



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

**LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICO-HERMENÉUTICA DEL DIÁLOGO EN
HANS-GEORG GADAMER**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

**PRESENTA
MARIO DÍAZ DOMÍNGUEZ**

**DIRECTOR
DR. JESÚS RODOLFO SANTANDER IRACHETA**

ENERO DE 2021

A Yossadara, mi compañera de viaje y relámpago de mi existencia, quien lleva dentro suyo la nueva luz que nos convierte en unidad. Gracias por demostrarme que el diálogo es posible.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Dr. Jesús Rodolfo Santander Iracheta por sus interminables conversaciones que siguen siendo en mi pensamiento y por esas largas horas de trabajo que abrieron mi horizonte de comprensión. Sólo así es posible acercarse a la posibilidad de la palabra adecuada.

A mis lectores, la Dra. Luisa Ruíz Moreno quien siempre proclamó la importancia del mensaje claro para el otro. Al Dr. Román Chávez Báez quien me insistió en la importancia de seguir la intuición en el trabajo filosófico. Al Dr. Ricardo Gibu por la generosidad y paciencia de esta lectura. Al Dr. Rubén Sánchez por su solidaridad y revisión de esta investigación.

A la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) por ser mi formadora a nivel posgrado y por la apertura a todo lo que compete a lo académico. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada durante estos cuatro años.

Por supuesto a mi madre, quien nunca deja de hacerse presente con su amor y cariño. A mi hermana quien a la distancia está vigente en mis pensamientos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. LOS CAMINOS DE LA HERMENÉUTICA	11
1.1 Problemas centrales de la hermenéutica	12
1.2 Platón y la tarea hermenéutica	14
1.3 Aristóteles y el enunciado como hermenéutica	16
1.4 La alegoría- hermenéutica de Filón y Orígenes	21
1.5 La hermenéutica en Friedrich Schleiermacher	28
1.6 El problema de las ciencias del espíritu y la hermenéutica de Dilthey	33
1.7 El nuevo sendero de la hermenéutica. Martin Heidegger	40
CAPÍTULO II. EL NACIMIENTO DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER	52
2.1 El acontecimiento de la comprensión y las ciencias del espíritu	53
2.2 La historia de los efectos y los prejuicios	64
2.3 El juego como apropiación hermenéutica	76
2.4 El giro ontológico de Gadamer: lenguaje y diálogo	85
2.5 Lingüística	112
2.6 Libertad y diálogo	122

CAPÍTULO III. EL DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA Y LA CONSTITUCIÓN	
DEL DIÁLOGO FILOSÓFICO COMO COMPRENSIÓN DEL SER	132
3.1 Gadamer, el problema del <i>inicio</i> y su relación con el diálogo	132
3.2 El diálogo como comienzo y principio	139
3.3 El diálogo en el mito. La conservación de lo oculto	145
CAPÍTULO IV. EL DIÁLOGO SOBRE EL INICIO Y LA ESPERANZA	
HERMENÉUTICA	155
4.1 El <i>inicio</i> y el incesante diálogo	156
4.2 Diálogo y esperanza	158
4.3 Gadamer y los pre-platónicos	165
CONCLUSIONES	180
BIBLIOGRAFÍA	194

INTRODUCCIÓN

La búsqueda acerca de lo que implica y exige el diálogo resulta hoy más apremiante que nunca, pues en nuestra situación actual estamos atestados de datos y de una pluralidad ingente de información con un sentido instrumental. Esta dimensión de la realidad nos ha llevado a optar por una mecanización de la existencia misma. En este punto está la crisis espiritual de nuestro tiempo. A través del pensamiento técnico se parte de una postura ante la vida en donde ésta puede ser controlada y manipulada por el ser humano. De esta manera se levanta ante nosotros la idea de que podemos escapar a cualquier límite y que tenemos el mundo en nuestras manos. Esta situación nos conduce a un problema de reinterpretación del pensar, porque seguros estamos de que vivimos de acuerdo a como pensamos y el modo de pensar que se tiene actualmente es técnico.

Este modo de pensar es resultado del fuerte crecimiento que ha tenido la ciencia, pero sobre todo el metodologismo científico a partir de mediados del siglo XIX. El anhelo de objetividad científica y de respuestas definitivas nos brindan la sensación de estar siempre en un suelo firme y seguro. La vida ha sido entendida sólo como objeto. A su vez, el metodologismo científico ha logrado, debido a su éxito, el monopolio de la verdad. Es decir, que la ciencia es la única autorizada a mostrar y a dictar la verdad acerca de algo y, todo aquello que no proceda similar a ella es falso, porque no logra la objetividad científica. Por lo tanto, el metodologismo científico impone una constelación de sentido en la cual nos movemos cada uno de

nosotros. Esto es un problema grave pues se ha clausurado otra forma de pensar y, por ende, de actuar en nuestra existencia. Con el pensamiento y sentido técnico se tiene una visión de señoreamiento ante las cosas, las miramos únicamente de manera instrumental y no alcanzamos a pensarlas de otra manera, pues el modo en el que se nos muestran las cosas es correlativo de un modo de acceso.

Ante tal estado de la cuestión y su carácter problemático parte esta investigación, que pretende prestar atención a otro modo de pensamiento que permita hacerle frente a la imposición técnica-metodologista de la ciencia. De esta manera, pensamos abrir otros caminos al pensar y, por consiguiente, actuar de manera distinta en el mundo. Para llevar esto a cabo es menester inscribirnos a un tipo de filosofía que ofrezca un horizonte de comprensión radical ante tal asunto: la hermenéutica filosófica. Ésta nos permitirá darnos cuenta de que estamos pensando de manera técnica incluso sin saberlo y sin decidirlo. La hermenéutica filosófica es un camino para no pensar de modo técnico y metodologista. La hermenéutica filosófica nos invita a pensar la técnica, porque al no pensarla quedamos atrapados en ella. Por tal motivo, la hermenéutica filosófica será la brújula de este trabajo y en específico la hermenéutica del filósofo Hans-Georg Gadamer.

La filosofía hermenéutica de Gadamer nos permite pensar en la posibilidad de una relación libre con la técnica y darnos cuenta de que estamos sometidos a ésta actuando mecánicamente en nuestra existencia. Para ello, tomaremos como base central el diálogo, pues éste nos dará la apertura a un cultivo de otro tipo de pensamiento y actitud en el mundo, porque el pensamiento tiene un componente

dialógico. Cuando nosotros buscamos dar razón de algo es que nos internamos en el diálogo para hacer transparente el sentido que está rigiendo nuestro modo de pensar. En el diálogo tenemos un espacio de libertad en donde no sólo se afirma lo que nosotros queremos, sino que hay que ofrecer causas de por qué lo que estamos indicando y cuál es su pretensión de verdad. Siendo esto así escapamos del diálogo sofisticado que quita o da la razón sólo por persuasión o que sólo busca ganar un debate o discusión sin tener a la base la búsqueda de la verdad, partiendo del principio de que nadie la tiene. El diálogo nos permite entonces darnos cuenta de que no sabemos y que debemos seguir buscando.

Si nos percatamos de nuestra época hay entonces una carencia de diálogo. Es decir, que partimos de la idea de que ya sabemos y que tenemos la verdad. Esto ha generado la sensación de control y dominio. El diálogo pone a la luz que no tenemos ni control ni mucho menos dominio de nuestra existencia y esta idea aterroriza al hombre que piensa sólo de manera técnica. Por ende, el pensar técnico busca otras opciones de pensar que no impliquen el diálogo porque éste nos muestra que estamos sumergidos en un sentido irreconocible desde su origen y, por ende, queda a flote nuestro desconocimiento de las cosas y de nuestra relación con ellas. Sin el diálogo no es posible cuestionarse ningún tipo de sentido que señala cierta finalidad en nuestra existencia.

Otro síntoma de nuestro tiempo es la manera acelerada de relacionarnos con las cosas exigiendo rapidez y prontitud de resultados técnicos, ante ello se ha privilegiado el método estadístico el cual no respeta el tipo de necesidad de cada

cosa. Pues el aludido método permite constatar objetivamente la calidad de un producto. De manera contraria a eso, el diálogo exige la demora y la paciencia. El diálogo se demora junto a las cosas porque no busca criterios estadísticos de objetividad científica. Este demorarse nos permite una relación más adecuada a las cosas mismas. El diálogo nos permite comprender la complejidad de la vida logrando cierta claridad de hacia dónde queremos dirigirnos como seres humanos de carne y hueso. El diálogo nos otorga un sentido de los principios que rigen una manera más adecuada de habitar en el mundo. El diálogo resulta necesario y urgente para replantear posibilidades de relación abierta ante la vida. Por tales motivos, comenzaremos un viaje a la morada de la hermenéutica filosófica para encontrar ahí un horizonte que transforme nuestro pensar y actuar.

Para que todo lo anterior sea posible partimos del supuesto de que el diálogo con la metafísica, sobre todo con el ámbito de la cuestión del *Inicio* nos permite poner a la luz el carácter de lo inaccesible e indecible del ser humano ante el *Inicio*. Cabe aclarar que por *Inicio* nos estaremos refiriendo al origen de todas las cosas, a partir de la tradición del pensamiento occidental.

Esto pone de manifiesto que hay ámbitos en los cuales no tenemos el control y el dominio de ellos. En este caso dialogar acerca del *Inicio* nos permite comprender que éste no depende de nosotros y, sin embargo, nos interpela a través de la tradición. Ésta tiene un carácter inmemorial, pues la tradición nos tiene sujetos de diversas formas. La tradición se dice de muchas maneras y tiene distintas capas. El diálogo con el *Inicio* nos permite mostrar el nervio de la contraposición entre ciencia

y filosofía. Pues como el *Inicio* no es una cosa a la cual domine y tenga respuesta última queda fuera para la reflexión científicista. No obstante, para la filosofía hermenéutica el ámbito del *Inicio* le permite abrir senderos no explorados porque en el *Inicio* hay inicios. El diálogo con el *Inicio*, que es la tradición metafísica, nos coloca ante el comienzo de algo inexplorado. Sabemos que ciertas cosas se han dicho sobre el *Inicio*, pero no todo ha sido dicho y esto exige volver a replantear la pregunta por el *Inicio* para lograr adquirir otra forma de sentido en nuestra existencia.

La tradición es un universo que se mueve, es un mundo que no alcanzamos a verlo del todo. Por lo tanto, la presencia de Gadamer en esta tesis es fundamental ya que pretende mostrar que la tradición nos sigue hablando y no es un ámbito ya cerrado ni conviene cerrarlo. Pues en la tradición hay tradiciones. No podemos alcanzar todo esto que nos vienen del pasado, empero, lo que sí podemos hacer es regresar a dialogar con la tradición, en suma, con el *Inicio*. El pasado es presente y nos alcanza. Es por ello que debemos estar atentos a cualquier momento de la tradición. Estamos arrojados en ella y por consiguiente nos insertamos en un diálogo ya comenzado. La hermenéutica filosófica vuelve a pensar el *Inicio*, la tradición. Ante el ámbito cerrado de la técnica tenemos el diálogo con el *Inicio* que vuelve a abrir la tradición. Pues de esta manera, en cualquier momento podemos empezar algo. De esta forma, el hombre puede ser capaz, a través del diálogo, de resignificar la tradición y reactualizar el pasado. Sin embargo, al hacer esto queda de relieve algo, pero algo queda en el olvido.

La necesidad del diálogo es entonces un freno ante las pretensiones del metodologismo y, a su vez, una apertura a pensarnos de manera radical a través del *Inicio* que permite entender que la vida no es manipulable ni objetivable, pues no es una cosa que se mida para obtener tales resultados. No tenemos certeza de la existencia porque no tenemos certeza del *Inicio*. Éste ha caído en el olvido por la seguridad de la respuesta que brinda la ciencia. La hermenéutica nos permite comprender que el diálogo con el *Inicio* es la abertura a nuevos comienzos de formas de vivir y de existir de una manera más adecuada a lo que la vida misma es: apertura.

El diálogo se convierte entonces en la esperanza de la existencia humana. Una esperanza que brota de la desesperanza. Pues la esperanza implica esperar, demorarse; y en este mundo actual que exige el aceleramiento de todos los procesos no hay lugar para la espera, no hay lugar para la esperanza. El diálogo nos brinda la virtud de la esperanza. Nuestro mundo tecnificado presenta un vacío humano, y éste obedece al olvido del *Inicio*. Se piensa que tenemos las respuestas, pero en el fondo de nuestra existencia sabemos que no las tenemos y que no las conocemos. Por tal motivo, volver al *Inicio* a través del diálogo implica un ámbito de salvación. La hermenéutica filosófica de Gadamer ofrece una tematización desde la vida misma. Una manera de acceder a aprehender a la vida desde el diálogo. Esta investigación argumenta la necesidad del diálogo para reconocernos en qué constelación de sentido estamos siendo y notemos que paradójicamente estamos llenos de información, pero limitados en la comprensión.

Para justificar nuestros supuestos es pertinente señalar que en el capítulo uno realizaremos un recorrido histórico de la hermenéutica el cual nos permitirá situarnos ante el quehacer de ésta en sus distintas etapas. De esta manera mostraremos que la hermenéutica misma ha tenido cambios importantes en su propia constitución. Notaremos cuáles son los modos de comprensión que nos ofrece la hermenéutica y qué finalidad tiene cada uno de ellos. Una vez indicado esto, podemos notar el paso de una hermenéutica a una hermenéutica filosófica. De una tradición hermenéutica a otro tipo de tematización. Conoceremos qué se conserva y qué fue modificado en el pensamiento hermenéutico. Nunca serán suficientes las advertencias de la importancia de estos periodos históricos de la hermenéutica.

La aplicabilidad de la hermenéutica ha transcurrido por los confusos mensajes del oráculo a través de sus intérpretes, por el juicio asertivo, por la interpretación alegórica del texto Bíblico, por la correcta traducción de textos antiguos de griegos y romanos, por la sistematización de la traducción, por la discusión metódica de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, por el trabajo hermenéutico en nuestra propia existencia y por último en el oscuro ámbito del lenguaje. Nótese que somos un diálogo con la tradición la cual nos absorbe sin cesar.

En el capítulo dos nos interesa resaltar los aspectos centrales de la filosofía hermenéutica de Gadamer, sobre todo el aspecto de la comprensión, pues la pregunta gadameriana, ¿qué conocemos cuando conocemos?, se vuelve nuclear en este trabajo. De este modo señalaremos de qué manera el diálogo se relaciona con

nuestra comprensión y también con nuestra historicidad. Este capítulo nos permite percatarnos de la era científica en la que estamos y del tipo de epistemología que determina lo que es verdad y lo que no lo es. Esto alumbra la discusión que tiene el diálogo con la ciencia y su metodologismo a causa del modelo imperante de la ciencia en cualquier región del saber. Desglosaremos el tránsito de la experiencia de la verdad en las ciencias del espíritu y cómo esto se va elevando hasta el planteamiento de una conciencia hermenéutica que permita comprender de qué manera pertenecemos a la historia.

Siguiendo esta cuestión nos insertaremos al desafío de plantear a la hermenéutica desde su universalidad ontológica a través del lenguaje y la lingüisticidad. Pues a partir de tal planteamiento el diálogo cobra su dimensión ontológica y su carácter de verdad: el diálogo incesante que somos nosotros mismos. Se logra entonces la capacidad y la potencia ontológica del diálogo, es decir, sus alcances y efectos en términos de la movilización del ser a través del lenguaje. Se trata aquí de ver al diálogo como un horizonte que va más allá del modelo emisor-receptor o de los interlocutores en una relación externa. En este apartado se aborda el diálogo como la posibilidad de un horizonte común en donde ambos habitamos ya en el lenguaje. Así pues, lo que está en juego en la hermenéutica gadameriana es la comprensión del mundo y de nosotros mismos por medio del diálogo y sus condiciones de posibilidad lingüísticas.

Es menester, para el planteamiento del capítulo dos, precisar desde ahora que con el término lingüisticidad, inherente al diálogo, Gadamer busca expresar el

estado de yecto en el cual todos nos encontramos y nunca se refiere a un nivel formal del lenguaje. La lingüisticidad es en Gadamer la dimensión más universal de esta pertenencia obrada por la eficacia histórica. La lingüisticidad va más allá de la palabra escrita o del lenguaje hablado. Ésta llega hasta un nivel ontológico donde el ser mismo puede leerse de una manera paradójica, pues el lenguaje permite y ataja el ejercicio hermenéutico: nos pertenece y le pertenecemos.

En el capítulo tres investigaremos el diálogo que Gadamer entabla con el *Inicio* y sus distintos modos de abordarlo. Recordemos que si dialogamos acerca del *Inicio* podemos abrir ámbitos no dichos del pensar. En este apartado se hace también una explicación acerca de la distinción entre *Inicio* y comienzo en Hegel, pues éste al final de su sistema identifica ambos conceptos. Gadamer sigue, hasta cierto punto, la línea hegeliana, pero no estará de acuerdo en esa identificación absoluta del pensar manifestada en el concepto. Para mostrar tal discrepancia recurrimos al mito, pues ahí no existe la diferencia especulativa entre *Inicio* y comienzo. El mito nos muestra otra manera radical de entender el *Inicio* que consiste en la conservación de lo oculto y la imposibilidad de la totalidad conceptual. Por su parte, se toma en cuenta la idea de Hegel la cual considera que la dialéctica es un dispositivo metafísico ideado por los griegos y, en este sentido, su referencia es inevitable. Gadamer caracteriza a Hegel como estando en un diálogo con la tradición dialéctica griega e insiste acerca de un regreso a Hegel con la intención de recuperar el elemento dialógico de la dialéctica griega si pretendemos comprender la finalidad de la hermenéutica correctamente.

En el capítulo cuarto presentaremos lo inagotable del diálogo sobre el *Inicio*. Esta inagotabilidad es el escenario pertinente para mostrar que el ser humano no es el señor del ser, sino que está al cuidado del ser. Esto nos abre al camino de la esperanza la cual nos coloca en la posibilidad de convivir de otra manera con el mundo. El diálogo es aquí la recuperación de la alteridad y la enseñanza de que el ser humano se mueve entre la familiaridad y la extrañeza, entre lo que puede saber y el misterio. También veremos el diálogo, que el filósofo de Heidelberg entabla con los presocráticos, pues los considera como el origen del pensar y como la posibilidad de volver a abrir senderos distintos a los ya recorridos. Recordemos que si dialogamos acerca del *Inicio* podemos abrir ámbitos no dichos del pensar. En este apartado pretendemos mostrar la estrecha cercanía que tiene Gadamer entre su propuesta y aquella de los filósofos que iniciaron el camino del pensar. El ámbito del *lóγος* y la dialéctica toman un papel primordial en este diálogo con la tradición filosófica.

Ante la seguridad de la ciencia y su vaciamiento vital nosotros presentamos el carácter de lo incierto a través del diálogo en sus momentos constitutivos y en su movimiento dialéctico de la relación pregunta-respuesta, bajo el entendido de que somos increpados por algo mayor a nosotros, algo que nos causa asombro, pasmo, temor por no tener la respuesta y firmeza ante ello. El pensamiento técnico podrá darnos la ilusión de apoderarse de todo, pero encuentra su límite fáctico en que no puede enseñorearse de nuestra propia mortalidad ni de nuestra capacidad de deliberar. Por lo tanto, el diálogo es la experiencia maravillosa por comprender, por

ver, por abrir y por apropiarse lo comprendido. Es el momento de integrar en nuestra experiencia humana todo lo visto, lo cual implica la firmeza y el abismo.

CAPÍTULO I

LOS CAMINOS DE LA HERMENÉUTICA

La hermenéutica se ha presentado a lo largo de la historia del pensamiento del hombre y se le ha dado una aplicabilidad distinta en usos y formas. El punto central de la hermenéutica filosófica consiste en dar cuenta de aquello que integra al ser humano y, sobre todo, de clarificar esa constitución; a saber, querer entender *qué es eso que constituye mi ser*. Sin embargo, la hermenéutica no siempre ha tenido ese asunto por núcleo. La principal diferencia entre hermenéutica y hermenéutica filosófica se constata a lo largo de su historia, pues ahí se muestran otras tareas y otros accesos que le han ocupado y no propiamente la comprensión de nuestro ser.

Lo que interesa mostrar en este primer capítulo es el surgimiento de la hermenéutica filosófica a través de Martin Heidegger, pero sobre todo su culminación y manifestación más propia en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. Para ello, es necesario hacer un sucinto recorrido que permita vislumbrar la tradición que ha construido la hermenéutica. De esta manera podemos entender mejor su transformación en una hermenéutica filosófica. “Para comprender adecuadamente la hermenéutica de Gadamer hay que remontarse al quehacer anterior de la palabra como arte de la interpretación de textos canónicos, y a finales del siglo XIX como doctrina del método de la filología en tanto disciplina de las ciencias del espíritu”¹.

¹ J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 22.

1.1 Problemas centrales de la hermenéutica

A groso modo, podemos decir que el *comprender* y el *interpretar* han sido los dos momentos que han trazado el camino de la hermenéutica. Sin embargo, el punto de discusión se ha centrado en los siguientes hitos: por un lado, en la manera de plantear el problema de la relación entre el comprender y el interpretar y, por otra parte, en la aplicabilidad de ambos conceptos.

El primer punto es generado por la pregunta: ¿Cuando no comprendo algo asisto a la interpretación para entender, o, más bien, comienzo en un entender que está siendo ya interpretado? Ante este inquirir la historia de la propia hermenéutica nos arroja luz para mostrarnos, que la disputa se ha centrado en que algunos pensadores ponen como comienzo el no comprender, a esto se sigue entonces, hacer uso de la hermenéutica para entender aquello que se quiere saber. Este es el relieve de la hermenéutica tradicionalmente. Empero, por otra parte, quedan de manifiesto aquellos pensadores que mencionan que estamos ya en un cierto grado de comprensión, que no arrancamos de un punto cero y que, a su vez, estamos siendo ya interpretados en esa inicial comprensión. Este es el punto de partida de la hermenéutica filosófica.

Comenzamos sabiendo algo de nuestro estar habitual y lo comprendemos de cierta manera, porque nos estamos interpretando en todo momento. Este punto es diferente a la hermenéutica general que nos invita a recurrir a la interpretación sólo cuando no entendemos o se dificultad la comprensión. Recurrimos a la hermenéutica para entender lo confuso y lo ambiguo. Por lo tanto, la hermenéutica

general empieza en un no comprender para llegar a comprender, y esto puede ser posible a partir de ciertas reglas de interpretación. De manera contraria en la hermenéutica filosófica estamos ya en una comprensión que nos antecede.

Tradicionalmente la hermenéutica designaba la técnica de la interpretación (del griego *hermenéuein* que significa interpretar, explicar, traducir). Heidegger adoptó este concepto para hablar de una interpretación de la existencia humana. El ser humano es un ente que, constantemente, debe «interpretarse» y explicarse su mundo y a sí mismo².

El otro ámbito de distinción entre la hermenéutica y la hermenéutica filosófica queda expresado en el modo de abordar las siguientes preguntas: ¿Qué es aquello que quiero comprender? ¿Dónde está el núcleo de la comprensión? ¿Qué es lo que dirige mi comprensión? En un primer momento, la hermenéutica se aplicaba para descifrar el mensaje confuso del oráculo en torno a la toma de decisión de los hombres, por ejemplo, saber si van a la guerra o no y, otras cuestiones similares.

En griego antiguo tenemos *ἡ ἐρμηνεία* que significa interpretación, traducción, elocución. A su vez tenemos el verbo *ἐρμηνεύω* que significa interpretar, explicar y traducir. De ahí que, aquellos que se dedicaban a algún ámbito del interpretar, explicar o traducir eran llamados *ἐρμηνεύς*, que significa intérprete o traductor. Tal como lo podremos ver en el siguiente subtema.

² *Ibid.*, p. 18.

1.2 Platón y la tarea hermenéutica

En Platón encontramos la palabra *ἐρμηνευτική* en el diálogo del *Político*. Ahí, el de ancha espalda, pone en boca del personaje del extranjero lo siguiente:

— ¿Qué pasa entonces? ¿Vamos a mezclar en un mismo grupo al arte real con la del **intérprete**, con la del cómitre, con el arte adivinatoria, con la de los heraldos y con un gran número de otras artes que les están emparentadas, todas las cuales, en su conjunto, tienen por función dirigir? 260d.

También en el diálogo *Epinomis*³, leemos en el personaje del Ateniense:

No se puede tampoco decir nada más en favor de la caza en general, pese a la variedad y diversidad de sus formas y de sus perfeccionamientos: ella no produce a la vez la grandeza del alma y la sabiduría. Tampoco lo es la adivinación ni, en general, el arte de la **interpretación** de los oráculos, pues este no sabe más que lo que ha dicho, pero no ha aprendido si ello es verdadero o no. 975b/976d.

De igual manera en el diálogo *Definiciones*⁴ encontramos en el personaje metafórico del Lenguaje: “Voz humana configurada por las letras; signo común para **interpretar**, sin canto” 414d. Como podemos darnos cuenta, en los tres diálogos tenemos el término intérprete o interpretación, ya sea en un sentido de índole sagrada-religiosa y en el arte de la adivinación. Jean Grondin nos dice lo siguiente: “En todas estas formas de saber no se puede llegar a la *σοφία* o verdad, pues el hermeneuta sólo puede comprender lo expresado *τὸ λεγόμενον*, pero no puede saber

³ Este libro para algunos es considerado de autenticidad no admitida. También se le ha llamado el *libro XIII de las Leyes* o el *Filósofo*.

⁴ Diálogo considerado apócrifo.

si además es verdad *ἀληθές*. Si bien captan un sentido, algo expresado, no pueden averiguar su verdad, tarea de la que se ocupa la *σοφία*"⁵.

Podemos percatarnos de que en estos casos la palabra hermenéutica es entendida como interpretación en el sentido de lo adivinatorio, lo sagrado y lo religioso, y tienen en Platón, el común denominador de que es un decir que no alcanza a ser verdad, pues no hay sabiduría en esa comprensión de lo dicho, ya que el intérprete o hermeneuta está en estado de trance o delirio y ante ello no se tiene conocimiento del mensaje para poder saber su verdad.

No debemos pasar por alto que aquí la hermenéutica, entendida como la interpretación de lo sagrado-religioso y adivinatorio, no alcanza la verdad porque no es sabiduría. En el diálogo del *Timeo* encontramos lo siguiente:

No es tarea del que cae en trance o aún está en él juzgar lo que se le apreció o lo que él mismo dijo, sino que es correcto el antiguo dicho que afirmara que sólo es propio del prudente hacer y conocer lo suyo y a sí mismo. Por ello, ciertamente, la costumbre colocó por encima de las adivinas inspiradas al gremio de los **intérpretes**, como jueces. A éstos algunos los llaman adivinos, porque ignoran absolutamente que son intérpretes de lo que ha sido dicho de manera enigmática y de las visiones, pero para nada adivinos, sino que su denominación sería, con absoluta justicia, intérprete. 72b.

Como podemos notar, el intérprete es el que tiene la posibilidad de descifrar el mensaje de aquél que habla en delirio y puede comenzar a ahondar sobre la verdad en la medida que interpreta o traduce el mensaje. Empero, otro problema

⁵ J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 46.

que se presenta es qué posición tiene el intérprete en relación con lo que escucha del poseído y su origen divino. Podemos ver que hay bastante confusión en este hito de la hermenéutica, porque tendríamos el mensaje de los dioses, luego a aquél que entra en el delirio para transmitir ese mensaje, después a aquél que está escuchando al poseído para interpretarlo, y, por último, a aquél que quiso saber algo sobre sí y se guía por el mensaje traducido del intérprete.

Nótese que estamos ante un ámbito de completa obscuridad para lograr explicar la tarea de la hermenéutica en todos esos puntos de transmisión del mensaje divino. Aspecto que será, hasta cierto punto, diferente en Aristóteles.

1.3 Aristóteles y el enunciado como hermenéutica

Aristóteles escribió el intitulado *Peri hermeneias* en donde se nos enseña el análisis de los enunciados en el campo gramatical y semántico para plantear desde el ámbito lógico la relación entre la verdad y de la falsedad de los enunciados. Se trata analizar cómo llegan los pensamientos a ser palabras. En este ámbito el interpretar es un expresar algo de algo (enunciado), y en esta temática para el estagirita se encuentra el asunto de la verdad. Grondin comenta a continuación: “El escrito lógico-semántico de Aristóteles *De interpretatione*, trata de la posibilidad de que una oración sea verdadera o falsa, *λόγος ἀποφαντικός*”⁶.

⁶ *Ibid.*, p. 45.

Démonos cuenta de que Aristóteles centra el tema hermenéutico en la importancia del enunciado lógico, pues es ahí en donde podemos discurrir acerca de la verdad. Como podemos ver, hay un cambio y un distanciamiento rotundo de Platón, en tanto que a través del enunciado gramatical ya no hay lugar para la adivinación, la religiosidad, el delirio y la transmisión ambigua del mensaje. Hay verdad o falsedad en el enunciado. Recordemos que este ámbito de la verdad no ocurre en la tarea hermenéutica de los diálogos a los que se hizo alusión en el subtema de Platón.

El interpretar en Aristóteles consistirá en la capacidad de hacer palabras nuestro pensar. ¿Hasta qué punto nuestro pensamiento puede adecuarse a nuestras palabras? ¿Existe alguna limitación de nuestras palabras para el pensar? En la cotidianidad solemos decir: me he quedado sin palabras. Pareciese que expresamos que no podemos decir más, porque no hay palabras para eso que queremos decir; sin embargo, brota la pregunta: ¿Las palabras son secundarias al pensamiento?

Esa cadena de interrogantes no es desglosada en el texto de Aristóteles, pues sólo tiene el interés de significar al enunciado que puede ser expresado asertivamente. La intención de estas preguntas es dejar con claridad el escenario que queda abierto y que es retomado por la hermenéutica filosófica de Gadamer. Pues la principal crítica de éste a Aristóteles es el haber reducido el campo de la verdad a las aserciones simples y compuestas. Si bien es cierto que Aristóteles da apertura a otros modos de expresión como la retórica o la poética, es inevitable observar que se inclina más a la región de la lógica.

Todo enunciado está compuesto por nombre y verbo para que tenga sentido lógico aquello que se dice o se escribe. Si alguna parte falta hay carencia de sentido en el enunciado⁷. El enunciado pasa a ser el centro de atención para el quehacer hermenéutico, pues ahí se representa el pensamiento. Señala Aristóteles en el *Peri hermeneias*: “Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido” 16a 5. Podemos decir entonces que el enunciado es la manifestación de las afecciones del alma y entender de mejor manera lo siguiente: “El enunciado, *ἐρμηνεία*, es la traslación de pensamientos que se encuentran en el alma, es decir, desde el interior al lenguaje exterior. En este sentido la oración es mediadora entre los pensamientos y el destinatario”⁸.

El enunciado contiene entonces una interioridad que a su vez se hace exterioridad. El gran problema de esta concepción enunciativa para nuestros tiempos y, otrora también, es que se dejó de lado la interioridad para sólo exaltar la exterioridad, la cual ocultó a aquél que expresa sus afecciones. Pareciera entonces que la oración sólo remite a las cosas externas como lo ejercita el cientificismo de nuestros días, mitigando, e incluso eliminando, al agente originario del enunciado en aras de la objetividad.

⁷ En el *Ars Grammatica* de Dionisio Tracio nos dice que la oración es el conjunto de palabras tanto prosaicas como métricas que expresan un pensamiento completo. Nosotros le llamamos oración bimembre, porque tiene nombre y verbo.

⁸ *Idem*.

Cuando Aristóteles nos habla de la constitución del enunciado desglosa primero sus partes, a saber, el nombre y el verbo. En el *Peri hermeneias* nos dice del nombre: “Nombre, pues, es un sonido significativo por convención sin <indicar> tiempo (...) Por convención <quiere decir> que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en símbolo; puesto que también indican algo los sonidos inarticulados, v.g.: de los animales, ninguno de los cuales es un nombre” 16a 20-25. Acerca del verbo Aristóteles señala en el mismo escrito: “El verbo es lo que cosignifica tiempo, y ninguna de sus partes tiene significado separadamente; y es signo de lo que se dice acerca de otro, en el sentido de lo que <se dice> acerca de un sujeto” 16b 10.

Aristóteles afirma que a partir del enunciado la interpretación es portadora de verdad y, por tanto, de conocimiento. Ya no está dedicada al ámbito de lo supraterrrenal, sino que ahora, a partir del enunciado, la verdad se encuentra en el enunciado. Sin embargo, la discusión está al señalar, en este contexto del *Peri hermeneias*, que la verdad es sólo convencional. Es decir, que depende de nosotros los hombres. Tal como lo señaló el Estagirita, el nombre es un sonido significativo por convención y el verbo es lo que se dice de ese nombre. El enunciado es entonces la convención de una verdad lógica-gramatical y la hermenéutica debe revisar esa estructura de sentido que queda de manifiesto en el enunciado.

A diferencia de Aristóteles en este punto, la hermenéutica filosófica toma en cuenta la importancia del enunciado, pero no está a favor de un convencionalismo ni tampoco de que el enunciado englobe todo. Pues siempre hay en cada zona del

saber algo que queda en la penumbra y que no se sabe. No obstante, Aristóteles pone el énfasis en que sólo por medio del enunciado asertivo se da la verdad: “Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento <natural>, sino por convención (...), ahora bien, no todo enunciado es asertivo (*ἀποφαντικός*), sino <sólo> aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da. Pues aquí lo que importa es el enunciado asertivo” 17a 5.

Como podemos darnos cuenta hemos pasado de un quehacer hermenéutico que tenía que ver con lo sagrado y religioso a una hermenéutica que se centra en el enunciado, porque éste es fuente de verdad a diferencia del primer ámbito. Empero, se presenta el problema de que la verdad no sólo se encuentra en el enunciado asertivo, sino también hay otras formas de manifestación de la verdad, las cuales Gadamer trata en *Verdad y Método*.

Esta idea del enunciado como mediación entre lo interior y lo exterior, que partió con Aristóteles, fue llevada por los estoicos a una culminación importantísima, la cual fue retomada por la hermenéutica filosófica del Testigo del siglo XX, Gadamer; pues a partir de tal señalamiento, que se ve a la postre reflejado en San Agustín, Gadamer retomará la distinción entre el *λόγος προφορικός* (logos de lo dicho, lo expresado, lo pronunciado) y *λόγος ἐνδιάθετος* (logos interno).

La *ἐρμηνεία* (enunciado) es el logos puesto en palabras, su irradiación hacia afuera. Quien desee interpretar la palabra expresada ha de intentar recorrer el camino inverso, hacia el interior, hacia el *λόγος ἐνδιάθετος*. El *ἐρμηνεύειν*

(interpretar) es un proceso de mediación de sentido, que retorna de un exterior a un interior del sentido⁹.

A partir de estos impulsos antiguos, Gadamer llevará a cabo la tarea de una hermenéutica filosófica del lenguaje la cual le brindará el estatus de una hermenéutica universal. Esta temática será desarrollada en el capítulo dos de esta investigación, pero conviene ir dejando desde ahora la tradición y los conceptos que influyen al filósofo del siglo XX.

Ahora pasemos a comentar el periodo histórico de la hermenéutica cuando se empleó para descifrar los pasajes llenos de ambigüedad de las Sagradas Escrituras. Diremos algo acerca Filón de Alejandría y de Orígenes. En ambos encontramos la hermenéutica vinculada a la alegoría. Pero antes de entrar a ellos, es menester aclarar la relación entre alegoría y hermenéutica.

1.4 La alegoría-hermenéutica de Filón y Orígenes

La alegoría es un tópico tratado por los estoicos, pero en este caso fue empleada por lo patrístico y adquiere un sentido distinto por el contexto religioso que tiene que ver con la comprensión de los pasajes Bíblicos confusos. Según esto algunos versículos de la Biblia ya no deben tomarse literalmente, sino que requieren una interpretación alegórica.

⁹ *Ibid.*, p. 46.

La alegoría consiste en un modo de interpretar la Biblia y encontrar, más allá de la letra escrita, verdades permanentes que escapan a las personas y hechos acontecidos. Estas verdades son de orden moral y religiosa. La primera forma de alegoría en este contexto fue el método alegórico al comentario del *Génesis* por parte de Filón de Alejandría. Por otra parte, Orígenes distinguió tres distintas maneras de significar los textos bíblicos: el somático, el psíquico y el espiritual, que se relacionan con el cuerpo, el alma y el espíritu. A partir de esto, Orígenes contrapone el significado corporal (literal) al significado espiritual (alegórico). Pues sólo lo alegórico brinda la verdad de las Sagradas Escrituras.

Esta práctica del expresarse alegóricamente consistía en tratar de mostrar algo diferente que no puede ser dicho en el enunciado (nombre-verbo). Ante esto el lector tenía que descifrar el sentido oculto del enunciado, pero la arbitrariedad y la unilateralidad de ello condujo a mucha desconfianza. Para darle un mejor rumbo al desciframiento alegórico se echó mano de la etimología, la cual brindaba una adecuada dirección al desentrañamiento de lo oculto que no puede ser comprendido desde lo literal del enunciado.

Ἀλληγορία (alegoría) procede de la retórica y fue acuñada por el gramático Pseudo-Heráclito (siglo I d.C). La alegoría es un *tropos* retórico que permite decir algo y al mismo tiempo insinuar otra cosa. No designa el proceso intelectual de la explicación, sino que es inherente al propio lenguaje. La alegoría está incluida en la función enunciativa del lenguaje de hacer resonar algo distinto en lo enunciado. La palabra enunciada no se basta a sí misma, remite a algo diferente, de lo cual es signo¹⁰.

¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

Debemos detenernos un poco en este punto: lo dicho como signo de lo no dicho. Anteriormente vimos como en Aristóteles el enunciado era el centro de la comprensión de la verdad, pero también explicamos que no todo puede decirlo el enunciado. Esto nos permite pensar en los límites del enunciado y, por consiguiente, en una verdad y una comprensión también limitadas; lo cual deja abierto el ámbito de la verdad a otros horizontes de comprensión.

En este caso, podemos decir que la alegoría es un esfuerzo por tratar de decir aquello que no puede ser dicho sólo en el enunciado lógico-gramatical. La alegoría es también un desocultar lo que se esconde bajo el enunciado siendo una verdad oculta no expresada en un enunciado asertivo. El problema se presenta cuando privilegiamos una forma de verdad y dejamos fuera otros ámbitos. Empero, esto refleja nuestros límites ante el deseo moderno de conocerlo todo.

Dado que la alegoría pertenece a la retórica, conviene señalar que ésta es la capacidad de transmitir sentido de diversas maneras. Siendo esto así, el modo alegórico consiste en expresar algo que estaba enterrado en lo literal. Esto ha dado impulsos a la hermenéutica filosófica, porque se trata de abrir el enunciado a otros sentidos que quedan ocultos en el enunciado. De hecho, en *Verdad y Método*, Gadamer propuso una rehabilitación de la alegoría ante su descrédito que sufrió en la modernidad.

La ciudad de Alejandría en su momento fue el pilar del pensamiento judeo-helenístico. Los pensadores adscritos a este modo de pensar fueron un híbrido pues: “Seleccionaron los elementos de la especulación griega que mejor se armonizaran

con la religión judaica, y, por otra parte, se interpretasen las Escrituras hebreas a la manera alegórica”¹¹.

Filón de Alejandría (13-45 d.C) era gran partidario de los griegos y no vacilaba en interpretar por medio de la alegoría pasajes santos. Su veneración hacia la filosofía platónica le valió el calificativo del Platón hebreo. Aunque admiraba la filosofía griega, consideraba la ley de Moisés superior a todas las filosofías. “El método alegórico se basa en la creencia de que en el texto bíblico se encierra un doble sentido: uno *literal*, accesible a los «materiales», o al común de la gente, y otro más alto, simbólico y escondido, accesible tan sólo a los «espirituales»”¹².

Siguiendo al historiador de la filosofía Don Guillermo Fraile tenemos el siguiente ejemplo de alegoresis: Adán, en el paraíso representaba la inteligencia libre de la carne; Eva la sensación o las potencias sensitivas; la serpiente, el placer y la tentación; Caín, el pecado. Los cuatros ríos del paraíso simbolizaban las cuatro virtudes cardinales. El arca de la alianza es el símbolo del mundo inteligible. Los tres grandes patriarcas representan los tres modos de liberación del pecado y del retorno del alma a Dios: Jacob representa al ascetismo y el dominio de sí mismo; Abraham, el saber y la enseñanza; Isaac, la vida conforme a la naturaleza, el alejamiento de lo sensible para retornar a Dios.

La alegoresis que aplica Filón al *Antiguo Testamento* es para desambiguar malos entendidos que produce la literalidad, pero esto sólo es posible para aquellos

¹¹ F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Vol. I, Ariel, México, 1987, p. 450.

¹² Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía I*, BAC, Madrid, 2011, p. 691s.

que han profundizado en el conocimiento de la Escrituras y de las lenguas. Sólo los seres espirituales acceden a este sentido alegórico, y deben explicarlo a los demás, porque el común de los hombres se queda sólo en la letra.

La interpretación, *ἐξήγησις*, de las Sagradas Escrituras consiste en explicar el significado oculto en las alegorías. Pues la totalidad de los Libros de las leyes se parece a un sirviente que tiene un orden verbal en tanto cuerpo, pero en tanto alma tiene un significado invisible y escondido en las palabras. El alma dotada de razón comienza a ver aquí lo que le es familiar. A través de las palabras descubre la inmensa belleza de las ideas que se muestran en las palabras; el alma despliega los símbolos alegóricos y los aparta para poner bajo la luz el significado desnudo de las palabras para aquellos que son capaces de ver en pequeños indicios lo invisible a través de lo visible¹³.

La hermenéutica como alegoresis tiene que ver con un sentido oculto, el cual sólo es penetrable con iniciaciones, vocaciones y trabajo continuo; para que de esta forma el Creador permita el acceso a aquello que de entrada no es visible a los hombres. Sin embargo, no debemos pasar por alto que sin lo visible, sin la letra, no podemos acceder a lo que hay detrás. Si bien es cierto, que el alma tiene una superioridad sobre el cuerpo, no se infiere de aquí que el cuerpo sea despreciable, pues éste forma parte del hombre y, por consiguiente, no podemos prescindir de él.

Pasemos ahora a comentar acerca de Orígenes (185-254d. C). Gran teólogo al que se le atribuye la elaboración de un sistema teológico-filosófico cristiano. Orígenes estudió a los filósofos griegos, las artes liberales, para lograr reconciliar el

¹³ Filón, *De Vita contemplativa*, §78, *apud*, J. Grondin, *op.cit.*, p. 54.

neoplatonismo con el cristianismo y, así, lograr una interpretación correcta de las Sagradas Escrituras. Por lo tanto, la filosofía no es un fin, sino sólo un instrumento. “Las ideas filosóficas adoptadas por Orígenes fueron incorporadas a un cuadro y una estructura cristiana, pero él las refirió a pasajes de la Escritura libremente interpretados”¹⁴.

La clarificación de las Sagradas Escrituras era lo más egregio a lo que se puede aspirar y, todos los demás estudios son una propedéutica para el texto Bíblico. La discusión central consistía en relacionar el mensaje de Jesús con lo establecido en la Ley mosaica, pues parecía, a primera instancia, que se contradecían. Por tal motivo, era apremiante realizar una alegoría acerca de Jesús. En el siglo XIX esto fue llamado *Tipología*. “Su propósito era encontrar en el Antiguo testamento unos *typoi*, es decir, prefiguraciones de la figura de Cristo, que eran irreconocibles en el Antiguo Testamento”¹⁵.

El trabajo hermenéutico consistía entonces en notar las grietas o fisuras del Antiguo Testamento, que en la lectura canónica judía no se dejaban entrever. La revisión constante de la Escritura podría hacer ver esas grietas y, en éstas puede encontrarse el mensaje que aludía a Jesús de forma oculta-alegórica. La Escritura debe ser atendida desde lo corporal, lo anímico y lo espiritual. Según Orígenes en el cuarto libro “*De principiis*” se muestra el preguntar hermenéutico.

El significado corporal, literal, somático, histórico, estaba para las personas sencillas o simples. El sentido anímico está para los más avanzados en fe y su

¹⁴ F. Coplestón, *Historia de la filosofía, Vol II*, Ariel, México, 1990, p. 39.

¹⁵ J. Grondin, *op.cit*, p. 56.

mirada puede ampliar por medio del alma la escritura. El significado espiritual es sólo a los perfectos, que ha de revelar los últimos misterios de la sabiduría divina que se hallan escondidas en la letra¹⁶.

Se trata entonces de que la hermenéutica debe guiarnos a través de lo que se manifiesta a lo que no se manifiesta, pero lo que no se manifiesta hace posible aquello manifestado. Esta hermenéutica de Orígenes fue llamada alegórica-tipológica, porque el *Antiguo Testamento* no muestra explícitamente la figura de Jesús, pero esto es sólo para aquellos que no ven más allá del versículo, su corporalidad no les deja ver más. El estado anímico permitirá ver lo oculto en esos versículos, pues sólo así se despierta en nosotros lo que no es captado en la primera manifestación. Por último, el ámbito espiritual que está reservado para unos pocos, pues en este nivel sólo Dios se le revela a quien Él, en su plan divino, decide revelarle los misterios que darían el completo sentido y base sólida a la Escritura.

Como podemos ver en este periodo la hermenéutica consistió en la adquisición de una pluralidad de conocimientos que servían como camino, el cual los iba llevando de grado en grado hasta el nivel espiritual, logrando así comprender las Sagradas Escrituras. Hasta este momento, la hermenéutica como alegoría se nos presenta al servicio exclusivo de la Biblia, pues únicamente de esa manera es posible llegar a comprender la totalidad del mensaje de Dios para que la humanidad actúe de acuerdo a ese mensaje.

¹⁶ *Ibid.*, p. 58.

Toda esta preparación dejó una multiplicidad de reglas para el proceso de la interpretación correcta, empero estas reglas quedaron dispersas y sueltas, e incluso había algunas que se contradecían con otras. Esto generó por largo tiempo discusiones de interpretación que iban desde la arbitrariedad y unilateralidad hasta la imposición dictatorial de sólo emplear ciertas reglas al texto bíblico. No fue hasta el siglo XIX que esta pluralidad de reglas fue sistematizada y ordenada por Friedrich Schleiermacher, quien ha otorgado a la hermenéutica un papel esencial.

1.5 La hermenéutica en Friedrich Schleiermacher

En el siglo XIX el teólogo y filósofo Friedrich Schleiermacher presentó de manera sistematizada y metódica el conjunto de reglas y normas que nos permitían llegar a una comprensión de los pasajes confusos no sólo del texto Bíblico, sino también de textos clásicos con el menor de los malos entendidos. Este acumulado de cánones y de pautas constituyeron un orden para el trabajo de la hermenéutica, es decir, que se logró obtener validez y legitimidad ante toda interpretación que desee comprender el texto escrito.

Estoy leyendo sobre hermenéutica y tomo lo que hasta ahora sólo fue una recopilación de observaciones inconexas y en parte muy insatisfactorias tratando de elevarlo al nivel de una ciencia que abarque toda la concepción del lenguaje y que intente penetrar desde fuera en sus bases más hondas¹⁷.

¹⁷ F. Schleiermacher, carta a Ehrenfried von Willich del 13 de junio de 1805, citada en W. Virmond, *El nuevo texto fundamental sobre la hermenéutica temprana de Schleiermacher*, apud, J. Grondin, *op. cit.*, p. 103.

Schleiermacher creció en el seno de una familia pietista, hijo y nieto de pastores protestantes. Él es el traductor al alemán de los *Diálogos* de Platón. En el año de 1804 salió a la luz la primera parte, cinco años después la segunda parte y en 1828 la tercera parte. Todos los Diálogos traducidos llevan introducciones y notas. Schleiermacher consideró que era menester una hermenéutica general, la cual debe ser entendida como un arte de la comprensión, pero sobre todo basada en principios rígidos. Tenemos aquí, la altísima importancia de que la hermenéutica debe centrarse en la comprensión. Notemos que ahora la tarea de la hermenéutica no se centra sólo en el mensaje, enunciado o texto; sino que toma en cuenta también el fenómeno de la comprensión. De esta manera la hermenéutica toma para sí el estudio de la comprensión y su relación con aquello que comprende. En Schleiermacher esta relación será mediada a partir de reglas y preceptos normativos.

La hermenéutica se convierte entonces en un conjunto de normas que auxilian la comprensión de un texto. Más adelante y en la medida que Schleiermacher va profundizando sus planteamientos filosóficos y teológicos, la hermenéutica tomará un papel central en el sentimiento de religiosidad; pues para este pensador, el pensamiento conceptual no puede aprehender la realidad última, empero, ésta puede ser intuita a partir del sentimiento. El lado religioso de la conciencia es en suma el sentimiento religioso. Lo que hace ser a la religión no es una reflexión ni un quehacer sino una penetración inmediata. La hermenéutica tendrá que atender este sentimiento en el ámbito religioso, pues sólo ahí se da la verdadera experiencia de

comprensión sobre lo infinito. La religión concierne al sentimiento, porque sólo el sentimiento revela lo infinito.

El pensamiento conceptual no puede aprehender la identidad, la cual sólo puede ser captada por el sentimiento. En la base de la conciencia reflexiva existe una inmediata conciencia de sí que equivale al sentimiento. Hay, por ello, un nivel profundo de inmediación del sentimiento, en el cual las distinciones y oposiciones del pensar conceptual aún no emergen y que es inseparable de la conciencia de sí. Puede llamarse intuición, sin que sea nunca intuición intelectual clara¹⁸.

Este señalamiento es de suma importancia para la hermenéutica filosófica, porque se está presentando al sentimiento como algo no conceptual, como algo pre-reflexivo y a la base de toda reflexión conceptualista. La comprensión sobre el fenómeno religioso, que implica el sentimiento nos coloca ante el ámbito de una experiencia con lo infinito e indecible proposicionalmente. La comprensión del sentimiento religioso a través de la hermenéutica nos abre a un horizonte de lo indeterminado.

Schleiermacher no era de la idea de publicar todo cuenta escribía, pues sólo consideró importante publicar su discurso académico *Sobre el concepto de la hermenéutica con referencia a las insinuaciones de F.A. Wolf y el manual de Ast*, ahí se muestran las querellas con sus maestros filólogos. La propagación de la hermenéutica de Schleiermacher se debe a la publicación de su legado manuscrito y de esbozos de sus clases realizadas en 1838 por su discípulo Friedrich Lücke,

¹⁸ T. Urdanoz, *Historia de la filosofía, Tomo IV*, BAC, Madrid, 1975, p. 270.

publicada bajo el título *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Lücke halló bastos escritos entre 1825 y 1832 donde Schleiermacher había ofrecido nueve cursos sobre hermenéutica. Gadamer toma muy en cuenta esta distinción que tiene el teólogo con la filología en el campo hermenéutico:

El propio Schleiermacher acaba dando a su hermenéutica el nombre de preceptiva (*Kunstlehre*), pero lo hace con un sentido sistemático completamente distinto. Lo que él intenta es fundamentar teóricamente el procedimiento que comparten los teólogos y filólogos, remontándose más allá de la intención de unos y otros, a una relación más originaria de la comprensión de las ideas (..) ya no busca la unidad de la hermenéutica que es la *unidad de contenido de la tradición* a la que había de aplicarse la comprensión, sino que la busca, al margen de toda especificación de contenido, en la unidad de un procedimiento que no se diferencia ni siquiera por el modo como se han transmitido las ideas, si por escrito u oralmente, si es una lengua extraña o en la propia y contemporánea. El esfuerzo de la comprensión tiene lugar cada vez que por una u otra razón no existe una comprensión inmediata, esto es, cada vez que hay que contar con la posibilidad de un malentendido (...) Su punto de partida es la idea de que la experiencia de lo ajeno y la posibilidad del malentendido son universales¹⁹.

Gadamer reflexiona bastante acerca de este principio del malentendido, el cual nos permite una experiencia pre-reflexiva. Para el último filósofo del siglo XX, el principio del malentendido de Schleiermacher puede ser comprendida bajo el supuesto del prejuicio, el cual nos permitirá tener acceso a la comprensión de algo. En el modo de comprender las cosas subyace una pre-comprensión, que parte del

¹⁹ H-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 231.

malentendido. No obstante, Schleiermacher continúa en la antigua hermenéutica al declarar que: “Todo acto de comprender es la inversión del acto de hablar, en tanto que debe llegar a la conciencia qué pensamiento subyace a lo que se dice”²⁰. Detrás de cualquier palabra dicha o escrita está algo diferente, algo pensado que constituye el blanco verdadero de la interpretación.

Para Schleiermacher se llega a la idea de que trata de comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido (...) Para el acto de la comprensión es realización reconstructiva de una producción. Tiene que hacer conscientes algunas cosas que al productor original pueden haberle quedado inconscientes²¹.

El problema de la comprensión queda aquí como el análisis del malentendido. Por consiguiente, la tarea de la hermenéutica se centra en la búsqueda de esos malos entendidos, los cuales son punto de partida de la comprensión misma. La presencia de Schleiermacher fue crucial para el rumbo de la hermenéutica debido a que tuvo una influencia imborrable en los alcances normativos de la interpretación, pero sobre todo los grandes influjos que dio a diversos pensadores tal como lo fue Wilhelm Dilthey, quien llevo a la hermenéutica a terrenos insospechados hasta el momento.

²⁰ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, comp. M. Frank, p. 76, *apud*, J. Grondin, *op.cit*, p. 109.

²¹ H-G, Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 246.

1.6 El problema de las ciencias del espíritu y la hermenéutica de Dilthey

Wilhelm Dilthey es el representante más importante del historicismo alemán. En 1882 es llamado a Berlín como sucesor de Lotze en la cátedra de Historia de la Filosofía. Sentía cierta unión a la filosofía trascendental de Kant y a la autonomía de la conciencia. Incluso para algunos, Dilthey realiza la cuarta crítica que sería acerca de la razón histórica *Kritik der historischen Vernunft* y una correspondiente elaboración de categorías. Éstas no son a priori, que se apliquen a las cosas para constituir la historia, sino que surgen del discernimiento vital que realiza el espíritu humano conforme a su expresión objetiva dentro de la historia. En suma, se trata de una filosofía de la realidad histórica y de la vida en general. Con esto, la comprensión se coloca en el ámbito histórico, pues éste es constitutivo del ser humano.

Dilthey encuentra que la historiografía no está bien cimentada, porque carece de una fundamentación filosófica. Esto ocurre porque sus pensadores se han basado en la Escuela histórica que reduce todo a un análisis empirista de los hechos, pues trataron de descifrar el misterio del mundo histórico sólo a partir de la evidencia empírica. Lo que ocurrió fue entonces un traslado de los principios y métodos de las ciencias naturales a la vida histórica de la experiencia humana. No obstante, Dilthey coincide con ellos en que tal fundamentación no debe ser apriorística, sino que debe basarse en la experiencia concreta. La tarea consiste entonces en remitirnos a la experiencia concreta histórica para comprender la realidad, fundar su validez y asegurar el conocimiento objetivo de la misma.

El hombre se encuentra en una unidad, sentida y vital, con la naturaleza. Y las experiencias primarias que adquieren en el ambiente físico son experiencias personales y vividas como tales, no son objetos o reflexiones de que se desprenda el hombre. Para construir el mundo de las ciencias naturales, el hombre está obligado a prescindir del aspecto que ofrecen sus impresiones del propio ambiente físico en el que aquéllas constituyen las experiencias personales vividas por él. De esta manera, el hombre se ve obligado a situarse fuera del marco en el que se halla, a alejarse del mismo en la mayor medida posible. (...) Ahora bien, las objetivaciones del espíritu humano aparecen en una situación diferente al considerar el mundo de la historia y de la cultura. Se plantea entonces el problema de la penetración. Las relaciones personales vividas por cada individuo en el ámbito de las respectivas colectividades sociales en que se halla integrado, se presentan como factores de importancia fundamental²².

El problema se centra entonces en la *Erlebnis* de la conciencia histórica, luego en la hermenéutica y en el método de comprensión de sus objetos; también en la estructura de los conceptos básicos para llegar a la construcción del mundo histórico. Todo esto es precedido de estudios preparatorios para la fundamentación de las ciencias del espíritu. Dilthey tiene muy presente el problema del rango y jerarquía de las ciencias naturales sobre cualquier otro orden de conocimiento. Preocupado por las cuestiones que implican la experiencia del ser humano se preguntó por la posibilidad de que esta experiencia histórica alcance un grado de científicidad. Dado que las ciencias del espíritu tienen a la base las experiencias vividas, la expresión y la comprensión.

²² F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, Vol. VII, Ariel, Barcelona, 2007, p. 293.

Dilthey ha sido el primero —y antes que Windelband, Rickert y Simmel— en establecer las ciencias del espíritu como distintas e independientes de las ciencias de la naturaleza (...). En su obra *Introducción a las ciencias del espíritu*, se ocupa de señalar el concepto básico y la delimitación del campo de las mismas, en contraposición a las ciencias de la naturaleza. Ambas constituían el *globus intellectualis* o la totalidad del saber, formado así por esos dos grupos de ciencias. En el prólogo señala el segundo aspecto, que es tratar de resolver la cuestión de los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu con el mayor grado posible de certeza²³.

Se trata de entender que el espíritu relaciona sus fenómenos en una estructura interna que encuentra su expresión en la realidad histórico-social y esto queda bajo el título de las ciencias del espíritu, pues todas las vivencias se han desarrollado históricamente. Dilthey se enfrenta entonces a la legitimación de las ciencias del espíritu desde el terreno de la teoría del conocimiento. La pregunta que nos puede ir guiando es, ¿hasta qué punto pueden las ciencias del espíritu tener autonomía de las ciencias naturales sin perder el rango de ciencia? Dilthey busca una base firme que le permita validarlas; no obstante, esta búsqueda de cimiento para las ciencias del espíritu constata a su vez la influencia que tiene el método científico. Las ciencias del espíritu buscan su valía y certeza a través de un método que les brinde el nivel de ciencia. Aquí podemos darnos cuenta del problema de las ciencias del espíritu, pues por un lado se pretende resaltar el mundo de la vivencia histórica concreta y, por el otro lado se pretende llevar a la vivencia histórica a un rango de ciencia,

²³ T. Urdánoz, *Historia de la filosofía, tomo VI*, BAC, Madrid, 2005, p. 118.

teniendo como camino la epistemología. El conocimiento de las ciencias del espíritu debe partir de un problema epistemológico, sólo así podría adquirir el estatus de ciencia.

Dilthey recurrirá a dos modos de explicación psicológica, por un lado, la explicativa y por otro la comprensiva. La primera consiste en lo causal-efectual que a través de hipótesis se puede experimentar y comprobar empíricamente el movimiento de la naturaleza. Empero, esta manera de proceder no tiene lugar en la psicología interior, pues ahí no hay forma de verificación y seguridad. La segunda consiste en describir la vida anímica en su coherencia estructural originaria la cual pretende comprender. Sin embargo, esta psicología comprensiva fue considerada minúscula pues seguía bajo el yugo metodológico de la ciencia y, desde ese modelo de teoría de conocimiento la psicología comprensiva no logra la objetividad buscada para las ciencias del espíritu. Empero nosotros nos preguntamos: ¿acaso la objetividad científica y la epistemología metodologista deben ser el camino de las ciencias del espíritu?

Gadamer reconoce la importancia del horizonte histórico en el que Dilthey ha colocado a la vivencia humana, empero hay ausencia de la hermenéutica en la psicología comprensiva que emplea. Este punto es algo complicado de entender, pues el joven Dilthey realizó una historia de la hermenéutica y, es bastante raro la ausencia de ésta en sus análisis descriptivos. Más adelante el Dilthey tardío no quiso publicar sus escritos, pero encontramos en el volumen VII de sus escritos recogidos referencias a la hermenéutica. Por ejemplo, ahí tenemos la construcción del mundo

histórico en las ciencias del espíritu. De hecho, este es uno de los puntos de discusión que tiene la hermenéutica filosófica de Gadamer en contra del planteamiento de Dilthey. El filósofo de Heidelberg escribe en el prólogo a la segunda edición de *VM*:

De este modo la intención de mi propia investigación ha sido mostrar a la teoría histórica de Droysen y de Dilthey que, a pesar de toda la oposición de la escuela histórica contra el espiritualismo de Hegel, el entronque hermenéutico ha inducido a leer la historia como un libro, esto es, a creerla llena de sentido hasta en sus últimas letras. Con todas sus protestas contra una filosofía de la historia en la que el núcleo de todo acontecer es la necesidad del concepto, la hermenéutica histórica de Dilthey no pudo evitar hacer culminar a la historia en una historia del espíritu, Esta ha sido mi crítica²⁴.

Para algunos la presencia de la hermenéutica de Dilthey toma las riendas metodológicas de las ciencias del espíritu dejando de lado a la psicología descriptiva. Empero, para otros investigadores de la actualidad como Jean Grondin, Dilthey no dejó nunca fuera la psicología como fundamento. Pues él señala que la obra tardía de Dilthey no va más allá de referencias ocasionales a la hermenéutica, las cuales por supuesto merecen la atención.

Dilthey se dio cuenta de que la rigurosidad y veracidad que tienen las ciencias naturales radica en el método. Éste es la base de la universalidad científica y de su indiscutible demostración empírica; lo cual, coloca a las ciencias naturales como la única región seria y objetiva sobre la realidad. Dilthey emprenderá la ardorosa tarea

²⁴ H-G. Gadamer, *op,cit*, p. 18.

de llevar al rango de ciencia las siguientes áreas del saber que constituyen la experiencia humana concreta: la historia, la política, la jurisprudencia, la teología, la literatura, el arte y por supuesto la propia filosofía. Para estas regiones pueden adquirir el nivel de ciencia si atendemos a un método para todas estas áreas del saber. La hermenéutica sería el método que permitiría un cimiento universal y objetivo para las *Geisteswissenschaften*.

Para afrontar esta labor, Dilthey puso a la hermenéutica a la base de las ciencias del espíritu, es decir, que la hermenéutica se convierte en el método de fundamentación y objetivación de la experiencia histórica del hombre. Dilthey se esforzó toda su vida por llevar a cabo el proyecto de una crítica de la *razón histórica*: lograr para las ciencias históricas del espíritu una base hermenéutica epistemológica.

Dilthey espera de la hermenéutica que de respuesta a la pregunta por el conocimiento científico de lo individual, o sea, reglas de validez general para asegurar la comprensión de la contingencia subjetiva. Pero no se dice cómo deben formularse tales reglas. Aunque considera el comprender como procedimiento básico de todas las ciencias del espíritu, sigue pretendiendo que la metodología de éstas proporcione un análisis teórico-cognitivo, lógico y metodológico de la comprensión a la que no relaciona explícitamente con la hermenéutica²⁵.

La comprensión tiene que atender al ámbito epistemológico y de esta manera puede objetivar la experiencia humana dentro de la historia. Pero quedan muchos cabos sueltos como la relación de la epistemología con la historia; la relación de la

²⁵ J. Grondin, *op.cit*, p. 135.

historia con la hermenéutica; la posibilidad de objetivar la historia, etc. No obstante, el pensamiento de Dilthey tuvo alcances imborrables en los filósofos Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Ambos reconocen hasta cierto punto la herencia de Dilthey en ellos, pero también las diferencias con él.

Dilthey dio un paso clave con su psicología descriptiva. Esto tuvo influencia sobre el movimiento fenomenológico al grado de que el entender ya no quedó situado al lado del comprender y del aclarar. No quedó limitado a su uso por las ciencias. Ahora, el entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana, por ende se sitúa en el centro de la filosofía²⁶.

Los contrastes sobre el planteamiento de la hermenéutica no sólo permitirán abordar de una manera distinta el problema de las ciencias del espíritu, como ocurre en el caso de Gadamer, sino que es aquí cuando la hermenéutica abrirá sus propios horizontes para convertirse, insospechadamente, en una hermenéutica filosófica como sucede con Heidegger y Gadamer.

Ambos señalan que el suelo firme que buscó Dilthey para las ciencias del espíritu y el reconocimiento de la historicidad fue un proyecto metodológico irrealizable desde el aspecto epistemológico científico objetivo. Sin embargo, ambos filósofos seguirán la senda de la historicidad, pero sin buscar hacer de la historicidad una ciencia que conduzca a la objetividad. De hecho, para Martin Heidegger no es menester el fundamento en las ciencias del espíritu, pues éstas no son el punto de partido para un pensamiento radical. Esto queda claro en la ontología de la vida

²⁶ J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 12.

fáctica de Heidegger en donde la hermenéutica es la entraña palpitante de la propia existencia en cada caso.

1.7 El nuevo sendero de la hermenéutica. Martin Heidegger

Con la aparición casi completa de la *Gesamtausgabe* tenemos más luz sobre la época temprana de Heidegger. Esto nos brinda un mejor acercamiento al modo en que Heidegger planteó la hermenéutica. De estas lecciones tempranas proceden los impulsos de Gadamer²⁷. La hermenéutica de la facticidad vuelve a tomar en cuenta aquello que no queda manifestado en el enunciado asertivo. Para la hermenéutica de la facticidad nuestra existencia se da antes de todo enunciado. Por consiguiente, la existencia debe ser interpretada en su aspecto más originario, el cual es el acto del comprender. Este comprender es práctico y se da de entrada en nuestra facticidad.

Martin Heidegger nos dice:

Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» *existir* «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* en tanto que en su carácter de ser existe o está «aquí» por lo que toca a su ser. «Estar aquí *por lo que toca a su ser*» no significa ser objeto de la intuición y de la determinación intuitiva o de la manera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio. El cómo del ser despeja y delimita, concretándolo, el «aquí» posible en cada ocasión. Ser-transitivo: ¡ser el vivir

²⁷ "Gadamer había estudiado junto a Heidegger en Friburgo y Marburgo en los años veinte, época en la que Heidegger estaba elaborando su propia obra principal *El ser y el tiempo* de 1927. Fue precisamente este intenso trabajo en torno a su nuevo proyecto filosófico lo que Heidegger trató en sus lecciones de entonces bajo el título misterioso, pero cada vez más de moda, de una «hermenéutica», más precisamente, una hermenéutica de la facticidad" J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 17.

fáctico! El ser mismo no será nunca objeto posible de un tener, puesto que lo que importa es él mismo, el *ser*. (...) la «propiedad» es un cómo del ser, indicación de la vía posible del estar despierto (*Wachsein*). Y *fáctico*, por consiguiente, se llama a algo que «es» articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el «vivir» por un modo de «ser», entonces «vivir fáctico» quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto «aquí» en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser²⁸.

Como sabemos, se trata aquí de la manera más propia que tenemos de ser, la cual es el existir. Lo más propio del ser humano es el existir en el mundo. Estamos arrojados ahí para existir, pues nadie pidió ni eligió nacer. Cada uno está siendo (existiendo) en cada caso, en cada situación; pues las condiciones singulares de estar ejecutando la existencia en el mundo no son las mismas para cada quien. Tenemos una estructura formal en la que todos estamos introducidos: cada uno de nosotros existe de cierta manera y tomamos decisiones actuando en el mundo, en relación con los otros; ningún ser humano escapa de esto. Ahora bien, el contenido de esta estructura formal es la singularidad de nuestra existencia en cada caso. Es decir, la manera en que elijo ser lo que voy siendo. Esta elección va configurando un modo de actuar en el mundo y, nos va haciendo lo que somos y no alguien más.

A partir de este planteamiento, lo que pretende mostrar Heidegger es que no estamos de entrada siendo teóricos, sino a-teóricos, esto es, que nosotros tenemos que habérnosla día a día con el mundo, atenernos con algo y erguirse ante algo. Este

²⁸ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2011, p. 25s.

es el modo de comprensión inicial que tenemos (*verstehen*). Estamos en el mundo actuando de una manera práctica y no adquiriendo abstracciones que nos coloquen fuera del mundo, al contrario, nos desenvolvemos en un cierto modo de acción y desde ahí se está jugando nuestro propio de ser.

Somos seres transitivos, es decir, fuera. No estamos encerrados en nosotros mismos, pues nuestra existencia está en los modos de relación con las cosas y con los otros. Es por ello que debemos estar despiertos a nuestra propia existencia. El estar despierto implica el ser vigilante de nuestro modo de estar en el mundo y, por lo tanto, de la relación con él. Por consiguiente, el carácter fáctico es el modo en que somos, porque este modo determinará nuestro vivir. La hermenéutica heideggeriana señala que estamos viviendo en lo abierto, en las posibilidades de ejecución de nuestra elección en el mundo y, esto va formando nuestro carácter más propio en ese ahí que es el mundo.

Considero adecuado detenernos en dos términos importantes que son el *ahí* y la *vigilancia* como el estar despierto. Siguiendo a Félix Duque, el prefijo alemán *da* indica cualquier tipo de localización, pero sin indicar cuál de ellas es realmente. Nosotros decimos aquí o allí, pero en realidad el *da* vale para cualquier lugar. Podemos decir entonces que la única determinación que tiene el hombre es no estar determinado por un punto determinado, es decir, el hombre es excéntrico, en suma, abierto. Todo ente está determinado a ser tal o cual cosa, pero no el hombre, porque no posee su ser, porque no tiene esencia dada, sino que el hombre se dona en una exposición en el *da*. Si esto es así, el hombre tiene que hacer su existencia a través de

los posibles del ser. Somos en el mundo de manera abierta. No somos una substancia fija, sino más bien constante movimiento intencionado sobre las cosas del mundo. Por consiguiente, no tenemos esencia inmóvil, sino todo lo contrario.

La existencia no es una base, antes bien, está siempre fuera, arrojada, *geworfen*. Estamos lanzados al mundo, hacia afuera, yectos. Es por ello que la comprensión juega un papel preponderante, a partir del proyecto-yecto. El Proyecto es aquello que abre mi ser al comprender. Es aquello con lo que iniciamos, que nos muestra señalamientos de nuestras posibilidades de poder ser.

La estructura de la existencia del Dasein es el proyecto-yecto, tener que ser dirigiéndome a ello. La preposición alemana *zu* por un lado significa obligación y por otro lado dirección: *zu sein*, que es la existencia. Existir es estar dirigido a mi ser al tener que ser. El estar dirigido es el proyecto y el tener que ser es el estar yecto. Por eso la existencia es proyecto-yecto²⁹.

En el *Geworfenheit* se nos revela que estamos arrojados en el móvil de la existencia, en donde no hay un fundamento inquebrantable. Por lo tanto, nunca terminamos de habérselas del todo con el mundo.

La hermenéutica de la facticidad es el esfuerzo por hacer comparecer a la existencia humana, que está preocupada por su propio ser, por el advenir y, por supuesto, por su finitud. No estamos siendo en el mundo de una manera distante o alejada, más bien, estamos internados en él. Heidegger nos dice que:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar

²⁹ Conferencia del Dr. Ángel Xolocotzi, *Mis lecciones han sido caminos de bosque*, Facultad de Filosofía BUAP, Segundo Coloquio de la SIEH, 2017.

de aclarar esta alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender. Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar para con... (intencionalidad), sino *cómo del existir* mismo; fijémoslo ya terminológicamente como el *estar despierto* del existir para consigo mismo³⁰.

Aquí estamos ante la segunda cuestión que es el estar despierto, el estar vigilante. Seguros estamos que Heidegger recuerda claramente el fragmento 1 de Heráclito:

Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὔδοντες ἐπιλαμβάνονται. (DK 22 B 1). Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos³¹.

En Heráclito estamos siendo no sabedores de nuestro propio existir, pues estamos dormidos porque no nos damos cuenta de aquello que se nos hace presente a través de la *physis*. No logramos distinguir de dónde nos llegan las cosas, no las

³⁰ Heidegger, *op.cit*, p. 33.

³¹ Traducción de R. Mondolfo, *Heráclito*, siglo XXI, México, 1998, p. 30.

captamos a la luz del *λόγος*. Por tal motivo desconocemos nuestra existencia, porque estamos dormidos. El no estar despierto implica no dejar la existencia en limpio. Esto significa que nos alienamos a alguna creencia, dogma, sistema, pero no a nuestro existir más propio. Las últimas líneas del fragmento de Heráclito nos alumbran, en tanto que, aquellos que no saben ver las cosas desde el *λόγος* les queda velada su existencia, aunque estén despiertos.

Esto también encuentra un horizonte más amplio con el fragmento. 26: “El hombre enciende a sí mismo una luz en la noche, cuando al morir apaga su vista; viviendo, en cambio, toma contacto con el muerto al dormir, apagando su vista; despierto tiene contacto con el durmiente”³². Y el fragmento. 73: “No conviene obrar y hablar como dormidos, pues aun entonces creemos obrar y hablar”³³.

En Heidegger podemos encontrar que la hermenéutica es la clarificación de nuestro modo de existir, pero para lograrlo hay que desterrar todo lo que nos deja firmes y seguros, pues la vida misma no es así, ya que ésta nos rompe y nos abre en cada momento esencial de nuestra existencia. Lo autorreferencial de la existencia que se hace examen a sí misma es el núcleo de la hermenéutica de la facticidad. El Dr. Xolocotzi, plantea que la pregunta por la vida fáctica y su tematización inicia con el problema del “acceso” a ella misma. Esto puede verse como el punto de partida filosófico de Heidegger:

Este acceso es llamado con todo derecho fenomenológico-hermenéutico. En una de sus primeras lecciones Heidegger indica que la fenomenología es

³² *Ibid.*, p. 34.

³³ *Ibid.*, p. 39.

aquello que da “el *λόγος* a los fenómenos” (GA 60, p.63). Posteriormente dirá en el § 7 de *SyT* que la fenomenología hay que entenderla como *λέγειν τὰ φαινόμενα* (*SyT*, p. 57). *Λέγειν* significa por su parte *ἀποφαινεσθαι*. Por ello la fenomenología es caracterizada como “*ἀποφαινεσθαι τὰ φαινόμενα*: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (*SyT*, p. 57). Sin embargo, el *λόγος* en la fenomenología puede comprenderse de dos modos diferentes: reflexivo o hermenéutico. Si el *λόγος* es comprendido como una mira reflexiva hacia los actos, entonces nos las tenemos que ver aquí con la fenomenología de la conciencia de Husserl; si el *λόγος*, por el contrario, es interpretado como una comprensión expresa, entonces aquí nos las tenemos que ver con la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Por ello dice Heidegger en el mismo § 7 que “el *λόγος* de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del *ἐρμηνεῦειν*” (p.60). Se muestra un *λόγος* hermenéutico que toma distancia del *λόγος* reflexivo³⁴.

Es importante volver a comentar acerca de la comprensión hermenéutica a diferencia del entender reflexivo. La primera se entiende como una cuestión de capacidad ante algo y el segundo como una elaboración científica-teórica. Heidegger desarraiga la hermenéutica de su herencia tradicional, tal como ha sido mostrada en los subtemas anteriores, la cual basa el ámbito del comprender únicamente desde la vía reflexiva epistemológica, en donde el entender se remite a un estado de cosas impregnado de sentido, el *intelligere* teórico, que obtiene soberanía y fundamenta cualquier región del saber. Para el filósofo de la *Schwarzwald*, ese ámbito del comprender es secundario y derivado de un momento

³⁴ Á. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, UIA México, P y V, 2004, p. 14.

previo más originario. “El comprender por medio de entenderse con algo, *sich auf etwas verstehen*, o entender de algo. No indica un saber sino una habilidad o dominio de una práctica. Entenderse con una cosa significa estar a la altura de ella, saber arreglárselas con ella”³⁵.

Podemos ejemplificar esto diciendo que la comprensión se da en su ejecución: se aprende a nadar nadando, a andar en bicicleta subiéndose a la bicicleta, que se sabe algún idioma usándolo en diferentes contextos y situaciones. No se comprende por tener leído un manual de nado, el instructivo del maniobrar la bicicleta o el conocimiento gramatical de una lengua. No se trata entonces del ámbito teórico, sino del movimiento de nuestra praxis vital en el mundo. “El entender no significa una manera de conocer, sino un estar bien orientado o estar al tanto”³⁶.

Si nuestra existencia es en el mundo estamos ante las cosas y éstas están anticipadamente interpretadas por nuestro modo de comprender que nos tiene ya orientados prácticamente. Las cosas son vistas como útiles a la mano, *Zuhandenheit*, para cierto tipo de utilización. El estar a la mano resalta lo útil. Se enfoca sobre todo en el sí mismo que está ahí metido e implicado en las cosas con las que estamos. En esta medida de implicación hay un momento autorreferencial, que no es un momento de autoconciencia, sino de involucramiento con las cosas con las cuales estamos inmersos.

³⁵ J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 141.

³⁶ *Idem*.

Este atenérmelas con las cosas no parte de una realización de enunciados apofánticos, pues la facticidad es un ámbito a-teorético y constituye nuestro comportamiento en el mundo. Por lo tanto, la hermenéutica es previa a la predicación. “La hermenéutica trata de alcanzar aquello que se encuentra antes o dentro o detrás del enunciado. El alma que se expresa en la palabra”³⁷.

A partir de la hermenéutica de la facticidad, Heidegger vio a la hermenéutica de Dilthey como algo no originario, puesto que toma su modelo de la epistemología, dejando de soslayo el análisis de la existencia en aras de una fundamentación metódica-científica para las ciencias del espíritu. Por consiguiente, Dilthey no procedió radicalmente.

Heidegger sabía de lo penetrante que era la hermenéutica para sus propósitos. Se revela la influencia de los escritos tardíos de Dilthey, que desembocan en una hermenéutica de la conciencia histórica, pero ésta apuntaba a una metodología de las ciencias del espíritu ya que realizan procesos de comprensión. La hermenéutica sería la doctrina del arte del comprender³⁸.

Heidegger dio un vuelco a la manera en que se había entendido la hermenéutica. Regularmente ésta era usada cuando no se comprendía algo, es decir, llegado el momento de ambigüedad del texto o de pérdida de significación se recurría a la hermenéutica para que a través del conjunto de reglas, que la constituían, se pudiese llegar a comprender lo que no comprendo. A saber, era la

³⁷ *Ibid.*, p. 142.

³⁸ J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, p. 147.

aplicabilidad de preceptos para llegar a comprender lo no comprendido. Desde esta postura se está asumiendo que la hermenéutica sólo es necesaria para llegar a entender. Se parte entonces del presupuesto de que no entendemos.

Ahora bien, la radicalidad de Heidegger en relación con la hermenéutica general consiste en que no es verdad que el punto de partida es un no comprender, sino que siempre estamos ya en un comprender. Por consiguiente, la hermenéutica no parte de un no entender, porque de entrada ya estamos comprendiendo. A saber, que nuestro punto de arranque es ya un saber previo que nos permite estar en relación con las cosas.

Tenemos cierta experiencia de sentido que nos brinda una pre-comprensión en el mundo y que nos guía en la búsqueda de saber algo de algo. Como podemos ver, no se trata de un uso de la hermenéutica como mero asunto de principios reglados, sino más bien de que nuestra propia existencia está siendo interpretada en la medida en que vamos siendo en el mundo. La hermenéutica no es algo alejada de mí, antes bien es inherente a mi propia existencia.

De esta manera, comienza para la hermenéutica una inversión que va perfilando la constitución de una hermenéutica filosófica. Ámbito que no queda del todo claro en Heidegger hasta la llegada de su alumno Hans-Georg Gadamer. Siguiendo a Jean Grondin, Heidegger prometía liberar la filosofía y al ser humano de las ilusiones producidas por su propia invención. La filosofía construida sobre esos escombros sólo podía ser una hermenéutica. Empero, aunque en *Ser y Tiempo*

hay huellas evidentes de esta hermenéutica la intención se quedó en el mero anuncio.

Sabemos que *Ser y Tiempo* era un libro no pensado como libro, y, por lo tanto, sólo aparecieron dos tópicos de la primera parte. De 1927 a 1932 iba a publicar la segunda parte, pero no lo hizo, pues en 1932 inicia otro proyecto: la *Kehre*, el pensar onto-histórico en los *Aportes a la filosofía*. Heidegger dio un giro a su pensar, a tal grado que la palabra y el proyecto de una hermenéutica desaparecieron casi por completo³⁹.

En la radicalización del pensamiento de Heidegger la hermenéutica se vuelve sospechosa de una posible fundamentación y, el Heidegger después de *Ser y Tiempo* busca una no fundamentación para escapar de todo guiño metafísico tradicional. Colocar la existencia humana al centro del pensar en tanto trascendencia y horizonte pueden pensarse como vestigios metafísicos. Al pensar ahora la hermenéutica como fundamentación, Heidegger la deja de lado. No obstante, Gadamer hablará de la relevancia de esta hermenéutica temprana de la cual ha recibido bastante influencia, sabiendo que fue una tarea inconclusa de Heidegger, pero estas ideas le permitirán

³⁹ "La hermenéutica no era más que uno de los muchos títulos. La hermenéutica de la facticidad en sus lecciones tempranas se yuxtaponía con otros que permitían detectar que ahora pretendía apoyarse más firmemente, y más seguro de sí mismo, en la línea sistemática de Husserl y de Kant. Comenzó a hablar de fenomenología, ontología, analítica de la existencia para proclamar la nueva filosofía que buscaba. Claro que la hermenéutica no está ausente en *SyT*. Heidegger escribió que la filosofía en tanto ontología fenomenológica universal tenía que seguir partiendo de la hermenéutica de la existencia. Heidegger desarrolló la explicación de lo que había de significar la hermenéutica en un gesto brusco y en un pasaje redactado a toda prisa. Parece ahí que la hermenéutica se remite a algo extranjero. Lo mismo ocurrió después de *SyT*" (J. Grondin, Hans-Georg Gadamer. Una biografía, Herder, Barcelona, 2000, p. 21).

al filósofo de Heidelberg llevarlas a una profundización no vista. Gadamer nos dice acerca de este punto:

La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos del comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de «hermenéutica». Designa el carácter fundamental y móvil del estar-ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa⁴⁰.

El pensamiento del Heidegger temprano con la hermenéutica de la facticidad marcará el rumbo de la filosofía hermenéutica de Gadamer. Pues el ámbito de la pre-comprensión será para el escritor de *Verdad y Método* algo fundamental. No obstante, las diferencias se harán presentes en que para Heidegger esta pre-comprensión tiene un carácter práctico en relación con las cosas, mientras para Hans-Georg Gadamer la pre-comprensión viene dada por la tradición y los prejuicios. Pues conviene ahora pasar al siguiente capítulo dedicado a la filosofía hermenéutica de Gadamer.

⁴⁰ H-G. Gadamer, *op. cit*, p. 12.

CAPÍTULO II

EL NACIMIENTO DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER

Jürgen Habermas solía decir que la hermenéutica de Gadamer era la urbanización de la hermenéutica heideggeriana. Esto puede entenderse por la construcción que Gadamer hace a partir del despejamiento heideggeriano en torno a la hermenéutica. Gadamer clarificará ámbitos que quedaron oscuros y sin tematización en el propio Heidegger y, al hacer esto, Gadamer va construyendo su propia hermenéutica filosófica, la cual quedará imborrablemente con su sello en la posteridad. Nos dice Gadamer: “He retenido el concepto de «hermenéutica» que empleó Heidegger al principio, aunque no en el sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar”⁴¹.

A tal punto que conocemos la carta de Heidegger a O. Pöggeler en la cual el maestro de la Selva Negra admite haberse distanciado de sus propios comienzos diciendo: “La filosofía hermenéutica es asunto de Gadamer”⁴².

Ahora bien, lo que corresponde a continuación es desentrañar la hermenéutica filosófica del Néstor de la filosofía, a partir de lo que considero esencial de su pensamiento. Para esto es menester desarrollar en este capítulo el fenómeno de la comprensión, la *Wirkungsgeschichte*, los prejuicios, la idea de juego,

⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

⁴² Carta de M. Heidegger a O. Pöggeler del 5-1-1973, citada en O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/Múnich: Alber, 1983, p. 395.

el lenguaje y la lingüística. Estos puntos permitirán hacer transparente la cosa misma que es el diálogo.

2.1 El acontecimiento de la comprensión y las ciencias del espíritu

La filosofía de Gadamer tiene una revisión importante sobre el cuadro metodológico de las ciencias del espíritu. De esta revisión brota la primera forma de acercamiento a la comprensión, para que a la postre se convierta en lo que vamos siendo históricamente en la medida en que vamos comprendiendo. Este es el primer paso del tránsito de una hermenéutica metodológica a una hermenéutica filosófica. Por ello nos dice Gadamer al final de su introducción a su magna obra *Wahrheit und Methode*:

(...) *Estamos* ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente. La presente investigación intenta cumplir esta exigencia vinculando lo más estrechamente posible los planteamientos de la historia de los conceptos con la exposición objetiva de su tema. La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber, la amplitud del horizonte histórico en el que Dilthey ha colocado todo filosofar, así como la interpretación de ambos impulsos en la orientación recibida de Heidegger hace varios decenios⁴³.

El pensamiento de Gadamer no pretende una destrucción de la tradición para empezar nuevamente de un punto cero, sino desarrollar hasta qué punto nuestra constitución humana y, aquello que aprendemos, está en todo momento presente la

⁴³ H-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 27.

tradición. Pues ésta constituye el comprender. La tradición es entonces un acontecer, es decir, de lo que no somos dueños ni señores. Por eso el comprender se convierte en una tarea inagotable, la cual nunca terminamos de aprehender porque nos tiene atrapados.

Por eso, líneas arriba se dijo que lo que a Gadamer le interesa es la teoría de la experiencia real que es el pensar. Esa experiencia real del pensar es la experiencia de la comprensión. Gadamer quiere describir lo que pasa con nosotros cuando comprendemos. Estamos tan atrapados por la comprensión que nunca llegamos a tener conciencia plena de qué está sucediendo con nosotros. Lo que logramos captar son ciertos matices y aspectos de aquello que acontece. Estamos ante claro-oscuros. Por lo tanto, lo que sucede cuando comprendemos no necesita de una fundamentación.

Gadamer comentó en una reunión celebrada en Heidelberg el 3 de agosto de 1999 que: "El entender está basado en una dialéctica del poder y no poder: cuando entiendo, puedo algo, soy capaz de algo, empero en virtud de qué y de qué manera lo puedo, eso no lo domino por completo"⁴⁴. Podemos ver que aquí está la influencia del comprender de Heidegger que vimos anteriormente, empero, tenemos la gran distinción de que no sabemos absolutamente el para qué de esa comprensión, hacia dónde se dirige, de dónde viene, cómo soy capaz de lo que soy capaz. El influjo de

⁴⁴ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, 2003, p. 39.

la tradición actúa aquí como importante luz en la oscuridad, pero por su carácter inmemorial no cesamos de preguntarnos por eso que no sabemos.

Gadamer nos recuerda aquí dos cosas relevantes: la primera es la actitud socrática de la *ignorantia docta* y, la segunda un carácter pietista del comprender. Ante el primer punto, recordemos que Sócrates sabía que no sabía, por esto el oráculo lo declaró el hombre más sabio. Reconocer la ignorancia nos permite buscar saber. La ignorancia es entonces la posibilidad de llegar a conocer algo. Pero ese algo siempre se va abriendo, lo cual nos deja de nuevo en cierta oscuridad.

Esta es nuestra verdadera condición humana, pues aquellos que saben que saben y lo saben todo son los dioses; nosotros los mortales, que sabemos que no sabemos, aspiramos el saber. Sin embargo, en este anhelo de saber se encuentra lo desgarrador y el dolor. El saber guarda cierto peligro y riesgo. *Verbi gratia*: Edipo al enterarse de su situación real, Prometeo que conoce acerca del destronamiento de Zeus, Príamo al saber sobre la destrucción de Ilio por el nacimiento de París, etc. Por medio de Gadamer podemos leer acerca del sufrimiento de la experiencia del comprender:

La experiencia presupone necesariamente que se defrauden muchas expectativas, pues sólo se adquiere a través de decepciones. Entender qué es la experiencia es, sobre todo, dolorosa y desagradable. Se justifica si se atiende a su esencia. Ya Bacon era consciente de que sólo a través de instancias negativas se accede a una nueva experiencia. Toda experiencia que merezca este nombre se ha cruzado en el camino de alguna expectativa. El ser histórico del hombre contiene así como momento esencial una negatividad fundamental que aparece en esta referencia esencial de

experiencia y buen juicio. (...) la esencia de la experiencia de manera indicada es seguramente Esquilo, que encontró la fórmula, o mejor dicho la reconoció en su significado metafísico, con la que expresar la historicidad interna de la experiencia: aprender del padecer (*Πάθει μάθος*). Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es ésto o aquello, sino la percepción de los límites de ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar⁴⁵.

Gadamer, amplio conocedor del mundo clásico, se da cuenta de la insipiente socrática, lo que le permite reconocer que toda comprensión porta el sello de no terminar de comprenderse. No somos una autoconciencia clarificadora de toda la realidad. Pues el mismo Aristóteles reconoció que el *νόησις νοήσεως* pertenecía sólo a la divinidad. Además, a esto se suma el padecer por saber lo que se alcance a saber, es decir, el sufrir por saber que no se sabe todo. Por ejemplo: el padecimiento de conocer la traición de un amigo, el destino funesto o que todos morimos. Por consiguiente, “ese ser capaces no es un tanto hacer sino un padecer, un *pathos*, que para Gadamer es el entender. Su hermenéutica filosófica tratará de entender ese entender”⁴⁶.

Ahora bien, ante el segundo punto, el pietismo, conviene aquí narrar que muchos años después de la muerte de la madre de Gadamer, Emma Karolinne Johanna Gewiese (1869-1904), él encontró entre las cosas de ella la edición del *Fedón* de Mendelssohn y el libro pietista del barón von Feuchtersleben *Zu Diät der Seele*. Este

⁴⁵ H-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 432.

⁴⁶ J. Grondin, *op. cit*, 39.

pietismo que se enfoca en la piedad de la intimidad del corazón para cambiar el alma, tendrá una presencia importante en la vida de Gadamer⁴⁷.

Como se sabe, históricamente el pietismo fue una reacción en contra de la ortodoxia protestante y quería volver a las tesis originales de la Reforma protestante: libre interpretación de la Biblia y el culto interior a Dios. Se buscaba negar lo exterior de toda organización eclesiástica⁴⁸.

El propio concepto de la comprensión tenía un tono de fondo pietista. Decía que en él se insinúa que el ser humano no logra entenderse a sí mismo, y que a través de este fracaso de su comprensión y certeza de sí mismo debe llevar el camino de la fe. *Mutatis mutandis*. Esto mismo vale también para el uso hermenéutico del término. Para los seres humanos, entenderse a sí mismos es algo inacabable, una tarea siempre nueva y una constante derrota" (GW 10, 142)⁴⁹.

Siempre estamos tratando de comprendernos y en la medida que ampliamos nuestro horizonte siempre empezamos de nuevo, pero no igual. Esto quiere decir que el hecho de no comprendernos absolutamente no invalida lo que hemos aprehendido, sino que eso mismo transparentado nos muestra que todavía hay un horizonte desconocido. De esta manera, estamos ejecutando siempre la comprensión. "La comprensión no puede otorgarse a sí misma privilegio ninguno,

⁴⁷ Cfr, J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 40.

⁴⁸ Cfr, N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 2010, p. 817.

⁴⁹ *Dekonstruktion und Hermeneutik* (1998), *apud*, Grondin, *op.cit*, p. 40.

ni la de hoy ni la de mañana. Ella misma está abrazada por horizontes cambiantes y tiene que moverse con ellos”⁵⁰.

La derrota no significa aquí algo pesimista, antes bien, que al intentar determinar lo indeterminado de la comprensión, de entrada, es ya una tarea imposible, en donde somos vencidos por el propio acontecimiento del comprender. Pues, no podríamos afirmar jamás que alguien captura todo el comprender, sino que capta algo del comprender, con lo cual no se comprende menos cuando no se comprende todo. Recordamos con esto a la *παιδεία* griega, la cual enseñaba que, la formación no es por el camino de querer saberlo todo, sino un saber que hay cosas que uno no sabe.

La comprensión como acontecimiento no puede ser fundamento del todo, ya que ella misma es quien nos tiene retenidos. En su trabajo titulado *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica* (1977), el testigo del siglo nos dice: “Comprender significa aquí reconocer y hacer valer: «concebir lo que nos tiene prendidos» (E. Staiger)”⁵¹. Hemos visto que la hermenéutica filosófica de Gadamer tematiza fenomenológicamente el acto de la comprensión. De esta manera se nos ofrece una aproximación a lo que implica y exige la comprensión y su posible transparencia.

Esta manera de abordar la comprensión del acontecer la podemos pensar en las ciencias del espíritu. El Néstor de la filosofía, Gadamer, a diferencia de Heidegger se enfrentará a la problematización de las ciencias del espíritu, lo cual comenzó con

⁵⁰ H-G, Gadamer, *op.cit*, p. 632.

⁵¹ H-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 110.

Dilthey, pero Gadamer mostrará puntos de encuentro y desencuentro. De hecho, se afirma que la segunda sección de *Verdad y Método* es una discusión constante con el historicismo de Dilthey.

Para Gadamer, las *Geisteswissenschaften* son el lugar preciso para la tematización de la existencia del ser humano. En ellas podemos dar cuenta y razón de nuestra propia constitución; a saber, de nuestro acontecer en el mundo. Este acontecer en el mundo es de suma importancia porque revela que no somos dueños y señores de la verdad. Estamos aquí ante una fenomenología del acontecer del comprender para justificar la pretensión de verdad en la comprensión que caracteriza a las ciencias del espíritu.

Este punto es clave puesto que una de las discusiones centrales de Gadamer es contra el fanatismo del cientificismo y metodologismo de la época, ámbito que nos alcanza y quizá rebasa hoy día, pues la ciencia se ha erguido como la dueña de la verdad. Ante este monopolio de la ciencia se dirige, en parte, la hermenéutica filosófica de Gadamer, porque si aceptamos que la ciencia es la única portadora y dadora de verdad, quedan fuera la verdad de otro tipo de experiencias humanas como la que se manifiesta en las *Geisteswissenschaften*. ¿Acaso no hay verdad en otras regiones del saber que no se gobiernen bajo el método científico?

Los inicios filosóficos de Gadamer fueron neokantianos, ahí entiendo que la ciencia no se reduce únicamente a las ciencias naturales, también la ciencia se encuentra en la filosofía, la filología, la historia y el arte; revisando su rigor y basadas en principios metodológicos. Gadamer estará de acuerdo con señalar que las ciencias

del espíritu son experiencia de verdad, pero no estará del todo de acuerdo con la necesidad de principios metodológicos. Gadamer se preguntará acerca del método en las ciencias humanas pues éstas quedan en todo momento bajo la tutela las proceder de las ciencias naturales. Gadamer ya había encontrado en el discurso, *Vorträge und Reden*, del científico H. Helmholtz los siguiente:

Helmholtz realizó su justísima ponderación de las ciencias naturales y las del espíritu, poniendo tanto énfasis en el superior significado humano de las segundas, la caracterización lógica de éstas siguiendo siendo negativa, teniendo como punto de partida el ideal metódico de las ciencias naturales. Helmholtz distinguía dos tipos de inducción: inducción lógica e inducción artístico-instintiva. Pero esto significa que no estaba distinguiendo estos métodos en forma realmente lógico sino psicológica. Ambas ciencias se servirían de la conclusión inductiva, pero el procedimiento de conclusión de las ciencias del espíritu sería el de la conclusión inconsciente. Por eso, requiere tacto y otras capacidades espirituales como la memoria y el reconocimiento de autoridades, mientras que la conclusión autoconsciente del científico natural reposaría íntegramente sobre el ejercicio de la propia razón⁵².

Como podemos ver, ya Helmholtz, le brindó a Gadamer dos aspectos claves: por un lado, la importancia de la forma metódica de proceder de una y otra ciencia, y por el otro lado, se sigue viendo claramente que aquello que tiene que ver con las ciencias del espíritu no tiene que ver con la razón. Gadamer reconoce el primer punto, pero no el segundo, porque el ideal metódico de las ciencias naturales no necesita de su historia ni de restricciones epistemológicas; por consiguiente, no

⁵² H-G, Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005.

podía comprender el otro modo de acceso y procedimiento de las ciencias del espíritu.

La filosofía tiene distintos campos de acción y no únicamente la ciencia, hay entonces, sin relativismo, modos de acceso a la verdad como es el caso del arte, de la religión, del propio conocimiento y la misma ciencia. Recordemos que Aristóteles fue un pluralista metódico. No podemos pedirle al retórico pruebas matemáticas y al matemático demostraciones retóricas. El estagirita ya acusaba de necios o torpes a quienes solicitaran eso. El principio básico de la metodología de Aristóteles es que no se puede pedir el mismo tipo de exactitud en cada ámbito de objetos y hay que pedir a cada ámbito de objetos la especie de exactitud que reclama. Y como sabemos, el pluralismo metódico es uno de los hilos conductores de la fenomenología.

El autor de *Verdad y Método*, toma el modelo de las ciencias del espíritu para afrontar y mitigar la soberbia de la ciencia. Intentará demostrar que también hay experiencia de verdad en éstas. La hermenéutica presenta aquí la familiaridad que tenemos con la verdad a través de las ciencias del espíritu y su comprensión. La preocupación de Gadamer consiste también en notar la expansión del modelo científicista al ámbito de la propia filosofía. La ciencia se ha impuesto con su monismo metódico, desterrando todo aquello que no se deje atrapar por ese monismo metódico, por ende, las demás áreas del saber tienen que buscar cómo entrar a ese monismo para que sean tomadas en cuenta como serias. Gadamer lo dice magistralmente en la Introducción a *VM*:

Teniendo en cuenta la primacía que detenta la ciencia moderna dentro de la aclaración y justificación filosófica de los conceptos de conocimiento y verdad, la pregunta por el conocimiento y su verdad no parece legítima. Y sin embargo, ni siquiera dentro de las ciencias es posible eludir la del todo. El fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico. La presente investigación toma pie en esta resistencia, que se afirma dentro de la ciencia moderna frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica. Su objetivo es rastrear la experiencia de la verdad, que el ámbito de control de la metodología científica, allí dónde se encuentre, e indagar su legitimación. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios que dispone la metodología científica⁵³.

Notemos entonces que no es adecuado forzar el ideal metodológico a las ciencias del espíritu, pues se estaría tratando de controlar el acontecer de la comprensión, pero esto no es posible porque nos rebasa. Las ciencias del espíritu tienen otra forma de comprender que consiste en la participación del acontecer y esta experiencia no es de dominio y control. A través de las ciencias del espíritu podemos indicar el límite del método del cientificismo metodologista.

Podemos darnos cuenta que Gadamer a diferencia de su maestro Heidegger encuentra radicalidad en el planteamiento del problema de las ciencias del espíritu.

⁵³ *Ibid.*, p. 24.

Desde la óptica heideggeriana una mayor profundización tendría que abandonar la metodología de las ciencias del espíritu y el historicismo. Pero Gadamer quiere volver a traer a las mentes las ciencias del espíritu, no para darles un fundamento como lo pretendió Dilthey, sino para señalar la inoperancia universal metódica de las ciencias naturales. Gadamer escribe en el tomo dos de *VM* en su Autopresentación (1977):

Comprender la naturaleza como Sócrates se entiende aquí a sí mismo es una exigencia que la física aristotélica realizó a su manera. Pero esta exigencia no es compatible con lo que es la ciencia desde el siglo XVII y con lo que la ciencia de la naturaleza y del dominio de la naturaleza basada en la ciencia ha posibilitado. Esta es exactamente la razón de que la hermenéutica y sus consecuencias metodológicas no hayan podido aprender de la teoría de la ciencia moderna tanto como de otras tradiciones más antiguas que conviene recordar⁵⁴.

No se trata entonces de buscar un método para las ciencias del espíritu, sino de comprender su propia constitución, que es la misma que del ser humano: histórica. Ahí podemos encontrar las tradiciones más adecuadas a nuestra estructura comprensiva humana. La comprensión histórica será entonces el siguiente punto a desarrollar, pues ésta debe ser comprendida para darnos cuenta del por qué somos como somos y no de otra manera, y a su vez, la posibilidad de hacer visible el modo de pertenecer a la tradición.

⁵⁴ H-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, p, 393.

2.2 La historia de los efectos y los prejuicios

En este subtema señalaremos el escenario del debate y reflexión acerca del problema de la conciencia histórica. Esto generó una disputa acerca del relativismo histórico. Para hacerle frente, se levantó otra postura que planteaba la posibilidad de una sola mirada que estaría por encima de la propia historia. Lo adecuado en ambas posturas es que tener conciencia histórica es comprender todo lo humano como histórico.

Para tratar este punto se debe hacer un análisis de la historia, no a la manera de los historiadores o la historiografía, sino como Gadamer plantea el problema de la historia, a saber, es en la historia donde la comprensión se manifiesta. No se trata de una historia universal en donde se habla del origen del hombre en el sentido de la prehistoria, se trata más bien de una historia donde el hombre está metido. Sin embargo, el historicismo o también llamado relativismo señala que cada manifestación singular se comprende desde su propia época, pues todo es hijo de su tiempo.

Pensar históricamente es situar cada hecho humano en el contexto propio de su efectuación para que pueda comprenderse a partir de ahí. No obstante, el gran problema que dejó esa tesis consiste en que todo conocimiento sería relativo, es decir, significativo sólo a su tiempo determinado. La finalidad de la conciencia histórica es comprender históricamente, esto genera entonces que sólo entendemos desde nuestra época y no podríamos decir mucho sobre otros tiempos.

Tener un conocimiento sólo epocal anula toda pretensión de universalidad y, a su vez, pulveriza cualquier deseo de trascender la historia. Es por ello que siempre

fue vista esa postura histórica como relativista. Si todo es gestación de la historia todo es relativo.

Uno de los intentos para hacerle frente a esta postura histórica consiste en afirmar que todo lo humano es epocal, pero que la conciencia es capaz de elevarse para lograr universalidad. De esta manera, la conciencia es idónea para dar cuenta y razón de todos los tiempos y captarlo en una sola unidad. Se logra entonces comprender la particularidad de cada época y se alcanza un rango universal.

Ante estas dos formas de tratamiento histórico, Gadamer observa que se esconde una paradoja que guía la conciencia histórica, una aporía fundamental: por un lado, pretender que todo es histórico y, por ende, todo relativo; y, por otra parte, buscar en la misma historia el rango de universalidad, es decir, una verdad de tipo matemático. La razón histórica sería una diosa razón.

Gadamer problematiza esta situación: ¿Acaso esta postura está tomando en cuenta su historicidad? Pareciese que está dejando de soslayo sus límites históricos, colocándose como dios. Es decir, como el ojo que todo lo ve y todo lo contempla. En suma, como la totalidad del comprender. Esta postura desembocó en el objetivismo metodológico. Jean Grondin nos dice que:

Hay un planteamiento metafísico del historicismo al proclamar la trascendencia de la historia. Esto se logra apelando a una autoridad supratemporal de tipo secular o sagrado, que legitima la validez de normas que han de ser ahistóricas, o bien recurriendo a la intrascendibilidad de lo lógico. También la condición de fundamentación última. Estas tentativas

comparten con el historicismo un frente metafísico, la idea de que todo es relativo cuando no se posee una verdad absoluta⁵⁵.

Se construyó en la modernidad un saber racional con la exigencia de alcanzar conocimientos universales y necesarios. La desesperada búsqueda por encontrar un método que permitiera lograr la verdad única de los hechos. Un método lógico que ofrezca algo necesario, vinculado a la razón, donde no hay lugar al azar ni a la casualidad. El doctor Rodolfo Santander dice:

El cogito cartesiano aquel fundamento inconmovible, fundamento sobre el cual quiso edificar su sistema y en el que persistía el *hypokeimenon* griego especificado ahora, en el pensamiento moderno, como subjetividad (...) Se elevaba la idea de una ciencia y de un método universales, será llamada por Leibniz *mathesis universalis*⁵⁶.

La paradoja es entonces, que el historicismo no deja de apuntar a una comprensión omni-abarcante de la historia. Nos vemos impulsados a decir que toda época es conciencia histórica de su tiempo, y quizá esto sea lo universal. Pero con la pretensión lógica metódica esto ya no es viable.

Gadamer busca una salida a toda esta problemática, pues el filósofo de Heidelberg pretende superar el historicismo.

Se ha pretendido por un lado poder escapar de la conciencia histórica señalando que la generalización permite salir de la contradicción. De esta manera se reinstaura un mundo aparentemente intacto de la lógica. No todo

⁵⁵ J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 33.

⁵⁶ J.R. Santander, *Entre objetividad y pertenencia. La conciencia histórica en el debate de la filosofía hermenéutica con el historicismo*, Graffylia. No. 20, BUAP, Puebla, 2015, p. 37.

puede ser histórico, puesto que un universalismo histórico sería en sí mismo contradictorio⁵⁷.

La pretensión metódica por objetivar la historia exige en Gadamer el análisis de la conciencia histórica. Gadamer acusa los estudios historiográficos impulsados por el historicismo, porque no fue la manera más adecuada de relacionarse con el análisis de la historicidad. El problema central al que se enfrentaron fue al método porque se buscaba alcanzar una objetividad que les permitiera obtener la verdad unitaria y absoluta.

Por ejemplo, Leopoldo Von Ranke piensa que el historiador para poder considerar objetivamente la historia debe tener hechos puros, y los hechos debían ser independientes desde el punto de vista del observador. Suprimir lo subjetivo. El historiador debía *desvanecerse* para que los hechos hablen por sí mismos. A esto lo llamó: *la autoextinción del historiador*⁵⁸.

Estos grandes historiadores (Ranke, Droysen y Dilthey) abrazaron el ideal de objetividad de su modelo suponiendo que un conocimiento que no fuera objetivo no podía presentarse como ciencia. Ranke buscó un método para la historiografía que, como el método de las ciencias naturales, le permitiera establecer conocimientos históricos objetivos y universales para evitar el relativismo⁵⁹.

⁵⁷ J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 32.

⁵⁸ Cfr, J.R. Santander, *op.cit*, p. 40.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 36.

Notemos que con estas posturas se ha llegado a una problemática mayor, la cual consiste en que el historiador no se da cuenta que, al objetivar la historia, inevitablemente se sale de ésta, pero no puede salirse de ella, es decir, que no puede apartarse de la historia, pues él mismo está inserto en ella. Está metido dentro de ella porque es presa del tiempo y de todos sus estragos.

Ante esta problemática, Gadamer apelará a una conciencia hermenéutica que desemboca en la quiebra del fundamento y en la negación de la objetividad. La filosofía hermenéutica de Gadamer se muestra ahora como una conciencia que se experimenta como historia. La pretensión de una verdad supratemporal es nacida de la negación de la temporalidad. La filosofía hermenéutica tiene que señalar que no hay nada fijo ni estable.

Se busca de nuevo la salud en el fundamento seguro, pero esta vez, se termina desembocando en una situación bien diferente, pues se conmueve la base sobre la cual los griegos sujetaron el tiempo y la historia(...) La nueva irrupción de la conciencia histórica llega a ser tan aguda y la reflexión tan honda que terminará por poner en cuestión la solidez de esa base que había sido pensada como fundamento, dejando a los hombres de nuevo a merced del tiempo, sin asidero al que aferrarse y sin saber tampoco cómo vivir en la historia sin un punto estable⁶⁰.

Hans-Georg Gadamer rectifica todo el problema de la escuela histórica a través de la *Wirkungsgeschichte*, la cual ha sido traducida de diferentes formas: historia de la influencia y la recepción, historia efectual, eficacia histórica,

⁶⁰ J.R. Santander, *op.cit*, p. 36.

precedencia de la referencia histórica de la vida, historia de los efectos, historia de la transmisión. La *Wirkungsgeschichte* ejerce sus efectos por encima de la conciencia de los individuos que participan en ella. Se afirma a sí misma antes de toda conciencia metódica.

Lograr entender algo es darnos cuenta de que pertenecemos a una historia más de lo que nosotros podemos entender. Todo acontecimiento histórico trastoca mi conciencia, la cual intenta captar eso que le afecta, pero se da cuenta que es mayor a ella. Nos entendemos a partir de esta historia de los efectos, en ésta todo aparece y todo acontece. El esfuerzo hermenéutico consiste en tener conciencia de esa historia efectual, pero no una conciencia que la abarque por completo pues eso no es posible, sino darnos cuenta de qué modo participamos de ella.

Se trata de tener conciencia de que nuestro ser y comprensión son efectos de esta *Wirkungsgeschichte*. Ésta me va constituyendo. De esta manera, nuestra conciencia nunca llega a terminar de comprenderla, pues nuestros límites y finitud se nos hacen presentes. "Sólo cuando se intuye de dónde viene y desde dónde habla una filosofía, se puede esperar tomarla en serio en su contenido de verdad"⁶¹. No somos amos de la historia efectual, antes bien que estamos sometidos a ella, porque no la transparentamos totalmente, si esto fuera así, el principio no sería ella sino nosotros. Nos habla el Néstor de la filosofía:

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos

⁶¹ J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 27.

comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica⁶².

Si nos damos cuenta Gadamer pretende quitarle la *hybris* al sujeto moderno cartesiano al señalar que no comenzamos de cero, que no es posible suspender o prescindir de lo ya dicho. La historia lo guarda y nos lo va mostrando. El siguiente problema es, qué logramos comprender de eso. La historia no empieza con nosotros ni con nuestra autoconciencia. Toda reflexión por querer atrapar esta *Wirkungsgeschichte* está destinada al fracaso. Lo pertinente no es ceñirla a la conciencia, sino saber que no soy el señor de ella.

Ante la anterior discusión de un relativismo histórico o un idealismo histórico, descubrimos que es la propia historia quien nos revela que a través de las obras clásicas la historia ha decidido su universalidad. Las obras clásicas no son algo fuera de la historia, empero, logran hacerse válidas para toda época, alumbrando no sólo su tiempo sino, además, todo tiempo. Gadamer ya nos decía que los clásicos no lo son por viejos, sino por tener la capacidad de interpelar en cualquier época y en cualquier tiempo.

Es la *Wirkungsgeschichte* que nos robustece los distintos modos de comprendernos dentro del mundo y de nuestra praxis vital. Pero la gran

⁶² H-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 344.

problemática parece consistir que al no comprenderlo todo, sólo entendemos un aspecto, y quizá este ámbito nos cierra los de más matices de la propia historia de la transmisión. ¿Hasta qué punto es posible el abrirse y el cerrarse de la *Wirkungsgeschichte*? Pues pareciese que lo mismo que me da posibilidades es lo mismo que me las sustrae.

La conciencia sin saberlo está condicionada por las determinaciones históricas. Nosotros no somos meros observadores que contemplan la historia desde lejos, sino que nos hallamos, en tanto que somos criaturas históricas, siempre en el interior de la historia que aspiramos a comprender⁶³.

El acceso a los fenómenos históricos se da en la proximidad, se tiene una comprensión que no elimina las condiciones subjetivas ni históricas del sujeto. La comprensión se da en una cercanía con el objeto, en este caso, en el acontecer de la historia. Se pertenece a la historia porque ejerce un efecto sobre nosotros. La humanidad se pertenece a la historia, está tenido por ella y, por consiguiente, no se puede uno sustraer.

Gadamer enseña que la historia no es previsible. La historia devora todo, incluso al historiador que cree poder someter y sujetar la historia poniéndola a su dominio. Por tales motivos, Gadamer pone en quiebre los métodos de la ciencia moderna objetiva y, a su vez, dignifica el papel de la historia como actuación incesante sobre nosotros.

⁶³ H-G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 35.

No estamos fuera de la historia sino dentro de ella, y en una relación con los acontecimientos que nos interpelan porque nos significan algo, porque nos conciernen porque nos da sentido y podemos entender la manera en que nos va nuestro ser⁶⁴.

Resuenan las palabras de Hegel de que la marcha del pensamiento dejaba por detrás a todos los protagonistas del tiempo, incluido al individuo pensante, el cual tiene pensamientos, pero también él queda borrado por el tiempo. Se trata entonces, como hemos venido señalando, de que la historia es algo que nos rebasa en tanto señorío e investigación. Así es posible hacerle frente al instrumentalismo de la conciencia histórica, con una conciencia hermenéutica, que pone delante, el obrar de la historia de los efectos.

Ahora bien, esta historia de la influencia y recepción pone la carga de prejuicios que llevamos con nosotros, sepámoslo o no. Es decir, que nuestro primer modo de acceso con las cosas es a través de los prejuicios. Comúnmente en filosofía se suele pensar a los prejuicios como algo negativo, que lejos de brindarnos conocimiento nos aleja de él. Por consiguiente, los prejuicios han quedado para la historia del pensamiento como aquello que hay que evitar. No obstante, Gadamer nos pone de otra manera ante los prejuicios, nos invita a pensarlos de diferente forma.

Cuando nosotros nos acercamos a conocer algo, en ese acto, ocurre antes algo inicial, que es una mirada guiada por los prejuicios. Tengo ya de entrada un cierto

⁶⁴ J.R. Santander, *op.cit*, p. 41.

acceso a las cosas. Por ahora no está a discusión si este acceso es atinado o no lo es, sino que nos detengamos a pensar que nunca llegamos neutrales ante los objetos, hay siempre un saber previo que me otorgan los prejuicios, pues sin éstos el pensar, y el pensar algo, no sería posible.

¿Cómo podemos entonces discernir si aquello que conozco de un objeto no es meramente un equívoco social, cultural, familiar, tradicional, etc.? Lo que Gadamer quiere poner en juego aquí es el resquebrajamiento de las teorías del conocimiento o epistemologías, que afirman con certeza que si hay prejuicio no hay conocimiento, que sólo tenemos conocimiento cuando no hay prejuicios. Despojan a los prejuicios del proceso del conocimiento. Sin embargo, lo que Gadamer nos está diciendo es que son ya los prejuicios un saber. Éstos tienen una importantísima acción en la estructura del comprender y comprendernos. “Por eso los prejuicios de un individuo son. Mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”⁶⁵.

Lo que podemos hacer, partiendo del presupuesto de los prejuicios, es cuestionar el prejuicio contra el prejuicio. ¿Qué queremos decir con esto? Si nos damos cuenta, a partir del éxito del metodologismo científico, una de las principales luchas de la ciencia es el derrumbamiento de los prejuicios, ya que, por éstos, la ciencia entiende aquello que no permite ver lo que la realidad es realmente, es decir, que hay una realidad fuera de mí.

⁶⁵ H-G, Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 344.

La enorme especialización de la ciencia plantea una pluralidad de realidades al decirnos que la realidad está hecha por partículas discontinuas, otros nos dicen que todo es ADN, otros tantos que la realidad es tecnología, etcétera y sobre todo el etcétera. Sin embargo, pareciese que la ciencia no se da cuenta de que nos está presentando un modo de vivir escindido. Nuestra praxis vital parece, que no del todo, se mueve bajo esos postulados de las distintas ciencias que quieren abrazar el todo de la realidad.

Al afirmar, pero sobre todo al absolutizar, las partículas, el ADN, lo tecnológico, están eliminando lo que nos es más cercano y propio: que somos seres históricos y que en el mundo de la vida nos conducimos de acuerdo a los prejuicios que tenemos. Pretender echar fuera los prejuicios de nuestro ser, es echarnos fuera a nosotros mismos del curso vital. Dado que el discurso científico no se armoniza con nuestro actuar del día a día —en tanto toma de decisiones, la experiencia del sufrimiento, el sentimiento hacia alguien y el modo en que trato a todo lo que es—, prefiere la ciencia quitarle el valor a todo eso porque lo considera un prejuicio. Sin embargo, así vivimos constantemente. Los prejuicios son siempre nuestro punto de arranque, y reflejan algo más de nosotros mismos que la supuesta objetividad científica. Por tales razones, el filósofo de Heidelberg escribe:

Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos. Con ello se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave: ¿en qué puede basarse la

legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?⁶⁶.

Es la historia efectual la que nos alumbrará a distinguir los prejuicios legítimos de los prejuicios ilegítimos. La historia me permite discernir lo verdadero de lo falso. Hay una verdad en la tradición al grado de que hay palabras que nos alcanzan. Los prejuicios son entonces no un desconocimiento, sino más bien, una posibilidad que tenemos de comprendernos a nosotros mismos. Por lo tanto, la asimilación de los prejuicios le pone límites a la subjetividad moderna omnipotente. Esta es la causa central del por qué la ciencia está contra el prejuicio, pues éstos le quitan su ilusión totalizadora y dadora de verdad. Pero, la mayor realidad es que no podemos comprender si no tenemos prejuicios.

Démonos cuenta que Gadamer está recuperando otras formas de experiencia y otras formas de verdad que no se sujetan al metodologismo cientificista ni a la razón cartesiana. No somos completamente dueños de aceptar el prejuicio o rechazarlo, pues casi siempre ocurre que no nos damos cuenta de ello. Es como un juego en donde los participantes piensan en sus estrategias, aquél mira los movimientos de este, y éste observa los movimientos de aquél. Sin embargo, ambos sin pensarlo están siendo movidos por las reglas del propio juego. Con ese símil

⁶⁶ *Idem.*

podemos entonces acercarnos de mejor manera a la *Wirkungsgeschichte* y a la comprensión. Problematicemos ahora esa idea del juego.

2.3 El juego como apropiación hermenéutica

La finalidad de este apartado es mostrar que no poseemos la verdad, ni el control de la realidad, pues todos estamos metidos en la historicidad, la cual nosotros no colocamos, sino que estamos en ella como en un juego en el que estamos siendo y que yo no señoreo, pues de ser así, esto ya no sería un juego. Recordemos los versos del gran poeta Rilke, con los que Gadamer abre *Verdad y Método*: “*En tanto no recojas sino lo que tú mismo arrojaste, todo será no más que destreza y botín sin importancia; sólo cuando de pronto te vuelvas cazador del balón que te lanzó una compañera eterna, a tu mitad...*”.

Debemos reparar en *el balón que te lanzó una compañera eterna*. ¿Quién es esa compañera? Pues gracias a que me ha lanzado el balón yo puedo entrar en el juego y jugar, de lo contrario no estaría jugando. No podemos responder con certeza quién o qué es esa compañera eterna, pero lo que sí podemos señalar es que es de carácter inmemorial. No olvidemos que saber todo sólo los dioses, a los finitos nos corresponde quizá saber lo que el juego nos permita saber: sus modos de operación.

Gadamer sugiere distintos ámbitos de experiencia hermenéutica y la figura del juego es para referir a la obra de arte. Aquí nos centramos solamente en el juego para mostrar la manera en que éste actúa en nosotros. El juego no es una trivialidad. Solemos escuchar la palabra juego y de súbito pensamos que es un pasatiempo o un

relajamiento de nuestro existir, que es algo lúdico, empero, Gadamer no lo ve de ese modo. Gadamer nos ofrece las siguientes consideraciones respecto al juego:

Si atendemos al uso lingüístico del término juego, considerando con preferencia los mencionados significados metafóricos, podemos encontrar las siguientes expresiones: hablamos de juegos de luces, del juego de las olas, del juego de palabras (...) En todos esos casos se hace referencia a un movimiento de un vaivén que no está fijado a ningún objeto en cual tuviera su final (...) El movimiento que en estas expresiones recibe el nombre de juego no tiene un objetivo en el que desemboque, sino que se renueva en constante repetición⁶⁷.

Si revisamos con cuidado esta consideración gadameriana respecto al juego, podemos afirmar que la existencia es un juego. Escandaloso es oír tal juicio, si por juego entendemos diversión o entretenimiento. En nuestra cotidianidad solemos escuchar la expresión: “Esto es serio y no es un juego”. Tal afirmación señala que partimos de la idea de que todo aquello que no sea juego es digno de atención, y aquello que es juego es baladí. Sin embargo, Gadamer nos muestra que la estructura del juego está en el movimiento, y éste genera cambios inesperados, variaciones insospechadas.

La conciencia común que niega al juego su seriedad es porque no soporta lo inesperado para su vida. Los cambios drásticos, que no dependen de uno mismo, producen cierto pavor e incluso miedo, esto generado por la pérdida de seguridad

⁶⁷ H-G. Gadamer, *Verdad y Método, Sígueme*, Salamanca, 2005, p. 146.

en el mundo. Solemos aceptar vaivenes en un partido de futbol, en un juego de cartas, pero no queremos aceptar que eso mismo suceda con nuestra existencia.

Regularmente, decimos: Ha terminado el juego, ya me distraje, ahora pasemos a hacer cosas más serias, es decir, de nuevo a la vida. El juego es aceptado únicamente como lúdico. Pero, si prestamos suma atención la propia vida se nos manifiesta como ese juego. Cuantas veces no nos han ocurrido cosas que llamamos extrañas, y las llamamos así porque decimos: hice todo lo que tenía que hacer, todo iba bien y de repente todo cambió y salió mal. Y sufrimos por ello.

Esa situación es semejante a lo que ocurre cuando estamos dentro del juego. Repentinamente las cosas dan un giro inesperado. Ese giro nos crea confusión pues de fondo está la pregunta: ¿Cómo pueden ocurrir situaciones sin que yo las haya provocado o sin que me haya dado cuenta? El juego nos saca del autodomínio. En la vida no tenemos potestad de la muerte ni de nuestro propio nacimiento ni de las consecuencias de una toma de elección.

Ese movimiento que caracteriza al juego es el que acontece en nuestro existir. Por lo tanto, la vida es un juego significa decir que ésta no está en mi autoridad constante, y por supuesto que esta idea es chocante cuando nos hemos creído centros y amos de la realidad. El cambio que tiene la vida no está sometido a una cosa en particular para mejorarla o empeorarla, sino que es su propio movimiento.

El movimiento del vaivén es para la determinación esencial del juego tan evidentemente central que resulta indiferente quién o qué es lo que realiza el

movimiento. El movimiento del juego como tal carece en realidad de sustrato (...) Es juego la pura realización del movimiento⁶⁸.

El movimiento no tiene una teleología para la individualidad, porque si lo tuviera ahí terminaría el movimiento. Llegar al fin es dejar de moverse. Esto podemos ejemplificarlo con Heidegger en la figura de que no se trata salir del bosque, sino más bien de adentrarse cada vez más en él.

No podemos salir del juego, pues eso sería salir de la vida. Lo que corresponde es internarnos y participar de este juego. Pero si vemos al juego, como algo que termina, como lo consumado, no habría constante repetición. Hay repetición porque no se llega al fin último. Pues no se trata del fin último sino de jugar el juego incesante. ¿Acaso no volvemos a empezar cuando *termina* el juego de la baraja, el domino, etc.? ¿Acaso no estamos siempre empezando aquello que creíamos ya terminado? Gadamer nos dice: "El modo de ser del juego no es tal que, para que el juego sea jugado, tenga que haber un sujeto que se comporte como jugador. Al contrario, el sentido más original de jugar es el que se expresa en su forma de voz media"⁶⁹.

La voz media quiere decir aquí que la acción no recae solamente en el nombre, ni tampoco debemos decir que no hay ninguna acción en él; sino que la participación con algo me permite tener cierto grado de acción, pero no absoluta, pues lo demás no depende de mí. Estas consideraciones nos invitan a tomarnos en serio el juego.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

Pues ahí está sumergido nuestro acontecer. “El modo de ser del juego no permite que el jugador se comporte respecto a él como si fuera un objeto, ni tampoco que se entienda a partir de la reflexión subjetiva del jugador”⁷⁰.

Si nuestra actitud ante el juego es objetual es que estamos haciendo cosa al juego y no lo es. El juego no deja controlarse por más que lo queramos, y si llegamos a decir que encontramos como controlar el juego, eso se llama hacer trampa. Se trata de dejar ser al juego. La finalidad por cosificar consiste en dominar el juego, en domarlo para salir victorioso, en no aceptar mi sumisión a él; pero preguntémonos, ¿acaso puede hablarse de juego si nosotros ponemos las reglas?

Lo relevante no es la autonomía de los jugadores respecto al juego, sino la autonomía que tiene el propio el juego. No somos la base del juego, nuestra función es jugar, tomar la pelota que nos fue lanzada y comenzar a patear para que el propio juego vaya apareciendo. En la medida en que nos adecuamos al juego participamos de mejor manera. Comprender el juego es entonces adherirme a él, escucharlo y no forzarlo a mi deseo. El juego congrega a todos los participantes y estamos siendo movidos por el juego mismo. Por eso se dice que el juego es el sujeto mismo.

Todo esto permite destacar un raso general en la manera como la esencia del juego se refleja en el comportamiento lúdico: *todo jugar es ser jugado*. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores. (...) Las experiencias en las que no hay más que un solo jugador hacen evidente hasta qué punto el verdadero sujeto

⁷⁰ S. Guervós, *Hans-Georg Gadamer (1900-)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, p. 33.

del juego no es el jugador sino el juego mismo. Es éste el que mantiene hechizado al jugador, el que le enreda en el juego y le mantiene en él⁷¹.

¿Qué quiere decir que el juego saca de nosotros un tipo de comportamiento? Naturalmente, cuando nosotros estamos jugando cualquier juego, nuestro temperamento o carácter queda constatado ahí. Es decir, las molestias, el anhelo de ser vencedor, la frustración de ser vencido, la solidaridad, la trampa, la alegría, el goce, el dolor; todos estos sentires van siendo despertados en la medida en que el juego se desenvuelve. Si nos detenemos a pensar, el juego es quien está mostrándome a mí mismo quien soy, quiénes somos y cómo nos comportamos en el mundo con los otros.

Cuando solemos pedir disculpas por nuestras reacciones violentas dentro del juego o cuando abrazamos al otro con júbilo porque el juego nos favoreció estamos ante la expresión: *jugar es un ser jugado*. Por ejemplo, decimos en la derrota si nos pusimos iracundos: discúlpame el juego me sacó de mis casillas o, también, podemos llegar a compartir la tristeza del vencido, lo cual nos muestra el sentimiento de empatía. El juego es, en suma, un acceso para conocernos a nosotros mismos.

Cuando el juego se adueña de nosotros es cuando suele revelarse aquello que somos. Si nuestra actitud es la no jugar, en el sentido de no seguir las reglas del juego, tengamos por seguro que seremos unos desconocedores de sí mismos. A tal

⁷¹ H-G. Gadamer, *op.cit*, p. 149s.

grado que, cuando queremos dominar el juego y éste no lo permite, llegamos a proferir que el juego está mal. Preferimos acusar al juego que vernos a nosotros mismo al desnudo.

En un mundo lleno de competitividad todos tememos jugar, pues nadie quiere arriesgarse a verse derrotado, es decir, no señoreando el juego y al otro jugador. Reducimos el juego sólo a la mirada del vencedor, pero eso sí que es una trivialidad. Podemos ahora ver, que lo que se está jugando aquí es muchísimo más. Pero nuestro modo de comportamiento es tan técnico que el ser vencido nos paraliza, y nos impide jugar verdaderamente: doblegarnos ante una realidad que nos sobrepasa.

Conocemos la expresión latina *errare humanum est*, equivocarse o fallar es normal, es de humanos. Pero reconocer que uno se equivocó ya no lo es tanto. Pareciese un completo desatino, que si el fallo es parte de nuestro obrar humano no sea aceptado naturalmente. Esta no aceptación es lo que nos impide jugar. No dejamos hechizarnos por el juego, salimos de él, huimos para no vernos a nosotros mismos porque el jugador experimenta el juego como una realidad que le supera.

Estamos ante una autorrepresentación del movimiento del juego, porque el juego provoca que cada jugador se mire por medio del juego: representándome en el juego me represento a mí. Incluso la potencia del juego es tan grande que alcanza al propio espectador. Éste está también jugando de otra manera, quizá de una forma vigilante, quizá de apoyo sano o malsano al jugador. Lo que interesa aquí es el

alcance que el juego tiene, que incluso envuelve al otro que no está centralmente jugando, pero si está dentro del juego de otro modo.

Nos comprendemos entonces todos en el juego si aceptamos jugar realmente. El juego nos permite lograr una unidad, pero también deja ser a las particularidades dentro de él. Gadamer considera que esta idea de juego nos eleva a un orden distinto de nuestra comprensión.

La entrega de sí mismo a las tareas del juego es en realidad una expansión de uno mismo. La autorrepresentación del juego hace que el jugador logre al mismo tiempo la suya propia jugando a algo, esto es, representándolo. El juego humano sólo puede hallar su tarea en la representación, porque jugar es siempre ya un representar⁷².

Como podemos darnos cuenta, el juego nunca es un simple objeto; antes bien, está presente para aquél que participa del juego, incluso si únicamente eres espectador. No es el juego algo sin importancia, porque de este modo también se les hace frente a las pretensiones científicas de la conciencia. El juego tiene primacía sobre la conciencia de cualquier jugador. Y algo muy importante del juego es que nos pone ante la alteridad, ante el otro que no soy yo, para vérmelas con él dentro del juego.

El juego visibiliza al otro, lo pone delante nuestro. Estamos ante la posibilidad de también conocer al otro porque somos con él. La alteridad comienza a dejarme de ser extraña e indiferente, pues por medio del juego el otro se nos va manifestando

⁷² *Ibid.*, p. 151.

haciéndonos cada vez más familiar. Pues dentro del juego le toca su turno al otro, nos percatamos entonces de su presencia a través del movimiento del juego, el cual también se dirige hacia mí.

Comenzamos a tener una lectura diferente de la otredad. Una más legible, no para someterla sino para jugar mejor, para participar adecuadamente. Esto es, que voy descubriendo, paulatinamente, lo que implica y exige el juego. Es decir, que sabemos lo que es el juego porque lo jugamos, pero lo que no sabemos es que sabemos jugarlo. Esto es lo que nos da el carácter de extrañeza del juego.

Lo que en un primer momento me era desconocido se va haciendo conocido en el juego. Estamos ante una comprensión hermenéutica que se mueve entre la familiaridad y la extrañeza. Familiar por lo que capto de ese mostrarse y extrañeza porque no termino de captar del todo el juego. Esta oscilación nos despierta ante la vida, porque entonces ya no podemos pensar que la conciencia deja en claro todo el juego, o, que llegamos a conocerlo absolutamente para dominarlo, sino más bien, que en la medida en que participamos del juego la existencia se nos va haciendo más familiar pero no del todo porque siempre nos queda algo de extraño.

La extrañeza continuamente está ahí, porque es lo que no permite que el juego se termine, sino más bien que la familiaridad se vaya robusteciendo cada vez más sin que todo sea familiar por completo, pues esa no es la finalidad del juego, ya que no hay finalidad en el juego. Lo que queremos decir es, que la extrañeza es la apertura para que el juego no cese, para que nosotros juguemos una y otra vez.

La apertura nos permite tener una mirada más amplia, pero a su vez nos muestra también los límites. Éstos son el recordatorio constante de que no somos ningún dios. Los límites se nos hacen presentes en la comprensión que es expresada a través del lenguaje. Pues los límites del lenguaje son los límites de mi mundo. Es por ello que ahora corresponde tematizar el problema del lenguaje en Gadamer, ámbito que lleva a la hermenéutica filosófica a un estatus de universalidad. Este tema es nuclear en la tercera parte de *Verdad y Método*. Pues ahí la hermenéutica gadameriana hace un giro ontológico.

2.4 El giro ontológico de Gadamer: lenguaje y diálogo

La radicalización del pensamiento hermenéutico de Gadamer lo conduce, y a nosotros con él, a la difícil y compleja tarea de pensar a la hermenéutica de manera universal. Gadamer no vacila en esta expresión, pues la hermenéutica filosófica logra su máximo alcance cuando se ve inmiscuida en la tematización del lenguaje. Pues éste nos tiene envueltos.

La hermenéutica filosófica comprenderá que estamos siempre metidos en el lenguaje y que este es el modo en que el ser se nos manifiesta o se nos hace presente. Esto se vincula completamente con nuestro comprender, pues lo que tratamos de entender es lenguaje. El joven Gadamer hace referencia al neokantiano Hönigswald, señalando que el lenguaje no es interrogable. Esta tesis ha sido tomada como una intuición de Gadamer que desarrollará en su madurez. Si pretendemos inquirir al

lenguaje objetivándolo no estamos caminando de la mejor manera, pues tal como lo hemos mencionado, el lenguaje nos tiene dentro suyo.

El lenguaje está actuando, de cierta manera y hasta cierto punto, como la lingüisticidad que somos y a partir de la cual comprendemos. Hay un carácter inherentemente lingüístico de la comprensión acerca del ser, este ser que siempre se da en el lenguaje; por lo tanto, la lingüisticidad es la posibilidad de apertura o cierre al sentido del ser. Es por ello que Gadamer dice: "*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*"⁷³. He aquí la universalidad de la hermenéutica filosófica, que surge a partir de la tematización del ser que es el lenguaje. Para Gadamer, sólo en este hito estamos en condiciones de comprender este giro de la hermenéutica a una estructura universal-ontológica: la construcción fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión.

Así como san Agustín nos dice en sus *Confesiones* que si no le preguntan qué es el tiempo lo sabe, pero si se lo preguntan ya no lo sabe. De igual manera ocurre con el lenguaje. La pregunta por el lenguaje y su pretensión de universalidad nos conduce a un ensanchamiento de nuestra lingüisticidad, para poder ver nuestros límites y la apertura de esos mismos límites.

La hermenéutica filosófica de Gadamer nos invita a pensar el lenguaje no de manera instrumental, sino como la estructura más originaria de nuestro estar siendo, ahí en la apertura de nuestra lingüisticidad en cada caso. "Nadie puede decir el

⁷³ El ser que puede ser comprendido es lenguaje. H-G, Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 567. En la versión alemana H-G, Gadamer, *Gesammelte Werke Band I*, Hermeneutik I: *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Paul Siebek, Tübingen, 1990, p. 478.

lenguaje, ni siquiera los poetas. Dentro del lenguaje se pueden decir muchas cosas, unas mejores que otras, pero sólo eso"⁷⁴. Gadamer considera que la manera más adecuada del decir es el diálogo, pues éste establece el carácter de apertura al otro y a mí mismo, pero tiendo como centro no al yo ni al tú, sino a la cosa misma. De esa manera el diálogo se convierte en un verdadero cruce de horizontes en donde ya ninguno de los interlocutores queda igual.

Ahora bien, una vez asomado el ámbito general de este tratamiento pasemos a desocultar hasta donde podamos captar en esta investigación el complicado ámbito del lenguaje, pues en él se nos da el ser. El lenguaje es la comprensión del ser, el ser no puede mostrarse en plenitud pues eso no es posible, sólo se hace presente a través de ciertas manifestaciones, su total presencia no nos es dada al orden de lo humano.

Recordemos el mito de Zeus y Sémele. Cuando ésta quedó embarazada de Zeus, su celosa esposa Hera, tomando aspecto humano, la persuadió para que le pidiera a Zeus que la visitará con todo el esplendor de un dios. Zeus lo hizo, y al ser éste pura luz, puro fuego, ella fue fulminada por sus rayos⁷⁵. Lo que debemos entender de este mito es que al ámbito de los mortales no nos corresponde el estar frente a frente con los dioses pues nuestra constitución no puede soportar tanta luz. Es como aquél que quiere mirar al sol, no lo logra. Recordemos que en la literatura clásica los dioses se les hacen presentes a los hombres de distinta manera: en

⁷⁴ Félix Duque, Conferencia magistral *Fenomenología del espíritu y fenomenología de lo inaparente*, organizada por el grupo Razón en la Historia de la UAM-I, Cd. México el 17 de octubre de 2019.

⁷⁵ Cfr, M.C. Howatson, *Diccionario abreviado de la Literatura clásica*, Alianza, Madrid, 1999, p.233.

varones, fémininas, ciertas especies de animales, etc. Pues esto refleja que nuestro mundo es de otra índole. Incluso en las Escrituras Judeo-cristianas nadie puede ver a Dios.

En la filosofía hemos visto como el problema del ser es lo que guía todo el pensar filosófico, pero a su vez éste no se hace nunca presente del todo. Siempre queda algo que no logramos captar, pues si lo pudiésemos hacer diríamos que el ser es creación nuestra o como sucede más a menudo, que el ser queda domesticado por el pensar humano, sobre todo, el científico. Lo que Gadamer nos va a mostrar es que no podemos tampoco, al igual que en el mito o en la historia de la filosofía, atrapar al ser; pero eso no significa un escepticismo, ni mucho menos un nihilismo desesperanzador, sino que el ser se nos da en lenguaje. Esto significa que podemos comprender algo del ser a través del lenguaje. La palabra clave está en el algo: algo del ser. El lenguaje nos presenta algo del ser.

A partir de esta consideración Gadamer nos dice que el lenguaje es el lenguaje del ser y la construcción del pensamiento humano. Esta premisa será lo que otorgue a la hermenéutica su universalidad. "Es la hermenéutica la idea de que un lenguaje comprensible debe ser la base de cualquier filosofía honesta, y además el reconocimiento de que cualquier acceso al mundo está mediado por el lenguaje y así también por la interpretación"⁷⁶.

⁷⁶ J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 34.

Gadamer intenta clarificar el lenguaje, ¿hasta dónde es posible? Esa es la tarea hermenéutica universal. Se trata entonces de que nuestra comprensión vaya de lo obscuro a lo claro. Esto nos remite a los versos de Goethe: *Ich bekenne mich zu dem Geschlecht, das aus dem Dunkel ins Helle strebt*⁷⁷. Podemos darnos cuenta que nuestra comprensión nuevamente está en el movimiento de la familiaridad y la extrañeza. La extrañeza es la obscuridad del lenguaje y la familiaridad es la claridad que logramos obtener desde el propio lenguaje, sabiendo que no todo queda claro.

Esto no quiere decir que el lenguaje permita comprenderlo todo o que todo lo susceptible de comprensión sólo pueda ser articulable en lenguaje. Sólo entendemos en la medida en que encontramos palabras para lo que está por entender. Entender significa buscar palabras para todo lo que habría de incluir la comprensión y en el decir. Las palabras siempre quedan atrás con respecto de lo que habría que enunciar. La participación en el sentido es más esencial que su dominio⁷⁸.

Dado que cuando hablamos del lenguaje estamos hablando del ser no podemos decir todo el lenguaje, nos faltan palabras, nos quedamos sin ellas. En el ámbito cotidiano solemos escuchar muchas veces la expresión: me quede sin palabras o no hay palabras para decir esto. Esa experiencia siempre está presente, a pesar de la mayor sofisticación de nuestro pensamiento en relación con el lenguaje siempre experimentamos esa misma sensación de que no es suficiente lo dicho, que faltó más

⁷⁷ Yo me confieso del linaje de esos que de lo obscuro hacia lo claro aspiran.

⁷⁸ *Ibid.*, 381.

por enunciar. Pero esto no debe ser descorazonador, porque el lenguaje no es un muro entre nosotros y el ser, sino que ahí está aconteciendo.

Gadamer le da un giro importante a la ontología a través del lenguaje. La hermenéutica adquiere una vuelta a la ontología, pero al decir vuelta no nos estamos refiriendo a regresar a enunciar lo mismo que la metafísica tradicional, sino más bien que ahí en la tradición podemos encontrar también otras formas de pensar al ser. Se trata entonces, de que el horizonte ontológico de la hermenéutica consiste en hablar de que el ser puede ser entendido. La palabra clave es *puede*.

Gadamer ya nos ha introducido a una posibilidad de comprender al ser desde el lenguaje. Lo que entendemos del ser lo comprendemos desde el lenguaje. Al problematizar el lenguaje la hermenéutica no olvida el universalismo filosófico, antes bien lo realiza en su giro ontológico del lenguaje. Pero dejemos claro aquí, que por universal se entiende la incesante tarea de encontrar palabras para la experiencia humana. Por eso no dice Gadamer que:

El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación. (...) Todo comprender es interpretar, toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete⁷⁹.

Dado que estamos prendados del lenguaje estamos dando el presupuesto de que somos en el lenguaje y en la medida de que somos en lenguaje estamos

⁷⁹ H-G. Gadamer, *op.cit*, p. 467.

interpretándonos desde ahí, comprendiéndonos desde el lenguaje que somos. De esta manera, descubrimos que nuestra comprensión implica sentido. Un sentido que no lo ponemos nosotros, sino que sale de las cosas mismas. Si estamos a la escucha de la cosa capturamos tal sentido. Estar a la escucha es aquí dejar ser a las cosas.

El lenguaje no es una introducción de sentido de nuestra parte en el ser, sino que es al revés, es decir, que el sentido se encuentra en el ser y se desglosa y comparece en el lenguaje. O sea, ya hay un sentido antes de que nosotros lo establezcamos. Esto nuevamente supera el dominio de control de la experiencia metodologista, pues como sabemos hay otras experiencias de sentido y por lo tanto de verdad. El lenguaje brota del ser. El lenguaje es la luz del ser, porque el ser se convierte en lenguaje y el lenguaje es en todo momento el lenguaje del ser. A esta postura el filósofo de Heidelberg la llama: *Metafísica de la luz*.

La luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra. La metafísica de la luz es el fundamento de la estrecha relación que existe entre la patencia de lo bello y la evidencia de los comprensible⁸⁰.

Lo evidente, aquí, es el flujo de la tradición, que es nuestra casa, pero en el momento en que intentamos hablar de la casa, ésta adquiere un carácter inhospitalario. Salimos de viaje para reconocer la casa no para abandonarla. El viaje es el intento por alumbrar la casa y ver lo que hay. Me muevo en la casa y me relaciono con todo lo que hay en ella, pero cuando me preguntan acerca de la casa

⁸⁰ *Ibid.*, p. 577.

todo se suspende. Esto nos recuerda a Santo Tomas que decía que el ser es lo más claro, pero cuando queremos decirlo se nos escabulle.

Lo evidente es entendido como la tradición, es algo que cuando volvemos a preguntarnos por ella nos sorprende. Una luz distinta brota ante nosotros. Consideramos entonces a la tradición como lenguaje, es decir, como el ser que nos ha hablado de distintos modos. Esa luz pertenece al ser mismo y nos ilumina por medio del lenguaje. “El que algo resulte evidente en el marco de lo dicho, sin que por eso quede asegurado, juzgado y decidido en todas las posibles direcciones, es algo que de hecho ocurre cada vez que algo nos habla desde la tradición⁸¹”. Esa luz procede de la tradición misma, es el lenguaje mismo que cual relámpago de Heráclito ilumina por breves instantes, pero de súbito regresamos a la noche oscura.

Comprender el lenguaje es entender el sentido del algo que se nos dice desde la tradición, la cual tiene un carácter inmemorial. Esto tiene que ver con la procedencia de la luz, lo cual no sabemos y no lo podemos saber del todo, y, sin embargo, participamos de ese ámbito inmemorial. “Esta copertenencia inmemorial es el rendimiento del lenguaje y el rendimiento de nuestra experiencia lingüística, y por tanto, finita del mundo”⁸².

El comprender lo pensado, lo dicho, nos permite entrever fisuras para decir lo que habita ahí pero que no había sido visto. El comprender no tiene otro objeto

⁸¹ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 232.

⁸² *Ibid.*, p. 234.

que el lenguaje. Por eso Gadamer retoma la expresión de Schleiermacher de que todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica no es más que lenguaje. Tratar de comprender hermenéuticamente lo pensado y expresado en el lenguaje, debe tener en cuenta aquello que no fue dicho en lo expresado, pero que está ahí oculto en su explicitación.

Si prestamos atención, nuevamente aparece ante nosotros que no todo queda manifestado, que en la mayoría de las ocasiones tenemos que volver a decir lo que se había pensado y dicho. La verdad está en lo que alcanza a mostrarse, pero también en lo que quedó oculto; sin embargo, lo relevante aquí radica en que lo mostrado es la vía que tengo para lo no mostrado. En lo expresado va también lo no expresado oracionalmente. Gadamer dice: "A partir de ahora, el principio principal de la hermenéutica filosófica es que nunca podemos decir totalmente, lo que quisiéramos decir"⁸³.

La idea de Gadamer es que el juicio tiene sus fronteras, porque aquél que emite alguna proposición es un ser finito, es histórico; por lo tanto, tales enunciados deben ser abiertos para que el lenguaje no se esclerotice. En los juicios no es posible, ni mucho menos viable, decir todo lo que pretendíamos decir. Gadamer no está en contra de la proposición, sino que presenta una antípoda contra el dominio de la lógica proposicional, ya que ésta pretende fijar todo el lenguaje en enunciados teóricos, logrando más bien, todo lo contrario, un empobrecimiento del lenguaje.

⁸³ H-G. Gadamer, *Europa und die Oikumene* (1933) GW 10, 274, *apud*, J. Grondin, Hans-Georg Gadamer. Una biografía, Herder, Barcelona, 2000, p. 434.

El lenguaje no puede llevarse a cabo únicamente en juicios teoréticos, sino como un diálogo.

Esta consideración gadameriana en torno al lenguaje, ha llegado a causar bastantes confusiones, pues algunos han creído que las proposiciones deben ser anuladas por completo ya que son un obstáculo de acceso al ser. ¿Es posible tal acto? ¿Acaso no caeríamos en una mística al hacer tal cosa? Gadamer no es ningún místico. No se trata de eso, sino que el lenguaje es más que el enunciado. Pero sin el enunciado no tendríamos punto de arranque. Esta revisión de lo enunciado a lo no enunciado es la hermenéutica del lenguaje. La hermenéutica del lenguaje tiene su impulso en los propios límites del lenguaje de la proposición. Y eso es lo que hay que comprender.

El entender tiene forma del lenguaje y se dirige al lenguaje y debe hacerse cargo de todo el contenido del lenguaje para acceder a ese ser al que ayuda a expresarse. El carácter esencialmente lingüístico del entender no se manifiesta tanto en nuestros enunciados sino en nuestra búsqueda de un lenguaje para lo que tenemos en el alma y queremos exteriorizar. (...) Se trata de una hermenéutica del entender que se constituye en el incesante proceso de la integración de la palabra y de la búsqueda de un lenguaje comunicable⁸⁴.

Podemos decir que el lenguaje posibilita el proceso de la comprensión. Pero esta realización conserva su carácter de enigma. Pues este misterio es lo que olvidó la hermenéutica tradicional en aras del método científico que asegura la eliminación

⁸⁴ J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 173.

del enigma. Por consiguiente, esta realización entre el comprender y el lenguaje se convierte en algo asombroso que nos llama. Esta experiencia queda plasmada en las siguientes líneas de Gadamer:

Lo que es el lenguaje forma parte de lo más oscuro que existe para la reflexión humana. La lingüisticidad le es a nuestro pensamiento algo tan terriblemente cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser. Sin embargo, el curso de nuestro análisis del pensamiento espiritual-científico nos ha llevado tan derechamente al terreno de la esta oscuridad general que se cierne sobre todas las cosas, que podemos confiar en que seguimos bajo la dirección del tema que perseguimos. Desde el diálogo que somos, intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje⁸⁵.

Si nos damos cuenta a lo largo de este tema del lenguaje han aparecido dos términos de vital importancia; a saber, la lingüisticidad y el diálogo. ¿Qué son estas palabras? ¿Hacia qué apunta? Pues bien, deslicemos nuestros pensamientos al problema de la lingüisticidad y del diálogo.

No es un camino adecuado el querer escindir el problema del lenguaje de su manifestación lingüística. Si atendemos a la cita anterior del Néstor de la filosofía, nos muestra que la lingüisticidad es al mismo tiempo lo más cercano, pero también lo más lejano. Lo más cercano porque son nuestras costumbres, creencias, códigos culturales, familiares, sociales, políticos, etcétera. Empero, lo más lejano porque no lo cuestionamos. ¿Qué es lo que se oculta en la lingüisticidad?

⁸⁵ H-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 457.

A mi juicio, la lingüística es una especie de cerrojo que abre y cierra la comprensión. En un primer momento se puede generar un relativismo lingüístico, el cual consiste en decir que cada quien tiene su cultura y desde ahí se entiende con sus coexistentes culturales, porque hablan la misma lengua y tiene los mismos valores, por lo tanto, la comprensión es sólo lingüística, que esto equivale a decir que no es posible comprender fuera de aquello que me determina lingüísticamente. Por lo tanto, no sería posible el diálogo entre diferentes culturas, pues cada una sería una mónada aislada que sabe de los otros pero que no es posible entenderse con ellos.

Gadamer está en completo desacuerdo con esas posturas, pues para él, si bien es cierto la lingüística nos proporciona una distinción singular a los hombres, a las culturas y las épocas; de ahí no se sigue la imposibilidad del diálogo. Pues la lingüística tiene la gracia de abrirse, más no de eliminarse. Si bien es cierto que la lingüística nos marca nuestros límites, al mismo tiempo estos límites pueden llegar a abrirse al otro. El diálogo puede ser posible con la alteridad, si prestamos atención no a mi yo ni al tú, sino a las cosas mismas.

Abrir la lingüística no es superarla en el sentido de dejarla atrás, antes bien que es una condición de posibilidad para ampliar mi horizonte de comprensión lingüístico. Éste es flexible a partir del diálogo.

Para Gadamer, el lenguaje es el lugar propio en el que se mueve la hermenéutica. Pero el lenguaje también es el ámbito en el que se desarrolla todo diálogo; por lo tanto, la experiencia hermenéutica es, de suyo una experiencia lingüística (...) nuestra racionalidad no se puede comprender

sino como racionalidad lingüística, en la que se produce su propia experiencia y comprensión⁸⁶.

Tenemos entonces una hermenéutica universal, porque no hay comprensión humana que no esté situada lingüísticamente. Se trata de nuestra conformación lingüística e histórica que siempre está actuando en nosotros a la hora de comprender. Este acto es limitado por la lingüisticidad del otro. La lingüisticidad nos recuerda nuestros límites, pero estos se expanden en el diálogo abierto. Hay en la experiencia dialogal la fuerza de la alteridad en donde ninguna comprensión se llega agotar.

No conocemos las fronteras de nuestra lingüisticidad, el diálogo nos permite ir sabiendo de ellas, a través del otro que es siempre el otro de nosotros mismos. Por lo tanto, es posible conocerse a partir del otro. De esta manera se abre la lingüisticidad de ambos y se robustece. Nunca quebrando los límites, pero sí ampliándolos en la experiencia dialogal. Así, el entender no queda como algo particularizado y cerrado, sino más bien, la comprensión se torna siempre lingüística. La lingüisticidad es esencial al ser humano. Gadamer parece que en este punto se solidariza con K. O. Apel: "La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más diversas"⁸⁷.

⁸⁶ S. Guervós, *Hans-Georg Gadamer (1900-)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, p. 39.

⁸⁷ H-G, Gadamer, *op. cit*, p. 538.

En esa diversidad vital está el otro, tal como lo hemos explicado con anterioridad. La inclinación primordial de nuestra lingüística es la de reconocer lo propio en lo extraño y, desde lo foráneo, regresar cada vez más en sí mismo floreciente. En un primer momento nuestra lingüística es familiar, pero la del otro nos es extraña. Y en diálogo con el otro nuestra familiaridad lingüística comienza a ser extraña. El juego paradójico es aquí el siguiente: cuando vamos conociendo la lingüística del otro, la nuestra se va afirmando. Por eso se dice que el otro me enriquece, pues me afirma en mi propiedad que no era tan familiar como nosotros la considerábamos en un principio. Es por ello que la experiencia humana se da por medio del lenguaje.

La lingüística no nos sitúa en una relación lógica con el otro, sino en una relación histórico-lingüística. Y esto marca una gran diferencia, pues la relación deja de ser abstracta para convertirse en una relación vital. La lingüística se convierte entonces en el hito de suma importancia para la filosofía hermenéutica. Es la manera más originaria de habitar el lenguaje. La lingüística determina no sólo el objeto sino también la realización del entender. El autor de *Verdad y Método* nos dice lo siguiente:

Conviene entender bien esta primacía fundamental de la lingüística que estamos afirmando. Es verdad que con frecuencia el lenguaje parece poco capaz de expresar lo que sentimos. La tarea de acoger en palabras lo que nos dicen parece una empresa infinita y de una desesperada lejanía. En este sentido el que nuestro querer y poder comprender empuje siempre más allá de cualquier frase lograda podría muy bien motivar una crítica del lenguaje. Sin embargo, esto no cambia nada en la primacía básica de la lingüística.

Nuestras posibilidades de conocimiento parecen mucho más individuales que las posibilidades expresivas que el lenguaje pone a nuestra disposición (...) Pero la superioridad crítica que pretendemos frente al lenguaje no afecta a las convenciones de la expresión lingüística, sino a las convenciones de la opinión que se han plasmado en lo lingüístico⁸⁸.

Ahora bien, la experiencia de no lograr nombrar todo lo que queremos y deseamos, implica que el lenguaje no deja objetivarse, y por una fuerza desesperante reducimos el lenguaje a la multiplicidad lingüística, y hablamos de multiculturalismos inconexos entre sí, pero no nos percatamos de que esa lingüisticidad es lo universal en el aspecto de cada cultura. Es la prioridad de nuestro estar siendo. Si bien es cierto que, nuestra comprensión se queda sin palabras ante lo que quiere nombrar, no es por la imposibilidad del lenguaje, sino porque al ser seres finitos, nuestra expresión es limitada y finita. Pareciese que el lenguaje nos deja en soledad.

El Gadamer tardío retoma esta cuestión que no se desarrolla en *Verdad y Método*, sólo queda anunciada. "El entender ya no parecía más un aplicar o una apropiación del otro, sino un reconocer que el otro puede seguir teniendo razón en contra de mí. Esto tiene que ver con los límites del entender, y hasta los límites del lenguaje." (GW 8, 350)⁸⁹.

Podemos decir que esta idea presenta un doble movimiento. Por un lado, darle la razón al otro es reconocer mis límites lingüísticos, pero a su vez se entrega

⁸⁸ *Ibid.*, p. 482.

⁸⁹ Citado en J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 433.

la razón al otro para que mis límites sean ensanchados. Y, por otra parte, el aprender a no tener razón es el ejercicio más difícil para nuestro ego: debemos aprender a *perder* el juego. En tal ámbito, la aurora que nos deja la hermenéutica, en dirección de la razón del otro, toma un nuevo horizonte y sentido para la historia en general.

La lingüística es nuestra casa, es pertenencia no dominio lógico especulativo. Y dado que es nuestra casa es lo más difícil de entender porque es lo que está más cerca. Habitamos la lingüística y esto significa constituirse a sí mismo desde ahí. La lingüística nos condiciona sin que sepamos cómo es ella.

En la entrevista que le hizo Jean Grondin a Gadamer y que quedó publicada en la *Antología* (ANT), titulada Hans Georg Gadamer en diálogo, señala Gadamer que la lingüística es el esfuerzo de nuestra finitud encaminado al lenguaje, es decir, a una comprensión: un esfuerzo que conoce muy bien los límites de los enunciados⁹⁰.

Cuando queremos comprender algo nos esforzamos por entenderlo, sin embargo, siempre hay confusiones y malentendidos en la comprensión pues no logramos escapar de nuestros límites. La finitud se entiende también como límite. Los enunciados son la primera barrera de nuestro camino hacia el lenguaje. Pues, solemos cerrar las oraciones y no volvemos a preguntar. El enunciado cierra la posibilidad de apertura lingüística, pero sabemos que el preguntar vuelve a abrir eso que nos da seguridad y suelo firme. Pues como nosotros imponemos el

⁹⁰ Cfr, Hans-Georg Gadamer, *Antología*, Sígueme, Salamanca 2001, pp. 363-382.

enunciado a las cosas, éstas ya no son escuchadas porque las hemos cerrado con las respuestas.

La universalidad del entender y de la lingüística para nuestra experiencia humana. Los límites del entender y de la lingüística, constantemente experimentados, testimonian que esos límites son nuestro elemento. Tendemos a conseguir palabras y lograr entender, porque todo aquello nos falta en el fondo. Pero eso no es más que la condición determinada por nuestra finitud⁹¹.

Debemos pensar que no se trata de un lenguaje nominalista, sino del lenguaje de las cosas mismas, de este modo la experiencia hermenéutica comprende mejor su lingüística. Esta experiencia hermenéutica se da por medio del diálogo. En este diálogo encontramos que la interpretación lingüística únicamente es rechazada cuando no atiende a las cosas mismas, por ende, su decir no es un decir adecuado, sino que rechaza o niega para afirmarse un horizonte lingüístico sobre el otro. Pero no olvidemos que la palabra última no está en nuestro decir sino en atenernos a las cosas.

Lo que no entendemos es porque aún no es lenguaje para nosotros. No lo tenemos registrado en nuestra lingüística. Comprendemos algo en la medida en que lo hacemos parte de nuestra lingüística. Esto queda bastante reflejado en una cátedra, pues cuando uno enseña comprende, es decir, que en muchas ocasiones los temas no son tan claros, pero en la medida que el docente prepara su clase va

⁹¹ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 229.

comprendiendo aquello que pretéritamente le era desconocido. Al momento de expresarlo en el salón de clases, su decir mostrará claridad del problema tratado o bastante confusión, por lo cual si se está en la confusión es que no ha llegado a ser claro todavía.

Tener en claro no significa aquí que se tenga la respuesta última o el punto final del problema, sino que, sin saber completamente el insondable tema, notar sí somos capaces de mostrar esa indecibilidad con claridad. Hacerle ver al estudiante que está ante un verdadero problema. Hacemos lingüístico el lenguaje, esto significa que algo entendemos y lo podemos comunicar. Aunque sea sólo un fragmento.

Eso que se comprende también puede ser comprendido de otra manera, por eso debemos estar atentos a la comprensión del otro, pues desde ahí ampliamos lo que ya teníamos comprendido. En la *Gesammelte Werke* nos dice Gadamer: "El lenguaje nos tiene completamente sujetos, como la voz de la patria que respira familiaridad inmemorial" (GW 3, 84)⁹². Y sigue diciendo: "Así como el pensar de lo inmemorial conserva lo que es suyo, por ejemplo, la patria, así también lo inmemorial de nuestra finitud se une consigo mismo en la constante verbalización de nuestro *Dasein* y es ahí en el ascenso y en el descenso, en el originarse y en el pasar" (GW 3, 236)⁹³.

Los impulsos de Heidegger resuenan aquí fuertemente. Somos seres arrojados al lenguaje, comenzamos ahí. Y todo comienzo no es conocido, sino que

⁹² *Apud, Ibid.*, p. 198.

⁹³ *Idem.*

hay que emprender un camino del pensar para saber de él. Pero este empezar a caminar no es una salida, ya que es imposible pensar que salimos del lenguaje. La analogía con la patria la podemos interpretar como el enraizamiento de nuestra lingüisticidad en el lenguaje. Una raíz que nos habla continuamente. Pero es una voz tan remota que no sabemos cuándo comenzó. Pero lo que si sabemos ahora es que actúa en nosotros. “La familiaridad hogareña del lenguaje tiene algo de inhóspito, más aún, de inmemorial”⁹⁴.

La lingüisticidad es un tema tan complejo en el pensar gadameriano que nos provoca el sentimiento hermenéutico: la sensación de atrapar algo, pero a la postre el vaciamiento porque se nos abre el horizonte de lo que resta aún por saber. Es por eso que el diálogo se vuelve incesante, ininterrumpido, porque como no es sólo una especulación, aunque dejemos de pensarlo sigue ejerciendo su actividad en mí.

El diálogo gadameriano guarda, como el socrático-platónico, la estructura de la pregunta. Ésta nos da apertura pues nunca clausura el decir, y al abrir eso que dice el diálogo puede continuarse. La pregunta también nos coloca en la negatividad, es decir, en la experiencia dolorosa de saber que no se sabe. Tan dolorosa podemos decir, que por ello mataron a Sócrates. No porque no creyera en los dioses o porque corrompía a la juventud, sino más bien porque se atrevía a preguntar. Todo aquél que dialogaba con Sócrates ya no podía permanecer igual.

⁹⁴ *Idem.*

La pregunta conlleva un sentido, una dirección que nos guía hacia saber algo. Por consiguiente, el preguntar nos pone de manifiesto que sabemos algo, y esto que sabemos es que no sabemos, por tal motivo, preguntamos. El preguntar encierra un intento de comprender nuestra situación que ignoramos. En toda pregunta vamos nosotros ahí incluidos. Preguntamos por lo que nos asombra e interpela, nunca se pregunta por indiferencia, pues ésta sería el cierre del preguntar. Todo esto se concentra en la siguiente cita de Gadamer:

Deberemos preguntarnos por la estructura lógica de la apertura que caracteriza a la conciencia hermenéutica (...) en toda experiencia está presupuesta la estructura de la pregunta. No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así. (...) la forma lógica de la pregunta y la negatividad que le es inherente encuentran su consumación en una negatividad radical: en el saber que no se sabe. Es la famosa *docta ignorantia* de Sócrates. (...) Es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido. Sentido quiere decir una orientación. El sentido de la pregunta es simultáneamente la única dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada, con sentido⁹⁵.

Dado que toda respuesta es quebrantada por la pregunta, lo que nos queda es estar adentrados en el carácter del preguntar. Pues después de Sócrates y Platón sabemos que lo más difícil es preguntar y sobre todo mantenernos en la pregunta. Pues toda respuesta siempre nos deja insatisfechos. Por tal motivo, la pregunta siempre se erige ante la respuesta. De hecho, volver a preguntar es regresar al

⁹⁵ H-G, Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 439.

problema. Y se regresa al problema porque no hemos terminado de decirlo, por eso la pregunta se reitera sin cesar.

No tenemos en la hermenéutica filosófica tierra firme. Parece que continuamente estamos ante el mar tempestuoso u otras veces sosegado, pero seguimos en el mar. La radical experiencia hermenéutica no ve el suelo fijo que vio Descartes, y del cual parte toda la modernidad. Heidegger y Gadamer nuevamente construyeron un barco para echarse a la mar. Abandonaron la certeza por la pregunta. ¿Pero es posible estar siempre en alta mar? ¿Acaso no seguimos siendo terriblemente modernos y queremos gritar tierra firme?

Esas preguntas son el hechizo de las ciencias naturales, que prometen tierra firme siempre. Podemos pensar que por eso Gadamer ve en las ciencias del espíritu otro tipo de comportamiento. Pues en las humanidades sabemos que lo importante no es la respuesta, sino el saber preguntar. Porque saber preguntar es ver lo que los demás no ven. La estructura de las ciencias del espíritu es la que guía la pregunta. “No hay interpretación ni entender que no responda a determinadas preguntas que requieren respuestas. El entender se desarrolla como realización histórico-transmisora de la dialéctica de pregunta y respuesta”⁹⁶.

El que no pregunta es porque cree que sabe todo. Pero aquél que dice tener la verdad lo que demuestra es su incapacidad de preguntar, y por lo tanto de pensar, pues si la forma más radical del pensamiento es la pregunta, desde ahí entendemos

⁹⁶ J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 169.

lo que Heidegger dijo al afirmar que la ciencia no piensa, esto es que, la ciencia no deja ser a la pregunta, porque inmediatamente quiere responder y no abrir la respuesta. En el preguntar se basa la universalidad de las humanidades.

La pregunta consiste entonces en dirigir el sentido, ésta dirige el diálogo para llegar a saber algo, tal como lo muestran los diálogos platónicos. Pues en ellos, nunca se llega a la respuesta última, pues a lo que se llega es a la aporía. Si el diálogo es conducido por la pregunta y la pregunta fue generada por el asombro, es que el diálogo y la pregunta congregan mi ser ante tal situación que me llevó a preguntar y, no me pone a distancia de la motivación como lo hace el metodologismo científico. Es entonces que la cosa misma va guiando el diálogo. Nos ponemos bajo la dirección del diálogo. “La dinámica de preguntas y respuestas envuelve a los propios dialogantes, de tal manera que ellos mismos, en realidad, son conducidos y guiados por el mismo diálogo”⁹⁷.

La hermenéutica de Gadamer muestra la necesidad de estar en diálogo, puesto que esto constituye el escenario cardinal de nuestro ser en el lenguaje. En esta dialéctica de la pregunta y la respuesta está la universalidad del lenguaje. Pues toda proposición depende de la pregunta. Todo enunciado es sólo un segmento del diálogo, éste es el que vitaliza al lenguaje. Ahora sabemos que sólo hay diálogo en la dialéctica de la pregunta y respuesta. “El lenguaje no se ejecuta en enunciados,

⁹⁷ S. Guervós, *op.cit*, p. 36.

sino con diálogo, como una unidad de sentido que se construye con las palabras y con las respuestas. Sólo así el lenguaje adquiere su completa redondez”⁹⁸.

Ya desde la hermenéutica anterior a Gadamer, se habla de un diálogo con los textos, para lograr aprehender el sentido de lo escrito. El cimiento hermenéutico es que interpretar un texto es dialogar con él, pues ocurre que al texto también le hacemos preguntas, y en la medida que avanzamos la lectura el texto nos va hablando.

Siguiendo la estructura de la pregunta, y al diálogo que nos envuelve, al interrogar por la historia efectual nos damos cuenta que estamos metidos en una transmisión de sentido, pues el flujo de la historia es más grande que el control que yo pudiésemos tener de ella. Este ámbito histórico, decíamos en el capítulo anterior, no nos permite empezar de la nada, sino que toda nuestra comprensión es la continuación de un diálogo que no comenzó con nosotros.

Estamos insertos en ese gran torrente dialogal. *Verbi gratia*, esta tesis, que lees apreciable lector, no es que su autor comience la discusión sobre la posibilidad ontológica hermenéutica del diálogo, antes bien, todas estas líneas se suman a un diálogo comenzado hace más de XXV siglos. Esta tesis, con toda la modestia y humildad balbuceante, se introduce a la marea de la tradición para intentar decir algo acerca de lo que nos tiene prendados: el ser.

⁹⁸ J, Grodin, *op.cit*, p. 69.

Recordemos que Platón solía decir que la filosofía es el diálogo del alma silenciosa consigo misma. Tenemos un diálogo con la historicidad, con el otro, con nosotros mismos y con Dios, esto puede ser a través de la oración o confesión como lo enseña el filósofo africano. El diálogo es tan cercano a nosotros que por su obviedad cotidiana no lo tematizamos, pero cuando nos preguntamos por él nos damos cuenta de que encierra grandes tesoros. Extender un diálogo nos sitúa ante distintos encontronazos con el sentido que vamos acogiendo, variando los matices de la recepción de la tradición y de su representación intrínsecamente en nosotros. Gadamer menciona acerca del diálogo:

La productividad mayéutica del diálogo socrático, su arte de comadrona de la palabra, se orienta desde luego a las personas que constituyen los compañeros de diálogo, pero también se limita a mantenerse en las opiniones que éstos exteriorizan y cuya consecuencia objetiva inmanente se desarrolla en el diálogo. Lo que sale en su verdad es el logos, que no es mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo que incluso el que lo conduce queda con el que no sabía⁹⁹.

Al igual que se tematizó en la sección del juego estamos ante algo que no domino, a saber, el diálogo. Éste tiene una preeminencia respecto a los que estamos conversando. La dialéctica del preguntar atrapa a los interlocutores siendo éstos llevados por el acontecer del diálogo. Pues la pregunta rompe para que el diálogo siga. Pero este preguntar es el *pathos* del no saber. Heráclito, el esplendente, decía en su fragmento 1: *Ὀὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα*

⁹⁹ H-G, Gadamer, *op.cit*, p. 446.

εἴηαι. “No a mí, sino al logos escuchando, es sabio con-decir [con el logos] que todo es uno”¹⁰⁰.

Como podemos ver no se trata de ninguno de los conversadores, de hecho, ellos tienen que abrir su lingüística para permitirse dejar llevar por el diálogo, por eso Heráclito comienza con un adverbio de negación en la primera persona, pues no se trata de lo que yo quiera decir u el otro, sino de lo que la cosa misma es. Y además es sabio que tengamos siempre el carácter de lo abierto en nosotros, pues en esa apertura dejamos ser al logos, al diálogo.

El diálogo hermenéutico no puede ser el monólogo de la ciencia subjetiva separada en su laboratorio, sino que el diálogo nos alcanza a tal grado de convertirnos en algo más o en alguien más. Puede terminar la conversación entre dos o más personas, pero si estuvimos abiertos al diálogo, éste sigue hablándonos.

Gadamer nos dice:

Preguntar permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso. Por eso no es posible comprender la cuestionabilidad desgajándose de un verdadero preguntar, como en cambio sí es posible comprender una opinión al margen del propio opinar. *Comprender la cuestionabilidad de algo es en realidad siempre preguntar*. Frente al preguntar no cabe un comportamiento potencial, de simple prueba, porque preguntar no es un poner sino probar posibilidades. Desde la esencia del preguntar se vuelve claro lo que el diálogo platónico pretende demostrar en su realización fáctica. El que quiera pensar tiene que preguntarse. Cuando alguien dice «aquí cabría preguntar», esto es ya una verdadera pregunta, atenuada por prudencia o cortesía¹⁰¹.

¹⁰⁰ Traducción de Jorge Eduardo Rivera, *Heráclito. El esplendente*, bricklediciones, Santiago de Chile, 2006, p. 25.

¹⁰¹ H-G, Gadamer, *op.cit*, p. 453.

Dado que el quehacer del preguntar es quebrar lo estable, esto nos permite a su vez abrir posibilidades. ¿Posibilidades de qué? De pensar que también el asunto puede tratarse de distinta manera. No es que abandonemos el tema o que cada quien haga lo que quiera, sino que no hay un solo modo de abordar el asunto. Cada acceso al tema me da solamente un matiz y, nuestro grave error es cuando pensamos que nuestro matiz es ya la cosa misma.

El preguntar es volverse a parar frente a la cosa y captar otro posible matiz. Es por ello que la realidad es posibilidad, pues siempre nos está evocando a preguntar. Por lo tanto, la comprensión tiene el carácter de un diálogo. Cuando comprendo entro en un diálogo con algo. El diálogo hace que la conciencia subjetiva pierda su soberanía. “La tarea final de *Verdad y Método* consistirá en demostrar que este carácter hermenéutico del diálogo, cuya realización consiste en la dialéctica de pregunta y respuesta, es la característica universal de nuestra experiencia lingüística del mundo”¹⁰².

Debemos reparar en la idea de lo universal. Cuando Gadamer habla de ella se está remitiendo a un aspecto, es decir, la universalidad de algo consiste en que sólo obtenemos una dimensión de las cosas. No es una autoconciencia, tampoco es el saber la totalidad de la realidad, no es un absoluto. A su vez, también conviene señalar que la universalidad se logra en el paso que Gadamer da hacia la problematización del lenguaje. Recordemos que en un primer momento Gadamer

¹⁰² J. Grondin, *op.cit*, p. 170.

marcó enfáticamente los límites de la lógica proposicional y por lo tanto de la hermenéutica tradicional, es decir que sale del ámbito de la seguridad de las ciencias naturales para colocarse ante la problemática de las ciencias del espíritu; no obstante, la preocupación por el problema metodológico de las ciencias del espíritu no alcanza el rango de universalidad que Gadamer buscaba. Solamente cuando su pensamiento se enfrenta a las tinieblas del lenguaje descubre que el rasgo estructural de nuestra facticidad. Aquí está lo que llamamos de la mano de Gadamer, el giro ontológico de la hermenéutica.

La universalidad del lenguaje y de la comprensión es lo que nos permite ser lo que somos. El lenguaje es universal pues ahí acaece todo nuestro devenir histórico. Dado que no terminamos de encontrar la palabra adecuada el lenguaje es inagotable, pues no se termina en su decir. Las palabras con las que contamos, o encontramos, sólo dan muestra del deseo incesante del lenguaje y de la comprensión. Nuestro decir se topa siempre con obstáculos, pero en cada palabra se esconde otra palabra que está por decirse. “Los dos aspectos de la universalidad hermenéutica, a saber, la dependencia de todo pensar con respecto al lenguaje y los límites de cualquier enunciado lingüístico, constituyen una solidaridad que define la universalidad de la experiencia hermenéutica”¹⁰³.

¹⁰³ J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2003, p. 210.

2.5 Lingüística

La relación pregunta-respuesta bien puede articular una disposición filosófica que se encuentra más allá de las aulas de filosofía. La vida cotidiana y la facticidad que implica resulta ya, por sí misma, problemática. ¿Por qué? En un primer momento la multiplicidad y la irreductible presencia de la diferencia amenazan la percepción habitual que se siente ajena a un mundo que se manifiesta más allá de sus propias consideraciones. Sin embargo, considero que es precisamente en la diferencia donde se revela la necesidad del diálogo.

Ciertamente, en la cotidianidad nuestro pensamiento se encuentra amenazado debido a *lo otro* que, manifestándose inmediata y contundentemente, queda la mayoría de las veces vedado por los esquemas epistemológicos tradicionales *autocentrados* en el yo y el ejercicio de una razón instrumental que se erige a sí misma como tribunal de todo lo existente. Esta actitud la mayoría de las veces nos conduce a rivalizar con la otredad, cuando no a excluirla y en el extremo a negarla. Ante esto, la hermenéutica gadameriana permite ensayar una serie de interrogantes que nos conducen a asumir una actitud diferente frente a la diferencia: ¿De qué manera es posible unificar las diferencias respetando lo que las hace ser a cada una?, ¿de qué manera es posible el diálogo entre las diversas culturas?, ¿de qué manera el diálogo permite superar esas barreras lingüísticas para llegar a acuerdos?, ¿qué tipo de diálogo es el que necesitamos? *¿Cómo podremos lograr ese saber decir y dejarse decir en la Palabra?*

Para la solución de estas interrogantes apelamos a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, el gran hermeneuta del siglo XX, quien ha logrado que “la hermenéutica tenga un alcance universal, ya que la hermenéutica como teoría de la comprensión y del consenso, tiene la máxima generalidad (...) Para Gadamer la hermenéutica es tan abarcante que comprende todas las creaciones del espíritu humano”¹⁰⁴.

En esta tesis se recorrió el entramado de la lingüisticidad y su relación con el lenguaje y la resolución a la que se llega por medio del diálogo, un diálogo filosófico, un diálogo hermenéutico que permita afrontar el relativismo que impera en las humanidades e incluso en la filosofía misma. La filosofía exige manifestarse a través del diálogo en la conversación filosófica. Gadamer nos ha planteado que la interpretación es siempre dialógica es altamente conversacional. Se da en el diálogo. Se realiza en la conversación.

El lenguaje posee una fuerza protectora y ocultadora, de forma que lo acontecido en él queda sustraído a la reflexión y permanece en cierto modo resguardado en el inconsciente. Una vez que se conoce la esencia desocultadora-ocultadora del lenguaje hay que franquear necesariamente las dimensiones de la lógica enunciativa y buscar horizontes más amplios. Dentro de la unidad vital del lenguaje, el lenguaje de la ciencia es sólo un momento integrado, y se dan especialmente modos de la palabra como los que encontramos en el lenguaje filosófico, religioso y poético. En todos ellos la palabra es algo diferente del tránsito al mundo en olvido de sí. Habitamos en la palabra¹⁰⁵.

¹⁰⁴ L. Guadarrama, *Un acercamiento a la hermenéutica analógica*, UIA, México, 1998, p. 162.

¹⁰⁵ H-G, Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 194.

Durante esta investigación se revisó como punto central lo que implica y lo que exige habitar en el diálogo. Esto es: conocerse a uno mismo, y a su vez, por ende, conocer nuestro contexto por primera vez: un contexto visto desde el diálogo. En el diálogo nos comprendemos a pesar de las barreras de la lingüisticidad. Si somos únicamente lingüisticidad responderemos sólo a lo útil a lo inmediato, y esto es una de las causas de crisis de nuestro tiempo: la inmediatez de la vida, el no detenernos a dialogar, el no detenernos a pensar.

Heidegger nos mostró que la hermenéutica puede ser aplicada a la realidad para hacer una *hermenéutica de la facticidad*. Necesitamos recuperar la actitud filosófica en donde se nos exige apremiantemente estar despiertos, estar vigilantes en nuestro habitar en el mundo.

Podemos pensar que en el diálogo hermenéutico subyace o engloba la realidad, para ello estudiamos a fondo el problema del lenguaje ya que éste ejerce una influencia en nuestro pensamiento. "Pensamos con palabras. Pensar significa pensarse algo. Y pensarse algo significa decirse algo"¹⁰⁶. Si pensamos con palabras el lenguaje se bifurca, es decir, podemos pensar desde la lingüisticidad de manera cerrada o de manera abierta.

Es posible que por medio del acontecer de la comprensión y del diálogo que somos se abra la lingüisticidad a otros horizontes; de esta manera, cuando comprendamos algo, ese algo estará siempre abierto y no cerrado como ocurriría si

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 195.

nuestro pensamiento no se abre al diálogo. Podemos entonces significar que a partir del diálogo podemos abrirnos o reducirnos en nuestro habitar lingüístico.

En la lingüisticidad se muestran las diferencias y en el diálogo la unidad de pertenencia en el lenguaje. En el diálogo nos comprendemos a pesar de la lingüisticidad cerrada. Si vemos la realidad como un texto será fundamental pensar a la hermenéutica para encontrar esos lazos de comunidad y comunión en el lenguaje.

Notamos aquí que no podemos evadirnos de la lingüisticidad porque habita en nosotros, pero si podemos ampliarla, ensancharla desde el diálogo. Incluso éste nos lleva a una auto-comprensión a pesar de los conflictos lingüísticos.

El aprendizaje del habla es en el fondo un constante ejercicio de expresiones y temas, también la formación en creencias y opiniones se mueven en una estructura preformada de articulaciones significativas. Esto puede obstaculizar lo que queremos decir y no sabemos cómo o lo decimos mal. Lo que nos ocurre en el lenguaje, ocurre también en la orientación vital: estamos familiarizados con un mundo preformado y convencional¹⁰⁷.

No obstante, el mismo Gadamer nos dice que la experiencia lingüística preformada no nos priva en absoluto de la posibilidad crítica. Es posible entonces hacer una crítica a nuestra lingüisticidad, es decir, hacer una interpretación, una explicación de ella, llegando así a una resolución del problema relativista porque hemos de llevar el camino del diálogo. La lingüisticidad puede limitarnos, pero el

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 196s.

diálogo la abre. Pues en sintonía con el Néstor de la filosofía, decimos que la posibilidad crítica nos abre la posibilidad de superar nuestras convenciones y todas nuestras experiencias pre-esquemáticas al aceptar un nuevo examen crítico y unas nuevas experiencias en diálogo con otros, con los disidentes. El escritor de *Verdad y Método* nos dice que:

En nuestra experiencia lingüística, la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a la vez diálogo anticipado con otros y la entrada de otros en diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de nuestra experiencia¹⁰⁸.

Notemos como la experiencia lingüística permite el diálogo con los otros de manera anticipada porque el otro también es parte de esa experiencia y otros se insertan al vivir la experiencia lingüística que ya les ha sido dada comúnmente. Esto permite reconocerte y reconocer al otro, empero, se busca ser reconocidos desde el diálogo. El filósofo de la Selva Negra nos dice:

El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a la palabra*. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones. La exteriorización del discurso es el lenguaje. Esa totalidad de palabras en la que el discurso cobra un peculiar ser mundano, puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano, ser encontrada como algo a la mano. El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que están ahí. El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 196.

significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al mundo¹⁰⁹.

El lenguaje se muestra de una manera óptica como lingüística y de una manera ontológica como diálogo. La duda radical es si podemos evadirnos del círculo mágico de nuestra educación lingüística, de nuestros hábitos lingüísticos y de nuestro modo de pensar lingüísticamente, y si sabemos exponernos al encuentro con una realidad que no responde a nuestros prejuicios, esquemas y expectativas. ¿Acaso es el lenguaje el principio unificador que sujeta la diversidad lingüística? El lenguaje es ontológico. Gadamer nos dice:

El lenguaje es la única palabra cuya virtualidad nos abre la posibilidad incesante de seguir hablando y conversando y la libertad de decirse y dejarse decir. El lenguaje no es una convencionalidad ni un esquema previo que nos aplaste, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material¹¹⁰.

Nótese, que el lenguaje como diálogo nos instala en el pensar y en la habitar mismo del lenguaje. El lenguaje es fuerza generativa y lo podemos entender por el verbo griego *γεννάω*, que significa engendrar, dar a luz, producir, criar, hacer crecer. Al analizar y estudiar el lenguaje por medio de la fuerza de la comprensión podemos hacernos crecer bajo la tutela del diálogo. El comprender no es algo meramente individual que se aplica a las cosas, la comprensión es un acto por el cual nos

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005, p. 184.

¹¹⁰ H-G, Gadamer, *op.cit*, p. 201.

insertamos como seres dialogantes en un horizonte trans-subjetivo. Seguir hablando, seguir dialogando con el otro *en y con* la búsqueda de las palabras que siempre nos abandonan.

Sólo donde se da la posibilidad existencial de discurrir y escuchar, se puede oír. El que “no puede escuchar” y “necesita sentir” puede, tal vez precisamente por eso, oír muy bien. El puro oír por oír (*Nur-herum-hören*) es una privación del comprender escuchante. El discurrir y el escuchar se fundan en el comprender. El comprender no se logra ni a fuerza de discurrir ni por el hecho de afanarse en andar a la escucha. Sólo quien ya comprende puede escuchar¹¹¹.

El diálogo únicamente se teje en la libertad. A través del uso de la libertad y su vínculo con la comprensión podemos encaminarnos a la universalidad del lenguaje, de lo contrario podemos caer en un sinsentido el cual nos lleve a exaltar sólo la particularidad e individualidad de nuestra lingüisticidad. La libertad en relación con el lenguaje a través de la comprensión debe identificar el diálogo que incluye al otro en donde el yo y el tú son guiados por la superioridad del diálogo. La fuerza del trabajo hermenéutico para develar el fluir del lenguaje en nuestra historicidad nos encamina a la universalidad y no al relativismo.

Heidegger nos dice que la idea de un lenguaje como instrumento de información es hoy una cuestión de extremada urgencia. La relación del hombre con el lenguaje está experimentando una transformación cuyas consecuencias aún no estamos preparados para afrontar. La evolución de esta transformación no es

¹¹¹ Heidegger, *op.cit*, p. 187.

perceptible inmediatamente. Además, está sucediendo en el mayor de los silencios. Ciertamente, debemos reconocer que el lenguaje cotidiano aparece como un medio de comunicación y como siendo utilizado para las relaciones cotidianas de la vida. Ahora bien, hay otras relaciones, además de las cotidianas. Goethe las llama *relaciones profundas* y dice del lenguaje que en la vida cotidiana nos conformamos con un uso precario del lenguaje porque sólo nos referimos a relaciones superficiales, empero, en la medida en que se trate de relaciones profundas, interviene otro tipo de lenguaje: el poético.

Como podemos darnos cuenta, la relación que establezcamos con el lenguaje configura nuestro ser en el mundo, el uso de la libertad humana es fundamental para direccionarla a establecer relaciones profundas y no superficiales. Debemos apelar a la comprensión como nuestra mayor fuerza espiritual, para que a través del diálogo se pueda desembocar en una hermenéutica del saber vivir libremente en la apertura. De lo contrario el mismo Gadamer nos indica:

En relación existencial con el futuro de la humanidad (...) El mundo es como una inmensa fábrica (...) corremos el riesgo de la autodestrucción tanto en el plano biológico como en el plano de los ideales humanos. Por eso nos preguntamos si no hay algo erróneo en nuestra conducta dentro del mundo y si ya nuestra experiencia del mundo mediada por el lenguaje no alberga ciertos prejuicios por nuestra estructura lingüística de nuestra primera experiencia del mundo y corremos a un callejón sin salida (...) Debemos saber si es realmente el lenguaje el culpable de que nos encontremos en esta situación¹¹².

¹¹² H-G, Gadamer, *op.cit*, p. 195.

Podemos decir junto con Gadamer que el diálogo es un encuentro de horizontes, no para que se fundan y sean uno mismo, sino para que haya una dialéctica incesante a través de la pregunta y la respuesta. La conversación convierte, da un giro a la forma de cada interlocutor, los transforma porque lo hace salir de sí para lograr analizarse a sí mismo por medio del otro y viceversa. *Conversio*, la conversión es posible por la conversación *collocutio*. Este trabar conversación con alguien exige que los dialogantes vayan ahondando más en el pensamiento para que el diálogo nos vaya dirigiendo.

El diálogo va haciendo una estrecha unión de dos personas, va tejiendo los hilos de la conversación. La incapacidad para el diálogo refiere a la apertura de cada cual a los demás y viceversa para que los hilos de la conversación puedan ir y venir de uno a otro (...) Las personas suelen aproximarse unas a otras, entran paso a paso en diálogo y se ven envueltas finalmente en él, hasta seguir una primera comunión irrompible entre los interlocutores¹¹³.

El diálogo es y va siendo en nosotros. El diálogo nos lleva a lo profundo de la comunión humana. De la pluralidad de los hablantes se cose la unidad y de ahí la universalidad del lenguaje. Los interlocutores están en medio, dentro del habla. La palabra interlocutor se compone de la preposición latina *inter* que significa entre, en, en medio de, en el transcurso de, y del sustantivo latino *locutor*, que significa hablante. Al reunir la preposición y el sustantivo tenemos que ambos son en el transcurso del habla. Hay un coloquio entre ellos por la cosa misma. La palabra

¹¹³ *Ibid.*, p. 204.

coloquio se construye de la preposición latina *cum* que significa con, en compañía de, junto con y del verbo latino *loquor, loctus sum, loqui* que significa hablar, decir. Tenemos entonces que los interlocutores durante el coloquio están en compañía del decir, del saber decir y dejarse decir. Están de camino al obscuro lenguaje.

Sabemos que Platón define la esencia del pensamiento como el diálogo interno del alma consigo misma, un diálogo que es un constante trascenderse, una reflexión sobre sí mismo. Si algo caracteriza a nuestro pensamiento es este diálogo interminable consigo mismo que nunca lleva a nada definitivo. Notemos que el diálogo tiene que trascender para hacernos salir de nuestra individualidad, para abrir nuestra particularidad. Interminable como el ser mismo.

El diálogo exige trascendencia para escapar de nuestras fronteras lingüísticas y aperturarlas. Por tal razón el diálogo es interminable y nos invita al trabajo hermenéutico de la comprensión, de acuerdo con Gadamer:

La comprensión total y el decir adecuado son casos límite de nuestra orientación en el mundo, de nuestro diálogo interminable con nosotros mismos. Como el diálogo es interminable entra en el proceso del entendimiento con los otros y con nosotros mismos; así se nos abre la infinitud de aquello que comprendemos, de aquello que podemos hacer espiritualmente nuestro. No hay ninguna frontera para el alma consigo misma¹¹⁴.

El término diálogo está formando por la preposición *διά* que significa a través de, por, por entre, entre, a causa de y del término *λόγος*, que tiene múltiples

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 197.

significados de los cuales resaltan palabra, razón, discurso, lenguaje y Verbo divino. Pues es desde aquí que el diálogo se da a través del lenguaje. También podemos usar la preposición *διά* con el verbo *λέγω* que expresa decir, en todas sus acepciones. Tenemos entonces que diálogo es también un intentar decir a través de las palabras lo que alcancemos a enunciar dentro de la universalidad del lenguaje. Quedamos prendados por el diálogo. Recordemos que hemos dicho que la conversación convierte y transforma, al respecto Gadamer apunta:

La conversación es un proceso que se da entre dos personas poseyendo unidad y armonía. La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra propia experiencia del mundo (...) La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma¹¹⁵.

2.6 Libertad y diálogo

En el poema, *Sprache*, 1972, Heidegger se pregunta: *Warum werden Wörter wider Wort?* ¿Cuándo van a ser las palabras otra vez *palabra*? Las palabras van buscando sus propios caminos en un verdadero diálogo. Éste debe permitir dejar ser a las palabras por medio de estar a la escucha de las mismas. Una fenomenología del diálogo permite captar el propio andar de las palabras; y, por consiguiente, un modo

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 206.

de acceso de nuestra parte para dejarlas ser *palabras*, a saber, diciéndolo con Gadamer: un saber decir y un saber escuchar. Esto es su esenciarse como palabra¹¹⁶.

Tal afirmación nos conduce a pensar que no hemos dejado ser a las palabras, las hemos cubierto de un modo u otro. No tenemos la seguridad acerca de lo que las palabras *son*. Sin embargo, actuamos como si la conociéramos e incluso llegamos a darles un contenido que no sabemos si les corresponde o no. En la mayoría de los casos utilizamos las palabras indistintamente, forzándolas a ser algo que no son. De este modo, el diálogo está en serias complicaciones porque las palabras remiten a algo que no es de suyo.

Las palabras van buscando, entonces, su propia senda; o sea, que en el fluir dialéctico de las palabras aparece con fuerza su propia constitución, rompiendo toda esclerosis que no las deja ser estando éstas aprisionadas. Por lo tanto, cuando surge un diálogo verdadero las palabras llegan con tal fuerza que rompen y abren aquella capa que no es suya. Ésta queda reventada y en esa abertura, que genera el diálogo, el pensamiento es capaz de ver *algo* que no había sido captado.

En el leguaje popular decimos: “La verdad tarde o temprano sale”. Esto acontece en el diálogo, porque tenemos una relación dinámica de copertenencia con las palabras. Esta relación dinámica exige ser pensada, ya que ahí podemos encontrar una dirección, es decir, un sentido de las palabras mismas. Un sentido que

¹¹⁶ “Gadamer trató de la fuerza reveladora del lenguaje como «verdad de la palabra». En *Verdad y Método* lo hace vacilante, pero en la quinta edición alemana de 1986, la fórmula fue enriquecida con una nota a pie de página, en donde Gadamer señala un estudio inédito *Die Wahrheit des Wortes*. Se publicó por primera vez en 1993”. J. Grondin. *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2002, p. 220.

destruye el sentido que el hombre les ha dado por utilidad y no por su característica más propia.

Por reforzar lo dicho, pongamos el siguiente ejemplo: cuando compramos zapatos buscamos que nuestros pies entren acopladamente en el calzado para andar recta y adecuadamente, pero si esto no es así, y por vanidad o gusto compramos los zapatos no adecuados a nuestros pies, ambos se verán atrofiados, tanto los zapatos como nuestros pies. Esta figura nos sirve para señalar que la verdad de la palabra se hace presente derrumbando cualquier pretensión que no le pertenece.

Cuando dialogamos verdaderamente las palabras pueden llegar a cortarnos a abrirnos para dejarnos en claro la experiencia y el proceso de la negatividad, a saber, la experiencia del conocimiento y de la verdad. Se aprende sufriendo dijo Esquilo. Lo mismo sucede cuando tenemos la experiencia dialógica con un texto filosófico de difícil acceso.

El texto es ese otro que nos obliga a esforzarnos hasta el ardor para tratar de entender algo y abrir paulatinamente nuestro horizonte. Hans Georg Gadamer nos dice que gracias a esa contra-dogmática dimensión criticista y estrictamente académica de las referencias textuales en las citas se cumple también la cortesía dialogal de la hermenéutica. Por ejemplo; ante los textos griegos antiguos, Gadamer asume la postura de Schleiermacher en tanto que, menciona la importancia de ir a los textos originales y tenerlos como fuente principal, de esta manera, se realiza un cierto tipo de encuentro con el otro y se levanta entonces un trabajo hermenéutico, el cual brinda reglas técnicas para interpretar el texto (al otro).

Conocer otra lengua, que no es la nuestra, nos da una mayor visibilidad del otro, el texto. Un ver que no teníamos cuando desconocíamos la otra lengua, en este caso, la fuente original griega. Debemos preguntarnos entonces, ¿acaso podemos pensar lícitamente, que una interpretación basada en una traducción es menos luminosa a aquella que se remite a la fuente original?, ¿si nos basamos en el traductor estamos obteniendo una interpretación de la interpretación?, ¿acaso cuando acudimos a la referencia original del texto logramos algo distinto?

Tales preguntas nos direccionan a pensar que el diálogo con el texto se vuelve el diálogo con el autor y con el traductor, y más allá aún, con la experiencia originaria del propio protagonista de la obra. Cuando acudimos a otra lengua, la griega antigua, logramos cierta familiaridad lingüística. Esto nos puede permitir construir un matiz distinto a la del traductor. La experiencia con las fuentes, lo otro, nos permite dejar entrever modos, quizá no vistos aún; y, por ende, interpretaciones aún no exploradas.

Es sabido que no hay nada más difícil que un diálogo en dos lenguas distintas en que cada uno emplea la suya porque entiende la del otro pero no puede hablarla. En tales casos una de las lenguas intenta, como a través de un poder superior, imponerse a la otra como medio para la comprensión y el acuerdo. Allí donde hay acuerdo no se traduce sino que se habla. Entender una lengua extraña quiere decir justamente no tener que traducirla a la propia. Cuando alguien domina de verdad una lengua no sólo no necesita ya traducciones, sino que incluso cualquier traducción parece imposible (...) Pues se comprende una lengua cuando se vive en ella. Y reconocida esta frase vale tanto para las lenguas vivas como para las muertas¹¹⁷.

¹¹⁷ H-G, Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 462.

El hecho de comprender al otro, ya sea un texto, ya sea una lengua, nos produce un cierto tipo de experiencia que abre paso a la comprensión de nosotros mismos. Saber del otro es saber también de mí. Cuando estudiamos a un filósofo en una lengua que no es la nuestra y la aprehendemos, aparece la experiencia de un nuevo habitar en donde podemos ser capaces de reconstruir el camino de tal pensador para dar cuenta y dar razón de aquella experiencia filosófica que el autor tuvo. Aquí radica la experiencia más profunda de la hermenéutica: la experiencia con el ser.

La palabra no es sencillamente la perfección de la *species*, como creía el pensamiento medieval. Si en el espíritu pensante se representa lo que es, esto no es la copia de un orden previo del ser, cuyas verdaderas condiciones sólo serían presentes para un espíritu infinito (el espíritu del creador). Pero la palabra no es tampoco un instrumento capaz de construir, como el lenguaje de las matemáticas, un universo de los entes objetivado y disponible gracias al cálculo. Ni un espíritu infinito ni una voluntad infinita están capacitados para sobrepasar la forma de experiencia del ser adecuada a nuestra finitud. Sólo el centro del lenguaje, por su referencia al todo de cuanto es, puede mediar la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo¹¹⁸.

Nuestro pensamiento es capaz de identificar esa experiencia en la medida en que se dialogue con el texto, con el otro, y logremos entender a lo que atienden las palabras. Esto sería una experiencia del ser, pues desde nuestra finitud y nuestra lingüisticidad tratamos de entender la infinitud de lo que se quiere decir. Lo que

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 548.

logramos obtener es una *cortesía dialogal hermenéutica*, pues la experiencia filosófica siempre es dialógica.

Esta dialogicidad la podemos encontrar, desde tiempos antiguos, en los *Diálogos* de Platón, los cuales muestran una liberalidad dialógica de Sócrates a través de la mayéutica. Del espíritu de Sócrates participa la hermenéutica gadameriana porque la liberalidad dialógica que moldea la mayéutica de Sócrates tiene que ver con la libertad, ya que si no hay libertad no existe un diálogo verdadero, debido a que éste vive de las preguntas. Sin libertad uno no se preguntaría sobre esto o aquello o esto otro. Sabemos que la pregunta es el corazón de la filosofía, el núcleo del método socrático, porque la mayéutica surge con el preguntar (*fragen*). Sólo con la libertad que nos ofrece el preguntar el lenguaje ya no representa la cárcel del pensamiento.

Preguntar es un trabajo, es un arte. Sócrates tenía la profundidad de hacer tales preguntas que hasta un esclavo, lo leemos en el *Menón*, podía dar cuenta de que conocía. La pregunta es capaz de potencializar al otro porque lo trae a la presencia. Esta mayéutica surge en la libertad del diálogo. Si no hay libertad no es posible interpelar al otro.

Existe también el problema de que en el diálogo queremos manipular al otro o al diálogo mismo, pero aquí no estaríamos frente a un diálogo verdadero. El inquirir gesta el diálogo. A través del diálogo se muestra la diferencia e identidad entre los partícipes del diálogo dejándolos ser. Tenemos de esta manera una *unidad diferencial*.

La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a poner de acuerdo en la cosa. Por lo tanto, no referimos su opinión a su persona sino al propio opinar y entender¹¹⁹.

Al igual que la mayéutica el diálogo verdadero nos hace parir por el deseo de entender al otro y también que el otro nos entienda. El diálogo con el otro pone de manifiesto su dialéctica. Se conoce al otro también sufriendo. Recordemos a Sócrates cuando notaba el sufrimiento del otro por parir alguna idea. Nosotros también nos encontramos en semejante situación al tratar de habitar de mejor manera con el otro por medio del diálogo. Es doloroso porque nos despoja de nuestra creencia segura, quedamos en el abismo porque ya no hay suelo firme. Sin embargo, somos libres para seguir pensando y, por lo tanto, dialogando; empero, ¿qué hacemos con el individuo que no quiere dialogar?

En los *Diálogos* de Platón encontramos que los personajes tienen una disposición inicial por comenzar a conversar. Notamos que cada personaje va nutriendo cada afirmación que se va articulando en el diálogo. Sócrates toma la palabra y a través de las preguntas logra que sus interlocutores sepan que no saben

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 463.

lo que dicen saber y, por consiguiente, busquen saber. El diálogo es fuente de búsqueda de la sabiduría.

La mayéutica cumple su tarea cuando identificamos nuestra ignorancia. Sin preguntas uno cree que sabe, cuando verdaderamente no sabe. El poder afirmar tal juicio puede ser posible por medio de un pensamiento libre. No podemos pensar el curso de la filosofía sin la libertad del pensamiento. Podemos encontrar aquí una *mayéutica hermenéutica dialogal*. Mayéutica por la pregunta, hermenéutica por el camino que se transita buscando saber aquello que contiene e intenciona la pregunta; a saber, una experiencia originaria del ser. Todo esto está en juego en el diálogo porque la pregunta apunta a *algo*: la cosa misma. Ésta es el hito esencial que nos permitirá no absolutizar ninguna parte.

El diálogo nos permite poner a la luz aquello que estaba oculto. El diálogo nos regresa la esencialidad de las palabras. Aprendemos a *verlas* en lo que ellas mismas son. Para que este diálogo sea verdadero necesitamos de una disposición y ésta puede surgir por medio de un estado de ánimo, *Stimmung*, como lo señaló Heidegger. Sabemos que la propia filosofía nace con un estado de ánimo, *θαυμάζειν*. En el Diálogo platónico del *Teeteto* (155D): “El asombro es el principio de la filosofía. Todo el que pregunta —y, por lo tanto, también el filósofo— se dirige a lo insólito, que es lo que excita su atención. La tarea de la reflexión consiste en hacer familiar, de alguna manera, lo insólito”¹²⁰.

¹²⁰ *Apud*, O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, 1985, p. 40.

Si la pregunta deviene de un *Stimmung*, podemos entender por qué podemos dialogar, de mejor manera, con este autor y no con este otro, pues compartimos entonces algún estado de ánimo, lo cual nos coloca en sintonía con ciertos filósofos dejándonos también, la exigencia de des-ocultar lo que motiva a los otros, porque no podemos únicamente dialogar con lo que no nos interpeló. Necesitamos de la alteridad.

La filosofía no puede dejar fuera al otro porque de lo contrario no habría diálogo. En esto se muestra su rigor, porque cada interlocutor que está en el diálogo exige su propio modo de necesidad. De esta manera no se somete y se le deja ser en el diálogo. El diálogo no logra su verdad cuando privilegiamos únicamente un lado, es decir, solamente la postura de un interlocutor.

Cuando estamos sólo en una posición debemos pensar que esa misma posición puede indicarnos que hay otras más. No olvidemos que la parte hace mención a un todo. Un todo que se manifiesta en las partes. En el diálogo asumimos postura cuando mostramos nuestros pensamientos e ideas ante el otro, partiendo siempre con la idea de que puede que el otro tenga razón. Gadamer mencionó que debemos aprender a no tener razón, y esto se logra escuchando al otro.

El estar a la escucha genera un ensanchamiento del horizonte de comprensión de todos aquellos que son parte del diálogo. Cuando la cosa misma es la base del diálogo y no ninguna parte de los interlocutores se robustece el conocimiento de nosotros mismos, *γνώθι σεαυτόν*.

El diálogo presenta lucha y enfrentamiento porque hay otro. Por tal motivo, padecemos la experiencia de la negatividad la cual es edificante. Descubrimos en el diálogo nuestras fallas, atinos, supuestos, etc. Conocer esas fallas nos permite detenernos a reflexionar para comenzar nuevamente. Tenemos entonces, la tarea de reconstruir la experiencia originaria del ser a partir del diálogo con la tradición, un diálogo ya comenzado. Hay una anticipación del diálogo que nos interpela y nos injerta en él. La tradición es traída nuevamente y es dotada de vida. Así con Bernardino de Siena podemos decir: *Ánimo, vamos, lee sus libros, el que más te guste, y hablarás con ellos, y ellos hablarán contigo, te oirán y los oirás. Aquí está la Palabra.*

Gadamer mencionó que la tradición necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. La conservación es un acto de la razón que se caracteriza por no traer la atención sobre sí, en todo caso, la conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación. El verdadero ser histórico es sentirse interpelado por la tradición misma. Aquí radica una fenomenología del diálogo, la cual consiste en mostrar la estructura de aquello que está aconteciendo.

CAPÍTULO III

EL DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA Y LA CONSTITUCIÓN DEL DIÁLOGO

FILOSÓFICO COMO COMPRENSIÓN DEL SER

3.1 Gadamer, el problema del *inicio* y su relación con el diálogo

Tematizar el *inicio* (*Anfang*) siempre ha presupuesto un esfuerzo para el pensamiento. De hecho, se puede plantear el *inicio* del mundo o del lenguaje. El problema es que éste tiene muchos aspectos especulativos. Gadamer dice: “Me ocuparé de la riqueza de facetas y de los horizontes del concepto principio en el sentido de inicio”¹²¹. Siguiendo al padre de la hermenéutica, el *inicio* lo podemos problematizar de tres maneras. La primera como *inicio* en cuestión de lo que antecede. La segunda como fin (meta-determinación). La tercera en el sentido de *inicialidad*. Es decir, lo abierto. Procedamos a la interpretación de cada una de las formas en que se manifiesta el *inicio*.

El *inicio* como lo que antecede. El problema se presenta cuando el *inicio* queda señalado desde su antecedente con la finalidad de que el pensamiento lo conduzca siempre a algo precedente. Se cree que, de esta manera, llegaremos a él como si fuese una cadena causal que siempre permite ir atrás de lo que se piensa como *inicio*.

Ahora bien, si planteamos este esquema en la historia de la filosofía encontraríamos serias dificultades para acceder al modo en que se ha pensado el trayecto filosófico y su devenir. Regularmente, solemos señalar la inauguración de

¹²¹ Gadamer, H. G., *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 17.

la filosofía con los preplatónicos. No obstante, siguiendo a Gadamer, nos podemos preguntar: ¿cuándo se despliega la historia de los preplatónicos? Según Aristóteles encontramos este despliegue con Tales de Mileto. Sin embargo, si asumimos el *inicio* como antecedente, el Estagirita también nombra a los teologizantes –Homero y Hesíodo– como una etapa previa del camino hacia la explicación racional de la vida del mundo que se despierta con los preplatónicos. Bajo esta perspectiva, pareciera que el *inicio* no tiene inicio porque siempre se puede pensar en un momento previo hasta el infinito.

El *inicio* como un antes tiene que ver con el tiempo y para ser más claro con el tiempo histórico. Si nos atenemos a eso, podrían existir un buen número de alternativas como *inicio*: Tales de Mileto, la literatura épica, el enigma de la lengua griega y la escritura, entre otras. Todo esto muestra lo complicado que es hablar del *inicio* como algo previo.

Si lo anterior lo llevamos al tema del diálogo, también corremos el mismo riesgo: no detenernos en el tema a tratar a causa de saltar de *inicio* tras inicio. Esto es provocado porque el diálogo se escurre en lo que lo precede hasta dejar en el olvido el tema en cuestión. Su contenido queda oscurecido por la cadena del antes. Dicho de otra manera, no sería posible discurrir un tema porque estaríamos buscando su antecedente y éste buscaría otro y así sucesivamente. Si bien es cierto, el diálogo implica un antes, pero no es ésta su construcción esencial.

La segunda manera de hablar del *inicio* es como meta y determinación. Se ha entendido que a éste lo determina la meta. Por consiguiente, no existiría el *inicio*

como tal, sino la pura meta. Es decir, dado que todo desplazamiento, de pensamiento y acto, queda dominado por la meta se identifica con el *inicio*. Por ejemplo, la aventura de existir acaece a partir de los fines que nos planteamos o de las metas que nos establecemos. Bajo estas consideraciones podemos decir que el *inicio* cobra sentido por su fin: éste lo guía, lo direcciona y lo determina.

Por mor de la precisión se establece que algo sólo puede ser inicio en relación con un fin o una meta. Entre ambos, inicio y meta, existe un vínculo indisoluble. El inicio presupone siempre el fin. Quien habla de un inicio sin indicar adónde apunta éste, dice algo sin sentido. El fin determina el inicio. La anticipación del fin es un presupuesto del sentido concreto del inicio (...) El inicio y el fin están ligados entre sí y no se pueden separar el uno del otro. De la meta depende el lugar desde donde algo se muestra como inicio y la dirección que vaya a tomar¹²².

Para Gadamer la idea de *inicio*, desde su meta-determinación, contiene la idea de desarrollo como si ésta fuera algo monolítico y, por consiguiente, el *inicio* también.

Nuevamente, el diálogo queda determinado por aquella aspiración final, pero presenta dos riesgos. Por un lado, el diálogo queda sin libertad porque se direcciona bajo el interés de alguna individualidad. El resultado es, entonces, un diálogo sofisticado. Por otra parte, se cree que hay una línea progresiva e inalterable entre *inicio* y fin, es decir, como si no hubiera posibilidad de cambio. El diálogo no goza de esos elementos porque su trayecto siempre se va alterando.

¹²² *Ibid.*, p. 20.

Dado que la meta-determinación puede cambiar, entonces el diálogo comienza de distinta manera. *Inicio* y fin se identifican y se transforman dialógicamente porque éste es capaz de romper el determinismo, otorgándonos no solo una actitud de espectador, sino también de agente.

Gadamer dice: “La comprensión del inicio a partir del final no es jamás definitiva. No es la última palabra porque también el movimiento de la reflexión halla su lugar únicamente en el marco de una tradición sin inicio ni fin”¹²³.

Estas dos formas de *inicio* –y de diálogo– dejan entrever una tercera forma más profunda que les da sentido y las unifica. Así, llegamos al *inicio* como inicialidad.

Esta tercera forma consiste en pensar el *inicio* como lo incierto, como lo abierto hacia sus posibles. Visto así, es algo indeterminado porque está abierto y sin limitar. Gadamer nos habla de otro significado de *inicio* más adecuado para este intento:

Hablaré no de lo que se inicia, sino de inicialidad (*Anfänglichkeit*). Llamamos ser inicial (*Anfänglichsein*) a algo que aún no está orientado en este caso o aquel sentido, hacia este o aquel fin, ni tampoco de acuerdo con esta o aquella representación. Esto significaría que aún son posibles muchas continuaciones. Quizá sea éste, y ningún otro, el verdadero sentido de principio¹²⁴.

Gadamer menciona que conocer algo en su *inicio* significa conocerlo en su juventud. Con este término nos referimos a la fase de la vida del hombre en que aún

¹²³ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 22.

no están dados los pasos concretos y determinados del desarrollo. La persona joven se halla en lo incierto, pero – al mismo tiempo – se siente incitada a esforzarse por las posibilidades que tiene ante sí. Gadamer reivindica lo siguiente:

El iniciar no es algo reflexivo, sino inmediato. El discurso acerca del principio es demasiado reflexivo como para apuntar a lo que aún no es etapa en el camino de la reflexión, sino que queda abierto a la experiencia concreta¹²⁵.

Gadamer dice que existen diversos conceptos de *inicio*, a saber: *a)* principio en el sentido temporal de origen, *b)* principio en el sentido especulativo, lógico-filosófico y *c)* el inicio como lo abierto.

Los tres significados de inicio no pueden quedar aislados entre sí. Se tienen que entender como tres aspectos de una misma cosa. Éstos son: el significado histórico-temporal, el reflexivo en relación con el principio y el fin, así como la representación más auténtica del inicio: la del inicio que aún no sabe cuál ha de ser su continuación¹²⁶.

Hasta aquí, hemos logrado mostrar que para tematizar el diálogo filosófico es menester problematizar la cuestión del *inicio* porque éste posibilita la estructura constitutiva del modo en el que aparece el diálogo.

El diálogo, en un primer momento, sienta sus bases en lo histórico-temporal porque es posible dar cuenta de lo que se ha dicho y cómo se ha dicho. Esto permite no caer en viejos dogmas o creer que se ha planteado algo nuevo y radical cuando únicamente se está repitiendo el eco de la tradición.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 26.

El diálogo, en un segundo momento, tiene una dimensión lógica-especulativa porque queda condicionado por la identificación entre *inicio* y *fin*. De esta manera, adquiere un movimiento unidireccional en donde no hay acceso a ningún posible, pero – como ya es sabido – si el *fin* cambia el *inicio* también lo hace mostrando sus posibles.

El diálogo, en un tercer momento, como aquello que no se sabe cuál es su continuación. En su inicialidad nos remite a un diálogo siempre abierto en el cual desconocemos hacia dónde puede conducirnos, pero que tiene la virtualidad de lograr que sea posible *iniciar* de otra manera nuestro estar en el mundo. Esta tercera fase, que incluye a su vez las otras dos anteriores, nos coloca en nuevas y abiertas formas de relación con el mundo y con los otros. En palabras de Gadamer es un escucharnos a nosotros mismos escuchando a los otros.

Como se puede ver, el *inicio* exige un trabajo hermenéutico, sabiendo que la *inicialidad* es su estructura más propia.

Gadamer va a recurrir al concepto de estructura¹²⁷. de Dilthey en el sentido de que se puede comprender la realidad de otra manera y no únicamente de forma causal. La estructura apunta a un juego combinado de efectos.

¹²⁷“El término estructura representa, por parte de las ciencias de lo humano, la primera resistencia contra la presión ejercida por la metodología de las ciencias de la naturaleza; la cual toma la lógica inductiva y el principio de causalidad como única forma de explicación de los hechos. Estructura designa el agregado de las partes, de las cuales no hay ninguna que ostente la preeminencia. Estructura indica que no se da en primer lugar una causa y luego un efecto, sino un juego de efectos” H-G, Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 26.

La unión entre los efectos queda presentada, según Dilthey, en el concepto de *coherencia efectual* (*Wirkungszusammenhang*). Dilthey lo hace por medio de la ejemplificación del arte y la música: la obra de arte construye una coherencia efectual plenamente estructurada. La explicación de la obra no es de tipo causal, sino que se basa en armonía, coherencia en la estructura. La estructura de una melodía también no es una mera sucesión de sonidos, sino una conclusión y en ésta se da su cumplimiento. Gadamer escribe:

Nunca nos hallamos en la situación de ser meros espectadores u oyentes de una obra de arte porque, en cierta medida, siempre estamos condicionados por la tradición. El intento de comprender la estructura interna y la coherencia de una obra no alcanza, por sí mismo, a despejar todos los prejuicios que se derivan del hecho de que nosotros mismos nos hallamos dentro de una tradición¹²⁸.

Se sabe que Dilthey pretendió legitimar la originalidad y la autonomía de las *ciencias del espíritu*. Éstas, manifiestan coherencias estructurales y un modo de comprensión totalmente distintos. Queda preguntarse: ¿El diálogo pertenece exclusivamente a esta región del espíritu?

El diálogo abarca en su apertura de horizonte siempre al otro distinto a mí. Hay diálogo porque está presente el otro y porque la cosa está actuando. Por tal motivo, el diálogo es un encuentro con lo desconocido (*la cosa*). Entre los

¹²⁸ *Ibid.*, p. 30.

interlocutores se genera una ampliación de horizonte enriqueciéndolos dejándolos con una mayor carga de sentido y de vínculo de uno con el otro.

La revisión hermenéutica de la estructura y coherencia efectual de Dilthey, abre el pensamiento de Gadamer en un horizonte en donde pasa a definir su proceder e interpretación con la historia efectual y conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*). El diálogo queda esencialmente marcado por la historia efectual.

3.2 El diálogo como comienzo y principio

En la filosofía hegeliana existe una diferencia ontológica entre comienzo y principio. Para ello, Hegel indica al inicio de la *Ciencia de la lógica: Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden*: ¿Cuál debe ser el comienzo de la *ciencia*? Entiéndase ciencia como el saber absoluto. Hegel habla sobre la dificultad de encontrar un comienzo en la filosofía. El diálogo filosófico se inicia con la filosofía, por tanto, el diálogo entra en otras tematizaciones si se pregunta: ¿El diálogo es inicio o comienzo? ¿Existe un diálogo de lo absoluto? ¿El diálogo es *ciencia*? Se considera importante recurrir a la siguiente cita de Hegel:

El inicio de la filosofía tiene que ser, o algo mediado, o algo inmediato; y fácil es mostrar que no podría ser ni lo uno ni lo otro, con lo que una y otra manera de hacer el inicio encuentran su refutación. En la primera exposición, recién dada, del ser como inicio está presupuesto el concepto del saber. Con ello, este inicio no es absoluto, sino que proviene del precedente movimiento de la conciencia. La ciencia de este movimiento, del que el saber resulta, tendría entonces que tener el inicio absoluto. Esa ciencia se inicia con la conciencia

inmediata, con saber que algo es. - También es entonces aquí el ser el inicio. pero como determinación de una figura concreta, de la conciencia; sola y primeramente el saber puro, el espíritu que se ha liberado de su aparición como conciencia, tiene también el ser libre, puro, como inicio suyo.-Pero aquel inicio, la conciencia inmediata, contiene al Yo como referido a algo sencillamente otro, y a la inversa, contiene al objeto referido al Yo; con ello, una mediación.-Es verdad que la conciencia contiene a los dos mediadores mismos -que son también, a su vez, los mediados-, de modo que no remite a nada sobre sí fuera de sí. y está en sí conclusa. Pero, al ser la mediación recíproca, cada mediador está entonces también mediado, de modo que no está presente ninguna inmediatez de verdad. -Pero, a la inversa, si estuviera presente una [inmediatez] tal. como no está fundamentada, sería entonces algo arbitrario y contingente ¹²⁹.

Rivera dice entorno a esta cita que, el inicio de una filosofía expresa, también un comienzo, pero no un comienzo subjetivo, cuanto un comienzo objetivo: el comienzo de todas las cosas. El principio es cierto contenido, un contenido determinado de alguna manera: el agua, el uno, el *nous*, la idea, la substancia, la mónada, etc. Por el contrario, el comienzo en cuanto tal, en cuanto es algo subjetivo, en el sentido de que inicia la marcha de la exposición de manera accidental, queda inobservado e indiferente; y, por consiguiente, plantearse el problema de qué es aquello con lo que se debe comenzar, resulta insignificante frente a la necesidad del inicio, que es donde parece residir todo el interés de la cosa, es decir, el interés por conocer qué es lo *verdadero*, el *fundamento absoluto* de todo.

¹²⁹ Hegel, *La ciencia de la lógica*. Tomo I, ABADA, Madrid, 2011, p. 216.

En Hegel el inicio es el contenido que unifica todas las cosas múltiples. Hegel encuentra, en este primer momento, que el inicio es lo verdadero y el fundamento absoluto. Se tiene entonces un inicio como contenido y un comienzo que empieza su marcha para reconocerse e identificarse con ese inicio. Dice Hegel en el prefacio de la *Filosofía del Derecho*: “Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo”¹³⁰.

Se puede decir que el diálogo consiste, bajo esta óptica, de unificar lo subjetivo y lo objetivo dejando en claro sus diferencias; éstas quedan ancladas en su unidad. El diálogo se da en el comienzo, es decir, en la marcha de la conciencia hacia un fin que es el inicio, el fundamento.

El diálogo como comienzo tiene entonces una pretensión: llegar al inicio para que éste quede dilucidado. No hay misterio en él cuando el comienzo se identifica con el inicio. Cuando esto pasa hay una totalidad en diálogo. Sin embargo, aparecen bastantes preguntas en torno a esta forma del diálogo como comienzo. ¿Acaso este carácter de diálogo no es aquel en donde en el inicio habita el fin? Si esto es así ¿El diálogo está determinado por el fin?

El recorrido de la conciencia comienza, pero con un fin. Éste determina el comienzo de la conciencia, el cual es identificarse con su inicio para lograr el saber absoluto. Empero, ¿acaso no hay quiebres en esta marcha de la conciencia

¹³⁰ Hegel, *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1968, p 37.

(comienzo)? Para atender tales cuestiones se desarrollará lo que Hegel plantea al respecto.

El comienzo es la marcha que emprende la conciencia y el inicio es el fundamento último que unifica la multiplicidad. El comienzo que principia siendo nada se identifica con su final que es el inicio, pero éste aún no está identificado por la conciencia. Cuando ésta dé cuenta y razón del inicio se logra el saber absoluto porque el comienzo ha quedado identificado con el inicio después de una larga marcha dialéctica de estadios.

La conciencia se identifica con el inicio, y la conciencia se convierte en totalidad por la unidad entre ser y pensar. Esto manifestado en el concepto¹³¹. Por lo tanto, de una manera formal y especulativa comienzo e inicio se identifican.

El problema que Hegel plantea es legítimo —agrega Rivera—: saber por dónde se ha de comenzar en la filosofía. De este modo, se puede ver que el diálogo atisba el comienzo. El diálogo es aquello que versa sobre el comienzo para llegar a un inicio. Se puede pensar, que este comienzo es el pensamiento ya que es lo único que tenemos como potencia humana. El pensamiento es capaz de colocarnos en el orden de la totalidad de las cosas. Es en el pensamiento en donde se plasma la unificación

¹³¹“Hegel nos dice que no podemos empezar de un pistoletazo, partiendo de sus revelaciones interiores, de sus creencias, de la intuición intelectual, etc. Pretenden estar por encima del *método y de la lógica*. Si el pensamiento abstracto se interesaba de antaño ante todo solamente por el inicio, considerado como un contenido, y si, en cambio, con el progreso de la cultura se ha visto obligado a prestar atención al otro lado de la cuestión, vale decir, al comportamiento mismo del *conocer*, resulta que de esta manera también la *actividad subjetiva* es concebida como un momento esencial de la verdad objetiva, y entonces surge la necesidad de que se unan el *método (consciencia)* y el *contenido (inicio)*, la *forma y el principio*. Y así el principio tiene que ser también un comienzo, y lo que es *anterior (prius)* para el pensamiento ha de ser también *primero* en la marcha del pensamiento” Rivera, *De asombros y nostalgias*, Puntángeles, Santiago de Chile, 1999, p. 16.

de la diversidad de lo inmediato. Esta inmediatez en la que se está pero que no es reflexionada. El pensamiento nos arroja y nos exige salir de esa inmediatez para dar cuenta y razón de ella misma.

Se podría pensar que el comienzo absoluto es el inicio mismo de las cosas. Así comenzaron los filósofos griegos. Sobre eso dialogaron. Parafraseando a Rivera, la filosofía empezó su marcha en el momento en que los griegos, de pronto, como una súbita iluminación, descubrieron que hay *algo* de donde todas las cosas pro-vienen. A eso primero que es el origen de todo, los griegos los llamaron φύσις. Ésta, dice Anaximandro, es ἀρχή πάντων: el principio de todas las cosas.

Los griegos *instalaron el pensamiento en el inicio*. El diálogo es acerca del inicio. Quedarse en el principio no significa quedarse en los comienzos; sino sumergirse en lo *primero*. De esto primero surgen todas las cosas. Quedarse en lo primero es remontar hacia aquello de donde pro-vienen las cosas, es decir, *abrir* esas cosas hasta su origen, hasta un origen que no está detrás de ellas y fuera de ellas, sino que está en ellas mismas. Por lo tanto, entender las cosas será entonces *verlas* en su surgir, φύσει, en su fundamento radical. Y ver así las cosas es verlas en su verdad. La verdad es el inicio, y el diálogo es entonces el despliegue para captarla en su totalidad. El diálogo desglosa las cosas mostrándolas en su raíz.

El traductor de *Ser y Tiempo* finaliza este hito en torno a Hegel diciéndonos que, Hegel se pregunta: ¿cómo se llega hasta ese origen? ¿por dónde hay que empezar para arribar a lo primero? Porque —pareciera— no se está en lo primero, sino que se está en lo derivado, en las cosas, en las *derivaciones*. Sin embargo, no se

estaría en ellas si previamente no se estuviera ya en lo primero. El comienzo es un comienzo *natural*.

Ese comienzo es el ser *indeterminando*, el ser que es ser y nada más que ser, ser puro, ser que no es esto ni aquello y que por consiguiente, no es nada, un ser que es la nada misma. Y entonces la tarea es partir de ese ser que es nada para encontrar por una vía necesariamente dialéctica el ser que es todo. Sólo entonces llegamos propiamente al *inicio*, aquello en que se encontraron los griegos que se vieron encandilados por la luz del ser, principio y fundamento de todas las cosas.

Tenemos entonces al ser como nada, que es lo indeterminado, el puro ser. Pero también, tenemos al ser como todo, es decir, determinado, el ser de los entes, un ser para, un ser con. No hay dos ser. Es uno sólo que en la marcha de la conciencia va de la nada al todo, de lo indeterminando a lo determinado. De lo inmediato a lo mediado así se le da contenido a la conciencia. Es por ello que con Hegel hallamos la identificación formal del inicio y el comienzo.

El diálogo que se inicia en la inmediatez debe salir de ésta para mediarla, para pensarla y entenderla. El diálogo se torna reflexivo porque teoriza la inmediatez. En este punto, el diálogo ya no es sólo inmediatez porque se ha hecho ahora abstracción. En este nivel el diálogo contiene la unidad y la diferencia de la inmediatez y de la abstracción. El diálogo se convierte en el esfuerzo por alumbrar el mundo que se habita para dar cuenta por qué el mundo es como es y no de otra manera.

En la filosofía occidental tenemos a los primeros filósofos, los presocráticos, en un diálogo por saber algo acerca del inicio u origen. ¿Se puede pensar en otro

inicio? No se puede dejar pasar por alto en esta investigación que antes de filosofía lo que se tuvo fueron los mitos y la religión. ¿Acaso éstos no son el inicio de algo? ¿Cuál es el inicio del mito? Pues bien, es necesario detenerse en la distinción o indiferenciación entre comienzo e inicio. ¿El mito es un diálogo? De ser así, ¿qué tipo de diálogo es?

3.3 El diálogo en el mito. La conservación de lo oculto

El mito no presenta tal diferenciación y unificación del comienzo y del inicio. Lo que pretende Jorge Eduardo Rivera es precisamente lo contrario a Hegel: remontarse a algo que es anterior al inicio mismo. Esto anterior al inicio mismo es la *indistinción*, es decir, la indiferencia del comienzo y el inicio.

El mito está *antes* de la filosofía. Antes de toda filosofía los hombres hablaron del comienzo de todas las cosas. Ahora bien, ese comienzo no era solamente un empezar de las cosas, algo así como el primer paso de su desarrollo. Ese comienzo era a la vez un principio. Los hombres que mitologizaron pretendían *explicar* las cosas, esto es, decirnos de dónde venían las cosas y, por consiguiente, cuál era su origen, su inicio. Ambas cosas están indiferenciadas. Y esta indistinción es el mito mismo¹³².

Se da uno cuenta que en el comienzo y en el inicio no hay una separación teórica formal. No hay mediación especulativa. Es por ello que se diferencia el mito de la filosofía. Para nosotros pensar es movernos en principios. Cuando el inicio no ha sido encontrado, no hay filosofía. La filosofía, en este esquema, es una distinción

¹³² Rivera, *De asombros y nostalgia*, Puntángeles, Santiago de Chile, 1999, p. 18.

y unificación formal de conceptos acerca de lo inmediato. La filosofía es un ejercicio teórico. Si no empezamos con el inicio, dice Hegel, no hay *ciencia*.

Si no hacemos esta distinción especulativa nos sentimos, dice Rivera, en un mundo extraño. Extraño significa ajeno, que no es un mundo nuestro y, por ende, nos resulta extraño. Quedamos perplejos y extrañados ante el mundo que es el mito.

Es necesario hablar de la constitución del mito después de lo dicho. El mito carece de categorías que atrapan y determinan. En el mito no hay la diferenciación formal ni la comprensión de aquello que llamamos inicio-comienzo porque piensa en un comienzo que funciona como inicio, pero no es vista esta distinción formalmente. El mito es lo oculto y en su ocultarse nos domina. El mito es el modo de decirse lo que no tiene nombre, lo inaccesible, el *Tú divino*. Para señalar que no hay distinción entre inicio y comienzo menester es analizar lo siguiente.

Jorge Eduardo Rivera en su obra *De asombros y nostalgia*, instruye con lo siguiente: En el comienzo: *beré'shît*. El comienzo se dice en hebreo: *re'shît*, y esta palabra viene de *ro'sh* que significa *cabeza* y, derivadamente, *cima*, *cumbre* y también, adjetivamente, *principal*. En la traducción latina de la vulgata ese primer versículo de la Biblia es traducido con las palabras: *In principium creavit Deus coelum et terram*. Nótese que el comienzo se ha convertido en inicio. *Principium*, en latín está emparentado con *princeps*, que es el *primo-caps*, la primera cabeza, el jefe. Asimismo,

la traducción alemana de Lutero dice: *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Am Anfang* significa *en el inicio*, en el origen, allí donde todo se inicia¹³³.

De tal manera, comienzo e inicio se identifican en tanto que inicio (*principium*) que está familiarizado con *princeps* que significa cabeza, y en hebreo comienzo viene de *re'shît* ésta a su vez viene de *ro'sh* que significa cabeza. Comienzo en hebreo es cabeza e inicio en latín y alemán también es cabeza. He aquí la indiferenciación entre comienzo e inicio. Las palabras mismas vistas desde su origen indican que comienzo e inicio no tienen una diferenciación formal. Bajo este principio y contexto la palabra alemana *Anfang* (inicio) contiene el comienzo e inicio también como indiferenciación. Pero continuemos de la mano del chileno porque más adelante nos dice:

En el *Evangelio de San Juan* se comienza: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, en el inicio era el Verbo. ¿En qué inicio? En el inicio de todas las cosas, en ese comienzo cuando Dios creó el cielo y la tierra. El Verbo era ya (ἦν) cuando Dios creó el cielo y la tierra; era antes que el cielo y la tierra, es decir, era antes de la creación. Ahora bien, como el tiempo —y, por consiguiente, el antes, lo mismo que el después— comienza con la creación, no hay ningún antes de la creación; y por ende, ἦν, el era del Verbo nos remite a Dios mismo. En el principio era el Verbo. Significa que el Verbo es coeterno con Dios, que es Dios. Por eso, el texto de San Juan continúa diciendo: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος; y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios¹³⁴.*

¹³³ Cfr, Rivera, *De asombros y nostalgia*, Puntángeles, Santiago de Chile, 1999, p. 15.

¹³⁴ *Idem*.

Se puede pensar a partir de estos fragmentos bíblicos que el comienzo se presenta sin diferencia con el inicio que no tiene tiempo, es decir, escapa al antes y al después que indica el tiempo. Dios es *antes* del tiempo. Esta condición le permite ser un absoluto porque ya no hay un antes. Dios es el fundamento último como ocurre en la metafísica tradicional. Por tal cuestión, Dios es entonces atemporal. Es el comienzo e inicio. El Verbo es lo *primero* porque Dios es el Verbo. Al crear Dios al mundo creó también el tiempo para lo creado. Para cerrar esta idea se debe continuar con el versículo tres de San Juan que nos dice: *Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*: Éste era en el inicio con Dios. Observemos que el Verbo (Dios) ya es el inicio; por consiguiente, el inicio o comienzo es eterno, y lo que es eterno no tiene tiempo. Siempre es, ha sido y será. Pero esto sólo puede ser posible porque en el mito no existe esa diferenciación formal-especulativa entre comienzo e inicio como sí la hay en la filosofía teórica¹³⁵.

Tal como se ve en el texto bíblico no hay distinción formal entre inicio y comienzo. “El comienzo está en Dios: está en el *Y dijo Dios*. Pero este comienzo es un inicio: la Palabra de Dios y el Espíritu de Dios son el verdadero comienzo de todas las cosas. El comienzo se ha convertido en un inicio”¹³⁶.

Se puede hablar entonces de un ocultamiento del mito que tiene que ver con que no podemos dominar, ni manipular a Dios, por eso se cierra en parte, por eso es

¹³⁵“En el comienzo creó Dios los cielos y la tierra. Hay un comienzo absoluto. El comienzo de todo. *Los cielos y la tierra* abarcan para los hebreos todas las cosas que hay. El comienzo es aquello que hace posible que luego haya otros y nuevos comienzos: el de los pueblos, las familias, la historia. El comienzo que está antes de todo comienzo es un comienzo absoluto” *Ibid*, p. 18.

¹³⁶ *Idem*.

misterio y ocultamiento. Dios es ausencia nominal y presencia como fe religiosa. Pero, filosóficamente queremos atraparlo. Quizá por ello la filosofía del creyente es un desgarramiento, un dolor, una agonía: quiere y no quiere. Dios es un alejamiento, es inaccesible, una realidad plenaria distinta a la realidad y totalidad filosófica.

El diálogo bajo la constitución del mito es un diálogo con lo eterno con la divinidad, es decir, un diálogo que nos permite saber y reconocer nuestra finitud y, por ende, nuestros límites. El diálogo puede convertirse en un puente que conecte lo finito con lo infinito. Un diálogo de la prudencia se encuentra a partir del ocultamiento: saber que no se sabe todo.

La filosofía, al contrario del mito, empieza, según Hegel, cuando se descubre el inicio por la conciencia, es decir, que hay *algo* desde lo cual surge lo principiado o derivado. El inicio es lo que de suyo produce las cosas. El inicio produce por sí mismo y desde sí mismo lo principiado por él. El descubrimiento de esto es precisamente la filosofía. La filosofía es el descubrimiento de ese carácter de la realidad en virtud del cual una realidad puede producir otras realidades. Ese carácter es lo que los griegos llamaron ser y nosotros realidad.

La ἀλήθεια que constituye el principio de la filosofía es un quedar al desnudo aquello que empezaba por estar encubierto. La ἀλήθεια de la que brota la filosofía es una cercanía. Lo lejano y lo desconocido se hace presencia, se acerca y se des-vela. La filosofía nace de un acercamiento, no de un acercamiento a las cosas, que siempre están en la cercanía, sino de aquello que fundamenta las cosas. Las cosas se *abren* y dejan al descubierto su fundamento fundante. El fundamento se dice en griego λόγος, que es al mismo tiempo lo que abre las cosas y el fundamento que se muestra en ese

abrirse. Por eso, ἀλήθεια, λόγος, καὶ ἀρχή constituyen para los griegos la triple estructura del inicio. *Lo que des-oculta, lo que funda y lo que produce*. El inicio es el des-cubrimiento que hace ver el fundamento como aquello que por sí mismo y desde sí mismo produce todas las cosas en medio de las cuales nos encontramos. Esta triple estructura está oculta en el mito¹³⁷.

El diálogo des-oculta, es decir, alumbra la obscuridad, pero *algo* se queda en la negrura. El diálogo nos acerca a lo divino, lo hace presente. El diálogo, como inicialidad, permite abrir las cosas y a nosotros mismos. De esta manera se deja entrever *algo* a partir del rasgar del abrir del cortar. Empero, este corte es doloroso. El dramaturgo Esquilo señalaba que se aprende sufriendo. El diálogo implica también el sufrimiento por saber que no se sabe todo; no obstante, no saberlo todo no significa que no se sepa algo. He aquí la prudencia. El diálogo visto desde el mito es una invitación a la prudencia.

En Hegel, Dios puede ser aprehendido a través del concepto. No hay misterio para la potencia del pensamiento. El carácter formal-teorético media categorialmente la realidad o al ser. En el mito cuando se habla de ese alejamiento de Dios y que lo hace inaccesible, tiene que ver con que esto le da un carácter de venerable y de sagrado. Lo venerable y sagrado en tanto que es cerrado y enigmático.

No se tiene el control de Dios, como sí se tiene con los entes. No es una cosa que yo domine que yo controle; sino al contrario, queda uno dominado por ese

¹³⁷ *Ibid.*, p. 21.

misterio, es decir, Dios espera de nosotros veneración y obediencia. Esto es lo sagrado y, aquí radica el núcleo del diálogo visto desde el mito: volver a lo sagrado es un regreso a Dios, y el retorno a Dios es el reconocimiento de mi finitud. Quizá el giro a Dios sea un freno ante la desmesura de la técnica.

Comienzo e inicio el afán y el desvelo nuestro. Comienzo e inicio: filosofía y mito. Entre estos dos polos va errando nuestra existencia humana desde que tenemos memoria. Todavía hoy se siente el estremecimiento de la escisión radical del hombre: *mito y logos*. Por debajo de nuestra existencia enteramente tecnificada, logificada, se oye el rumor de las aguas del mito eterno, del mito que nos acompaña mientras somos. No el mito del eterno retorno, sino el eterno retorno del mito¹³⁸.

Podemos interpretar a partir de esto, que cuando Nietzsche anuncia *la muerte de Dios*, señala, dolorosamente, la muerte de lo sagrado. Ya sólo queda el desierto, y en éste no hay vida. La muerte de lo venerable y respetable nos dejó como humanidad en un nihilismo y en el afán de tecnificación. La muerte del misterio, el fenecer de lo que nos *domina*, deja al ser humano con la idea de que puede controlar y dominar todo técnicamente. Hoy se hace muy vívida la expresión de Martin Heidegger: el hombre se ha olvidado del ser y se ha dedicado a la conquista de los entes. Por tal motivo, el diálogo hoy es más apremiante que nunca.

En suma, pensar acerca de los distintos sentidos del diálogo permite descubrir de qué manera se hace presente la relación que se tiene con el mundo, y también la relación que tenemos con nosotros mismos. Considero que al tener

¹³⁸ *Ibid.*, p. 22.

claridad acerca del inicio nos damos cuenta de hacia dónde nos estamos dirigiendo como seres humanos.

También se presenta la posibilidad de regresar al inicio para volver a empezar de una manera distinta. El diálogo con la tradición siempre nos permite encontrar en dónde estamos parados y por qué estamos de esa manera y no otra.

Lo propio del diálogo es pues iniciarlo y estar atento a ese eco que nos viene desde hace muchos siglos. En el iniciar está también el escuchar porque la escucha nos da el material para continuar diciendo *algo de algo*. La escucha permite el preguntar.

Gadamer enseña una responsabilidad filosófica porque el mundo, como obra humana, necesita ser transformado dialógicamente. Para Gadamer, el filósofo es aquél que tiene capacidad de cultivar constantemente el diálogo con la alteridad. El diálogo abre el horizonte de los demás y a su vez el nuestro, siempre y cuando el diálogo se atenga *a las cosas mismas*. De esta manera el diálogo no queda monopolizado por el dominio de una subjetividad.

El diálogo debe hacerse presente como inicialidad. Ésta queda explicitada con la conciencia histórica de la historia efectual. Sólo de esta manera, el diálogo verdadero abre continuamente nuevos comienzos. El diálogo permite formas más adecuadas de ser-en-el-mundo. Siguiendo a Gadamer: ser-en-la-tradición. Conocer este modo de ser nos permitirá un mejor trato con las cosas y con los otros.

Gadamer dice que la filosofía no implica la sabiduría de la respuesta a la pregunta, sino que consiste en una búsqueda por las cosas y su constitución. La

filosofía es una actividad inacabada como los *Diálogos* de Platón, que se tornan sin definición última; es por ello que la sabiduría de la respuesta queda siempre abierta por la pregunta. Si dialogamos desde la forma de inicialidad no hay nada definitivo porque todo acaece.

La búsqueda filosófica siempre es iniciada y, por ende, nada está determinado porque la filosofía siempre está inacabada para estar resurgiendo una y otra vez. A la filosofía la han calificado tantas veces de muerta que habríamos de considerarla inmortal. Este punto es una diferencia importante con Hegel. Para él cuando el comienzo (marcha de la conciencia) se identifica con el inicio (fundamento último) todo queda resuelto y el ansia de saber está saciada. Para Gadamer esto es la *hybris* del hombre moderno: querer saberlo todo, y, si se sabe todo, ya no hay pregunta que corte; por lo tanto, no hay más diálogo ya que éste está constituido por la estructura del preguntar.

El diálogo como inicialidad no es la pretensión del desocultamiento absoluto, sino que sabe que *algo* queda ahí hundido y oculto. Esto genera que sepamos que no tenemos el control de todo. Que no somos dioses, sino seres finitos racionales. Si esto es así, debemos ser medidos con nuestro pensar y actuar. El ocultamiento es la muestra de nuestra condición humana. Por tal motivo, interpreto que Gadamer resalta la *phrónesis* del Estagirita como la conquista de la libertad porque ésta es la manifestación de lo no definitorio. De volver a empezar una y otra vez. El diálogo es siempre volver a comenzar. Del diálogo depende la comprensión del

ocultamiento en su manifestación. Tenemos, a través de diálogo, la oportunidad de volver a las cosas mismas.

Por tales motivos, considero que es necesario un diálogo hermenéutico con el mito para recuperar el estado de misterio en lo *oculto-desoculto*. Esta es una posibilidad de cesar el ansia humana por el dominio del ente, y dar un vuelco a partir de un nuevo comienzo en donde la meta sea el *auto-conocimiento* para habitar y construir una mejor relación con el mundo. Una filosofía dialógica entendida como la búsqueda del ser de los entes y —por encima de ello— del Ser mismo en su misteriosa y esquiva unidad.

Lo que hay hoy es un ser humano entregado a la técnica, al cual ya no le interesa abrir, es decir, dialogar para descubrir las cosas en lo que son y dejar que la verdad se muestre. Ahora, el interés radica en manipular las cosas y controlar las cosas. ¿Qué significa entonces cuando Nietzsche nos habla de la necesidad de regresar al mito? Bajo esta consideración, quizá el alejamiento de la técnica sólo sea posible a través de la afirmación de Heidegger: Sólo un Dios podrá salvarnos. Recordemos al poeta alemán Friedrich Hölderlin que dijo: Pues, como te inicies, así permanecerás.

CAPÍTULO IV

EL DIÁLOGO SOBRE EL INICIO Y LA ESPERANZA HERMENÉUTICA

ἐὰν μὴ ἔλπιται ἀνέλπιστον
οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεῦτον
ἐὼν καὶ ἄπορον¹³⁹.

Heráclito (DK 22 B 18)

En este escrito se muestra la relevancia de los primeros filósofos (pre-platónicos) y el vínculo que Hans Georg Gadamer encuentra para plantear la posibilidad de comprender una hermenéutica del diálogo que nos permita pensar el *inicio* filosófico de otra manera. El diálogo que Gadamer emprende con los primeros filósofos nos permitirá dar cuenta de la prioridad ontológica-práctica de la hermenéutica para adentrarnos en la tarea del pensar y acercarnos al problema del método y de la verdad. Conviene señalar, enfáticamente, que la reflexión hermenéutica –en torno al problema del *inicio*– implica la siguiente pregunta: ¿puede el *inicio* abrirnos a otros comienzos? Una guía a esta pregunta la encontraremos en los pre-platónicos. En ellos el *inicio* es tema de reflexión y meditación filosófica.

Gadamer dice que el misterio del *inicio* tiene muchos aspectos especulativos y merece la pena llegar hasta el fondo de los problemas que encierra. Para ello, nos basaremos en algunos pasajes de su obra. A saber, *Verdad y Método*, *El Inicio de la Sabiduría* y *El Inicio de la Filosofía*. Además, se revisará la disertación de Teresa Oñate

¹³⁹ Si uno no espera, no encontrará tampoco lo inesperado.

en torno a *Gadamer y los presocráticos. Teología de la esperanza en los límites ocultos de la hermenéutica.*

4.1 El *inicio* y el incesante diálogo

Debemos comenzar indicando cómo se dio el problema acerca del *inicio* y su reflexión en la filosofía pre-platónica.

No hay duda que la filosofía pre-platónica ha construido *gran* parte de la historia de la filosofía. Cuando revisamos el camino que ha trazado su pensamiento nos encontramos con que, únicamente, se problematizó el *inicio*. Por tal motivo, se muestra un esbozo que permita darnos cuenta de cuál es la pregunta fundamental que ha marcado dicho trayecto filosófico.

Recapitular este trayecto consiste en mostrar cuáles son los problemas centrales y cómo han sido abordados. Se trata de volver a la pregunta medular que atravesó el pensamiento occidental: ¿cuál es el *inicio* de todas las cosas? De este modo, se podrá comprender la relación dialógica que hizo Hans-Georg Gadamer con la tradición filosófica y que dio comienzo con el pensamiento griego.

Para Gadamer los primeros textos de la Grecia Antigua se ocupan de la cuestión fundamental en torno a la pregunta por el *Ser como inicio*. Esta pregunta plantea cuestiones límites porque regresa, al pensamiento filosófico, a dialogar con la tradición, no para repetirla, sino para profundizarla. En cada regreso encontramos

algo que no había sido visto anteriormente¹⁴⁰. En ese regreso encontramos el modo en que la tradición filosófica actúa y cómo comenzó a edificarse una forma de comprensión acerca de nuestro ser y actuar en el mundo.

Este diálogo entre Gadamer y los primeros filósofos propiciará una comprensión en torno a la relación que existe entre la hermenéutica y el *inicio* para adentrarnos al problema de la esperanza. Ésta puede otorgarnos una apertura a un diálogo esperanzador que surge a partir de la reflexión sobre el *inicio*. Asimismo, se pone de manifiesto que éste nunca cesa, gestando así un diálogo incesante que brota por un motivo: regresar al *inicio* porque se es libre. La libertad se instala en el *inicio*. Es decir, en las nuevas formas que emanan a partir de su interpretación, nuevos senderos se asoman. Este diálogo –sobre el *inicio*– permite la transformación de nuestro presente. En él está la libertad de volver a empezar. Este diálogo no termina porque es inagotable.

Además, el diálogo es lo único que tenemos como animal político y como ser social para hacerle frente a cualquier adversidad. Recordemos que, en el tomo II de *Verdad y Método*, Gadamer indica que aquél que dice al otro “contigo es imposible dialogar” pone de manifiesto que la imposibilidad radica en quien dice tal premisa.

El problema del diálogo es una incapacidad para el diálogo que no reconoce a sí misma cuando alguien en particular no ve esta incapacidad en sí mismo, sino en el otro. Uno dice: contigo no se puede hablar. Y el otro tiene la sensación o la experiencia de no ser comprendido (...) En este sentido la

¹⁴⁰ “La repetición como *Wiederholung* se dirige a lo no dicho de una filosofía del pasado y supone que lo pasado no se ha limitado a pasar y dejar de ser, sino que sigue siendo” J.R. Santander, *Dos escritos de filosofía primera*, Cuadernos de trabajo #18 ICSYH, BUAP, Puebla, p. 8.

incapacidad para el diálogo es siempre el diagnóstico que hace alguien que no se presta al diálogo o no logra entrar en diálogo con el otro. La incapacidad del otro es a la vez incapacidad de uno mismo¹⁴¹.

4.2 Diálogo y esperanza

Para continuar con el diálogo hermenéutico acerca del *inicio* –del que brota la esperanza– es importante remitirnos a ciertos mitos en los que la esperanza es algo que siempre ha estado en el ser humano. A continuación, veremos cómo y de qué manera el diálogo contiene la esperanza de que se puede dialogar.

La esperanza viene del latín *Spes* y presenta una connotación de divinidad¹⁴². Esperanza es esperar algo de lo que no se posee el dominio de aquello que pueda venir. En el pensamiento hebraico la esperanza es estar a la espera de algo y esperarlo con convicción tiene como base la fe. San Pablo dice: “Es, pues, la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve”¹⁴³. Se cree que puede ocurrir algo que todavía no ha ocurrido porque viene del futuro y aún no está en el presente. Se trata de tener la seguridad de que algo va a acontecer inesperadamente. Lo mismo ocurre en el diálogo: está sucediendo algo y en la medida que se sigue dialogando aparecen nuevas cuestiones que abren lo que solíamos tener como fijo.

En tanto la cuestión mítica de la esperanza podemos recurrir a la obra de Esquilo: *Prometeo encadenado*. Ahí se lee que Prometeo impidió a los mortales saber que su destino es morir, haciéndoles habitar en ellos la esperanza. Les regaló el fuego

¹⁴¹ H-G, Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 209.

¹⁴² Cf. Pimentel, Julio, *Diccionario Latín-español*, México, Porrúa, 2014.

¹⁴³ *Hebreos* 11, 1.

para desarrollar las artes. A partir de esto, podemos interpretar que el desconocimiento del destino de los mortales no tiene que ver con una negación de la finitud, sino con saber que no sólo se nace para morir. Algunas ocasiones se ve a la muerte como aquello que prescinde la experiencia del sentido de la vida. Es decir, un sinsentido de la existencia. Entonces, se abre la pregunta: ¿qué sentido tiene vivir?

La esperanza dota de sentido a la muerte no negándola porque ante ella nos da experiencia de sentido individual y epocal. Éste es gestado por el fuego que otorgó Prometeo. El fuego es el pensamiento que permite dotar de significado nuestra existencia teniendo presente la muerte que se ve manifestado en las artes que ejerce la humanidad. A través de éstas dotamos de sentido a la existencia.

La esperanza se comprende como otorgadora de experiencia de sentido. Es hábito de vida. Es la espera del trabajo producido en cualquier arte. Sobre este punto Heidegger nos habla del trabajo y del esperar:

Este otoño triste que incluso prohíbe a los árboles brillar en su oro moribundo, sólo puede ser superado mediante el trabajo; si él mismo llega a ser un resplandecer interno del corazón y no permanece como mero agobio. De hecho nunca podemos forzar tal resplandecer, pero podemos esperarlo. Sin embargo, este esperar no debe ser nunca la inactividad, sino que siempre tiene que devenir disposición para suceda aquello que supera el mero esfuerzo. Los buenos ratos llegan sólo mediante el trabajo mismo, su fracasar en algunos trechos y atascarse por momentos. Así, del trabajo deviene la

única forma auténtica en la cual nos demoramos en el haz de la iluminación. Lograr este demorar es el misterio del trabajo¹⁴⁴.

Otro mito que deja a la luz la importancia de la esperanza lo encontramos en el *Protágoras* de Platón. Ahí se habla que existían los dioses, pero no los mortales. Cuando a éstos les llegó su génesis y los dioses iban a sacarlos a la luz, mandaron a Prometeo y a Epimeteo que los revistieran de facultades. Epimeteo le pidió a Prometeo que lo dejara hacer la distribución. Este último la supervisaría al final. Epimeteo distribuyó las facultades entre las bestias. A algunas les dio fuerza, pero no rapidez. A las débiles las revistió de rapidez. Dotó de armas a ciertas especies y a otras las dejó inermes, pero les concedió otras facultades para no perecer. De este modo, distribuyó —equilibradamente— todas las facultades. Así, ninguna especie sería aniquilada. Asimismo, ideó defensas contra la violencia del clima: cubrió especies con pelo espeso y piel gruesa para cuidarse del frío de invierno y del intenso calor. A algunas especies les puso en los pies cascos y a otras pieles gruesas sin sangre. También les suministró alimentos: a unas les dio hierbas de la tierra, a otros frutos de los árboles y a otras tantas raíces. Hubo especies a las que les permitió alimentarse con la carne de otros animales. A ellas les dio escasa descendencia, mientras que a las especies devoradas les dio gran fecundidad, salvando así la laya.

Cuando llegó a supervisar Prometeo se dio cuenta que Epimeteo gastó todas las facultades en las bestias y dejó sin revestimiento a la especie humana. El hombre

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Überlegungen, IV, Schwarze Hefte (1931-1938)*, GA 94, ed, Peter Trawny, Frankfurt a. M., 2014, p. 254.

quedó desnudo sin calzado y sin abrigo. Quedó inerme. Como ya estaba pronto a suceder el tiempo para que el hombre saliera a la luz, Prometeo robó a Hefesto y a Atenea la sabiduría de las artes junto con el fuego y se las ofreció al hombre. Con este acto el hombre recibió la sabiduría para conservar su vida (321a).

Notemos que la dotación del hombre fue algo inesperado. Sin embargo, el fuego y las artes son las facultades que tenemos para preservar la vida. Hemos recibido *algo* de *algo* no esperado. Esto da muestra de un modo del acontecer de nuestro ser: la espera de lo inesperado (*Ereignis*). Esa espera –esperanza– proviene de algo divino y, por ende, participamos de una porción divina.

Siguiendo con el mito, el hombre reconoció –gracias al fuego y a las artes– a los dioses y les levantó altares e imágenes. Luego, adquirió rápidamente el arte de articular sonidos e inventó viviendas, calzado, vestido y alimentos que provenían de la tierra. De esta manera, los hombres vivían dispersos porque no había ciudades y eran eliminados por las fieras. No podían luchar contra éstas porque el arte que realizaban, alimentarse, sólo salvaguardaba su vida, pero no era suficiente para la guerra contra las bestias. Entonces, lograron construir ciudades para salvarse, pero estando juntos se dañaban entre sí porque desconocían el arte de la política. De tal forma, que al volverse a dispersar perecían otra vez. Al notar Zeus que la especie humana podía exterminarse, les envió la sabiduría política por medio de Hermes. Éste les llevó la moral y la justicia para que rigieran ciudades con armonía y amistad. Si no participan todos de esas facultades no habría ciudades. No obstante, Zeus dejó

la ley: todo aquél que sea incapaz de participar de la moral y de la justicia debe ser eliminado, como peste, de la ciudad (323a).

Aún hoy, en estos tiempos de agitación, tenemos esperanza de no exterminarnos como especie. El diálogo esperanzador no elide al otro, sino que por justicia, amistad y moral lo impulsa a extender su horizonte de comprensión protegiéndolo de las fieras como lo es hoy el mundo tecnocrático que hemos construido. Éste refleja la ausencia del diálogo que es generado por la falta de esperanza y que da paso a un pensar técnico creyendo que todo es monolítico y nada puede hacerse para cambiar esa constelación epocal de ser.

No debemos olvidar que Zeus, al dotar al hombre de justicia y moral, le brindó la convivencia entre unos y otros. Quizá el regreso a este *inicio* nos permita no polemizar sobre la realidad tangible de los dioses griegos, sino despertar la esperanza de que el mundo puede ser distinto al que habitamos. Esto sólo es posible si nos ponemos verdaderamente a dialogar.

Las resistencias que ofrece la civilización moderna para que el diálogo sea efectivo es la técnica moderna de información la cual elimina la más auténtica enseñanza que irradia de los encuentros humanos como ocurrió con aquellos diálogos que cambiaron el mundo: Confucio, Buda, Jesús y Sócrates. Aunque leamos sus diálogos, que son transcripciones hechas por otros no pueden conservar, ni reproducir el verdadero carisma del diálogo, presente sólo en la espontaneidad viva de la pregunta y la respuesta, del decir y dejarse decir. No obstante, estas transcripciones poseen una fuerza documental especial, ya que presuponen, a diferencia de la técnica moderna de información, un arte de escribir que diseñan con recursos literarios una realidad vida, esas

transcripciones ofrecen una singular transparencia, denotando que detrás de ellas estaba la verdadera realidad y el verdadero acontecer¹⁴⁵.

Otro aspecto de la esperanza, con relación al mito –quizá el más relevante para el tema– es el que nos ofrece Hesíodo en *Los Trabajos y los Días* (43-105). Ahí se explica la causa por la cual los mortales padecen males, a lo largo de su existencia, entre los que se incluye la esperanza. Pensando sobre este hito, notamos que la esperanza se bifurca pues, por un lado, nos da firmeza ante lo inesperado y, por otro parte, es el peor de todos los males porque prolonga el tormento. Este segundo carácter construye la desesperanza, el desánimo para dialogar.

El tormento es no saber esperar. Por lo tanto, se ve a la esperanza como un mal, siendo ella un bien. No obstante, se deja entrever que la espera nos pone en inquietud por no saber lo que vendrá y, como consecuencia, resulta una alteración ante lo inesperado. Por ende, abandonamos a la esperanza inmediatamente y no dejamos lugar a lo por venir. Ésta se abre si hay diálogo, empero se cierra si hay incapacidad para ello, dejándonos en la desesperanza que elimina cualquier impulso de transformación de la humanidad.

Hesíodo, en *Los Trabajos y los Días* (90-99), señala que los hombres vivían sobre la tierra lejos de los males. Sin embargo, la mujer al levantar con sus manos la gran tapa de la tinaja diseminó todos los males aportando a los hombres calamidades terribles. Únicamente se quedó, allí dentro, la esperanza. No salió volando hacia la

¹⁴⁵ H-G, Gadamer, *op,cit*, p. 204.

puerta porque antes de que esto ocurriera cayó la tapadera de la tinaja. En este mismo sentido, en el libro de García Gual —*Prometeo: Mito y Tragedia*— se habla de Pandora, la mujer de la que habló Hesíodo, como un bello mal porque es la causa de la difusión de los males por abrir la tapa de una jarra que llevaba consigo. Si interpretamos ambos puntos, podemos pensar que la esperanza quedó atrapada, oculta en el fondo. Lo mismo ocurre en la vida: la esperanza siempre está ahí, oculta, en el fondo frente a todo tipo de adversidades inesperadas.

A partir de lo anterior, y haciendo un ejercicio hermenéutico, nos queda la esperanza de regresar al *inicio* de la filosofía con los primeros filósofos. Es decir, estamos a la espera de que algo distinto y venidero está por mostrarse a través del esfuerzo dialógico para pensar el *inicio*. Con ello, estamos esperanzados en un futuro que trae consigo al presente: un comienzo distinto.

Pensar hermenéuticamente el *inicio* nos permite replantear y empezar de nuevo, una y otra vez. Otra manera es posible de estar el mundo y no sólo tecnocráticamente. Lo contrario de esto es la desesperanza que no conduce al *inicio* para comenzar, sino que lleva al nihilismo, al escepticismo, al relativismo y a la indiferencia; dejándonos con la creencia de que sólo somos seres sin posibilidad de transformación. No estamos en un mundo determinado porque hay libertad y, por ende, en la historia hay algo no previsto. Al no estar en un mundo mecánico surge la libertad como potencia de cambio.

La relevancia de la esperanza radica en la posibilidad de renacer y renovarnos. Si construimos un diálogo esperanzador con el *inicio* podemos ir

abriendo el horizonte a un pensar meditativo que potencia la capacidad para el diálogo. Así, éste se convierte en esa tinaja de Pandora que abre o cierra. Abre a la esperanza de volver a nacer o cierra toda región de cambio cayendo en la desesperanza. En *Der Anfang des Wissens* se aprehende que:

Es gracias a la esperanza que lo que aparece, precisamente porque era imprevisible y parecía inalcanzable, pudo presentarse de un modo totalmente diferente a lo que se esperaba. Entonces puede haber una sorpresa, podría haber un cumplimiento. Sólo al que tiene esperanza se le puede enviar lo inesperado¹⁴⁶.

4.3 Gadamer y los pre-platónicos

Gadamer se conduce por la vía de los pre-platónicos –camino ya transitado por Nietzsche, Heidegger y Hölderlin abierto a su poesía filosófica– a un nuevo inicio de Occidente. En este sentido, el *inicio* es la extensa estación en la que debemos morar. Se trata de la manera esencial que caracterizó al *alba* del pensar.

Los griegos se asombraron ante el cambio de los entes, ante el movimiento de la Naturaleza. Por ejemplo, el cambio de estaciones de invierno a primavera, de verano a otoño. Captaron el constante proceso de cambio, de la transición de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. Así, los primeros filósofos –los jonios– se preguntaron si ha de haber algo primordial, algo que persista al cambio. Pensaron que a pesar de todas las variaciones hay algo que permanece. El pensamiento griego,

¹⁴⁶ H-G, Gadamer, *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 67.

al notar que el cambio de las cosas es causado por el movimiento, se preguntó por lo contrario: aquello que no cambia, el *inicio*.

La Naturaleza es captada por nuestras percepciones y se muestra dispersa y caótica. Lo que captan los sentidos, *αἴσθησις*, es el movimiento por el cual las cosas *dejan de ser*. Los griegos llevaron su pensamiento a un punto en el que reflexionaron sobre la *φύσις* como una totalidad sujeta a un orden para buscar el *inicio* que hace ser todo lo que percibimos¹⁴⁷.

Uno de los problemas centrales del pensamiento pre-platónico es la unidad y la multiplicidad. Se pretende reducir toda esa multiplicidad de *cosas* (entes) a una sola unidad. Con ellos el *inicio* se entendió como *origen*¹⁴⁸. Así, tal *origen* es la unidad de toda la multiplicidad¹⁴⁹. La filosofía es, en su representación más general, la tendencia de la razón a reducir la multiplicidad y variedad de las cosas a la unidad. Es, con otras palabras, el esfuerzo para hallar el *origen* tras los velos de la apariencia sensible.

¹⁴⁷ “La fe en que el mundo visible esconde un orden racional e inteligible, en que las causas del mundo natural tienen que buscarse dentro de sus propios límites y en que la razón humana autónoma es nuestro único y suficiente instrumento para la investigación”. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Tomo I, Gredos, Madrid, 1999, p. 40.

¹⁴⁸ Cabe aclarar que para fines de este apartado se utilizará la forma en cómo los pre-platónicos concibieron el inicio: como origen. Sin embargo, no se debe olvidar que más adelante, el origen — con Sócrates, Platón y Aristóteles — se concibió como fundamento. Así, el inicio quedó asentado como fundamento.

¹⁴⁹ “Las cualidades del mundo físico que se conciben sobre las demás son la multiplicidad y variabilidad de las cosas, en suma, el devenir. Pero reflexionando en la multiplicidad comenzamos a apreciar cierta unidad en el acaecer de ciertos fenómenos. De esta reflexión nace en nosotros la convicción de que bajo la aparente diversidad debe haber entre los fenómenos algo de común, un lazo constante” Sciacca, *Historia de la filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1950, p. 40.

El mundo puede ser considerado desde dos puntos de vista. El primero, en la multiplicidad de las cosas que se manifiestan a nuestra experiencia. El segundo, en su esencia. El primer punto de vista lo considera la física y las demás ciencias naturales. El segundo aspecto lo problematiza la metafísica que se pregunta por el *origen* del mundo¹⁵⁰.

El pensamiento pre-platónico se caracterizó por buscar un *origen* (ἀρχή) que sostiene toda la multiplicidad. “¿Qué entendemos por concepción de la filosofía griega? Ésta se produjo cuando empezó a cobrar forma en las mentes de los hombres la convicción de que el caos aparente de los acontecimientos tiene que ocultar un orden subyacente”¹⁵¹.

Pensar sobre el *origen* que unifica la multiplicidad nos produce asombro y nos conduce al *quid*. ¿Por qué nos preguntamos por el *inicio* que unifica la multiplicidad? porque a partir de observar el movimiento se piensa en un *inicio* que es causa del mundo, de su orden y trasciende al hombre y a las cosas. Toda filosofía, que se precia de serlo, se define por una tesis sobre el *inicio*. Únicamente puede ser filosofía en la medida que lo hace.

El diálogo con los pre-platónicos permite tender una vía de acceso al pasado para buscar ahí motivos que siguen actuando de un modo u otro en nuestro estar siendo. Es relevante dar cuenta de aquello que se continua y lo que ya no sigue en el pensamiento. Por ejemplo, seguimos analizando y tratando de comprender la

¹⁵⁰ Cfr. Sciacca, *Historia de la Filosofía*, p. 39.

¹⁵¹ Guthrie, *op.cit*, p. 37.

Metafísica de Aristóteles, pero algunas de las tesis de su *Física* hoy han perdido su vigencia por la situación epocal científica. No obstante, tener un diálogo con el pasado nos permite ver el pretérito como un *otro* y, a su vez, como algo que me interpela.

El pasado pre-platónico que constituyó a la filosofía es algo cercano y alejado de nosotros que nos evoca, ciertas maneras, para pensarlo. En éste podemos descubrir aquello que no ha sido tematizado. Ver al pasado, como lo otro, en la medida que guarda algo desconocido aún para nosotros, empero es un pasado que nos compete completamente porque nos reconocemos en él de cierta manera. El diálogo con los pre-platónicos nos va develando lo lejano y lo cercano de nosotros mismos.

De esta manera, la filosofía tiene como pretensión dar cuenta y razón de todas las cosas en su *origen*. Ahora bien ¿qué significa dar razón de todas las cosas? aspirar a abarcar la unidad y la totalidad. La característica del conocimiento filosófico se manifestó fundamentalmente como búsqueda del *inicio* de todas las cosas.

Cómo podría hacerse la crítica del presente y la apertura al futuro si no es tendiendo un puente *a todo lo otro ahora alojado en el pasado* (...) La hermenéutica *a lo otro* de los pasados posibles reanudando el diálogo con todos los pasados no agotados para devolverles la palabra y la vida histórica que sí les permita tender un puente al presente y poder alterar el presente hacia el fluir de las historicidades concretas¹⁵².

¹⁵² T. Oñate, *Gadamer y los presocráticos. La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica*, UNED, Madrid, 2005, p. 816.

Al dialogar con los pre-platónicos son vistos como lo otro. De esta manera, nos interpelan porque el diálogo coloca a lo otro como diferencia y en ésta hay caminos de apertura. Así, son vistos como lo existente que ha transmitido la tradición canónica y también pueden ser vistos como lo posible a través del ejercicio hermenéutico.

El pensamiento pre-platónico, como algo fijo y existente, se tambalea ante el hecho de pensarlo de un modo distinto. De esta manera, éste no sería una totalidad gobernante como ha venido siendo, sino que puede abrirse a otras interpretaciones. Ello, nos lleva a entender el *inicio* de otra manera. Hacer un trabajo hermenéutico sobre el *inicio* pone todo lo dicho en cuestión y nos quita el suelo firme que la tradición ha construido.

Sólo la diferencia da qué pensar (...) ofrece la aventura del *verdadero pensar*: el que sale al encuentro de lo desconocido con toda la radicalidad posible abierta por la diferencia en la que insiste y en pos de la cual se lanza¹⁵³.

La diferencia detona el diálogo. Lo diferente, en un primer momento, nos conduce a desear saber eso que nos es distinto. Lo distinto nos llama y con ello comienza la búsqueda de esa diferencia. Sin embargo, cuando ésta nos interpela todo lo que creíamos tener firme se desvanece. Por lo tanto, ante ella nos cerramos o nos abrimos. En la diferencia, a través del diálogo abierto que es verdadero porque

¹⁵³ *Ibid.*, p. 830.

incluye al otro, hay unidad. La verdad del diálogo consiste en incluir la diferencia porque ahí se da la reconciliación y el reconocimiento del otro.

De esta manera, se abre un horizonte inhóspito e insospechado. Lo primero ocurre porque no nos sentimos con la seguridad de estar en casa: la tradición. Lo segundo –lo insospechado– radica en el hecho de no dejar ser a la tradición canónica de otro modo porque no la habíamos pensado desde su *inicio*. Al acontecer esto, surge una manera distinta que no era reconocida en un primer momento. Lo insospechado contiene ya la sospecha que emerge de un diálogo con lo establecido para abrir grietas y para que emanen nuevos senderos del pensamiento.

Lo otro que sí altera y abre algún futuro diverso, insólito, no previsto, no de antemano representado ni calculable (...) Sólo hacia el darse plenamente como diferencia del otro en su propia concreción y coherencia. Pues sólo la manifestación de la diferencia de lo otro hace que pensemos y nos da que pensar, reanuda el diálogo e instaura la serenidad intensiva del dejar ser¹⁵⁴.

Notemos que el pensamiento pre-platónico está ceñido al problema del *inicio* como *origen*. El hecho es que con ellos se buscó el *ἀρχή*¹⁵⁵ de la Naturaleza. La filosofía jonia intentó demostrar cuál es el elemento primigenio de todas las cosas: el *inicio* como idea de unidad. No se detuvieron en los datos sensibles porque fueron más allá de lo inmediato, los sentidos. El esfuerzo del pensamiento por encontrar este elemento primigenio supera a las apariencias sensibles. A partir de esto, los pre-

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 817s.

¹⁵⁵ En griego *ἀρχή* significa comienzo, origen, principio, fundamento, raíz, autoridad, magistratura. En algunas historias de la filosofía aparece como *Urstoff* indicando que se trata de un elemento primigenio.

platónicos establecieron las siguientes preguntas: ¿qué es el *inicio*? ¿cuál es la génesis de las cosas que existen?

Joseph de Finance, postula que los *físicos* de Jonia pretendían explicarlo todo –por el agua, el aire– intentando describir, por oposición a las apariencias, la realidad fundamental. Sin embargo, ésta tenía –en esos filósofos– todavía un dejo de determinaciones empíricas. No obstante, lo relevante en Tales de Mileto y en Anaxímenes radicó en pensar que hay un *inicio* que unifica todo el devenir de la multiplicidad. La importancia de Tales radica en que fue quien se preguntó por el *inicio* y cómo ante la multiplicidad pensó en su unidad.

Es la racionalidad hermenéutica la posibilitante de una interlocución abierta por la alteridad. Así pues, si se trata con Gadamer de estudiar a los *filósofos presocráticos* no es sino para conocer diferencialmente cuál sea de *modo matizado* su posición respecto de las cuestiones y problemas suscitados por la racionalidad histórica hermenéutica del *otro inicio*¹⁵⁶.

Uno de los motivos claves en la hermenéutica es interpelar y ser interpelado por la tradición (lo otro). Esto sólo acontece por medio del diálogo porque ahí se muestra la racionalidad dialógica de esperar sin deseo de controlar lo que viene. La importancia de hacer un diálogo hermenéutico con los pre-platónicos consiste en desenterrar otro posible despertar –a partir de ellos– en donde la historia filosófica, en su devenir, muestre un nuevo sentido, una nueva racionalidad porque ha acaecido otro *inicio*.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 828.

Siguiendo con los filósofos pre-platónicos, y sabiendo que sus respuestas acerca del *inicio* no son del todo metafísicas, no debemos olvidar que la búsqueda del *inicio* ya los coloca en cierto nivel metafísico, a diferencia de lo que De Finance marca que partiendo de que la metafísica clásica apela a la abstracción, sus respuestas del agua y del aire presuponían aún un contenido sensible. Si bien es cierto que no se reduce al agua del grifo ni al aire que respiro, éstos obedecen todavía a un componente sensible.

La pregunta por el *inicio* se encuentra en estos pensadores, pero no en sus respuestas. Debemos detenernos en aquello que empezó Tales de Mileto: buscar lo Uno de la multiplicidad. Este es el gran problema de la especulación acerca del *inicio*. Tales y Anaxímenes no lo agotaron.

Intentar responder cuál es el origen que genera el movimiento de lo sensible puso en marcha el nacimiento de la tradición occidental que será más radicalizada con Parménides y Heráclito, aunque más adelante llegará a su cúspide con Platón y Aristóteles.

Cuando nos preguntamos por el *quid* debemos detenernos ahí, pero quizá hemos olvidado la pregunta por la respuesta porque no nos demoramos en la pregunta. Esto nos puede llevar a pensar que Tales y Anaxímenes iban tras la respuesta dejando de lado la pregunta por el *inicio*. Los filósofos pre-platónicos detonaron la pregunta por el *origen*, por lo Uno y lo múltiple. Este preguntar contiene diversos sentidos, rumbos y direcciones. Dialogar con estos filósofos, bajo las huellas de Gadamer, nos ayuda a conocer la dirección que tomaron y, a la postre,

descubrir los senderos que no fueron transitados por ellos porque el *inicio* únicamente se entendió como *origen*.

De esta manera, podemos tener un horizonte abierto en donde los caminos se cruzan y entrecruzan para enriquecer el horizonte y no dejar de caminar. Sin la pregunta por el *inicio* no hubiese existido la posibilidad de una reformulación del propio preguntar. Ésta abre el camino a otro preguntar distinto generando nuevos senderos de investigación.

Es necesario pensar a los pre-platónicos de otro modo para dar pie a un porvenir de lo inesperado en la interpretación. Aquí, nuevamente, aparece la esperanza para esperar el asomo de otro *inicio* que seguro vendrá. Sin ella no habría otro *inicio* porque genera la demora en el pensar. En ese demorar resplandece todo, por un momento, como el rayo de Heráclito.

Lo relevante se encuentra en la pregunta misma: en el *quid*. Cuando los primeros filósofos emprendieron su búsqueda por el *ἀρχή*, le atribuyeron cualidades distintas a lo que los sentidos captan. Gadamer escribió lo siguiente:

Sabemos que no es solamente la lengua de los griegos la que hablamos cuando hacemos filosofía. No sólo el nombre, sino también la tarea específica de la metafísica ha sido hallada por los griegos, y cuando investigamos la pregunta fundamental que se plantea en ella, la pregunta por el ser, tal como se hizo un deber en el pensamiento de los griegos¹⁵⁷.

¹⁵⁷ H-G Gadamer, *Hacia la prehistoria de la metafísica*, Alción, Córdoba, 1992, p. 5.

Para Gadamer el problema del *ἀρχή* —fecundado por los pre-platónicos— coloca la reflexión hermenéutica acerca del *inicio* porque con ellos comienza un modo de preguntar filosófico: la pregunta por el *inicio*. El último filósofo del siglo XX encuentra que remitirnos a los pre-platónicos implica sumergirnos en un diálogo ya inaugurado acerca del *inicio*. Dialogando con estos filósofos podemos pensar lo que pensaron y, a su vez, señalar lo no pensado. De esta manera, surge un desocultamiento sobre el *inicio* que abre, como consecuencia, el pasado dicho.

Este modo de proceder lo encontramos con Platón y Aristóteles quienes plantean lo que no fue visto por los primeros filósofos. A su vez, esos primeros filósofos, señalaron lo que no fue pensado en el mito. Notemos que el problema del *inicio* es antiquísimo porque con él arranca el alba del pensar. Sin embargo, esta hermenéutica dialógica —sobre el aludido inicio del filosofar— únicamente debe ser guiada con *referencia filosófica* por Platón y Aristóteles.

Gadamer insistió sistemáticamente en este punto de partida: que los *presocráticos* nacen en la discusión filosófica, esencial para la auto-interpretación de la filosofía europea, que mantiene entre sí Platón y Aristóteles. En la crítica de Aristóteles a su maestro Platón y en la crítica de Sócrates-Platón a los anteriores filósofos, cuya unidad de convergencia común se haya, a su vez, en la crítica de éstos, los *primeros* a los mitos antropocéntricos y genésicos propios de las cosmogonías y teogonías de Homero y Hesíodo¹⁵⁸.

¹⁵⁸ T. Oñate, *op.cit*, p. 819.

Dialogar con los pre-platónicos, pensando en otro *inicio* posible, convierte nuestro pensamiento porque pensar el inicio siempre otorga posibilidad. Para que esto sea posible y dejemos que lo otro se haga presente en el diálogo, debemos partir del indicador gadameriano: aprender a no tener razón. Sólo así tendremos apertura y motivaciones para dialogar con lo otro.

Un viaje hermenéutico hacia ese que es *nuestro límite otro, nuestro otro inicio*, desde entonces, desde los *presocráticos*, o como lo dice mucho mejor el maestro Gadamer: *Desde que somos una conversación*¹⁵⁹.

En el movimiento dialógico hay pregunta y respuesta. De esta manera, brota un modo de relación con aquello que se está problematizando. Este problema se extiende a lo largo del diálogo, a lo largo del tiempo y no podemos pararlo. El diálogo no se detiene porque surge otra pregunta que cuestiona la afirmación. De lo contrario, y de no suceder así, el diálogo se cierra y se hace uno dogmático.

Un ejemplo de lo anterior es lo siguiente. Se sabe —por la tradición— que Tales de Mileto, ocupado en la astronomía y mirando hacia lo alto, cierta vez cayó en un pozo y una sirvienta de Tracia, de espíritu alegre y burlón, se rió de él y dijo que al afanarse por saber lo que veía en el cielo, se olvidaba de lo que tenía delante y a sus pies. Gadamer hace referencia a la misma anécdota, pero de una manera distinta. Señala que esto se ha dicho, empero no fue así. Tales de Mileto no cayó en un pozo, sino que se metió en un pozo seco como si fuera un telescopio antiguo.

¹⁵⁹ *Idem.*

Gracias al límite que representaban las paredes del pozo podía ver exactamente el paso de las estrellas. Con esta técnica Tales logró representarlas con mayor precisión, construyendo así el primer telescopio. Gadamer aduce que esto es muestra de su astucia teórica y el incómodo riesgo de bajar al pozo y luego salir de él. La audacia teórica y la pasión se realizan en esta anécdota que la antigüedad tardía nos transmitió como si Tales fuera un sabio absurdo. Esto es muestra de cómo las anécdotas no son cerradas si están guiadas por el diálogo y son presentadas de otro modo.

Filosofar sobre el *inicio* es arriesgarse a bajar al pozo, enfrentarnos a la obscuridad para hallar la claridad de la verdad en el fondo de esa negrura. En la medida en que nos detengamos en la pregunta por el *inicio*, mayor nitidez encontraremos en el modo en que nos hemos relacionado con él. ¿Ante qué se enfrentó Tales y Anaxímenes que sus respuestas no fueron del todo satisfactorias ante la pregunta por el *inicio*? Debemos exigirnos pensar lo que éste contiene porque de lo contrario lo absurdo sería no querer bajar al pozo, no buscar la verdad.

En los pre-platónicos siempre hay algo venerable y de respeto que llega a nosotros como pasado muerto o como pasado vivificante. Lo importante aquí radica que en ese pasado está la carga constante de aquello que filosóficamente nos ha sido legado y otorgado. Surgen las preguntas ¿de qué manera nos relacionamos con el pasado filosófico? ¿cómo lo recordamos?

Nuestro tiempo padece –diagnosticado por Nietzsche– la muerte de lo venerable, de lo respetable. No permanece algo que la humanidad respete. Por lo

tanto, lo que queda es el desierto en donde no hay vida y nada crece porque no hay diálogo que nos abra algún sentido.

Gadamer problematiza una *pietas* sincrónica de los *pasados posibles* que nos devuelve a nosotros sencillamente *nuestra heredad*, nuestra infinita herencia, aquella de los legados a que tenemos derecho; la memoria viva del *Andeken* heideggeriano, (...) hacia la contingencia-posible de los pasados y su futuro anterior aquí y ahora: el que es competencia del poetizar fundacional que sabe re-nombrar y señalar¹⁶⁰.

En nuestro tiempo hemos perdido la *pietas* y, con ello, el significado que une a un pueblo y a los individuos. Si todo futuro es anterior es porque en ese futuro, que constituye el pasado, brotan las aguas de todo comenzar. Tenemos la preparación de una filosofía del porvenir devenida de su anterioridad: los filósofos pre-platónicos. Debemos traer a la memoria la génesis del pensar no para repetirlo, sino para abrir otro sentido en la actualidad, hoy más apremiante que nunca.

Las palabras van buscando sus propios caminos. Gracias a esa contra-dogmática dimensión criticista y estrictamente académica de las *referencias textuales*, se cumple también la cortesía dialogal de la hermenéutica, dando lugar, por ejemplo, al tesoro patrimonial de la *tradición indirecta* para el rescate de tantos textos y pensamientos perdidos. En ella se expresa la liberalidad dialógica del filosofar que para siempre moldeará la *mayéutica* de Sócrates, en cuyo mismo espíritu participa hoy la hermenéutica gadameriana que lo hereda. Sin ella, sin la *mayéutica hermenéutica dialogal*, no hay sencillamente filosofía, porque no puede darse sin ella la vida libre del *común filosofar*¹⁶¹.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 817.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 803.

La pregunta fundamental que despertaron los pre-platónicos nos dejó enorme eco en la actividad filosófica. La pregunta puso en marcha el despliegue del pensamiento en su apertura y en sus distintas formas de acercarnos a ella. Indagar sobre el *inicio* nos permite encontrar la forma en que éste se ha manifestado en el transcurso de la historia que no nos es ajena, sino que nos pertenecemos a ella. La pregunta es un verdadero diálogo con la tradición. Es tan profunda que cuando el pensamiento se inserta en ella surgen nuevos bríos desde donde somos interpelados para comprendernos *en y desde* la pregunta.

En cada contacto con el pensamiento de los pre-platónicos reconocemos que tenemos conciencia de nosotros mismos. Pensarnos desde el *inicio* nos da autoconciencia histórica.

La hermenéutica se propone *otro inicio* mientras actúa como razón crítica y disolutoria de los fundamentos perentorios de la fuerza. Se propone como la preparación, de ese *otro inicio* racional necesario-posible, que quizá resulte más que nunca urgente entre nosotros, ahora¹⁶².

Si la hermenéutica propone otro *inicio* es por la necesidad de revisar, analizar y poner en examen la tradición. Siendo esto así, el vínculo que tendremos con ella no será de afirmación, sino de mineros que cavan y van encontrando regiones no exploradas que estaban cubiertas. Si no hay diálogo crítico no son posibles otros *inicios*. Esto permite otras preguntas: ¿acaso abrir caminos no genera un ciclo infinito de otros *inicios*: el iniciar del iniciar del iniciar hasta el infinito? ¿cuál es el sentido de

¹⁶² *Ibid.*, p. 826.

estar renovándonos siempre? ¿hay una necesidad vital de ese *inicio*? y, sobre todo, ¿por qué en el *inicio* vemos la salvación?

Martin Heidegger nos transmite el estremecimiento de citar al poeta Hölderlin:

Allí donde está el máximo peligro crece también la salvación. Según Heidegger, cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, más intenso será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar¹⁶³.

¹⁶³ M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 32.

CONCLUSIONES

Después de este recorrido acerca de la necesidad del diálogo en su dimensión ontológica-hermenéutica volvemos aquí sobre los principales resultados obtenidos en nuestra lectura de *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer a la luz del ámbito del *Inicio*, teniendo presente que primero fue menester hacer la distinción entre la hermenéutica general y la hermenéutica filosófica. Tal distinción radica en la manera de abordar la comprensión y la interpretación. Para la hermenéutica general sólo acudimos a la interpretación cuando no comprendemos algo, es decir, que la hermenéutica únicamente aparece en ciertos momentos del proceso de la comprensión, tales momentos son la confusión, la ambigüedad y el desconocimiento. Sin embargo, la hermenéutica filosófica, a través de la figura de Heidegger y sobre todo de Gadamer, realiza un giro a la hermenéutica general, el cual consiste en señalar que siempre estamos comprendiendo algo y, estamos inmersos en eso que de entrada queremos comprender. Siendo esto así, la hermenéutica no sólo es de momentos puesto que nunca partimos en blanco, porque estamos siendo ya interpretados por la tradición, que en nuestro caso es el *Inicio* por su carácter inmemorial.

Por lo anterior, nuestra comprensión exige una revisión de esa tradición en la que está envuelta para ir colocando delante nuestro el *Inicio* de la propia comprensión hermenéutica en sus diferentes ámbitos y aplicaciones. Para ello, la hermenéutica gadameriana se centra en un primer momento en la pregunta por la

comprensión. Tal cuestionamiento nos llevó a realizar un breve recorrido histórico de la palabra hermenéutica a través de algunos pensadores de la historia de la filosofía. El motivo de este recorrido fue situarnos en las distintas formas en que la hermenéutica ha tenido uso y aplicabilidad, pero sobre todo identificar la finalidad de la comprensión. Si bien es cierto que la palabra hermenéutica implica interpretar, traducir o explicar no siempre tuvo la misma comprensión acerca de lo que se interpreta o se explica.

Recordemos que para Platón la hermenéutica es una interpretación de lo sagrado-religioso y adivinatorio, empero no alcanza el ámbito de la verdad porque no se llega a la *σοφία* con las artes adivinatorias. Pues la sabiduría es la encargada de averiguar la verdad del sentido captado por la hermenéutica. No olvidemos que este sentido es completamente confuso ya que sale de los dioses a través de una sacerdotisa poseída y en trance, para que a la postre algún interprete capte ese sentido y lo transmita a aquél que consultó al oráculo. Sin embargo, la comprensión que se tiene ante ello no alcanza el develamiento del mensaje porque no hay conocimiento. La comprensión hermenéutica será distinta en Aristóteles, pues el estagirita centrará el quehacer hermenéutico en la comprensión del enunciado, a saber, en el análisis lógico-gramatical que parte del nombre y del verbo. Estas dos partes encierran el lugar de la verdad o falsedad en el enunciado asertivo. El estagirita llamó a esto: *λόγος ἀποφαντικός*. La comprensión consiste entonces en interpretar el enunciado. Dicha interpretación debe partir de esa estructura del nombre y del verbo de lo contrario no hay verdad. Si bien es cierto que el enunciado

expresa lo interior del alma, queda de soslayo esta interioridad para exaltar la exterioridad a lo que se refiere el enunciado. La verdad se reconoce en lo exterior. Sobre este ámbito reaccionará la hermenéutica de Gadamer, pues él recuperará la parte de la interioridad y señalará de manera enfática que todo enunciado remite a un origen que no está en el enunciado mismo, sino que radica en aquél que emite el enunciado. Para esto se apoyará de algunas corrientes de la tradición filosófica como los estoicos y sobre todo San Agustín. Pues la tarea de la comprensión tendrá que recuperar la unidad entre la interioridad y la exterioridad que quedó desdibujada en el enunciado.

Siguiendo con nuestro recorrido de la hermenéutica llegamos a pensadores teólogos-filósofos como Filón de Alejandría y Orígenes. En ellos la hermenéutica adquiere otra constelación de sentido, pues ahora se trata de una alegoría que consiste en ayudarnos a comprender lo que está más allá de la letra escrita. Según esto, los enunciados no son la totalidad de la verdad porque el enunciado refiere a algo más. La hermenéutica como alegoría debe desocultar lo que subyace en el enunciado. La alegoría ofrecerá entonces una ampliación al horizonte de la comprensión, pues otorga un sentido que no queda dicho en el enunciado y le permite apuntar a algo más. El enunciado es entonces sólo un indicador de algo diferente, pero que está atrapado en él. Por tal motivo, el método alegórico nos manifiesta que hay un sentido dual: el de lo escrito y el de lo no escrito. Sólo a aquellos que han recibido una formación de muchos años y de mucha exigencia se les puede revelar por la gracia de Dios lo no escrito. Ellos están dentro de la categoría

de seres espirituales. De esta manera, la alegoría les permite ver lo invisible a partir de lo visible. De la letra a lo que no está en letra. Lo que queda comprendido aquí es el mensaje del Dios cristiano a la humanidad, empero tal mensaje no puede ser entendido sin recurrir al ejercicio alegórico. La hermenéutica filosófica despojará los aspectos de religiosidad de la alegoría, pero conservará la idea de que debajo de lo enunciado hay algo más que no queda expresado en el enunciado mismo. Sin embargo, esto no significa para Gadamer la eliminación del enunciado, pues si esto ocurriera caeríamos en una mística; sino más bien, que nuestro punto de partida es el enunciado, pero no se reduce la comprensión a él.

Ahora bien, ante tales discusiones acerca del uso de la alegoría y del exceso de la misma en la interpretación, la alegoría cayó en cierto descrédito al clausurar todo tipo de enunciado. Pareciera entonces, en estos excesos de alegoresis que sólo la revelación de Dios brindaba la verdad sin la necesidad del enunciado. La letra ya no dice nada y debe ser desechada. Ante estos excesos encontramos otro uso de la hermenéutica que consiste en el orden, la sistematización y la enunciación de reglas que permitan a la interpretación ser moderada a partir del enunciado mismo sin recurrir a algo más. Esta tarea la llevó a cabo el filósofo y teólogo Friedrich Schleiermacher. Con él la hermenéutica consiste en un arte de la comprensión, pues ésta es el medio para establecer una correcta interpretación de los textos. Para que esto pueda ser posible Schleiermacher sistematizó y organizó reglas que guíen el ejercicio del interpretar. La hermenéutica se convierte en preceptiva. Además, Schleiermacher señaló la importancia del malentendido en la comprensión porque

éste muestra que tenemos una experiencia previa con lo que deseamos comprender. El malentendido es la base de toda comprensión, ámbito que toma la hermenéutica gadameriana para sí: en toda comprensión hay una pre-comprensión. Ésta explicaría el principio hermenéutico de Schleiermacher de que podemos comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendió porque al hacer transparente esa experiencia pre-comprensiva, la cual desconoció el propio autor, tenemos un horizonte mayor al saber cuáles fueron los malos entendidos de este autor u otro. Hans-Georg Gadamer llevará este aspecto al ámbito de los prejuicios.

Ahora bien, el trabajo de la hermenéutica toma un giro importantísimo a partir de la presencia de Wilhelm Dilthey, pues su contexto histórico lo lleva a polemizar con el dominio que tienen las ciencias naturales sobre las ciencias del espíritu. Dilthey encuentra que la comprensión se debe centrar en las vivencias del ser humano y éstas acontecen en el mundo de la historia. Para ello, Dilthey recurrirá a la psicología comprensiva como método de la descripción de las vivencias históricas; sin embargo, no hay referencias a la hermenéutica en este ámbito descriptivo. Más adelante y, con las transformaciones que va mostrando el pensamiento de Dilthey, la hermenéutica se vuelve el método de las ciencias espíritu, empero, se sigue buscando que alcancen el nivel de ciencia que implica el método y la objetivación. Aunque Dilthey señala que las vivencias históricas son personales y no son objetos, sigue persiguiendo el ideal metódico de hacer de esa experiencia histórica algo universal a través del ámbito epistemológico. De esta manera las ciencias del espíritu tendrían una legitimación ante las ciencias naturales.

Sin embargo, Gadamer encuentra aporías en el planteamiento de Dilthey, pues por una parte busca enfatizar la vida concreta histórica y, por otra parte, lograr una objetividad de esa experiencia histórica. Para Gadamer, la comprensión no debe buscar establecerse en la epistemología para ser ciencia, sino rehabilitar otros caminos o resignificar el método y la objetividad. No obstante, el escenario de la vida histórica será un impulso de suma valía para la hermenéutica filosófica de Gadamer. Este impulso también es recibido por el filósofo alemán Martin Heidegger quien realizó un giro radical de la hermenéutica y fue fundamental para el camino hermenéutico de Gadamer.

Heidegger demostró que la hermenéutica general era empleada sólo cuando no se comprendía algo, es decir, ante la pérdida de significado o confusión de un texto se recurría a la hermenéutica como un conjunto de reglas que me auxilian a comprender lo no comprendido. Como vimos, se parte de la idea de una no comprensión. No obstante, Heidegger plantea que siempre estamos en un comprender previo, el cual nos permite estar en relación con las cosas de manera pragmática. Por tal motivo, la hermenéutica no se aplica a los textos, sino más bien a nuestra propia existencia que está siendo interpretada en la medida que estamos siendo en el mundo. La hermenéutica es inherente a mi propia existencia. La comprensión es entonces la manera más propia de ser en el mundo. La facticidad es el carácter de nuestro existir en cada ocasión, pues nuestro modo de vivir fáctico marca nuestro modo de ser en el mundo. Este modo de ser siempre es abierto a las posibilidades del *Dasein*. La existencia es entonces un estar afuera proyectada hacia

ciertas posibilidades de ser. La existencia es un proyecto-yecto pues tenemos que ser dirigiéndonos a ese proyecto. El estar dirigido es el proyecto y el tener que ser es el estar yecto. Por lo tanto, la hermenéutica tiene la labor de transparentar nuestro existir y percatarnos del tipo de existencia que estamos llevando a cabo. Esto implica un estar despierto para acceder a nuestra existencia misma.

Gadamer considera valioso el hecho de que a partir de la hermenéutica de la facticidad se pone de manifiesto un ámbito no teórico, el cual es el punto de partida de la comprensión. Ésta es algo diferente del entender teórico reflexivo. El comprender no es algo epistemológico, sino es una habilidad y dominio de una práctica. Sin embargo, Gadamer no se centrará en una comprensión previa ligada a la practicidad, sino más bien en una comprensión previa que viene de la tradición. Además, el proyecto hermenéutico de Heidegger no llegó a su madurez, pues él abandonó el trabajo hermenéutico por considerarlo sospechoso de una posible fundamentación metafísica. Sin embargo, Gadamer continúa con los impulsos iniciales de la hermenéutica de Heidegger y la llevará al conjunto de la experiencia del mundo que está en la naturaleza misma de la cosa.

Este recorrido de la hermenéutica que constituye el primer capítulo nos ofrece un panorama de vital importancia para situar la hermenéutica filosófica de Gadamer. Pues él, siendo un gran conocedor de la tradición reconoce varios aspectos de la hermenéutica general que están en su planteamiento filosófico y a su vez señala en qué punto se aleja de esa tradición para abrir nuevos caminos a partir de la tradición misma. Esto nos abrió paso a la elaboración del capítulo dos en donde la

hermenéutica filosófica de Gadamer se basa en aspectos claves como el acontecimiento de la comprensión, las ciencias del espíritu, la historia efectual, los prejuicios, el juego, el lenguaje, la lingüística y sobre todo el diálogo que congrega la posibilidad de hacerle frente al pensamiento técnico que impera en nuestra época.

Recordemos que para Gadamer la comprensión es la experiencia real del pensar. Por ende, la hermenéutica no debe ir en el sentido de una metodología, sino en mostrar lo que pasa con nosotros cuando comprendemos. A diferencia de Heidegger, Gadamer no pretende una destrucción de la tradición pues ésta constituye nuestra condición de comprensión. Cuando comprendemos algo sólo captamos ciertos matices de ciertas tradiciones dentro de la tradición. Gadamer toma como base de la comprensión la *ignorantia docta* y el pietismo. Sobre el primer punto se señala que nunca terminamos de comprender de manera absoluta y esto nos genera una experiencia de sufrimiento, porque la conciencia moderna parte del presupuesto que todo puede ser conocido. Hay entonces en la hermenéutica filosófica de Gadamer un padecer en la experiencia de la comprensión, pero este carácter de negatividad es esencial para el ensanchamiento de la comprensión. Por el lado del pietismo se toma en cuenta para la comprensión que el ser humano no logra entenderse a sí mismo y a través de este fracaso de la comprensión nunca cesa el móvil de experiencia del pensar. De esta manera, la comprensión está ante una tarea inacabable. Pues la comprensión está abrazada por horizontes cambiantes y se tiene que mover con ellos.

La comprensión como acontecimiento no puede ser fundamento del todo, ya que ella misma es quien nos tiene sujetos. Las ciencias del espíritu son el escenario en que se da en un primer momento la comprensión. En ellas se puede notar el carácter móvil de aquello que va comprendiendo el ser humano a través de su historicidad. Las ciencias del espíritu son también el escenario de la verdad y no sólo el ámbito de la ciencia. La hermenéutica nos muestra la familiaridad que tenemos con la verdad a través de las ciencias del espíritu y su comprensión. No se trata de buscar un método para las ciencias del espíritu, sino de comprender su propia constitución histórica y, esta constitución pertenece a la tradición. La tradición está actuando en nosotros a través de los prejuicios, pues éstos son las condiciones de posibilidad para toda comprensión. Nunca partimos de cero ante el deseo de querer conocer algo. Nuestro primer modo de acceso a la cosa que queremos conocer es a partir de los prejuicios. Hay una historia efectual que ejerce sus efectos por encima de la conciencia de los individuos que participan en ella. Se afirma a sí misma antes de toda conciencia metódica. Nos entendemos a partir de esa historia de los efectos; por ende, nuestra conciencia nunca llega a terminar de comprenderla, pues nuestros límites y finitud se hacen presentes. Es por ello que Gadamer menciona que los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios. Los prejuicios reflejan algo más de nosotros mismos que la supuesta objetividad científica.

La idea de juego planteada desde la hermenéutica también refleja que no tenemos el control de las cosas porque el juego tiene ya ciertas reglas que debemos de seguir y no son reglas impuestas por mí. Este juego nos permite observar que

mucho de nuestra existencia no depende de una conciencia que conozca para controlar y dominar, sino más bien a aprender a jugar el juego, lo cual implica una actitud no de dominio y de control ante las cosas y ante los otros. El juego es una idea que nos permitió mostrar un rumbo distinto a la pretensión objetivista de la ciencia moderna. Más adelante vimos que Gadamer dará un giro a la hermenéutica llevándola al terreno del lenguaje, pues ahí alcanzará su nivel de universalidad.

La hermenéutica filosófica comprenderá que estamos inmersos en el lenguaje y aquí se hace presente al ámbito ontológico, pues a través del lenguaje el ser se nos hace presentes. Nuestro comprender tiene que ver aquí con el lenguaje. Lo que tratamos de comprender es lenguaje. Ésta actúa como lingüística en nosotros y a partir de ésta es que vamos comprendiendo. Por ello, se dice que el ser que puede ser comprendido es lenguaje. La hermenéutica filosófica de Gadamer nos invita a pensar el lenguaje no de manera instrumental, sino como lo más originario de nuestro estar siendo. Cualquier acceso al mundo está mediado por el lenguaje y así también por la interpretación. Si lo que podemos comprender del ser es a partir del lenguaje, es entendible que no podemos decir todo el lenguaje, nos faltan palabras, nos quedamos sin ellas. La hermenéutica da un giro a la ontología, pero no a la ontología que ve al lenguaje como mero conjunto de enunciados, sino más bien de que en el lenguaje se está jugando nuestra comprensión y, por lo tanto, nuestro ser.

El lenguaje se mostrará por medio de la lingüística y el diálogo. La lingüística es lo más cercano a nosotros, pero también lo más lejano. Lo más cercano porque son nuestras costumbres y lo más lejano porque no lo cuestionamos.

La lingüística puede abrirse a partir de la comprensión. El diálogo con la otredad permite esa apertura de la lingüística. El diálogo nos permite ir robusteciendo nuestra lingüística y la del otro porque la lingüística determina la realización del comprender. Por tal motivo, el diálogo es una necesidad puesto que conforma nuestro ser dentro del lenguaje. El lenguaje no es el conjunto de enunciados, sino es diálogo. Éste se constituye a través de la dialéctica de la pregunta respuesta. El preguntar nos deja en el ámbito de lo abierto y la respuesta cierra esa apertura. El diálogo consiste en volver a abrir lo cerrado para encontrar un horizonte distinto al anterior. Sin embargo, el diálogo lo consideramos una obviedad que no reparamos en ello.

Hasta aquí conviene señalar, que el planteamiento de la comprensión gadameriana nos permite demostrar que el discurso de la ciencia, el cual es monopolizador en torno a la posesión de la verdad, no se puede sostener en que sólo a ella le pertenece la verdad y que, si las demás áreas del saber no se asemejan y siguen el proceder científico no son conocimiento y, por ende, no conllevan a la verdad. La ciencia toma por verdad la demostración empírica, sin embargo, no todo puede ser demostrado empíricamente. La ciencia asume que su objetividad es universal e indiscutible, empero, hemos visto a través de la filosofía gadameriana que la objetividad científica nunca es posible, puesto que no podemos separarnos de nuestro objeto de estudio. No existe una distancia objetiva en torno a la cosa que se desea conocer. Al contrario del punto de la ciencia, hemos aprendido que siempre estamos absorbidos por aquello que buscamos conocer. Sobre nosotros recae una

tradición que nos pone en relación con ese algo que estudiamos. Esta primera relación se da a partir de los prejuicios. La ciencia moderna no acepta el prejuicio, de hecho, invita a eliminar los prejuicios, pero no se da cuenta que ella misma tiene un prejuicio del prejuicio. Por otra parte, al centrar el lenguaje en el diálogo nos permite saber que el lenguaje no sólo es enunciativo y dador de definiciones como lo plantea la ciencia, sino que el lenguaje es diálogo abierto por medio de la pregunta y mientras más radical sea el preguntar mayor amplitud de horizonte ganaremos para la comprensión. El diálogo que implica la comprensión hermenéutica es un camino para plantear condiciones de posibilidad ante un mundo tecnificado y ante la ilusión del hombre de esta época de que lo domina todo y lo sabe todo.

Ahora bien, el capítulo tres nos permite tener un diálogo con el *Inicio* que se ha entendido, a lo largo del texto, como el origen de todas las cosas, a partir de la tradición del pensamiento occidental. Así, el *Inicio* nos mostró que es algo que no controlamos, sino que al igual que la comprensión nos pertenecemos a él. La postura que defendimos fue que el *Inicio* nos permitiría abrir nuevos caminos para el pensar. El *Inicio* está por encima de nosotros y nos habla desde hace ya bastante tiempo. Un diálogo con el *Inicio* a partir de la tradición nos llevó a entender que éste se puede pensar desde diferentes formas: como anterioridad, como finalidad y como inicialidad. Nosotros tomamos el punto de inicialidad y a partir de éste se nos brinda la apertura constante. El *Inicio* escapa al dominio de la ciencia y, es por ello que el diálogo con el *Inicio* es la base de una comprensión a múltiples caminos. Siempre podemos preguntarnos acerca del *Inicio* y cada pregunta indicará un sendero de

posibilidad. De esta manera, vimos que el capítulo tres nos planteó al *Inicio* entendido desde el pensamiento de Hegel, el cual menciona que la tarea del pensamiento está en reconocerlo. Hegel hace una diferencia especulativa entre *Inicio* y comienzo, pero al final las identifica en un absoluto. También logramos mostrar en este capítulo que el mito es otro tipo de *Inicio*. Los mitos plantean una radicalidad sobre la realidad. En éstos no hay una diferencia especulativa como en Hegel, sino más bien hay indicaciones simbólicas que permiten tener abierto el ámbito de la interpretación.

En el capítulo cuatro demostramos que el diálogo con el *Inicio* es incesante, pues aquí el *Inicio* es la tradición misma y ésta es inagotable. Señalamos que este *Inicio* al no ser controlado por la subjetividad-científica es un *Inicio* esperanzador ante el positivismo lógico que vivimos. El diálogo con el *Inicio* es un diálogo con la esperanza. La esperanza de que otro mundo es posible, pensado a partir de cómo hemos llegado hasta dónde estamos y cuáles son las formas esperanzadoras de cambio. El diálogo busca demorarse en esta búsqueda a partir del *Inicio*: se nos brinda, es espera que quizá nos lleve a lo inesperado. El diálogo esperanzador es un diálogo que busca mantenerse en el *Inicio*. Por eso, en este capítulo recurrimos al diálogo que Gadamer tiene con los presocráticos, pues a partir de este diálogo hay la posibilidad de un *Inicio* distinto para la propia filosofía. No olvidemos que la misma filosofía cayó en el ámbito de la ciencia metódica.

A partir de este capítulo tercero y cuarto en relación al *Inicio* demostramos que no hay una certeza cartesiana en la comprensión y que ésta sabe que es más lo

que lo entiende a lo que entiende. Esta tesis nos señala que si no comprendemos de manera absoluta no somos dioses que dispongan del dominio de la naturaleza, las cosas y el prójimo. De esta manera, el diálogo nos invita a pensar el ser no de manera instrumentalista, sino a partir de un acoplamiento con las cosas mismas. No se trata de tener la razón en el diálogo, sino de atenernos a lo que son las cosas.

Consideramos que hemos logrado el objetivo: mostrar que el diálogo es una vía distinta al discurso científico y es algo inherente a nosotros mismos que nos permite conocernos desde diferentes ámbitos constitutivos y, que es la salida a este tipo de pensamiento técnico que impera hoy y se hace cada vez más fuerte. Este pensamiento nos aleja de lo que somos como seres humanos porque deja en olvido el ser que somos. El diálogo busca recuperar que dentro de la tradición hay formas más propias para nuestro habitar en el mundo.

Por eso, el diálogo con el otro, sus objeciones o su aprobación, su comprensión y también sus malos entendidos son una especie de ampliación de nuestra individualidad y una piedra de toque del posible acuerdo que el pensar nos invita sujetos a las cosas mismas. Al final de esta investigación lo único seguro que podemos decir es *Sit finis libri non quaerendi*. El final de esta investigación no es el final del diálogo.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hans Georg-Gadamer

Gadamer, H-G, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 2005.

_____, *Gesammelte Werke Band I, Hermeneutik I: Wahrheit und Methode:*

Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Paul Siebek, Tübingen, 1990.

_____, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004.

_____, *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999.

_____, *Antología*, Sígueme, Salamanca 2001.

_____, *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001.

_____, *Hacia la prehistoria de la metafísica*, Alción, Córdoba, 1992.

_____, *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990.

Obras de consulta de H-G, Gadamer

_____,(1931), *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Meiner, Hamburg 2000.

_____, *Wahrheit in den Geisteswissenschaften*, en WMII 1953.

_____, *Was ist Wahrheit?*, en WMII 1957.

_____, *Hermeneutik und Historicismus*, en WMII 1965.

_____, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, en WMII 1968.

_____, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, en WMII 1970.

_____, (1972), *Logos und Ergon im platonischen Lysis*, en *Griechische Philosophie II* GW VI, Tübingen 1985.

_____, (1978), *Die Idee des Guten zwischen Platón und Aristóteles*, en *Griechische Philosophie III Plato im Dialog*. GW VII Tübingen 1991.

_____, *Text und Interpretation* en WMII 1983.

_____, (1985), *Sokrates' Frómmigkeit des Nichtweissens*, en *Griechische Philosophie III Plato im Dialog*. GW VII Tübingen 1991.

_____, (1991), *Dialektik ist nicht Sophistik. Theátet lernt das im Sophistes*, en *Griechische Philosophie III Plato im Dialog*. GW VII Tübingen 1991.

Artículos auxiliares acerca de Hans-Georg Gadamer

"La dialéctica platónica como modelo de la experiencia hermenéutica en la filosofía de Gadamer", por José Antonio Giménez, *Revista de Filosofía*, Volumen 66, 2010, pp. 63-77.

"Sobre la situación dialéctico-dialógica entre Platón y Gadamer", por Enrique de Jesús Aguilar Prado, *Revista de Filosofía*, Volumen 68, 2013, pp. 21-37.

"From dialogue to dialectic: Socrates, Kant, Hegel and Marx", por R. P. Singh, *Indian Philosophical Quaterly*, Volumen XXVII, N°3, 2000, pp. 259-273.

"Habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer", por Carlos Herrera de la Fuente, *Contribuciones desde Coatepec*, Vol. 5, N° 9, pp. 11-24.

"Hemeneutics and dialectics: (Hegel, Husserl, Heidegger and) Hans Georg Gadamer", por Haider Khan, *Munich Personal Repec Archive*, Paper N° 8429, 2008, pp. 23.

Bibliografía general consultada

Aristóteles, *Tratados de Lógica*, Gredos, 2007.

Abbagnano, N, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 2010.

Copleston, F. *Historia de la filosofía*, Vol. I, Ariel, México, 1987.

_____, *Historia de la filosofía*, Vol II, Ariel, México, 1990.

_____, *Historia de la Filosofía*, Vol. 7, Ariel, Barcelona, 2007.

Diels, H, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, Band 1, Berlín,1912.

Esquilo, *Prometeo encadenado*, Gredos, Madrid, 2015.

Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía I*, BAC, Madrid, 2011.

Grondin, J, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000.

_____, *Introducción a la hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2002.

_____, *Introducción a Gadamer*, Herder, 2003.

Guadarrama, L, *Un acercamiento a la hermenéutica analógica*, UIA, México, 1998.

Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Tomo I, Gredos, Madrid, 1999.

Gigon, O, *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, 1985.

Guervós, S, *Hans-Georg Gadamer (1900-)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.

Hesíodo, *Los trabajos y los días*, Gredos, Madrid, 2015.

Hegel, *La ciencia de la lógica*. Tomo I, ABADA, Madrid, 2011.

- _____. *Filosofía del Derecho*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968.
- Howatson, M.C, *Diccionario abreviado de la Literatura clásica*, Alianza, Madrid, 1999.
- Heidegger, M, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2011.
- _____, *Überlegungen, IV, Schwarze Hefte (1931-1938)*, GA 94, ed, Peter Trawny, Frankfurt a. M., 2014.
- _____, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001.
- _____, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005.
- Mondolfo, R, *Heráclito, siglo XXI*, México, 1998.
- Oñate, T, *Gadamer y los presocráticos. La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica*, UNED, Madrid, 2005.
- Platón, *Político*, Madrid, Gredos, 2015.
- _____, *Epinomis*, Madrid, Aguilar, 1969.
- _____, *Definiciones*, Madrid, Gredos, 2008.
- _____, *Timeo*, Madrid, Gredos, 2015.
- Pöggeler, O, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/Múnich: Alber, 1983.
- Pimentel, Julio, *Diccionario Latín-español*, México, Porrúa, 2014.
- Rivera, J.E, *Heráclito. El esplendente*, bricklediciones, Santiago de Chile, 2006.
- _____, *De asombros y nostalgias*, Puntángeles, Santiago de Chile, 1999.
- Santander, J.R, *Entre objetividad y pertenencia. La conciencia histórica en el debate de la filosofía hermenéutica con el historicismo*, Graffylia. No. 20, BUAP, Puebla, 2015.
- Sciacca, *Historia de la filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1950.

Santa Biblia, Antigua versión de Casidoro de Reina de 1569 y revisada por Cipriano

Varela en 1602. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas.

Urdanoz, T, *Historia de la filosofía, Tomo IV*, BAC, Madrid, 1975.

_____, *Historia de la filosofía, tomo VI*, BAC, Madrid, 2005.

Xolocotzi, Á, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, UIA

México, P y V, 2004.