

6

Lij

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



LA INFINITUD DE LA HERMENÉUTICA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



COORDINACIÓN DE FILOSOFIA

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA PRESENTA:
MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO

ASESORA: DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

MÉXICO, D.F., FEBRERO DE 1999

276671



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción.....	3
Capítulo I. Hermenéutica, Ontología y Finitud.....	11
Notas y referencias bibliográficas.....	30
Capítulo II. Ser y lenguaje	42
Notas y referencias bibliográficas.....	57
Capítulo III. Tradición y rememoración.....	63
Notas y referencias bibliográficas.....	82
Conclusiones.....	87
Bibliografía.....	98

INTRODUCCIÓN

Es indudable que en el escenario actual de la filosofía contemporánea, la hermenéutica ha adquirido un lugar central; no gratuitamente, señala Vattimo en *Ética de la interpretación*, a la hermenéutica como la nueva *koiné* de las últimas décadas. Podemos afirmar que la hermenéutica es punto de partida de muchas de las discusiones filosóficas que se suscitan hoy en día, debido a que se ha erigido como una alternativa del pensar desde la emergencia de la llamada "crisis de la razón".

Podríamos señalar que desde el momento en el que Nietzsche anuncia la muerte de Dios y con ello la crisis de la razón en su acepción metafísica, comienza la aventura del pensar por encontrar caminos que se separen de los ideales que la metafísica había sustentado. Es en este caminar arrojado y empeñado en buscar nuevas aguas por las que fluya el pensar, donde la hermenéutica ontológica surge y se afirma como una de las posibilidades más sólidas para aquel pensar que pretenda ir más allá de las aporías de la metafísica.

Nietzsche, heredero y continuador en gran medida del pensamiento romántico y asesino y sepulturero de la subjetividad de la tradición, dio los primeros pasos para fraguar eso que él llamó "filosofía de la aurora", filosofía que delineó en algún sentido el marco teórico de las posteriores filosofías de corte hermenéutico. Por ello, podríamos indicar que Nietzsche y su "no hay fenómenos morales sino interpretaciones morales de los fenómenos" abrió el camino que en este siglo continuaron primordialmente Heidegger, Gadamer, Apel y Habermas del lado alemán; Deleuze, Derrida, Foucault y Ricoeur en la escuela francesa; Vattimo, Rovatti, Ferraris y Eco en la escuela italiana; y Rorty como principal representante de la escuela inglesa.

En términos generales se puede afirmar que la mayoría de las hermenéuticas de este siglo están marcadas por la llamada "crisis de la razón", y por tanto muchas de ellas intentan –aunque por distintas vías– reinventar las posibilidades de la razón apostando en algunos casos por formular nuevas teorías de la racionalidad.

De entre todas estas hermenéuticas, hemos optado en nuestro trabajo por analizar más a fondo algunos aspectos de las de Heidegger y Gadamer ya que nos parece que son aquellas que defienden una racionalidad directamente ligada con el devenir y la finitud, dos temas que, pensando desde la crisis de la razón, fungen como condición de posibilidad para abrir nuevos caminos del pensar.

Más aún, la filosofía heideggeriana ha sido el referente básico y necesario para desarrollar casi cualquier planteamiento hermenéutico, puesto que la ontología fundamental de Heidegger nos devela como ese ser finito que comprende

interpretando, creando así uno de los puntos de partida de la ontología hermenéutica o de la hermenéutica ontológica.

Asimismo, al no dissociar Heidegger al ser del tiempo, de la finitud y de la historia –en contraposición con casi todas las filosofías de la tradición metafísica- inaugura en algún sentido un pensar cuyo punto de arranque indispensable es la finitud.

Gadamer retomará los principales planteamientos heideggerianos para elaborar su teoría hermenéutica; quizás una de las que han tenido mayor resonancia en las discusiones filosóficas actuales, gracias al fértil alcance de sus lineamientos, entre otras cosas. Además, Gadamer relanzará al centro del debate hermenéutico algunas de las problemáticas heideggerianas de mayor importancia, al tiempo que desarrollará algunos de los temas que sólo fueron sugeridos por Heidegger pero no explicitados, como lo es por ejemplo el tema de la alteridad, acrecentando con ello el horizonte desde el que reflexiona la hermenéutica.

Por otra parte, nos hemos apoyado en algunos momentos de nuestros análisis en la recepción de tales cuestiones que ha llevado a cabo la escuela italiana contemporánea encabezada por Vattimo, porque consideramos que sus lecturas sobre las hermenéuticas de Heidegger y Gadamer aportan a la discusión una importante problematización sobre el tema de la finitud –fundamental en nuestra investigación- y que por ello se inserta justo en el tema que aquí pretendemos discutir.

Cabe señalar que si bien Heidegger y Gadamer son los principales autores de los que nos hemos ocupado, dados los motivos señalados, cabe indicar además que

también hemos entablado –como se verá- un diálogo con otros hermeneutas con el fin de enriquecer las perspectivas en las que se mueve la presente disertación.

Ahora bien, debemos plantear la pregunta que rige el arranque de nuestra investigación y que se funda en uno de los aspectos de la hermenéutica que consideramos más significativo y relevante en cuanto a aportaciones se refiere:

¿desde dónde es posible plantear la posibilidad de la infinitud de la hermenéutica?

En primer lugar nos arriesgamos a afirmar una hermenéutica infinita. Nuestra preocupación parte de la llamada “crisis de la razón” en la que una buena parte del pensar –bien podríamos decir- se encuentra dedicado por entero a la justificación y racionalización del dominio técnico-científico del mundo, de tal manera que la hermenéutica puede erigirse como una posibilidad más del pensar que nos abra diversos horizontes, tal vez no del todo vislumbrados. El punto de partida de la argumentación en favor de la infinitud de la hermenéutica lo planteamos a partir de la finitud ontológica del ser-ahí, puesto que ésta devela nuestra condición como eventual, contingente, incompleta y provisoria; tema desarrollado por Heidegger principalmente en *Ser y tiempo*.

Entonces, si el pensar ha de ser consecuente –a diferencia de la tradición metafísica y ahí está su erigirse como alternativa- con nuestra condición, (en los términos que como veremos lo enuncia Heidegger) tiene que ser como nosotros mismos, como el ser que “comprende interpretando”: tiempo, historia, contingencia, paradoja, fragilidad, debilidad, contradicción, ambigüedad, limitación, pero en ello y justo por ello infinitud. Este pensar que intenta probar otros horizontes ha de reconocer

la contingencia y provisoriedad de toda interpretación, es decir, de toda afirmación sobre el estado actual de un fenómeno, partiendo previamente de la premisa que defiende la hermenéutica ontológica según la cual no hay nunca un *interpretandum* que no fuera ya siempre *interpretans*, al decir de Foucault.

Es decir, ontológicamente es posible hablar de una infinitud de interpretaciones porque ninguna es definitiva, porque todas son finitas, porque todas están limitadas por un horizonte histórico en el que nacen. Porque, en última instancia, toda interpretación aparece como una posibilidad más entre otras muchas.

A lo largo del presente trabajo pretenderé mostrar desde dónde es sustentable una tesis que apueste por una hermenéutica infinita, argumentando –con Heidegger y Gadamer- siempre desde el nivel ontológico, puesto que la infinitud que aquí defiende es ontológica y nunca fáctica; no podríamos afirmar que para cada situación concreta de la vida o que para cada texto existan fácticamente una infinitud de interpretaciones, puesto que éstas encuentran el muro infranqueable en su propio horizonte histórico.

Es decir, las interpretaciones, desde el nivel óntico, se agotan en las posibilidades ónticamente finitas que representa cada sujeto, cada intérprete, cada época, que no es entendida como una porción de tiempo, sino como el mismo enviarse del ser, como asegura Heidegger. Las interpretaciones ónticas –como veremos en su momento- dependen pues de su historicidad para abrirse y cada momento es un enviarse del ser que no puede afirmarse nunca como idéntico a sí mismo, sino siempre cambiante, devenir constante.

Con el fin de demostrar lo anterior, en el primer capítulo expongo los puntos de partida para poder hablar de una hermenéutica infinita. Para ello, comienzo delineando qué entienden Heidegger y Gadamer por metafísica, cuáles son sus características y rasgos generales, para posteriormente analizar la crítica que hacen a la tradición metafísica y su "razón fuerte", así como el peligro que subyace en la "técnica" y en el despliegue técnico-científico del mundo desde el cual es posible apostar por una hermenéutica infinita.

A continuación desarrollo la tesis heideggeriana del ser como acontecer, tesis que es condición *sine qua non* de la hermenéutica infinita, en tanto de ella se deriva el planteamiento de crear la posibilidad de abrirnos a otra experiencia del ser a partir del lenguaje. Asimismo, analizo la asunción de la finitud del ser-ahí puesto que es la conciencia de la finitud -o la conciencia de la historia efectual en términos gadamerianos- la que nos permite, como señalamos, plantear un pensar fragmentario y contingente.

En el segundo capítulo analizo la relación entre ser y lenguaje que es básica al interior de todo pensar hermenéutico, en el sentido de que es precisamente esta relación que habla del envío del ser como lenguaje la que posibilita una hermenéutica infinita en los términos que intentaré delinear a lo largo de todo el trabajo. Podríamos señalar que son justamente las tesis sobre el lenguaje donde se encuentran las aportaciones más importantes y significativas de la hermenéutica al pensar, y también las que provocan mayores críticas, abriendo así una riquísima problemática que por ello estamos lejos de resolver, sobre todo en lo que se refiere

al papel que el lenguaje desempeña en este tipo de filosofías, pues hay críticas – como señalaremos en su momento- que afirman que el lenguaje, entendido en su función ontológica, ha reemplazado nociones metafísicas tales como “sujeto”, “Verdad” y “Ser”.

En el tercer capítulo intento poner en relación la noción heideggerina del *Andenken* con una de las nociones fundamentales de la hermenéutica gadameriana, i.e., la tradición, en el siguiente sentido: la tradición se interpreta desde el pensar rememorante (*Andenken*). Para poder sustentar la estructura de esta relación, analizo cuáles son las características de la tradición delineadas a lo largo de *Verdad y método*, lo que implica la exposición y desarrollo de algunos de los puntos centrales de la hermenéutica gadameriana, como son la fusión de horizontes, la historia efectual, la lingüisticidad de la cosa a interpretar y la continuidad entre presente y pasado.

En cuanto al *Andenken*, pretendo mostrar que éste es el pensamiento que deja ser a lo posible como posible, abriendo así el camino en el que se puede plantear un hermenéutica infinita.

Los principales textos que he analizado y que me han hecho posible defender en alguna medida la tesis de la infinitud de la hermenéutica han sido principalmente *Ser y tiempo* de Heidegger y *Verdad y método* de Gadamer, por ser éstos donde se encuentra el punto de partida de las hermenéuticas de ambos autores, y porque también definen el horizonte desde el que se puede hablar de una hermenéutica ontológica. Asimismo, basé mi investigación en los textos en los que Heidegger

explica con mayor puntualidad sus críticas a la metafísica, como son "La época de la imagen del mundo", *Introducción a la metafísica, Kant y el problema de la metafísica* y *¿Qué es metafísica?*, entre otros; y en aquellos en los que abundan sus reflexiones sobre el lenguaje como son *Carta sobre el humanismo, De camino al habla, Hölderlin y la esencia de la poesía*, etc.

En cuanto a Gadamer, no limité mi investigación a la obra principal del autor, sino que con el fin de enriquecer ni interpretación de los temas planteados en *Verdad y método*, consulté y analicé artículos que se encuentran diseminados en distintas compilaciones, entre las que puedo señalar como referencia constante *Estética y hermenéutica* y *Arte y verdad de la palabra*, entre otros.

Por último, las conclusiones que arrojó la presente investigación nos conducen hacia el arte y la posibilidad de plantear la experiencia hermenéutica en términos de experiencia estética. Sin embargo, dados los límites impuestos a este trabajo, he preferido dejar los temas simplemente sugeridos y abiertos para desarrollarlos posteriormente. Sugiero entonces, únicamente a modo de hipótesis, que una de las posibilidades más concretas para afirmar la infinitud de la hermenéutica se da en el arte, pero insisto en señalar que a ello arribo en esta investigación, puerto al que me llevó mi reflexión. Será parte de otro trabajo el explotar ya esa posibilidad. Aquí sólo muestro el camino que me condujo a ella, lo pongo a prueba y a consideración.

CAPÍTULO I

HERMENÉUTICA, ONTOLOGÍA Y FINITUD

Uno de los hallazgos y desarrollos más notables de la ontología hermenéutica de Gadamer, radica en lo que podríamos llamar el carácter infinito de la hermenéutica¹. Considero que abordar dicho planteamiento implica en primer lugar, hacer un recorrido o rastrear aquellos lineamientos ontológicos que lo posibilitan y que podríamos ubicar a partir de la ontología heideggeriana, a la cual considero en buena medida, uno de los supuestos gadamerianos en lo que a esta dimensión de la hermenéutica se refiere.

Parecería paradójico que para plantear la posibilidad de una hermenéutica infinita, tomemos como punto de partida nuestra condición finita y sin embargo, por ello podemos afirmar e intentaremos mostrarlo, que el problema de la finitud y de la temporalidad adquiere central importancia en un pensamiento que -como la hermenéutica que aquí sustentaré- no pretenda establecer metas determinadas ni

definitivas, sino colocarse, como sugiere Heidegger, en camino, dando tropiezos en la obscuridad, inventándose y re-creándose incesantemente.

De acuerdo con Gadamer y Heidegger "filosofía de la reflexión" o la "metafísica" ² se ha caracterizado por un constante y puntual olvido de la finitud a favor de una racionalidad que crea estructuras fijas y trascendentales que predeterminan al pensar, que lo anquilosan en las formas "válidas" de conocimiento, así como, por otro lado, asegura una concepción de la vida tal, que se convierte en una fábrica de ilusiones.

Podríamos señalar que la tradición metafísica se ha movido en un horizonte de perspectivas, valores, ideales, normas, sistemas morales, etc., trascendentes, imaginando así mundos perfectos (recordemos la crítica nietzscheana a la diferencia entre el mundo real y el mundo suprasensible) pretendiendo dejar de lado nuestra condición finita y contingente.

Al olvidar la finitud, como afirma Heidegger, la tradición metafísica ha creado un "mundo ideal", una "fábrica de ilusiones", desde donde apuesta por una naturaleza humana -en los términos que la ha definido la tradición metafísica, es decir, como una esencia inmutable, eterna- susceptible de ser mejorada teniendo siempre como guía paradigmas que no consideran nuestra condición ambigua, nuestra limitación, nuestra contradicción, es decir, todo aquello que implica nuestra finitud. ³

Algunos de los rasgos fundamentales de la metafísica son explicados por Heidegger con mayor puntualidad en la "Época de la imagen del mundo". Afirma

inicialmente que nos encontramos viviendo en lo que él llama la época de la imagen del mundo, que a su vez coincide con lo que es para Heidegger la modernidad⁴. La época de la imagen del mundo comprende, o gira, de acuerdo al autor de *Ser y tiempo*, en torno a tres ejes: la idea del sujeto como centro y fundamento; la ciencia como criterio único de verdad, de progreso y la consecuente tecnificación del mundo.

De acuerdo con Heidegger, la metafísica del sujeto entendido como centro y fundamento de todo lo existente, es gestada en el pensamiento cartesiano. Este sujeto, que desde la racionalidad que le es constitutiva, se convierte en principio epistemológico fundamental es, además, sede de toda certeza; todo lo existente depende de él o más precisamente de su razón, pues éste no es sino razón, razón teorizante, racionalizante. Recordémoslo en palabras del mismo Descartes: “yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material.”⁵ Baste además, recordar aquello que Descartes señala como el primer principio de la filosofía: pienso, luego existo.

Gadamer en “Sujeto e intersubjetividad, sujeto y persona” dice al respecto del *cogito* cartesiano:

A ella se le atribuye la primacía epistemológica de constituir el fundamento sin fisuras, resistente a todas las dudas, del ‘*quamdiu cogito*’, mientras piense, piense lo que piense. Es como quien dice, la sustancia de todas nuestras

representaciones. A partir de aquí se desarrolló el concepto de subjetividad. ⁶

El antropocentrismo de la modernidad y con ella de la metafísica consiste en que el sujeto decide sobre todos los entes, al ser éste principio de exterioridad puede realizar una versión dicotómica de la realidad: *res cogitans* y *res extensa*, siendo así *res extensa* todo lo exterior a él, el mundo que él mismo se representará como una esfera separada, teóricamente escindida. Gran problema de aquella filosofía, afirma Heidegger, encontrar el "método" para reunirla, luego de haber partido de la separación.

De este modo, el sujeto así entendido se convierte en un sujeto trascendental, teórico, a partir del cual todo se explica y se entiende. Tirano del pensar, déspota del ente, -asevera Heidegger- del ser y de la vida que desde sus estrechos límites pretende reinar en todo el universo. Tal es el lugar que el "yo" del hombre adquiere en la modernidad racionalista. ⁷ "¿De qué manera tan distinta la evidencia apodíctica de la conciencia de sí mismo pasa a constituir para nosotros el centro de la filosofía! El idealismo trascendental confiere a la subjetividad la preeminencia de lo absoluto." ⁸ Sujeto que no necesita del mundo para ser, que se afirma con insolente independencia, que ordena que las condiciones de posibilidad de la experiencia han de ser "los conceptos puros del entendimiento" y las "intuiciones puras de la sensibilidad". Sujeto que busca afanosamente "la verdad" absoluta e inamovible, y lo hace porque "objetivamente" es posible. Crea fundamentos y

principios absolutos e inamovibles, que hace del ser un ente y de nosotros sus esclavos, al servicio de esa razón que tras la muerte de Dios ha de ser elevada a Diosa por la modernidad ilustrada.

En el curso de los siglos en los cuales se ha desarrollado la metafísica, el pensamiento siempre ha interrogado al ente en cuanto a su ser, pero identificando desde un principio, a partir de Platón, la *Seiendheit* con la presencia de lo que está presente. En la edad de la metafísica cumplida, el pensamiento da el último paso por este camino, pensando el ser como ser-representado, un ser representado que depende totalmente del sujeto re-presentante.⁹

La razón, garantía última del lugar del hombre en el cosmos y de su labor ordenadora, rige y domina todo el horizonte del quehacer humano, reduciéndonos a sujetos racionales para determinar y regular todos los fenómenos. Sujeto trascendental que domina y controla a los fenómenos, haciendo que el mundo aparezca como objeto, como *res extensa*, como fenómeno público, como representación, como imagen, es decir, como lo exterior, como lo que se nos opone, ya que para un sujeto que se representa, conoce y domina, es necesario un mundo representable, plenamente conocible y dominable.

El sujeto es ahora ordenador del mundo al representárselo como sistema, como totalidad, explicándolo todo a partir de un sistema totalizador. Tal vez la operación básica que tuvo que realizar este sujeto es convertir al mundo en una totalidad sistémica y abarcable. Lo real deviene re-presentación del sujeto para

entonces poder afirmarlo en su certeza y verdad: "nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se regla por éstas como si fueran cosas en sí, sino que estos objetos, como fenómenos que son, se reglan por nuestra manera de representar".¹⁰ Y más adelante, señala Kant que "el *Yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones".

Con las esferas sujeto-objeto teóricamente escindidas se torna necesario buscar la "objetividad" del conocimiento, para salvarlo de la tan peligrosa "subjetividad" – claro está, no la del sujeto al que nos referimos- que no da conocimiento seguro, que convierte a la filosofía en un "castillo de naipes" en una "arena de debates", como afirma Kant. La idea de objetividad que subyace en el esquema modernos del conocimiento y de nuestra relación con el mundo atiende a su vez a una idea de verdad como adecuación.¹¹

Para Heidegger, esto significó que la filosofía asumió el modelo de la racionalidad técnico-científica, ¿por qué entonces habría de quedarse relegada la filosofía a un saber estigmatizado por la inexactitud, cuando la ciencia se había ya afirmado rectora de lo real?

Progreso y superación resuenan en la modernidad, eco de un pensar encadenado a un *telos* determinado por la razón y justificado en un *archai* apriorísticamente. Un pensar marcado por presupuestos de eternidad: "como si" fuéramos eternos, hay que buscar entonces la verdad y el método eternos, para salvarnos de aquello que más nos aterroriza: la muerte, la ausencia de fundamento, el conocimiento incierto de la realidad.

Pero progreso y superación, ¿hacia dónde?:

Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda «asistir» simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?¹²

Por paradójico que resulte, desde la perspectiva de Heidegger, justamente la época que como ninguna otra ha encumbrado y glorificado al hombre y a su “esencia pensante”, es también una época de decadencia espiritual.¹³

Otro de los fenómenos de la modernidad racionalista en el que Heidegger se detiene puntualmente en la “Época de la imagen del mundo” es la legitimación del poder civil, el invento del individuo, lo que queda son relaciones entre individuos, e.g., el contrato social.¹⁴ Lo que cobra importancia es lo civil legalizado por los individuos que crean un pacto social (Rousseau, Hobbes, Kant), a partir del cual el sujeto se hace dominable, controlable, responsable y culpable. Autor y actor de su

mundo y de sus propios actos. Desde el lugar que el mismo se ha dado, se toma el papel del dios "todo poderoso, creador de todo lo visible y lo invisible". Sólo que es un dios que necesita de la técnica cual prótesis, para poder asegurarse el dominio sobre todo los entes, corriendo así el riesgo de ser él mismo nada más que un ente.

En este sentido, es el humanismo el fenómeno básico de la modernidad. Para Heidegger, es precisamente el humanismo la condición de posibilidad de asegurarnos nuestro lugar en el mundo y garantizarnos el dominio de todo lo otro, asignándonos el papel de sujeto como sede de la evidencia, del conocimiento y de la certeza. Una vez concluida la realización de una antropología metafísica, es decir, habiéndonos definido como sujetos racionales, se fundan en él, una idea de valor universal, creándose a su vez una serie de ideales también con carácter universal porque se basan en la "libertad", la "dignidad humana" y la "razón". Luego, humanización es racionalización y dominio del mundo.

Consideramos que la ontología hermenéutica y su posible derivación en hermenéutica infinita parte precisamente de una crítica a la modernidad metafísica; y por inicio de cuentas puede asumir que uno de los rasgos básicos al interior de sus lineamientos implica postularse como un pensamiento que carece de fundamento y por ello se opone a la metafísica, a la filosofía de la reflexión.¹⁵ La hermenéutica infinita renuncia a pensar el ser en términos metafísicos de estructuras estables, de fundamentos eternos. Apuesta fundamentalmente por un cuestionamiento de los modos de legitimación del ser y del conocer que la

metafísica ha erigido, por un puesta en cuestión de sus valores y hasta de sus fundamentos.

Heidegger ha señalado reiteradamente que la metafísica, en su modo de darse - epocalmente- se ha caracterizado por ser un pensamiento dirigido hacia un *telos* y hacia una estructura del ser como fundamento. En ese sentido, Heidegger afirma que la metafísica se ha esforzado por describir una estructura del ser que califica como verdadera. El ser, convertido en un ente, es el presupuesto último y primero de la fundamentación de la metafísica.

La metafísica, de acuerdo con Heidegger, implica lo que él llama el olvido del ser en favor del ente, un modo de darse el ser: el olvido. La tradición ha concebido al ser como presencia, como fundamento, causa de todos los entes, substancia, Dios, origen: el ser es el ente supremo. En *Introducción a la metafísica* Heidegger señala que puesto que la metafísica ha entendido al ser como mera presencia, separando ser y devenir, ser y no-ser, ser y nada; entonces ésta no ha querido saber nada de la nada del ser olvidando la finitud del ser. Cuando Heidegger pregunta "¿por qué es el ente y no más bien la nada?"¹⁶ y la señala como la primera de todas las preguntas pretende poner el énfasis en la nada, en la finitud del ser.¹⁷

Heidegger ubicará en el modo en el que se da la técnica moderna la develación del olvido del ser. Preguntemos entonces, junto con Heidegger, ¿qué es la técnica?

La modernidad está cortada por la idea de progreso, la fe en él y en el porvenir. No es gratuito, como señala Heidegger, que en esta época emergen las ciencias físico-matemáticas, la idea de investigación y la exactitud como criterio máximo de toda

indagación sobre los fenómenos, la división de saberes, la especialización. En la modernidad todo está convocado a producir un provecho tangible, práctico, inmediato. En este modo de relación con el mundo se lleva a cabo una tecnificación del mundo, tecnificación que es, para Heidegger, la realización de la metafísica.

La técnica en la modernidad funda una organización total, un sistema totalizador en el que el mundo, el objeto, no es sino un producto técnico producido por el hombre dominador, ordenador del mundo. La modernidad es la época en la que comienza el dominio de los entes, previa presentación del mundo como sistema en el que lo real es representado en un sistema organizador.

Técnica es entonces olvido del ser, olvido del ser a favor de los entes, época en la que "del ser no queda más nada".¹⁸ Técnica que organiza un orden del mundo en el que el ser del ente es determinado por la voluntad del sujeto, o que más bien todo se reduce a ella. Es en este estado de cosas, desde la perspectiva de Heidegger, donde yace la posibilidad de un peligro radical para el hombre: el peligro de convertirse en nada más que un ente junto con todos los demás entes. Si el sujeto de la modernidad es aquel que demanda siempre más de la naturaleza a través de la técnica, llega entonces un momento -la culminación de la metafísica- en el que los papeles se invierten: de tanto demandar se convierte él en el demandado, como afirma Heidegger en "La pregunta por la técnica".

La técnica es un provocar que solicita sin cesar que el mundo esté siempre a-la-mano¹⁹, siempre ahí presente puesto como objeto presto a ser provocado, interpelado. Técnica como imposición, como alteración del mundo y de nosotros

mismos, pues ahora somos ese ente que violenta en un proceso de no dejar ser, de impedir provocando, interpelando. Época de la irrupción, de la modificación en el sentido del violentar. Época llamada por Heidegger *Gestell*.

Gestell es entender al mundo como un "fondo fijo acumulado"²⁰ al que se le violenta porque se le exige estar puesto o dispuesto para la técnica, para la explotación indiscriminada que lleva a cabo un sujeto que no es más que un demandante compulsivo cuya exigencia no termina nunca. *Gestell* es un modo de acaecer el ser en la técnica.

Si la metafísica y su culminación en la técnica nos convierten en ese ente demandante y a su vez demandado, poniendo en peligro la diferencia ontológica²¹, parece que para salvarnos sólo podemos arriesgarnos a pensar al ser ya no como fundamento sino como evento, apunta Heidegger.

La filosofía ha de pensar ahora en acontecimientos y no en estructuras, pues el *Gestell*, en tanto epocalidad, contiene la posibilidad de otra apertura al ser, de otra experiencia del ser: el *Ereignis*.²²

La ontología heideggeriana se esfuerza por ir más allá de los límites de la modernidad y la metafísica, que ve al ser como fundamento, como presencia, como atemporalidad. Tradición metafísica de olvido del ser que lo hace sólo un ente, y que por consiguiente ve al hombre sólo como objeto, o desde Heidegger como algo a-la-mano.

En el frenesí de la técnica y el imperio de la racionalidad instrumental, o más aún, en mitad de él, cuando se manifiestan las expresiones que la fundan, adviene el

momento de la develación de su esencia, momento que según Heidegger, puede entonces hacer posible la repetición de la pregunta primera -la pregunta por el ser- y afirmar que tal manifestación o culminación coincide con otro modo de darse y comprenderse el ser: como acaecimiento, como lanzamiento, como envío, como temporalidad, como historia. El ser no es, o no es más, sino que se da, sucede, acontece.

En el *Ereignis* el ser se da como lanzamiento, como historia, como temporalidad, el ser se envía.²³ A diferencia de la metafísica para la cual el ser es lo presente, para la ontología heideggeriana el ser se oculta y se desoculta constantemente en un juego.

Con el *Ereignis*, Heidegger intentará ir más allá de metafísica, pero cómo, es decir, ¿cómo pensar al ser desde su acontecer, cómo pensar al ser como acontecer?, ¿cómo pensarlo no ya como presencia, como objeto, como instrumento siempre manifiesto y disponible, como según Heidegger lo pensó la tradición metafísica?

La tradición metafísica sólo puede subsistir en tanto el olvido del ser continúe estando olvidado. Pero al advertir el olvido, se está ya preguntando por ese olvido, pregunta que no está en la tradición metafísica.

Para ir más allá de la metafísica es necesario construir otro proyecto del sentido del ser, es decir, tanto otra comprensión del ser como otra experiencia del mismo.²⁴

Sin embargo, cabe señalar que este ir más allá de la metafísica no es la *Aufhebung* hegeliana, puesto que, como mencionamos, en Heidegger -a diferencia de la tradición metafísica- no hay una idea de superación ni de progreso sino un "paso atrás".

En el "paso atrás", en contraposición a la *Aufhebung*, no se pretende una claridad ni una autotransparencia del espíritu, sino que se pretende ver a la metafísica como historia del ser, historia de ocultamiento y desocultamiento. El ver a la metafísica como historia no quiere decir que ésta se convierta ahora en un ente ante-los-ojos, por el contrario, se subraya su carácter móvil.

Expresándolo con Gadamer: "no se está *frente* a una situación, sino *en* una situación", es decir, la metafísica, en tanto historia del ser, no es algo que se nos presente enfrente para entonces analizarlo "objetivamente", sino que nosotros mismos estamos insertos, caídos,²⁵ en la tradición metafísica como modo de darse el ser. En tanto apertura al ser, y en tanto arrojados en una apertura determinada del ser, no podemos "superar" esa tradición, sino que desde ella y con ella hemos de arriesgarnos a crear un pensamiento que vaya más allá de la metafísica. Más allá no porque se "mejor" ni porque dé conocimientos "verdaderos" y "trascendentales", sino porque piensa al ser desde otra perspectiva, sin pretender nunca llevarlo a la transparencia ni al desocultamiento total. Sería un error tratar de encontrar el "concepto adecuado" para definir al ser -si se pretende ir más allá de la metafísica, no porque esto constituya un error de suyo-, puesto que para tratar de definirlo por conceptos habría que entenderlo primero -como hizo la metafísica- como ente, como objeto.

En ese sentido, cuando Heidegger habla del ser como *Ereignis* se cuida mucho de no dar una definición del tipo "el ser es esto o aquello"²⁶, y advierte al respecto:

Esta cuestión [pensar al *Ereignis*], aunque en sí misma sencilla, sigue, por ahora, como algo difícil de pensar porque el pensamiento debe comenzar por perder la costumbre de caer en la opinión de que aquí se piensa el «ser» como advenimiento apropiador [*Ereignis*]. Pero el advenimiento apropiador es algo esencialmente distinto porque es más rico que toda determinación metafísica del ser. En cambio, el ser, en cuanto a la procedencia de su esencia, se deja pensar a partir del advenimiento apropiador.²⁷

Por eso, Heidegger jamás se atreve a decir el ser *es* evento (*Ereignis*) sino que *se da* como evento.

El acontecer del ser es un “envío”, i.e., el ser se “envía” hacia una apertura histórica del ser mismo, la cual es abierta por el ser-ahí, pero en la cual también se encuentra irremediablemente arrojado. El ser acontece en un proyecto de sentido histórico, pero quien abre ese proyecto es el ser-ahí, por ser él mismo relación al ser, por ser proyecto y por ser el claro en el que puede aparecer todo aparecer. La copertenencia, la coapropiación entre ser y ser-ahí se hace más explícita cuando se piensa que el ser-ahí no puede existir más que en esa apertura del ser en la que está lanzado, arrojado, i.e, su ser-en-el-mundo depende de que haya una apertura del ser, de que el ser se haya desocultado de una u otra forma.

En el hombre reina una pertenencia al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él. [...] El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto llega hasta el hombre con su llamada. Pues el

hombre es el primero que, abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia. Tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro, y con esta necesidad, pasa a ser propia del hombre. Esto no quiere decir de ningún modo que el ser sea puesto sólo y en primer lugar por el hombre; por el contrario, se ve claramente lo siguiente: el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro.²⁸

Heidegger habla del *Ereignis* para hablar de la relación recíproca entre ser y ser-ahí, de la copertenencia, i.e, el ser nos pertenece porque sólo en nosotros puede llegar a la presencia.

Con el *Ereignis* llegamos al fin de la metafísica, al fin del pensar al ser como ente, para pensarlo ahora como evento en donde ser y ser-ahí se necesitan mutuamente, porque el ser necesita del ser-ahí para acontecer puesto que el ser se da como acontecer y de ese modo el ser-ahí pertenece al acontecer. El ser nunca es otra cosa que su modo de darse histórico a los hombres de una determinada época, quienes a su vez están determinados por este darse su esencia misma, entendida como proyecto que los constituye.

Desde el *Ereignis* el ser ya no es pensado como simple presencia, como ante-los-ojos, sino que ahora es pensado como movimiento y devenir histórico. No pensar al ser como presencia implica pensarlo como ocultamiento y desocultamiento, el ser se oculta y se desoculta históricamente conforme a las aperturas de sentido sobre las que se envía. La "claridad" y la "luz" de la metafísica ahora es cambiada por un claro-oscuro, puesto que en todo aparecer del ser siempre queda algo

oculto. Ahora se piensa la nada del ser, la nada de la que la tradición metafísica no quiso saber nada. ¿Por qué es el ente y no más bien la nada? La pregunta radicaliza lo que estaba oculto: la finitud. Lo oculto es la finitud, pero recordemos que es siempre la finitud del ser.

Con la pregunta advertimos que somos seres-posibles, porque siempre pudimos no haber sido, y la totalidad emerge como contingente. La pregunta por la nada nos abre a nuestra propia nada, el ser-ahí se sostiene en la nada, es abismo sin fondo, ausencia de fundamento que funda a los entes, puesto que es condición de posibilidad para que se abra el mundo.

Somos nada de ser, como afirma Sartre, estamos fundados en nada. Este estar fundados en nada corresponde a la negatividad de la existencia del ser-ahí, a su finitud.²⁹ Reconocer la ausencia de un *telos* y de un fundamento en la historia (ahora ya no hay que perseguir nada, ni la verdad, ni el bien moral, ni la libertad en términos de emancipación), la cual no tiene sentido si se piensa al ser como evento y no como fundamento, nos lleva a pensar la historia del ser-ahí como abismo, como ausencia de fundamento, i.e., como libertad.

Dado que el ser-ahí es ausencia de fundamento, abismo sin fondo, y por ello libertad ontológica, entonces se puede afirmar -junto con Heidegger- que éste aún no es nada, sino que va siendo, se hace en el camino, es autoconstrucción constante, posibilidad siempre abierta precisamente como posibilidad, como poder-ser. Pero sólo porque somos finitos podemos ser posibilidad siempre abierta.

En ese sentido, el ser-ahí es finitud, contingencia, paradoja constante e indisoluble, fragilidad, debilidad, contradicción, ambigüedad, limitación.

Al ser el ser-ahí ausencia de fundamento, no puede ser él mismo fundamento de nada, no puede ya haber un antropocentrismo fundador tanto del mundo y de la realidad como del ser.

Con la finitud y la temporalidad del ser y del ser-ahí se abre la reflexión sobre la opacidad de la conciencia, el ser-ahí no puede ser ya autotransparente y tener un conocimiento cabal y completo ni de sí mismo ni del mundo, lo que entra el juego ahora es el devenir, el inacabamiento, el estar siempre en camino.

De este modo, con la finitud se hace necesario reconocer que el conocimiento en términos absolutos es imposible, puesto que estando caídos en una apertura histórica determinada, todo nuestro conocer se da desde ese horizonte, lo que marca la irrebasabilidad del momento histórico. Toda comprensión y todo conocer se dan a partir de ese horizonte, el cual si bien no es un horizonte cerrado dado de una vez por todas, sino que por el contrario y al igual que el ser-ahí, éste deviene, se transforma, se ensancha o se reduce; siempre se está sujeto a un horizonte determinado. Así, se plantea como imposible el poder llegar a un conocimiento transparente de la historia o del mundo, puesto que cada conocimiento está referido a un cronotopo determinado, cada conocimiento será distinto no sólo histórica-epocalmente, sino también personalmente, por eso Gadamer afirma "ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse".

Al elaborar una ontología de la finitud, i.e., desarrollando el carácter histórico-finito del ser y del ser-ahí como finitud, Heidegger apuesta por un filosofar que se mueve en la ausencia de fundamento, puesto que, como ha afirmado Nietzsche, si Dios, como fundamento, de todo lo real, ha muerto, el hombre y el mundo pierden toda seguridad, todo sentido; ya no tiene nada en que fundarse, nada que los justifique, nada sólido a que atenerse y que los pueda orientar o guiar. Al desaparecer el fundamento que todo lo sostenía, no queda nada, y aparece la aterradora sombra del nihilismo.

Hoy, el sueño de la Diosa razón ha terminado, pues la filosofía asume la finitud de la existencia y piensa al ser como evento. El ser se experimenta como libertad, ya que carece de fundamento y como abismo -nunca es reducible a categorías y conceptos sino que se oculta y se desoculta históricamente-. La realidad solamente es, sin fundamento, del todo gratuita, sólo podemos afirmar su facticidad como libertad puesto que no está atada a categorías y ni a verdades de cualquier índole que tengan que decir cómo es. Por el contrario, ésta sucede libremente. Para Heidegger, lejos de implicar esto la disolución del pensar, implica por el contrario la posibilidad de abrirnos a otra experiencia del ser, a otro modo de relacionarnos con el mundo, con nuestra temporalidad, y por supuesto vislumbrar un horizonte distinto para el pensar.

Sólo porque el ser se da como evento, como ausencia de fundamento, se puede hablar de múltiples interpretaciones, de multivocidad en vez de univocidad.

Intepretaciones, perspectivas, que son históricas, siempre cambiantes, no definitivas ni definitorias, laberinto infinito y pluridimensional de perspectivas.

La existencia es libre -porque no está determinada a perseguir un *telos*, porque no tiene fundamento- y su libertad da libertad al ser, libertad que se traduce en historicidad, en multiplicidad de interpretaciones, en multiplicidad de verdades, porque en última instancia, el ser también es multiforme.

La temporalidad del ser-ahí, y por tanto también del ser, no es un atributo más de su constitución, sino que él mismo es temporal. La finitud de éste, tal como la entiende Gadamer siguiendo a Heidegger, es la condición de posibilidad de que la hermenéutica pueda presentarse como no definitoria, ni perentoria, ni absoluta ni trascendental; sino que, por el contrario, éste es un saber siempre distinto, siempre cambiante, siempre móvil y modificable, es decir, infinito. En este sentido, es absolutamente imprescindible advertir que una hermenéutica cuyo punto de partida implique este horizonte, es necesariamente una ontología hermenéutica. El ser del hombre es su sustento, su base y su punto de partida.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ A reserva de que la expresión "hermenéutica infinita" será explicada a lo largo de todo el trabajo, me permito decir brevemente lo que entiendo por ésta. Con hermenéutica infinita quiero referirme a la posibilidad de que la hermenéutica presente siempre una variedad infinita de interpretaciones, en vez de limitarse a aceptar una única con base en criterios de validez establecidos por la metafísica. Una hermenéutica infinita es un pensar multiforme y móvil que no se anquilosa optando por una interpretación definitiva de algo. Al contrario, juega con las interpretaciones, va de aquí a allá, sin establecerse nunca en un lugar determinado.

Cabe aclarar que la relación de la hermenéutica infinita con la epistemología será abordada en algunos momentos de la presente investigación.

² Es importante mencionar que cuando Gadamer y Heidegger hablan de la "filosofía de la reflexión" o de la "metafísica", respectivamente, no pretenden reducir la historia de la filosofía a un único modo de darse, que la encierran toda en un cajón fácilmente definible y estereotipable, que ignoren aquellas filosofías y pensamientos que no se dieron ni se han dado en los esquemas que ellos señalan como característicos de ese tipo de pensar. Entonces, cuando dicen "filosofía de la reflexión" o "metafísica" están apuntando solamente las características más generales y comunes en las que de algún modo se les puede enmarcar, sin decir por ello que así ha pensado todo el pensar. Más adelante aclararemos a qué se refieren puntualmente con estas denominaciones.

³ Cabe señalar que Heidegger reconoce que existen momentos en la filosofía en los que se incorpora el tema de la finitud, por ejemplo, cuando Kant y Hegel hablan de la finitud en relación al conocimiento y a la historia, respectivamente. Sin embargo, Heidegger argumenta que ambos autores continúan inscritos dentro de la tradición metafísica.

⁴ Podemos afirmar, junto con Heidegger, que la modernidad es metafísica debido a que en ambas se da una comprensión del ser que mantiene la visión dicotómica del mundo y de

la existencia humana, pues la separación entre sujeto y objeto, entre alma y cuerpo, entre mundo real y mundo aparente, permanece operante y funcional.

⁵ Descartes, *Discurso del método*, Alianza, Madrid, 1994, p. 94.

⁶ Gadamer, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 13.

⁷ Me refiero exclusivamente al "yo", al sujeto desde esta perspectiva. Cabe aclarar que con esta afirmación no se está olvidando que en la modernidad misma se gestan pensamientos que van a poner en entredicho radicalmente el lugar central del "yo" del sujeto, de la conciencia, tal como son, sin duda alguna, el pensamiento de Nietzsche, de Freud, por un lado, y los románticos por otro lado.

⁸ Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 14.

⁹ Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1985, p. 110.

¹⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1986, p. 134.

¹¹ En la presente investigación no pretendemos abordar desde el nivel epistémico el tema de la verdad, sólo lo tocamos marginalmente, por ello nos limitamos a señalar en un sentido muy amplio y general que la verdad epistémica ha sido entendida en términos de adecuación a lo largo de la tradición metafísica. Sin embargo, reconocemos que concepciones de la verdad a lo largo de la historia se han dado muchas, aunque para desarrollar lo aquí expuesto nos basta con indicar la más general.

¹² Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 43.

¹³ Uno de los textos en donde Heidegger ahonda y explica con mayor claridad la reformulación de la noción de espíritu es en *Introducción a la metafísica*.

Fundamentalmente Heidegger identifica con espíritu la capacidad y las fuerzas creativas del ser humano. Existe, en este nivel, un cierto privilegio por parte de Heidegger hacia el carácter creativo de la existencia humana, y prácticamente opone o propone al pensar creador como el pensar que puede ofrecer resistencia al pensar meramente instrumental. El despliegue de las posibilidades y la potencia creadora del ser humano para autoconstruirse y crear siempre de infinitas formas y maneras su mundo, es una de las maneras privilegiadas en las que Heidegger ve la posibilidad de que el ser humano siga humanizándose en lugar de perder su humanidad en un mundo dominado por la instrumentalidad. En relación a la idea del arte en Heidegger, veáanse las conclusiones de la presente investigación.

¹⁴ Al respecto, cf. Foucault, *Las palabras y las cosas*, particularmente el último capítulo.

¹⁵ Cuando Heidegger habla del fundamento se refiere a éste en el sentido en el que lo ha entendido la metafísica, es decir, como causa de todos los entes, como origen, como sustrato inamovible y esencial, como Dios. Plantear entonces la ausencia de fundamento quiere decir apostar por un pensar tal que se arriesgue a prescindir de estas instancias últimas explicativas de todo lo real y a partir de las cuales todo lo real existe. No buscar ya causas sino rastrear condiciones de emergencia, como sugiere Nietzsche con su genealogía (cf. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, México, 1995).

¹⁶ Heidegger, *Introducción a la metafísica* p. 11.

¹⁷ En *Introducción a la metafísica* Heidegger explica qué entiende por nada. La nada no es la nada de la tradición entendida en un sentido absoluto como lo hizo Hegel. La nada para Heidegger es relativa, es decir, es finitud, es temporalidad, es tiempo, es historia, es devenir. Pensar en la nada es permitir la manifestación del ente entre el ser y el no-ser, es pensarlo como finito, como histórico. Dado que la nada no es absoluta, entonces hace referencia al carácter móvil del ser y del ser-ahí; el ser no es -en el sentido de una estructura estable- sino que acontece, el ser-ahí no está, no es una cosa ni un objeto, sino

que existe, está en continuo movimiento. El carácter finito y la negatividad del ser-ahí (negatividad en tanto somos nada) es explicada con mayor puntualidad en la nota veinticinco de este mismo apartado. El acontecer del ser es desarrollado a lo largo de todo este capítulo.

¹⁸ Expresión que Heidegger encuentra vinculada con la expresión nietzscheana referente al ser "como el último humo de la realidad que se evapora" que aparece en el texto de Nietzsche *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1996.

¹⁹ En *Ser y tiempo*, F.C.E., México, 1986, párrafos 35 y 36, Heidegger distingue dos modos de ser de los entes que hacen frente en el mundo circundante, como a-la-mano y como ante-los-ojos. Lo ante-los-ojos es aquella estructura de ser que, junto con lo a-la-mano, constituye el ser de los entes que no tienen la estructura de ser del ser-ahí –los entes intramundanos. Los útiles son a-la-mano puesto que nos hacen frente en una relación práctica, son algo para algo, y lo ante-los-ojos es la relación teórica con los entes. En otras palabras, lo ante-los-ojos es el objeto teórico del conocimiento, mientras que lo a-la-mano es el objeto práctico con el que nos relacionamos cotidianamente. "El conocimiento procede, pasando primero por lo 'a la mano' en el 'curarse de', a poner en libertad lo 'no más que ante los ojos'. El 'ser a la mano' es la determinación ontológica categorial de unos entes tales como son 'en sí'" (p. 85). Para Heidegger la metafísica, al identificar al ser con el ente, lo convirtió en mera presencia, es decir, en un ente no más que ante-los-ojos.

²⁰ El término "*Bestand*" es traducido por "fondo fijo acumulado", a continuación explico brevemente en qué consiste. En "La pregunta por la técnica", Heidegger afirma que la esencia de la técnica no es nada técnico, es decir, maquinal o instrumental, con ello pretende situarnos en el alcance ontológico del problema, i.e., en la comprensión de la técnica como una función reveladora del ser. La técnica, es un modo de acaecer del ser. Por aludir a técnicas anteriores a la moderna, Heidegger supone de ésta que en lugar de poner o inscribir la *poiesis* en la *physis*, es la *physis* la que es puesta o dispuesta por la técnica. Este poner es un provocar las energías de la naturaleza y se convierte en un exigir

en un doble sentido: ex-pone, es decir, pone fuera a la naturaleza teniéndola a su vez a su disposición.

En esta dinámica, el sujeto de la acción técnica se produce a su vez como el demandante (*Besteller*) incesante: se obliga a sí mismo a solicitar de la naturaleza infinitamente para integrar la totalidad del ente bajo un sistema explotador.

En esta provocación lo real aparece como lo dispuesto (*Bestand*) o disponible siempre efectivamente. En esta relación, ontológica para Heidegger, de demandante-dispuesto (*Besteller-Bestand*) se especifica un modo de desocultamiento llamado *Gestell*.

²¹ La diferencia ontológica es explicada por Heidegger en *Ser y tiempo* y se refiere a la diferencia entre el ser-ahí y los entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí. Primero es necesario explicar qué entiende Heidegger por ser-ahí:

Heidegger no llama al ser humano hombre, ni sujeto, ni conciencia, no yo, sino ser-ahí; con el fin de deslindarse de la tradición metafísica, la cual, como hemos visto, sitúa al sujeto en el plano epistemológico y teórico al definirlo como animal racional, como *res cogitans*.

Heidegger, por el contrario, intentará comprender al ser humano desde el plano ontológico. "El *Dasein* no es nunca un sujeto puro porque no es nunca un espectador desinteresado de las cosas y de los significado; el 'proyecto' dentro del cual el mundo se le aparece al *Dasein* no es una apertura de la 'razón' como tal (como el a priori kantiano), sino que es siempre un proyecto..." Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 38

El ser-ahí heideggeriano somos en cada caso nosotros mismos y toda idea que se aleje del plano ontológico lo convierte en un sujeto, en un ente ante-los-ojos. Con la expresión "ser-ahí" Heidegger pretende no definir al ser humano como cosa viviente, substancia, ente o animal racional, espíritu, sujeto, conciencia, yo, etc.

La tradición metafísica no planteó en términos ontológicos el ser del hombre, sino que le impuso categorías para definir su esencia como si fuese un ente ante-los-ojos, ignorando que la vida es una forma de ser del ser-ahí, y la vida no puede ser nunca vista como algo ante-los-ojos puesto que no es susceptible de ser puesta ahí delante, convertida en un objeto teórico para ser estudiado.

Pero al dejar de lado la vida y la existencia, la tradición metafísica olvida lo fundamental: preguntar por la finitud del hombre. Heidegger, al preguntarse por el ser del hombre, preguntará también por la finitud de éste pues en *Ser y tiempo* designará a la temporalidad el sentido de la cura, es decir, del ser del ser-ahí.

La diferencia ontológica radica en que el ser-ahí comprende previamente al ser, es decir, es previa comprensión del ser, y por ello es ontológicamente privilegiado frente al resto de los entes que no tiene la forma de ser del ser-ahí. Esto es, el ser-ahí es apertura al ser, lo comprende previamente no teórica ni reflexivamente, sino que lo comprende afectivamente porque estamos ya siempre en relación al ser, porque "somos". El ser-ahí, al ser el lugar de apertura al ser, comprende previamente su ser y por ello tiene la posibilidad ontológica de preguntarse por este ser, ya que lo ha comprendido previamente. Sólo el ser-ahí puede hacer la pregunta primera: ¿por qué es el ente y no más bien la nada? Pregunta no teórica sino afectiva, dado que la angustia –que no es sino angustia por la finitud- depende de esta pregunta.

Después de la llamada "*Kehre*" (giro, vuelta), Heidegger ubicará la diferencia ontológica en el lenguaje, sin que esto represente una ruptura con *Ser y tiempo*, puesto que ahí ya estaba sugerido el tema del lenguaje. Cf. Capítulo II.

²² El término *Ereignis* cobra su mayor importancia y relevancia en el pensamiento heideggeriano a partir de su cuestionamiento acerca del mundo de la técnica, cuestionamiento que derivará en el planteamiento de crear la posibilidad de abrirnos a otra experiencia del ser a partir del lenguaje (Cf. especialmente *Carta sobre el humanismo*, Peña Hermanos, México, 1998). Dada la dificultad para traducir "*Ereignis*", palabra que se ha vertido al español como "acaecimiento propio", "advenimiento propio", "evento", "acaecimiento", etc., he preferido conservar el original en alemán.

²³ En el siguiente capítulo ahondaré en la noción de envío y de destino (*Geschik*) del ser, así como su relación con la *Verwindung* (distorsión), temas que son de suma importancia para la elaboración de la hermenéutica misma en tanto ésta plantea la historicidad del ser; historicidad que permite hablar de una rememoración (*Andenken*) de la historia del ser y

de su lectura como texto. El pensar al ser como envío implica entrar en relación con la tradición, releerla, distorsionarla, asumirla, criticarla e incorporarla; pensarla móvil en vez de estatizada. Esta idea de tradición como historia del ser, podríamos decir en algún sentido "siempre presente", será desarrollada por Gadamer heredando de Heidegger la noción de experiencia del ser como acaecer, siempre enviándose, dándose temporal e históricamente.

²⁴ Para ir más allá de la metafísica, problema que Gadamer por su parte planteará en términos de cómo ir más allá de los límites de la filosofía de la reflexión, es necesario articular tanto una nueva comprensión del ser como una nueva comprensión del ser del hombre, puesto que el ser se envía conforme a una estructura de sentido en la que acontece, esta estructura de sentido no es otra que el ser-ahí.

El sentido del ser está en una relación esencial con el ser-ahí porque éste es apertura al ser, relación al ser. El ser-ahí es la posibilidad de que se abra el mundo en tanto que mundo, en este sentido, funda al mundo y a los entes los cuales no son entes fundamentados, como sería en la metafísica donde una conciencia explicadora explica el mundo, sino que la estructura del ser-ahí abre la posibilidad de que haya entes, y ello se debe a que el ser-ahí es apertura al ser. Sólo hay ser porque hay ser-ahí, pues en última instancia sin ser-ahí no hay nada. Sin embargo, en la culminación de la metafísica, el ser-ahí no permite más ser al ser, sino que lo impele a ser aquello que el hombre quiere que sea.

Para explicar el que sólo haya ser si hay ser-ahí es necesario hablar del claro, puesto que el ser-ahí representa el claro abierto en el que el ser pueda ser eso que él es. El ser comprendido desde su temporalidad es para Heidegger aquel que se oculta y se desoculta, posibilidad cuya base, cuya apertura, se instaura, se funda, en lo que Heidegger llama el claro del ser. Ningún aparecer es posible sin aquello que lo posibilita: la apertura originaria en la que puede aparecer todo aparecer. Es el claro, como evento ontológico fundamental un despejamiento lugar del suceder y de la manifestación. Nada adquiere ser, es decir, aparecer, sin que el aparecer mismo esté fundado, ¿cómo?. Es el lenguaje el creador de este claro. Sin dejar de mencionar la ambigüedad con la que Heidegger maneja el término podemos, en resumen, entenderlo desde un horizonte ontológico en el cual

quiere decir condición de posibilidad y apertura (en el siguiente capítulo continuaremos explicando la noción del claro en Heidegger en relación al lenguaje).

Es por eso que antes de poder hablar de otra comprensión del ser, Heidegger realiza primero la analítica existencial del ser-ahí en *Ser y tiempo*, puesto que si el ente que puede preguntarse por el ser es el ser-ahí, hay que develar entonces los modos de ser del ser-ahí. En la analítica existencial Heidegger describe los existenciales, los cuales permiten describir fenomenológicamente los modos de ser en que ese ente se da, en que se manifiesta. Los existenciales son la condición de posibilidad para que se muestre lo existencial, i.e., el plano de la existencia real.

Es ese sentido, los existenciales permiten pensar al hombre de otro modo, como ser-ahí, a diferencia de la metafísica. Es gracias a éstos que Heidegger logra "romper" con la dicotomía sujeto-objeto de la tradición metafísica, proponiendo ahora la noción de ser-en-el-mundo. "El 'ser en el mundo' es sin duda una estructura necesaria a priori del 'ser ahí'" (*Ser y tiempo*, p. 66). Ser-en-el-mundo quiere decir que sin ser-ahí no hay mundo, pero sin mundo tampoco hay ser-ahí. Como Heidegger se mueve en el plano ontológico esta afirmación no tiene nada que ver con el orden temporal, como si el mundo o el ser-ahí fueran primero que el otro; por el contrario, lo que importa es la codependencia de ser-ahí y mundo.

El ser-ahí se define como ser-en-el-mundo, puesto que el ser-ahí es precisamente relación al ser en su "ahí", ese "ahí" en el que el ser-ahí es el mundo, el cual es un existencial. El mundo es la condición de posibilidad para que las cosas, los útiles, sean, aparezcan, el mundo es la totalidad de instrumentos (entes intramundanos a-la-mano que hacen frente en el mundo como "algo para algo") que hay en él. El ser-ahí no existe más que como ser-en-el-mundo, pero la mundanidad del mundo depende del ser-ahí porque el útil es algo para algo, y quien le da el sentido -ese algo para algo- es el ser-ahí, el mundo es una totalidad instrumental y el útil sólo lo es en tanto que hay ser-ahí que le da sentido. En última instancia, sin ser-ahí no hay nada.

A diferencia de la tradición metafísica, que como mencionamos se plantea el problema de cómo "unir" sujeto y objeto, desde la perspectiva heideggeriana el ser-ahí no es nunca algo cerrado, una esfera teóricamente escindida, que deba, como segundo momento, conectarse

con el mundo. Para Heidegger el ser-ahí es ya siempre y constitutivamente ser-en-el-mundo, relación con el mundo, mundo que como totalidad de útiles es primariamente a-la-mano; sólo posteriormente puede pensarse al mundo como objeto, como algo ante-los- ojos susceptible de ser puesto ahí delante para estudiarlo. Para Heidegger el mundo no es lo que pienso sino lo que vivo, y en este vivir el mundo el ser-ahí, como ser-en-el-mundo, hace de su "ahí" el lugar en el que las cosas adquieren ser.

²⁵ Para Heidegger el ser-ahí se encuentra "caído", "arrojado", en la apertura histórica que él mismo es (cf. parágrafo 38 de *Ser y tiempo*). La caída está en relación con el estado-de-yecto. El estado-de-yecto es la efectividad del ser-ahí, i.e., su facticidad, el hecho de «que es». Pero el estado-de-yecto, al significar la efectividad, habla también de la caída del ser-ahí. El ser-ahí es finito porque la apertura histórica en la que está yectado, arrojado, no es determinada ni definida por él (sin que por ello quede al margen del abrirse la apertura). A pesar de que el ser-ahí abre y funda el mundo, es en esa apertura en la que está arrojado sin poder disponer de ella, sino que está ahí como estado-de-yecto. La caída es la efectividad de la existencia.

La caída, además de hablar de la finitud de la existencia, habla de la historicidad –aunque finitud e historicidad están íntimamente relacionadas– puesto que el ser-ahí está caído en una apertura histórica determinada, está situado, diría Gadamer, en una tradición de la que no puede escapar.

Cabe aclarar también que para Heidegger la metafísica no es responsable ni culpable del olvido del ser, tampoco son culpables un autor o una corriente determinadas tal que pudiésemos achacar a Descartes la gestación de un sujeto o a Platón la identificación del ser con un ente. Como hemos señalado, para Heidegger la metafísica es un modo de darse el ser, un modo en el que éste acontece y se desoculta, es, en última instancia, historia del ser.

²⁶ Por eso la frase de Gadamer "El ser que puede ser comprendido, es lenguaje" (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*) me parece sumamente problemática, puesto que se

arriesga a dar una definición del ser como lenguaje. Parece que Gadamer, en su intento por ir más allá de la metafísica, sucumbe en la tentación de definir al ser.

Desde mi punto de vista, Gadamer se percató posteriormente del problema -aceptando con ello que su tesis en efecto tiene resonancias metafísicas- y aclara que: "Si yo una vez he formulado: «el ser que puede ser comprendido, es lenguaje», no es ello, desde luego, una tesis metafísica, sino que describe, desde el centro de la comprensión, la ilimitada amplitud de su mirada a todo alrededor". (*Estética y Hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 62)

Sin embargo, parece poco convincente su aclaración, la cual concluye que "toda experiencia histórica satisface esta frase". Mas me parece que esto no es suficiente, puesto que enfoca el problema en la lingüisticidad, i.e., que toda experiencia se da como y en el lenguaje; y ese no es el problema aquí, sino el «es lenguaje», a diferencia de un «se da como», «acontece como», «se envía como», frases que se alejan de la tradición metafísica. Por tanto, me parece válido preguntar: ¿Podríamos decir que cuando Gadamer afirma que "el ser es lenguaje" está apelando por un fundamento más auténtico que el de la tradición metafísica, que está apelando por una argumentación demostrativa del estado actual de las cosas?

²⁷ Heidegger, *De camino al habla*, Odós, Barcelona, 1987, p. 235.

²⁸ Heidegger, *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1998, p. 77.

²⁹ En *Ser y Tiempo* Heidegger desarrolla la analítica existencial y con ello negatividad y finitud del ser-ahí. Para explicarlo comienza es necesario hablar primero de la constitución existencial del "ahí" (parágrafos 29-34) como el "encontrarse", el "comprender" y el "habla". Habla y lenguaje serán analizados en el siguiente capítulo.

El encontrarse hace referencia a la emotividad o afectividad con que el ser-ahí está en el mundo, es el estado de ánimo, el "cómo le va a uno". El ser-ahí no está primariamente en el mundo de manera teórica o epistémica, sino afectiva. El mundo se nos aparece siempre bajo un estado de ánimo.

El comprender es siempre afectivo, se comprende siempre bajo un estado de ánimo. El comprender es el poder-ser del ser-ahí y el poder-ser es el sentido de la existencia. El ser-ahí no es nunca algo ante-los-ojos, sino que es ser-posible, es decir, el ser-ahí es posibilidad tal cual es porque siempre podría ser de otro modo, i.e., el ser-ahí existe yecto sobre una posibilidad que ha abierto previamente comprendiéndola afectivamente. El ser-ahí comprende su mundo -por que es previa comprensión del ser- y en la medida en que lo comprende abre las posibilidades que puede ser. El ser-ahí es en el modo de haber comprendido su "ahí" de uno u otro modo.

La existencia del ser-ahí no es sino posibilidad como posibilidad "la posibilidad en cuanto existenciarío es [...] la más original y última determinación ontológica positiva del 'ser ahí'" (*Ser y tiempo*, p. 61). En cuanto poder-ser, el ser-ahí es siempre una determinada posibilidad, y al ser una determinada no es otra que pudo haber sido, por eso el ser-ahí es ser-posible. "En cuanto fáctico, el ser-ahí ha emplazado en cada caso ya su 'poder ser' en una posibilidad del comprender"

Porque es poder-ser el ser-ahí siempre es más, pero no es más fácticamente, pues a su facticidad le es inherente el poder-ser. Este "el ser-ahí siempre es más" hace referencia al "aún no" en tanto ser-posible el ser-ahí aún no es fácticamente ciertas posibilidades. Este "aún no" es la finitud y el inacabamiento del ser-ahí, que nunca es algo acabado, que nunca es de cierto modo de una vez por todas.

El que el ser-ahí esté siempre abierto a posibilidades se debe a su finitud, a su temporalidad. La esencia de la temporalidad es que es finita. La temporalidad es el sentido ontológico de la "cura" y es lo que permite a Heidegger hablar del ser-ahí como una totalidad y no como una suma de partes o categorías. La "cura" (*Sorge*) es el ser del ser-ahí y es definida por Heidegger como "pre-ser-se-ya-en (el mundo) como-ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)" (*Ser y Tiempo*, p. 213). Pre-ser-se hace referencia al poder ser, el ya-en-un-mundo al ser-en-el-mundo y el ser-cabe a los entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí, i.e, los entes intramundanos que hacen frente dentro del mundo como a-la-mano.

Con el ser-para-la-muerte Heidegger explica la finitud y la temporalidad del ser-ahí. "La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad" (*Ser y Tiempo*,

parágrafo 53). La muerte se mantiene como posibilidad mientras el ser-ahí es, pero en tanto ontológicamente finito el ser-ahí es posibilidad como posibilidad.

CAPÍTULO II

SER Y LENGUAJE

En el capítulo anterior, cuando nos referíamos al *Ereignis* como la posibilidad de acceder a otra experiencia del ser en el que éste no es más (en el sentido de la mera presencia) sino que acontece, habíamos preguntado ¿cómo pensar al ser desde su acontecer, cómo pensar al ser como acontecer? ¿Cómo pensarlo no ya como presencia, como objeto o instrumento siempre manifiesto y disponible, como según Heidegger lo pensó la tradición metafísica? Podemos afirmar, con Heidegger, que el único sitio en el cual el ser puede darse como acaecer es el lenguaje; por ello el pensar que ha de pensar al ser, deberá pensar primariamente al lenguaje.

La relación entre lo que es esta comprensión del ser como evento (que explicitamos en el capítulo anterior) y el lenguaje será fundamental para entender en qué términos y desde dónde se puede plantear o fundar una hermenéutica infinita. De

hecho, Gadamer desarrollará toda su teoría hermenéutica en estos dos temas ya planteados por Heidegger: ser como evento y lenguaje.

¿Cuál es, entonces, el modo en el que el ser acaece como lenguaje? ¹ No ya en el modo de la presencia y la mera manifestación como supuso la tradición metafísica, sino en el modo del ocultamiento y del desocultamiento. El ser se oculta y se desoculta en el lenguaje, puesto que éste es apertura y advenimiento que conlleva el evento fundamental de *alétheia* (desocultamiento), de la verdad entendida en su sentido originario. ²

El ser sólo sucede, sólo se manifiesta, sólo se desoculta, y por tanto, sólo es verdadero en el lenguaje. Por eso podemos afirmar, junto con Gadamer, “tan verdadero, tan siendo”, frase por demás reveladora.

El tema de la verdad está directamente relacionado con el del acaecer del ser como lenguaje, puesto que en la medida en la que el lenguaje desoculta, hace verdaderos a los entes, es decir, los trae a la presencia (pero no la presencia objetual que manejó la metafísica, como explicamos en el capítulo anterior). Verdad, tanto para Heidegger como para Gadamer, es desocultamiento, y como tal es en algún sentido apofánsis. ³

La verdad o las verdades son un modo del acontecer y nunca estructuras estables y definitivas. ¿Cómo acontece la verdad, y con ella el ser? Para ambos autores la verdad acontece en el lenguaje. Recordemos que Heidegger pondrá el acento en la poesía, mientras que Gadamer hará lo propio con la tradición.

El ser comprendido desde su temporalidad, es decir como historia y como tiempo, es para Heidegger aquel que se oculta y se desoculta, posibilidad cuya base, cuya apertura, se instaure, se funda, en lo que Heidegger llama en la *Carta sobre el humanismo* "el claro del ser". Ningún aparecer es posible sin aquello que lo posibilita: la apertura originaria en la que puede aparecer todo aparecer. Es el claro, como evento ontológico fundamental un despejamiento lugar del suceder y de la manifestación, lugar de la verdad. Nada adquiere ser, es decir, aparecer, sin que el aparecer mismo esté fundado, ¿cómo?. Es el lenguaje el creador de este claro. En otras palabras, para que algo se desoculte, para que algo sea verdadero en sentido ontológico, es necesario que haya un "lugar-condición de posibilidad" en el que aparezca, sin ese "lugar" no puede haber nada pues no puede haber ningún aparecer. Ese "lugar" es el claro creado por el lenguaje.

¿Cómo entiende Heidegger al lenguaje en este primer momento? La perspectiva ontológica sigue dominando el panorama del pensar heideggeriano y sólo nos referiremos a algunos aspectos de su concepción del lenguaje que sirven a nuestro tema.

Somos ya siempre en relación al ser - la diferencia ontológica, en palabras de Heidegger -, somos apertura al ser y lo somos en tanto somos lenguaje, en ello consiste la esencia poética del ser humano, supone Heidegger. ¿Qué significa esto? En *Hölderlin y la esencia de la poesía*, afirma: "El ser ahí del hombre es en su fondo poético", es decir, el ser ahí del hombre es en su fondo lenguaje, puesto que para Heidegger todo arte es poesía y toda poesía es lenguaje.

El lenguaje es para Heidegger poesía no en el sentido del *poietés*, como poema, sino en el sentido del *dichten*, es decir, el lenguaje como potencia creadora, constructora, sitio de aparición del ser. El lenguaje como poesía deja advenir al ser desde el no ser, desde su ocultamiento se deja advenir, se desoculta. Ser, lenguaje y verdad vuelven a anunciar en definitiva sus lazos inseparables.

Entendida desde su horizonte ontológico, la poesía es entonces lenguaje como apertura, es creación, donde crear significa desocultar, dejar advenir al ser desde su ocultamiento, esto es, en la poesía entendida como lenguaje o en el lenguaje entendido como poesía acaece la verdad en su sentido originario, como *alétheia*, supone Heidegger. El lenguaje como apertura y advenimiento conlleva el evento fundamental de *alétheia*: el ocultamiento del que procede toda revelación. La poesía funda y expone un mundo al tiempo que reserva otro.

En "El origen de la obra de arte", Heidegger explica la reserva de un mundo al tiempo que se expone otro como el conflicto entre mundo y tierra. Mundo es aquello que se expone, que se desoculta, que se manifiesta; al tiempo que tierra es la reserva permanente de significaciones, lo oculto, lo no dicho, y en el fondo siempre lo no dicho es más que lo dicho.⁴

Es importante aclarar que Heidegger no está afirmando que la poesía se levanta por encima del resto de los lenguajes, ya que, en la medida en que no reduce lo poético al poema, lo explica desde lo ontológico, es decir, como fundación y apertura de mundos y de sentidos, como creación y posibilidad de develarse el ser

de las cosas. Es en este sentido en el que Heidegger afirma que todo el lenguaje es poesía, por ser creador, por traer en la palabra al ser.

Heidegger otorgará a partir de este momento un papel fenomenológicamente privilegiado al lenguaje, al hacer de él el espacio en el que el ser se da.

En este sentido, la denominada diferencia ontológica que en *Ser y Tiempo* se refiere exclusivamente a la previa comprensión del ser; se relaciona ahora, a partir del tema del *Ereignis*, con el lenguaje mismo, no porque no fuese supuesto así en *Ser y Tiempo*, sino que ahora adquiere todo su peso tal identificación.

La experiencia del desocultamiento se da entonces en el lenguaje y como lenguaje, por ello donde no hay lenguaje tampoco hay apertura al ser. El ser se trae a la presencia en el lenguaje, y así, no hay otro modo en que las cosas aparezcan sino en el lenguaje, por ello Heidegger puede afirmar que: "Poesía es fundación del ser por la palabra", y entiéndase aquí poesía como lenguaje.

Si la apertura de un mundo está dada por el lenguaje, éste adquiere entonces un carácter apofántico, al traer las cosas a la presencia; y el ser del ser-ahí como apertura al ser, es entonces lenguaje y sólo lenguaje, puesto que al mundo lo abre el ser-ahí y lo abre desde su fondo poético, desde su ser lenguaje, lo abre nombrando.

En ese sentido podemos afirmar que existe una codependencia esencial entre lenguaje y ser-ahí, y no cabe pensar al lenguaje, como afirma Lafont⁵, como una instancia extramundana y trascendental, distinta del ser-ahí, pues sólo donde hay ser-ahí hay lenguaje, aún más "es la Poesía fundación del Ser por nuestra boca",

dice Heidegger en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, es el lenguaje el lugar en que el ser-ahí se abre al ser. Pero si la poesía es fundación del ser por nuestra boca, el ser-ahí es a su vez “el poema que éste [el ser] ha iniciado”.⁶

Si el nombrar poético es fundación de las cosas, es traerlas al ser desde la nada,⁷ entonces éstas sólo adquieren ser por la palabra, pero esta palabra no es otra que la del ser-ahí.

El lenguaje es esencialmente algo de que disponemos y que sin embargo, en otra vertiente, dispone de nosotros, nos es entregado en cuanto lo hablamos, pero se apropia de nosotros en cuanto, con sus estructuras, delimita desde el comienzo el campo de nuestra posible experiencia del mundo.⁸

A mi juicio, es justamente en este nivel de la concepción del lenguaje en Heidegger, así como el pensar del ser desde el *Ereignis*, lo que Gadamer retoma y recupera para poder llevar a cabo su modelo hermenéutico.

Gadamer dará al lenguaje un papel central, al convertirlo en la base de su hermenéutica ontológica, puesto que señala al lenguaje como condición de posibilidad de toda experiencia, en tanto éste es experiencia del mundo y, al igual que para Heidegger, apertura del mundo.

El lenguaje es experiencia del mundo porque lo único que cabe encontrar delante como “cosas a interpretar”⁹ son palabras, y entiéndase aquí palabra por lenguaje.

El lenguaje es el medio de toda interpretación y comprensión hermenéuticas,¹⁰ en el que la “cosa” a interpretar es de carácter lingüístico, ya que la esencia de la

tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, es decir, la tradición se caracteriza por su lingüisticidad, como veremos en el capítulo siguiente. Desde el lenguaje que somos nosotros mismos, ¹¹ experimentamos el mundo como lenguaje y sólo como lenguaje, afirma Gadamer.

En ese sentido, es el lenguaje el que abre el mundo y lo abre como lenguaje. Es, al igual que con Heidegger, fundación por la palabra, por eso, ónticamente, cada lenguaje, cada lengua, es una acepción del mundo, una experiencia del mundo, una tradición.

Con base en lo anterior, Gadamer se opone a diferenciar al interior de la experiencia hermenéutica la forma del contenido lingüístico; lo transmitido lo es sólo en la forma en que es transmitido. En la argumentación de Gadamer no habría, por tanto, una especie de lenguaje trascendental, como asegura Lafont ¹², sino siempre distintas acepciones y experiencias del mundo con contenidos y formas igualmente distintos y diferenciables. Sólo arguyendo distintas experiencias del mundo expresadas como y en el lenguaje, Gadamer podrá hablar de la fusión de horizontes, que en algún sentido podríamos decir que es fusión de tradiciones.

Gadamer defenderá en *Verdad y método* la unidad de lenguaje y tradición, cimentada en la idea de que la tradición no es algo distinto del lenguaje, puesto que, como habíamos señalado ya, la esencia de la tradición consiste en su lingüisticidad. ¹³ Insisto en que explicitaremos la relación entre lenguaje y tradición en el siguiente capítulo.

En un párrafo que recuerda - quizás demasiado - a Heidegger, Gadamer afirma que: "El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*." ¹⁴ Es, entonces, el lenguaje condición de posibilidad de la inserción del hombre en un mundo de su ser-en-el-mundo, en tanto el hombre habla una lengua, en tanto participa de una tradición.

Al igual que Heidegger, Gadamer argumenta desde el nivel de lo ontológico que no hay lenguaje sin mundo ni mundo sin lenguaje, pues el lenguaje tampoco es para Gadamer una instancia extramundana, extrahumana, ni lenguaje trascendental que funge como condición de posibilidad en términos kantianos. Al contrario, el lenguaje es condición de posibilidad en términos ontológicos-fenomenológicos y por ello no puede tener una existencia autónoma - y sí, el lenguaje existe, no es una cosa dada ni delimitada por definiciones, sino que se transforma, vive -, no es objeto ni ente intramundano a-la-mano, sino que el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo.

En ese sentido, podemos afirmar que para Gadamer lenguaje, mundo y hombre son interdependientes, pues el mundo no se abre más que a través del lenguaje que es siempre lenguaje humano, y el hombre tampoco es algo distinto del lenguaje; somos lenguaje y somos en el mundo, es decir, ser-en-el-mundo. Todo ello hace imposible pensar en un lenguaje que se convierta en Ente Supremo, en sujeto trascendental, en el Ser de la metafísica.

Más aún, tener mundo, dice Gadamer, es comportarse respecto al mundo, pero tal comportamiento sólo es posible si se tiene lenguaje; lenguaje originario, claro está, ontológico y no antropológico, es decir, no somos ese animal que habla, sino ese ente que como apertura al ser lo precomprende desde y como lenguaje.

Además, para Gadamer y para Heidegger tener lenguaje es sinónimo de humanización, sólo somos humanos en tanto hablamos (pero no en el sentido del fonar palabras). La diferencia ontológica, como ya habíamos señalado, está en el lenguaje.¹⁵

Explica Gadamer en *Verdad y método* que comportarse respecto al mundo, i.e., tener lenguaje, es libertad en tanto que permite que el hombre se eleve por encima de las coerciones de lo que le sale al encuentro y afirme una libertad frente al entorno. En otras palabras, el lenguaje permite la diferenciación con respecto a la naturaleza. “[...] la elevación o el estar elevado por encima de las coerciones del mundo es algo que se da siempre allí donde hay lenguaje y allí donde hay hombres; esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas”.¹⁶

Esta libertad lingüística, en términos gadamerianos, se traduce en una multiplicidad de tradiciones, de experiencias del mundo, de perspectivas, de verdades, de interpretaciones. Interpretaciones diversas creadas libremente, gracias a la libertad humana de nombrar las cosas. Tantas interpretaciones como experiencias del mundo como lenguas, en última instancia, podemos afirmar una infinitud de interpretaciones.

Porque el hombre está capacitado para elevarse siempre por encima de su entorno casual, y porque su hablar hace hablar al mundo, está dada desde el principio su libertad para un ejercicio variado de su capacidad lingüística.¹⁷

Es decir, para Gadamer nuestro uso del lenguaje es variado y libre, en tanto la experiencia humana es siempre lingüística y en tanto nada escapa al lenguaje, puesto que éste es la condición de posibilidad de toda experiencia. Recordemos que el mundo se nos devela como y en el lenguaje, y que por tanto no hay un mundo en sí ajeno a la lingüisticidad, susceptible de ser alcanzado elevándose más allá del lenguaje, sino que todo queda reducido al lenguaje.

Es un círculo infinito de la experiencia humana que va del lenguaje hacia el lenguaje creando cada vez una interpretación diferente del mundo, así como experiencias diversas de él. Y es infinito porque al carecer la hermenéutica ontológica de fundamento (en el sentido explicado en el capítulo anterior) no hay una idea de perfectibilidad o finalidad que implique entonces una interpretación última y correcta del mundo, interpretación que sería la certeza del conocimiento consumado, o la autotransparencia del espíritu, como diría Hegel.

Al respecto de la multiplicidad de interpretaciones nos dice Gadamer: "La multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relativización del «mundo». Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece".¹⁸

Por ello, en vez de pensar en un mundo en sí o en una cosa en sí a ser interpretada, la hermenéutica ontológica estará constituida por un juego infinito de interpretaciones. En palabras de Foucault ¹⁹, la interpretación es interpretación de la interpretación, un perpetuo juego de espejos. Las cosas a interpretar no son cosas en un sentido empírico fuerte, no son datos sensoriales, sino que son lenguaje porque las cosas, los entes desocultados, son traídas al ser mediante la palabra, la cual es ya una interpretación. No hay nunca un *interpretandum* que no fuera ya siempre *interpretans*.

Si la hermenéutica ontológica es interpretación de interpretaciones, el lenguaje no puede ser tampoco un objeto de la experiencia ni una cosa en sí. No es nunca el fondo originario al que hay que llegar a través de una "metodología de la interpretación" que muestre el camino correcto y verdadero para aprehender al lenguaje. ²⁰ El lenguaje es acontecer de sí mismo y nos habla - diría Heidegger -, no es una creación del sujeto ni del pensamiento reflexivo. Al contrario, el lenguaje siempre nos sobrepasa, en él "se hace claro lo que es real más allá de la conciencia de cada uno". ²¹

Es decir, el desocultamiento de los entes en el lenguaje no se da como un acto de la racionalidad, entendida ésta en el sentido "fuerte" que le da la tradición metafísica ni desde un sujeto igualmente constituido. El lenguaje acontece más allá de nosotros en tanto sujetos teóricos del racionalismo. Todo sujeto que "conoce" el mundo - en términos científicistas-lógicos - presupone el lenguaje, porque la

lingüística de nuestra experiencia del mundo precede a todo desocultamiento de los entes que pueden ser conocidos e interpelados.

[...] el lenguaje no constituye el verdadero acontecer hermenéutico como tal lenguaje, como gramática ni como léxico, sino en cuanto que da la palabra a lo dicho en la tradición. [...] Por eso es aquí donde puede decirse con toda razón que este acontecer no es nuestra acción con las cosas sino la acción de las cosas mismas.²²

Si pensáramos al lenguaje como producto de la racionalidad de la tradición metafísica, entonces éste sería - como de hecho ha sido - un poder de dominación sobre todo lo ente. Es decir, el lenguaje decidiría cómo es el ente de acuerdo a categorías, los entes intramundanos quedarían así - como sucede en los lenguajes físico-matemáticos - encadenados a una definición prácticamente estática. El lenguaje evitaría la posibilidad de dejar que el ente sea aquello que es.

Para ir más allá de los límites de la filosofía de la reflexión es necesario pensar al lenguaje como acontecer y no como producto de dicha racionalidad. Si, como afirma Heidegger, el lenguaje acontece en la poesía y como poesía, habría que preguntar entonces: ¿cómo nombra el poeta?

En la poesía - para Heidegger -, a diferencia del ideal metodológico de la construcción racional de la ciencia, se deja ser al ente y ser al ser, pues se nombra desde la libertad - como también señala Gadamer - dejando de lado toda teleología que obligase a nombrar según un fin al que el conocimiento aspirase a llegar, o

bien prefijando los entes en estructuras categoriales, o bien "violentando" su modo de ser al ponerlo en los límites del concepto que abarca.

Sobre este modo de pensar al lenguaje como acontecer, Gadamer nos dice: "Partimos de la base de que en la acepción lingüística de la experiencia humana del mundo no se calcula o se mide lo dado, sino que se deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres, como ente y como significante".²³

Además, el acontecer del lenguaje, tanto para Heidegger como para Gadamer, se corresponde con la finitud del ser-ahí. Sólo develando la finitud del ser-ahí, y con ella la del ser, se puede afirmar que el lenguaje también es tiempo, es historia, es acontecer, puesto que - como señala Gadamer - el lenguaje copia la estructura del ser. El lenguaje es huella de la finitud del ser-ahí en tanto muestra nuestra propia estructura de inacabamiento, de transformación constante; el lenguaje, en tanto tradición, según Gadamer, trae consigo la multiplicidad de experiencias del mundo, es, en algún sentido, traer la historia a cuestras, lenguaje es entonces historia del ser, es rememoración (*Andenken*).²⁴

[...] el *Andenken* es el pensamiento que deja ser a lo posible como posible, quitándole la máscara de necesidad que la metafísica le ha impuesto, y que le impone principalmente en la identificación final del ser con la objetividad.²⁵

Tan finito el ser-ahí como el ser como el lenguaje y por ello la experiencia hermenéutica es siempre experiencia finita del ser, pero en esta finitud se despliega la infinitud. Es decir, si la experiencia hermenéutica ha de ser pensamiento

rememorante, escucha de la tradición, este pensar-escuchar justo por ser histórico y finito es uno posible entre una multiplicidad de posibilidades.

Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. Por eso tampoco el fenómeno hermenéutico puede ilustrarse si no es desde esta constitución fundamental finita del ser, que desde sus cimientos está construida lingüísticamente.²⁶

Ese sentido por desplegar e interpretar no es otro que la historia del ser, que la tradición. Y la interpretación que hagamos será siempre una entre muchas posibles ontológicamente. Dicho de otro modo, a la finitud ontológica le corresponde una infinitud igualmente ontológica que se consume en la finitud óptica.

La estructura de la interpretación de la hermenéutica ontológica se corresponde con la estructura del ser-ahí en el siguiente sentido: en tanto histórico y finito ontológicamente es el ser-ahí poder-ser, incompletud, aún-no; su poder-ser es ontológicamente infinito, dado que puede abrir comprendiendo una infinitud de posibilidades sobre las cuales proyectarse, pero ópticamente el ser-ahí es también finito en tanto está proyectado en una y sólo una posibilidad de su existencia; no obstante, reitero que el ser-ahí ontológicamente es apertura infinita de posibilidades.

Además, la infinitud de la interpretación se basa en el acontecer del lenguaje. El lenguaje acontece, al igual que el ser, desplegándose en posibilidades de sentido,

posibilidades que cambian según la tradición, según el intérprete, según la
apertura, según el horizonte.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ Recordemos la crítica que hacen tanto Heidegger como Gadamer a las concepciones del lenguaje que o bien lo reducen a su carácter instrumental (comunicativo) o bien que lo refieren exclusivamente al ámbito epistemológico o lingüístico. El giro que tomará el lenguaje en ambos autores es fundamentalmente ontológico. Ya en los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, Heidegger describe al lenguaje como un existenciario que se da simultáneamente en la triada encontrarse-comprender-habla. El lenguaje como estructura del ser-ahí es la posibilidad que abre la comprensión del ser. Cf. *Ser y tiempo*, párrafos 29 al 34, y *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1996, passim (especialmente el capítulo III).

² Recordemos brevemente la trayectoria heideggeriana que da lugar a esta comprensión del ser y de la verdad como ocultamiento y desocultamiento.

- I. Crítica a la metafísica por su comprensión del ser como presencia, como objeto, como ente, como explicamos en el capítulo anterior.
- II. La recuperación heideggeriana de ciertas experiencias griegas como la *phýsis*, *phainestai*, *phainómenon* y *póiesis*. *Phýsis* es, según Heidegger en su acepción originaria, aquello que brotando se sostiene por sí mismo, algo que adviene. De ahí se deriva *phainestai* y *phainómenon*, como aquello que avanza desde sí mismo para encontrar la luz, algo que se revela a sí mismo como fenómeno. *Póiesis* como el proceso en el que las cosas advienen desde el no-ser al ser, que se desoculta. Heidegger resalta que para los griegos no había diferencia entre ser y aparecer, el ser es desocultándose. En ese sentido, con *alétheia* los griegos explicaban el que el ser sólo pudiese ser experimentado porque está oculto en los entes, pero es el ser al mismo tiempo la condición de posibilidad de aparición de los entes. El ser sólo es ocultamiento porque se desoculta, y de ese modo la *phýsis* es la apertura a la que le antecede un ocultamiento. La *phýsis* es fenómeno, es verdad como *alétheia* y es ser. Por tanto, para los griegos, según Heidegger, en toda verdad está implicado un

originario ocultamiento, y este vínculo entre verdad y no-verdad queda resaltado con la palabra *a-létheia*.

- III. La recuperación heideggeriana del sentido griego de la verdad.
- IV. El ser como finitud y temporalidad, como no-ser, como devenir y no como presencia.

³ Entender la verdad como adecuación sería un segundo momento de la verdad apofántica, de la verdad originaria en un sentido ontológico, puesto que toda verdad-adequación se da en una apertura histórica determinada que fija las reglas a partir de las cuales algo puede considerarse como verdadero. Ese algo a considerarse como verdadero o falso en términos epistémicos o lógicos ha sido previamente desocultado, es decir, es ya verdadero ontológicamente, y sólo entonces pueden aplicársele las categorías de verdadero o falso proposicionalmente. La apertura histórica no es susceptible de ser considerada como verdadera en términos de adecuación, es decir, como si se pretendiese afirmar la validez epistémico-lógica de la apertura en la que estamos caídos, y de ahí derivar una concepción de la verdad que califique como verdaderos en términos de adecuación a todos y cada uno de los hechos, sino que éstos son verdaderos en términos ontológicos, puesto que son, puesto que están desocultados en tanto hacemos referencia explícita a ellos.

Cabe reiterar que cuando Heidegger y Gadamer hablan de la verdad, no lo hacen en términos epistémico-lógicos, sino ontológicos, pero sobre este tema volveremos posteriormente.

⁴ El conflicto entre mundo y tierra es una vía muy fértil desde la que puede emerger la hermenéutica infinita. Este conflicto es puesto por Heidegger en relación directa con la obra de arte, tema que no nos ocupa en la presente investigación. Sin embargo, en las conclusiones presentamos -a modo de sugerencia- la hipótesis de pensar a la hermenéutica infinita desde la experiencia estética.

⁵ Lafont, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993, p. 70 ss.

⁶ Heidegger, *Desde la experiencia del pensamiento*, Península, Barcelona, 1986, p. 67.

⁷ Recordemos que cuando Heidegger dice que el nombrar trae al ser desde la nada, esta nada es ocultamiento, es tierra, es no-ser. Es importante notar que cuando Heidegger se refiere a ser y nada, a ser y no-ser, no está haciendo referencia a la nada absoluta de la tradición metafísica. Cf. Capítulo I, nota 13.

⁸ Vattimo, *Introducción a Heidegger*, p. 114.

⁹ ¿Qué es lo que se interpreta? A juicio de Gadamer, siguiendo muy de cerca la fenomenología tanto de Husserl como de Heidegger, la "cosa misma" es lo que hay que interpretar desde la hermenéutica ontológica. De primera instancia podemos señalar que la cosa misma no es un *factum brutum* sino la tradición que es ella misma lenguaje, pero esto lo explicaremos con más detalle en el siguiente apartado.

¹⁰ Según mi interpretación de *Verdad y método*, Gadamer conserva la distinción entre interpretar y comprender que realiza Heidegger en *Ser y tiempo*; es decir, si el comprender heideggeriano abre las posibilidades sobre las que se proyecta el ser-ahí, el comprender gadameriano abre el horizonte en el que existe el ser humano. La interpretación sería para ambos la explicitación de lo previamente comprendido en un nivel ontológico. "Al desarrollo del comprender lo llamamos interpretación. En ella, el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido, [...] la interpretación se funda existencialmente en el comprender." (*Ser y tiempo*, p. 166)

"[...] la comprensión es siempre interpretación porque constituye el horizonte hermenéutico en el que se hace valer la referencia de un texto." (*Verdad y método*, p. 477)

Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Gadamer hablará de una interpretación óptica, desde mi punto de vista, y por ello desarrollará en *Verdad y método* una especie de "metodología de la interpretación", en la que señalará, de algún modo, las condiciones de

posibilidad y características que debe tener la interpretación para ser tal, sin defender por ello la idea de una interpretación correcta del texto, es decir, de la tradición.

¹¹ Podríamos considerar a la afirmación "somos lenguaje" -defendida a ultranza por Heidegger y por Gadamer- como la tesis básica de la hermenéutica ontológica, ya que es una afirmación que permite plantear un pensar que vaya más allá de la metafísica y de los límites impuestos por la filosofía de la reflexión, puesto que al decir "somos lenguaje" abandonamos el terreno de la subjetividad, o al menos de la subjetividad tal como la ha entendido la tradición metafísica en términos generales. Al respecto dice Gadamer: "Quien piensa el 'lenguaje' se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad". ("Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona", en *El giro lingüístico*, p. 25)

"Somos lenguaje", a diferencia del "animal racional", "conciencia", "yo", "espíritu", etc., representa tal cual el asesinato de la subjetividad, este "somos", que en cada caso somos nosotros mismos, este, por así decirlo "sujeto lingüístico", no es ya el sujeto de la tradición, es más bien el ser-ahí, y al decir ser-ahí no estamos ya hablando más de la distinción sujeto-objeto.

"Somos lenguaje" quiere decir somos relación al ser, pero también quiere decir que el sujeto no es ya centro y fundamento de todo lo existente, puesto que ahora es el lenguaje el que funda el mundo por la palabra.

¹² Lafont, *op. cit.*, p. 87 ss.

¹³ Desde mi interpretación de *Verdad y método*, me permito afirmar que la tradición en Gadamer puede ser leída, en algunos momentos, como un sinónimo del ser en Heidegger, pues parece que cuando Gadamer dice "tradición" no pretende decir algo distinto de "ser". Si tomamos la afirmación de Gadamer "el ser [que puede ser comprendido] es lenguaje", dejando de lado los "problemas metafísicos" que desde mi punto de vista conlleva y continuamos con un "no somos más que tradición que interpreta la tradición desde la tradición" que no es otra cosa que lenguaje, entonces lo único a interpretar y comprender es tradición, i.e., el ser.

¹⁴ *Verdad y método*, p. 531. Gadamer continúa la argumentación en este párrafo indicando que es el lenguaje el que diferencia al hombre de todo otro ser vivo, puesto que mundo - ese algo constituido lingüísticamente - sólo lo tiene el hombre en tanto habla. Compárese con: "La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de la planta y del animal, es el ser viviente capaz de habla. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante". (Heidegger, *De camino al habla*, p. 11)

¹⁵ Piénsese en lo que significa el llamado "giro lingüístico" en relación con la idea de humanización en comparación con Hegel y Marx, pues si para éstos el trabajo se traduce en humanización, para las filosofías del "giro lingüístico" - particularmente para Gadamer y Heidegger - el lenguaje, el habla se traduce en humanización.

¹⁶ *Verdad y método*, p. 532.

¹⁷ *Ibid.* p. 533.

¹⁸ *Ibid.* p. 536.

¹⁹ Cf. Foucault, *Marx, Nietzsche, Freud*, Cuadernos de Anagrama, Barcelona, 1970.

²⁰ La hermenéutica ontológica no puede hablar más de un fondo originario, sino de un desfondamiento, asumiendo la ausencia de fundamento, el hecho de que la realidad es del todo gratuita. La hermenéutica ontológica carece de un Ente Supremo creador y ordenador de la realidad, principio último de la explicación racional, como la ha evidenciado la muerte de Dios.

²¹ Gadamer, *Verdad y método*, p. 539.

²² *Ibid.* p. 555.

²³ Gadamer, *Verdad y método*, p. 546.

²⁴ Sobre el *Andenken*, cf. los textos de Heidegger: *¿Qué significa pensar?*, *Identidad y diferencia*, *Tiempo y ser* y *Zur Sache des Denkens*.

²⁵ Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 122.

²⁶ Gadamer, *Verdad y método*, p. 549.

CAPÍTULO III

TRADICIÓN Y REMEMORACIÓN

En el capítulo anterior hicimos referencia constante a una de las nociones fundamentales en la hermenéutica: la tradición, y explicitamos el sentido de lo que ésta, según Gadamer, significa, es decir, es aquello que se interpreta y su esencia consiste en ser lingüística. Considero que la tradición entendida como lo hace Gadamer puede ponerse en relación directa con la idea del pensamiento rememorante (*Andenken*) de Heidegger de manera tal que la tradición sea aquello que se interpreta rememorando; así pues el pensamiento rememorante es el que nos abre el camino hacia la tradición pensando al ser como envío.

Gadamer afirma en *Verdad y método* que lo que nos permite comprender a la cosa misma es la tradición, pero al mismo tiempo la cosa misma no es algo distinto de la tradición. Es un círculo en el que comprendemos a la tradición desde la tradición,

por ello, según Gadamer, hermenéutica es fusión de horizontes, que en algún sentido podríamos llamar también fusión de tradiciones.

La cosa misma no es un *factum brutum* sino que es pensada como lenguaje, y en ese sentido, dice Gadamer, es "algo cuyo modo de ser es el ser-ahí", es decir, la cosa es finita e inacabada, deviene, es móvil, frágil y contingente. No es una cosa estática, algo ante-los-ojos, no es el "objeto de conocimiento" propio de la tradición metafísica, sino que la cosa, en tanto devenir constante es lenguaje. La palabra, el lenguaje, nos es transmitido por la tradición, que es a su vez ella misma lenguaje. Una vez más, lo que interpretamos es lenguaje-tradición-cosa.

Cuando Gadamer retoma la idea heideggeriana del ser como envío, del cual ya hablamos en el primer capítulo, afirmará que es en este envío donde están los contenidos efectivos de la tradición; la tradición se envía y de ahí la importancia del *Andenken* que piensa al ser como texto susceptible de ser leído, rememorado, y que sobretodo es un encuentro con lo que el ser-ahí es. Lo principal aquí es que la tradición es entendida como un texto que hay que rememorar para comprender su carácter fundamentalmente histórico, un texto que es la cosa misma y que al tener el modo de ser del ser-ahí es tiempo, es historia, es finitud.

Si el *Andenken* piensa al ser como envío, como acontecer, entonces afirma la no disponibilidad de su objeto, i.e., el "objeto", la "cosa" que piensa el *Andenken* no es pues el "objeto de conocimiento" como algo ahí presente susceptible de ser conocido como verdadero en términos de adecuación y que pueda trasladarse impecablemente de una tradición a otra, de una historia a otra, ya que el

pensamiento que rememora o el pensamiento rememorante, según Heidegger, implica siempre una transformación-distorsión (*Verwindung*) del objeto en un juego de ocultamiento y desocultamiento.

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

El *Andenken* piensa al propio objeto como constitutivamente no presente, no es un *factum brutum*, sino que, como afirma Gadamer, deviene transformándose de modo incesante, siendo así que su carácter fundamental es el del "aún no".

Ninguna tradición está cumplida definitivamente, así tampoco el pensar que la rememora. En ese sentido, el *Andenken* no dispone jamás de su objeto, éste se le escapa, lo cual no implica ninguna pérdida ni ningún error en la interpretación o en la incorporación rememorante. Es decir, el *Andenken* no dispone de su objeto porque no hay una separación en el sentido metafísico de sujeto y objeto y por ello no hay una relación de apropiación, pues no se piensa en términos de un objeto susceptible de ser aprehendido teórica y cabalmente por un sujeto cognoscente.

Ahora bien, ¿desde dónde es posible el planteamiento del pensamiento rememorante? Desde la perspectiva de Heidegger, existe una condición

imprescindible: sólo asumiendo su finitud, el ser-ahí puede pensar desde el *Andenken* y reconocer al ser como envío histórico, cuyos sentidos múltiples han de ser rememorados -y con ello distorsionados- en tanto somos también parte de una apertura histórica.

Con la concepción del *Andenken* podemos si no rebasar sí eludir el pensar del fundamento, tal como explicitamos anteriormente, para asentar las posibilidades de un pensar que, en tanto ausencia de fundamento, "desfondamiento", nos permita movernos en la provisoreidad siempre surgida una vez asumida la radical finitud de la existencia y la multiplicidad de interpretaciones que se abren al saberse no definitivas ni últimas, sino que afirman su carácter eventual y posible.

Es decir, en tanto el ser-ahí "precurse su muerte" ¹ podrá reconocer las posibilidades justo como posibilidades; y en el mismo sentido, si el *Andenken* piensa al ser como envío, como historia, como tiempo, entonces podrá reconocer a su vez las posibles interpretaciones-lecturas-rememoraciones del ser desplegado como texto y las posibilidades que se abren en su acontecer. De este modo, podemos decir que el *Andenken* es el pensamiento que deja ser a lo posible como posible.

El *Andenken* piensa al ser *como diferencia*, como aquello que difiere en muchos sentidos: primariamente, en el sentido de que, en el dar, no se da como tal, y por lo tanto difiere como lo que se escapa [...] pero también difiere siempre como aquello que es distinto. ²

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

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

Además, el ser-ahí en tanto finito está siempre en relación con el pasado, como aspecto de su temporalidad e historicidad, un pasado que ha de recordar e interpretar, ya que el mismo ser-ahí proviene de ese pasado y es parte constitutiva de su existencia. El *Andenken*, como memoria, permite que el ser-ahí se ponga en relación con su pasado, con su tradición. ³

En ese sentido, la interpretación gadameriana, pensada básicamente en términos históricos, consiste en un encuentro -que es rememoración- con otras aperturas del mundo expresadas a través de textos históricos (tradiciones), los cuáles sólo pueden comprenderse desde la historia de sus efectos, es decir, desde las interpretaciones que nos son transmitidas (no hay nunca un *interpretandum* que no fuera ya siempre *interpretans*).

El principio en el que se resume la ontología hermenéutica de Gadamer, «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», configura, con estas implicaciones suyas, una visión de la historia como transmisión de mensajes, como diálogo de preguntas y respuestas, en la cual el lenguaje es el modo fundamental del acontecer del ser.⁴

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

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

Pensar como rememorar no significa estar ligados al pasado (que es sólo otro presente ya no disponible), ni remitirse agradeciendo a alguna presencia de la cual dependeríamos;

significa, en cambio, captar la apertura del ser, en la cual estamos arrojados, como acontecimiento; o también recordar la *Schikung* como *Schikung*.⁵

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

Nuestra vida cotidiana es un caminar constante por la simultaneidad de pasado y futuro. Poder ir así, con ese horizonte de futuro abierto y de pasado irrepetible, constituye la esencia de lo que llamamos «espíritu». Mnemosine, la musa de la memoria, la musa de la apropiación por el recuerdo, que es quien dispone aquí, es a la vez la musa de la libertad espiritual. [...] Tendremos que preguntarnos qué se sigue de esta unidad de lo que ha sido con lo que es hoy.⁶

Esta continuidad no hace alusión a una falta de tensión entre presente y pasado puesto que la historia no se piensa -como mencionamos- ya en términos de linealidad, no hay un pasado dado, como algo ante-los-ojos, como fondo originario, al que se acceda con un "buen método" desde un presente igualmente dado (si pensamos desde la ausencia de fundamento habría que resaltar más bien la discontinuidad). La tradición es algo que se trae a cuestas, algo heredado, que está ahí como parte constitutiva del ser-ahí mismo. Somos ya siempre nuestra tradición, una tradición que en su estar ahí no lo está como objeto simplemente

presente, sino como algo móvil y activamente constitutivo, que al rememorarlo y escucharlo se transforma, se vitaliza, se pone en marcha, se distorsiona (*Verwindung*), se le trae-delante con un esfuerzo hermenéutico que permite su comprensión. Este traer-delante es la fusión de horizontes, horizontes no separados como esferas escindidas, sino un mismo horizonte continuo que apela por un *continuum* hermenéutico. La fusión de horizontes es un ensanchamiento del horizonte del ser-ahí, un "crecimiento del ser" y por tanto de otra interpretación.

Afirma Gadamer que "[...] la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú." ⁷ Y si habla como lo hace un tú, un ser-ahí, no es algo susceptible de ser aprehendido y definido, sino que su misma movilidad pide un esfuerzo hermenéutico que sea más bien un acercamiento comprensor en términos de escucha y rememoración. Si es así, entonces la hermenéutica tiene que elaborar un horizonte de interpretación adecuado para cada caso, es decir, ganar el horizonte histórico necesario para comprender un texto o tradición en cuestión. De ese modo, mediante la comprensión traemos-delante, incorporamos la tradición con una fusión de horizontes.

[...] como seres finitos, estamos en tradiciones, independientemente de si las conocemos o no, de si somos conscientes de ellas o estamos lo bastante ofuscados como para creer que estamos volviendo a empezar (ello no altera en nada el poder que la tradición ejerce sobre nosotros). Pero sí que cambia algo en nuestro conocimiento si arrastramos las

tradiciones en las que estamos y las posibilidades que nos brindan para el futuro [...] Por supuesto, tradición no quiere decir mera conservación sino *transformación*.⁸

Ahora bien, la fusión de horizontes parte de la exigencia metodológica de un planteamiento histórico-efectual, el cual consiste en un reconocimiento del carácter situacional e histórico de toda comprensión, es decir, en un tener conciencia de la propia historicidad, de la propia finitud.⁹ Este tener conciencia no hace referencia a una conciencia teórica sino a una conciencia práctica, distinción oportunamente hecha por Heidegger entre *Bewusstsein* y *Gewissen*.

Entonces, la historia efectual es un proceso que nunca termina, un momento de la realización de la comprensión. La historia efectual es una experiencia y no un concepto, y por tanto es finita, inacabada, situacional, momentánea, provisoria, no definitiva ni perentoria.

Tener conciencia de la historia efectual es para Gadamer tener conciencia de la situación hermenéutica, ya que no basta la conciencia de un pasado acontecido para que exista interpretación, sino que es hacerse consciente de la propia situación en cada caso, de que no se está *frente* a una situación, sino *en* una situación, por lo tanto, el hacerse consciente de una situación se da siempre situacionalmente. En términos heideggerianos, se podría decir que el ser-ahí está ya siempre arrojado en una apertura histórica, y todo lo que haga lo hará dentro de esa apertura de la cual no puede escapar puesto que es condición de posibilidad de su propia existencia; además, el ser-ahí no dispone nunca de la apertura, está dispuesto en ella lo cual no

implica que no pueda ser también actor y transformador de dicha apertura, como vimos en los primeros capítulos. Es, en algún sentido, la tradición gadameriana, puesto que siempre estamos en una tradición a la que pertenecemos esencialmente, y toda crítica y puesta en cuestión de la tradición se da desde la tradición. La tradición o apertura histórica conforma y delinea las posibilidades de existencia del ser-ahí.

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

Los horizontes son como una red referencial infinita, son movibles puesto que al no ser un concepto sino una experiencia, el horizonte está en continua formación.

Un horizonte se forma y se transforma existiendo y comprendiendo.

Del mismo modo, el horizonte del pasado (una vez entendida la historia no como pasado simplemente acontecido, sino como rememoración que es interpretación y por ello transformación) también está en movimiento. Luego, cuando se comprende algo se hace siempre desde un horizonte, desde una apertura histórica.

Para comprender a la tradición es necesario «desplazarse» a esa situación histórica, según Gadamer, pero este desplazamiento incluye el propio horizonte, es decir, el

intérprete con todo y su horizonte se desplaza al horizonte de la tradición, el intérprete lleva con él su presente hacia el pasado, y de ahí la fusión de horizontes. No hay nunca un acercamiento "limpio" y "objetivo" a la tradición, el intérprete se acerca con todo y sus prejuicios, con su propia tradición, con su propio ser, con su propio estado de ánimo, con su propio comprender, con su propia conciencia. Por tanto, cada acercamiento y cada comprensión de la tradición es diferente, no sólo porque cada intérprete es diferente y varía la interpretación de intérprete a intérprete, sino porque incluso el mismo intérprete no se mantiene idéntico a sí mismo, sino que en tanto ser-ahí cambia y deviene constantemente. Una vez más, las interpretaciones posibles son infinitas, puesto que no hay una experiencia única y verdadera de la tradición, sino una multiplicidad de experiencias que devienen una multiplicidad de interpretaciones. ¹⁰ Aún más, si la realidad no tiene fundamento sino que es el simple hecho de «que es» del todo gratuita, y porque el ser es pensado ahora como envió; no se puede afirmar más que la historicidad de la verdad lo que desemboca en una multiplicidad en vez de una univocidad.

Gadamer define la fusión de horizontes como un proceso de integración: integrar la tradición por medio de la comprensión. Entonces, el esfuerzo hermenéutico de la integración consiste en reconocer la alteridad de la tradición, en reconocer su sentido propio y diferente, al tiempo que la propia conciencia hermenéutica reconoce su alteridad frente a la tradición en cuestión. Saber-se como un otro que se enfrenta a lo otro. Sólo en tanto la conciencia hermenéutica se reconoce como otra puede resaltar la alteridad de la tradición, por eso "El horizonte del presente no se

forma pues al margen del pasado. No existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos».*" ¹¹

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

Si la disposición fundamental de la historicidad de la existencia humana es, comprendiéndose, mediar consigo misma -y eso quiere decir, necesariamente, con el todo de la propia experiencia del mundo-, entonces también forma parte suya *toda tradición*. Ésta no sólo engloba textos, sino también instituciones y formas de vida. ¹²

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

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

Ahora podemos hablar de los tres momentos de la hermenéutica que Gadamer señala:

1. Comprensión del mundo que el texto abre.
2. Interpretación como un hacer inteligible en nuestro marco de referencia las creencias y prácticas que rodean al texto.
3. Aplicación, que quiere decir que la comprensión cambia con cada situación concreta.

Según Gadamer, se puede comprender el mundo que el texto abre por la continuidad y simultaneidad entre el presente y el pasado que se realiza con la fusión de horizontes. Comprender ese mundo implica dejarse hablar por la tradición, dejarse decir algo por ella. Así, la comprensión hermenéutica se da como un proceso dialógico donde la tradición es vista como un tú, para lo que es necesario haberla reconocido antes en su alteridad, lo cual, en última instancia significa que se tiene que reconocer que ésta «tiene algo que decir», momento este

también, a mi parecer, privilegiado ya que nos arroja una noción de suma importancia: el diálogo. El que quiere comprender un texto debe «dejarse decir algo por él» pues el intérprete debe tener voluntad de escucha.¹³

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

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

Gadamer afirma en *Verdad y método* que comprender es siempre también aplicar, porque el comprender no es un saber teórico-abstracto sino práctico, es un saber actuante. El texto “debe ser comprendido en cada momento y en cada situación de una manera nueva y distinta”,¹⁴ lo que significa que el texto no es “un” texto sino múltiples textos en tanto es historia de sus efectos, de sus interpretaciones. El texto pues no es una cosa en sí ni un fondo originario al que hay que acceder, es por el contrario una creación constante, puesto que se crea un nuevo texto cada vez que se le interpreta, surgiendo entonces una multiplicidad infinita de textos que aluden

a una multiplicidad infinita de interpretaciones: un juego creativo que juega al infinito.

La inagotabilidad del texto deja ver entonces la infinitud siempre abierta de la interpretación, rasgo que podríamos considerar como constitutivo de este pensar hermenéutico, en tanto pensar histórico y de la finitud. La infinitud de la interpretación descansa pues, en algún sentido, en esta inagotabilidad del texto, en su continua creación, formación y trans-formación.

[...] ¿qué significa interpretar? A buen seguro, no es explicar o concebir; antes bien, es comprender, hacer exégesis, desplegar.

[...] Lo importante es que todo interpretar no señala hacia un objetivo, sino solamente en una dirección, es decir, hacia un espacio abierto que puede rellenarse de modos diversos.¹⁵

Por ello, al pensar Gadamer –siguiendo a Heidegger– la interpretación desde el nivel de lo ontológico, podemos afirmar que ésta no es nunca un desvelamiento de un fondo originario, sino que parte de la ausencia de fundamento. La interpretación no es un acto de la conciencia subjetiva de la tradición metafísica que logra llevar a la luz lo que está oculto –en el sentido de esencia– para entonces finalmente poder decir que hemos conocido algo. La interpretación no es tampoco un instrumento con el que cuenta la razón del sujeto teórico para “conocer apodícticamente”, como pretendió con tanto afán la tradición metafísica. Este pensar hermenéutico se deslinda por tanto de una práctica exegética y de una metodología del comprender en términos epistémico-lógicos.¹⁶

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

Pero si es así, deberíamos de preguntar ¿por qué?, ¿cuál es el problema del *Gestell*?

Al decir de Heidegger, en la época del *Gestell*, como explicamos en el primer capítulo, se corre el peligro de perder la diferencia ontológica y de convertirnos en nada más que un ente, en una cosa más entre las cosas, por eso apuesta por la poesía, por el lenguaje en su potencia creadora. Y podríamos argumentar lo mismo con Gadamer, dado que para ambos autores el lenguaje es siempre humanización.

Al presentar la posibilidad de un pensar hermenéutico, de una racionalidad hermenéutica, no argumentamos a favor de una superación del *Gestell*, un dejarlo atrás en la historia del ser. En sentido estricto, el *Gestell* no es superable ni tampoco la metafísica, no se trata de “recordar al ser” para que el olvido del ser, característico de la metafísica, desaparezca.

Podemos afirmar, junto con Vattimo, que “el único deber del pensamiento es, hoy, adecuarse al destino del dominio desplegado por la técnica, porque sólo de este modo se corresponde con la *Schikung*, el envío, del ser.”¹⁷

Esto es, si ha de abrirse la posibilidad de otro pensar, el hermenéutico en los términos que aquí hemos intentado delinear, éste ha de surgir del seno mismo del *Gestell* y no más allá de él, puesto que, en última instancia, no hay un más allá como *Aufhebung* hegeliana, sino que el *Ereignis*, y con él el pensar hermenéutico,

surgen en, desde y con el *Gestell* y se afirman en él como una posibilidad más del pensar. Hay que aceptar pues el destino técnico del ser humano moderno –más allá de ilusiones metafísicas de paraísos inalcanzables- y desde ahí apostar por otra racionalidad, sin que esto implique salir de la racionalidad metafísica, sino una lucha por crear otra racionalidad que se sepa también metafísica, en tanto piensa con ella y desde ella.

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

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

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Un pensar frágil, que se sepa finito por no ser definitivo, por ser una posibilidad más entre otras muchas posibles, que se desmorona y se re-crea incesantemente, que juega a crearse y que al aceptarse como frágil no se afirma como certeza, sino como camino, camino no trazado ni dispuesto, sino inventado en la aventura de la humana existencia. Camino que lleva el sello de nuestra existencia, el "aún no" ontológico, la finitud.

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

La hermenéutica ha sido acusada frecuentemente de ser una expresión extrema del irracionalismo que empapa gran parte de la cultura y de la filosofía, por lo menos europeo-continental, de los primeros decenios de nuestro siglo. Esta acusación proviene tanto de los defensores del racionalismo historicista (los epígonos de Lukács, por ejemplo) como del cientificismo positivista.¹⁸

¿Hablar de otra racionalidad implica irracionalidad? La ausencia de fundamento, de argumentaciones en sentido lógico y estrecho, de explicaciones pedagógicas, de definiciones coercionantes y limitantes, de *telos*, de verdades absolutas, de Dios, de ideales inalcanzables, de certezas, de silogismos, etc. ¿Es esto sinrazón? ¿Dónde está la línea? ¿Quién decide dicho foucaultianamente qué institución decide? ¿Qué razón lleva en su interior más razón, la hermenéutica o la de la tradición

metafísica? Y con esta última pregunta, al pensar así la razón ¿no la estaremos convirtiendo en un concepto vacío que no dice nada, en un objeto manipulable susceptible de ser prestado a esta o aquella "racionalidad" en aras de una conveniencia institucional?

¿Qué discurso vale más, el lógico-científico-epistémico o el hermenéutico? Pero ¿en qué sentido hablar de valor? Quizás si hablamos de "progreso" en nuestro dominio técnico-científico del mundo, la razón de la tradición metafísica tenga más valor, en tanto nos permite seguir "progresando", avanzando hacia una "mayor civilización". Mas, preguntemos con Heidegger ¿para qué?, ¿hacia dónde?, y ¿luego qué?¹⁹

Plantear otra racionalidad nos abre las puertas que conducen a otros caminos, no mejores ni más verdaderos, sino simplemente otros. Multiplicidad. Otra racionalidad para poder ser esto o aquello libremente ¿o acaso la libertad no es más que otra palabra desgastada? ¿Por qué no arrojarnos a la aventura de inventar nuestra propia existencia libremente, al margen de los cánones establecidos?

Ningún ataque, en última instancia, podría criticar a la hermenéutica por haber abierto posibilidades y enseñarnos que éstas están siempre abiertas y eso, justo, eso, constituye la vida del pensamiento.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ Cf. nota ocho de este capítulo

² Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 121.

³ Pensar al pasado no en sentido estático ni meramente historiográfico sino de modo dinámico, activo y cambiante, es, desde mi punto de vista, una de las grandes aportaciones de la hermenéutica y punto central de su evidente rompimiento con el historicismo. En ese sentido, las críticas que se han hecho a Gadamer, principalmente Habermas y Apel, y que lo acusan de un supuesto "tradicionalismo" por afirmar una pretensión dominante del texto, me parecen cuestionables, dado que argumentan que en el pensamiento gadameriano el intérprete se presenta pasivamente ante la tradición y permite que ésta le someta. Sin embargo, la actitud que Gadamer plantea frente a la tradición no es un sometimiento ni una pasividad en el sentido de no poder oponérsele a la tradición, pues ésta no es simple pasado acontecido sino historia heredada activamente, posibilidad abierta. Sólo pensando a la tradición como simple pasado acontecido, ya dado, y no como una rememoración, como una interpretación siempre cambiante, podría llegarse a afirmar tal tradicionalismo.

⁴ Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 29

⁵ *Ibid.* p. 120.

⁶ Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Paidós/I.C.E.-U.A.B, Barcelona, 1998, p. 41-42.

⁷ Gadamer, *Verdad y método*, p. 434

⁸ Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 116. Las cursivas son mías.

⁹ En algún sentido, podríamos relacionar la historia efectual de Gadamer con el precusar la muerte de Heidegger en *Ser y tiempo*. El precusar la muerte es un hacerse consciente (*Gewissen*) de la propia finitud, lo que da la posibilidad al ser-ahí de caminar al encuentro de su más peculiar poder-ser y de empuñar su libertad. Asimismo, el precusar la muerte permite al ser-ahí elegir un proyecto propio de vida en el que asuma el carácter contingente de dicho proyecto, porque lo que aquí está en juego es la libertad misma del proyecto del ser-ahí en una reapropiación de sí mismo a partir de su conciencia de la finitud. El precusar la muerte es una posibilidad que permite empuñar el proyecto propio como apertura a posibilidades que son justo eso, posibilidades. Podríamos afirmar que tanto para Heidegger como para Gadamer la conciencia de la finitud no es una conquista epistémica sino una posibilidad ontológica.

¹⁰ Podríamos decir que esta idea planteada y defendida por la hermenéutica acaba definitivamente con la noción fuerte de objetividad que fue tan preciada para la ciencia y para algunas filosofías, que orientaban todos sus esfuerzos a intentar conocer “objetivamente”, argumentando que el sujeto cognoscente no debía bajo ninguna circunstancia “contaminar” el conocimiento con su propia subjetividad. Disuelta, gracias en parte a la hermenéutica, la idea de un “objeto puro de conocimiento” y de un sujeto cognoscente alejado de toda subjetividad, el ideal de objetividad parece ahora diluido e inoperante.

¹¹ Gadamer, *Verdad y método*, p. 376-377. Las cursivas son de Gadamer.

¹² Gadamer, “Éstetica y hermenéutica”, en *Estética y hermenéutica*, p. 55. Las cursivas son mías.

¹³ La apuesta por el diálogo es una de las tesis principales al interior de la hermenéutica gadameriana, mas dado que no es el tema que nos ocupa en el presente trabajo, me permito señalar solamente algunas consideraciones al respecto.

En la hermenéutica gadameriana la preocupación por el reconocimiento de la alteridad - ya sea de un tú o de la tradición- se subsume al problema del lenguaje y con ello al diálogo. Para Gadamer no hay hermenéutica si ésta no implica una idea de diálogo, puesto que el único modo de comprender a la tradición es mediante un proceso dialógico de pregunta y respuesta. Es decir, la tradición se comprende e interpreta en un proceso conversacional, donde el texto postula una pregunta y la interpretación una respuesta a | esa posible pregunta, pero esto sólo es posible si el intérprete reconoce que el texto "tiene algo que decir", si lo escucha y le presta oídos, es pues un esfuerzo hermenéutico. En otras palabras, la tradición -en tanto lenguaje- se manifiesta en este diálogo.

Puesto que para Gadamer somos lenguaje, todo diálogo se da en el lenguaje y como lenguaje, pero más aún, Gadamer afirma que: "Desde el diálogo que nosotros mismos somos", es posible reflexionar sobre la dialogicidad y la intersubjetividad. Por tanto, la tradición no sólo se manifiesta en el diálogo sino que nosotros mismos somos diálogo, postulando Gadamer con esta idea una subjetividad dialogante que es ya siempre intersubjetividad.

Para Gadamer, todo diálogo, entendido desde la lingüisticidad de la conversación, también es apofántico. El diálogo, es decir, el lenguaje, devela y desoculta, pero es al otro - a la tradición- al que desoculta. Es muy importante señalar, sin embargo, que el otro sólo puede aparecer desde un horizonte común, un horizonte humano, es decir, lingüístico, en palabras de Gadamer. Así, la alteridad se hace presente, se devela desde su decirse, un decir, claro está, dialógico.

Todo diálogo en el que lo otro es preguntado se da siempre desde un horizonte previamente abierto, es decir, todo preguntar es un acontecer histórico que acaece desde una tradición, desde una determinada apertura al ser, que permite a su vez cualquier conversación en la que exista encuentro de tradiciones, y por tanto fusión de horizontes. De este encuentro surge un preguntar como acontecimiento histórico y dialógico que

depende principalmente de la voluntad de escucha, es decir, del dejar decir al otro aquello que tenga que decir.

Lo que sale a la luz, lo desocultado mediante el diálogo, es así lo otro. Por ello no basta para Gadamer el lenguaje, sino que, éste tiene que incluir la idea del lenguaje-diálogo.

¹⁴ Gadamer, *Verdad y método*, p. 380.

¹⁵ Gadamer, "Poetizar e interpretar", en *Estética y hermenéutica*, p. 75.

¹⁶ Dado que a lo largo de todo el trabajo hemos hablado exclusivamente de la interpretación desde el nivel ontológico, sin referirnos nunca a su nivel óntico, no hemos entrado en una discusión directa con los autores que argumentan en contra de una multiplicidad de interpretaciones, puesto que, desde mi punto de vista, dichas afirmaciones están hechas desde el nivel óntico, y en algunos casos, particularmente la posición de Habermas y Apel, se apuesta por una hermenéutica de carácter epistémico-lógico.

Asimismo, cuando Eco habla de la "deriva infinita de interpretaciones" y la "sobreinterpretación" (Cf. principalmente *Los límites de la interpretación*, Lumen, México, 1992 e *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Madrid, 1997) lo hace desde el nivel óntico y argumenta que no toda interpretación de un texto puede ser válida, algo que solamente se puede sostener si se habla de hermenéutica en términos de validez, y claro está, desde esa posición, no todas las interpretaciones podrían ser correctas puesto que primero se establece un parámetro de corrección aunque no sea de modo explícito.

Sin embargo, en comparación con esas posiciones, aquí hemos defendido que la multiplicidad de interpretaciones es una posibilidad que se abre desde el nivel ontológico, y a ese respecto Bengo Ruiz de Anzúa nos recuerda que "Ni Heidegger ni Gadamer ofrecen criterio alguno que permita distinguir entre formas adecuadas e inadecuadas de escucha", es decir, de interpretaciones. (*De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1997, p. 23.)

Por eso, la crítica de Habermas según la cual para Gadamer entender el significado es aceptar la validez de un texto me parece cuestionable, puesto que la verdad en el pensamiento gadameriano no es entendida en términos de adecuación sino -siguiendo a Heidegger- como apertura, como apofánsis, lo que deja de lado la cuestión de la validez en términos proposicionales. El problema epistemológico en cuanto a la validez de la interpretación tiene que plantearse necesariamente desde un nivel que no es discutido ni en el pensamiento de Heidegger ni en el de Gadamer. En todo caso, la verdad apofántica es condición de posibilidad para que pueda haber cualquier verdad en términos de adecuación y para que se puedan establecer parámetros de validez.

¹⁷ Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 112.

¹⁸ Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós/ I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1995, p. 147.

¹⁹ Cf. cita nueve capítulo I.

CONCLUSIONES

A lo largo de todo el trabajo hemos intentado plantear la posibilidad de que la hermenéutica infinita abra un camino alternativo del pensar. Más que abrir, deberíamos decir fundar, crear, inventar, no sólo un camino para el pensar, sino al pensar mismo y con él a la humana existencia.

Creemos que de cara a los límites impuestos por la llamada filosofía de la conciencia, filosofía de la reflexión o metafísica, es deber del pensamiento hoy regresar hacia sí mismo, cuestionarse, criticarse, transformarse, re-crearse. El pensamiento también debe llevar a cabo una puesta en cuestión que cimbre los cimientos básicos y fundamentales que han sustentado al pensar, abarcando, asimismo, el estado actual de la realidad que bien podríamos llamar esquizoide, donde el dominio técnico-científico del mundo, como vimos en el capítulo I, no sólo ha transformado al mundo sino al mismo *ethos* del ser humano.

Somos, como afirma Deleuze, máquinas deseantes viviendo en sociedades de asfalto que no satisfacen a nadie, en las que los niveles de enajenación y reificación han alcanzado niveles tales que el peligro de perder la diferencia ontológica, nuestra humanidad misma, se cierne como un fantasma que despliega su sombra sobre todo Occidente.

Somos seres alienados por normas morales, epistémicas, tecnológicas, sociales, políticas, etc.; seres que estrangulan a cada instante su libertad de inventarse a la aventura a cambio de la seguridad que da lo "permanente".

En ese sentido, nuestra búsqueda de la seguridad nos ha hecho inventar leyes de corte físico-matemático que se presumen estables y universales, con el fin de ganar acaso un poco de esa seguridad mediante una ordenación sistemática del Universo.

La metafísica ha tratado de redimirnos de nuestra condición de mortales; más civilización, más cultura, más racionalización; para vivir "mejor". Sin embargo, experimentamos día a día un "malestar en la cultura", como señala Freud, olvidándonos de que la existencia puede ser producida al margen de los valores que la trascienden, que no estamos sujetos de una vez por todas al orden social existente, que no hay tal naturaleza humana, que la vida no tiene necesariamente que buscar nada, pues no hay más un *telos* defendible.

Hemos inventado definiciones que nos expliquen cabalmente sin dejar lugar al misterio, al enigma, a la creatividad, que nos den la seguridad de que este "yo" - que en cada caso somos nosotros mismos- es claro y transparente y que sobre él

tenemos el control absoluto. Así, la necesidad de seguridad se traduce en una necesidad de dar sentido a una determinada forma de existencia, por la que se pueda lograr la tranquilidad en la medida en que se elabora una interpretación general de la existencia, homogeneizando siempre todas las posibilidades.

Hemos inventado estructuras seguras donde los caminos no se pierden ni se confunden, donde siempre podemos elegir ser un modelo estereotipable, homogeneizado, domesticado. Un perro pavloviano que responde a estímulos: máquinas -sobretudo eso, máquinas- deseantes.

Hemos inventado sistemas filosóficos totalizadores, omniabarcantes, que no dejen lugar a dudas, de los que nada se escapa, aquellos que han de encontrar la razón de todo siguiendo el principio de razón suficiente. Filosofías -tal vez- muertas en la estrechez de sus dictados, en un lenguaje pedagógico, en la invención de paraísos artificiales, de imperativos categóricos, de *topos uranos*, de paradigmas metafísicos, de verdades apodícticas, de lenguajes que parecen más bien ideolectos incommunicables; y todo ello funge como criterio último de la vida, hay que ser esto o aquello, hay que creer en algo, siempre creer en algo, y para seguir siendo muy modernos hay que buscar la "felicidad", y conocer y progresar y ser mejores.

De lo contrario, se corre el riesgo de la marginación. Vivir marginados en sociedades globalizadas donde todos tienen que ver con todos, donde todos participan del nuevo orden mundial, donde todos pueden estar seguros sin enfrentarse al miedo de contemplar el abismo insondable que somos nosotros mismos.

Todos menos los marginados, los disidentes, los que estorban e incomodan, los que se atreven a empuñar su libertad sin ideales de emancipación, de creación de nuevos órdenes justos y perfectos, de sociedades limpias y buenas, de hombres y mujeres mejores.

Creemos que es en la disidencia, en la marginación, donde nace la hermenéutica infinita como un grito desesperado que ríe, baila y juega como el Zarathustra de Nietzsche. Desde la marginación, esta hermenéutica dialoga con los otros disidentes, con los herejes, con los locos, y escucha entonces las mordaces críticas nietzscheanas, el certero golpe freudiano a la subjetividad metafísica, la apuesta por la poesía heideggeriana y por el diálogo gadameriano. Y les da la mano y baila con ellos y se ríe estridentemente del *telos* y del fundamento, porque sabe, como nos enseña Nietzsche, que la risa es fuerza de liberación, porque eso nos enseñó Nietzsche, que pese a todo el ser humano es una creatura grandiosa, que puede crear, autocrearse y libertarse.

La hermenéutica infinita echa una mirada a la muerte y se asombra y se angustia ante la nada y asume -por fin, después de tantos siglos de filosofías que hablan de eternidades, de lo imperecedero, de la beatitud del alma frente al tan desdeñable y corruptible cuerpo- la finitud (como vimos en el primer capítulo). Y entonces se asume finita, se sabe frágil y contingente, sabe bien que cada una de sus interpretaciones juega libremente a inventarse y que ninguna se afirma como última, que no puede haber una interpretación que se erija como conocimiento

consumado; al contrario, apuesta por una infinitud de interpretaciones porque cada una es sólo una posibilidad entre otras muchas posibles.

La hermenéutica infinita piensa al ser como evento –como señalamos en los capítulos I y II- y afirma con ello el devenir, la movilidad de sus interpretaciones, el ir y venir, el vaivén en la creación de sentidos. Pensando al ser como acontecer, la hermenéutica infinita sabe que la experiencia de la interpretación es un proceso inacabado, incompleto, ya siempre como nuestra condición, pero nunca por ello fallido, incorrecto o imperfecto.

Si, como hemos sostenido a lo largo de toda esta investigación, no hay una estructura verdadera del ser porque éste es acontecer, entonces lo que se presenta es una pérdida de credibilidad en cualquier forma de legitimación absoluta, puesto que no hay un fondo originario ni una verdad suprasensible, no hay un mundo verdadero ni parámetros a partir de los cuáles se pueda medir; sino que, por el contrario, todo es suceder.

Y en este suceder se inserta la hermenéutica infinita que reconoce que sus interpretaciones son aconteceres libres, puesto que ya no hay más una estructura verdadera que sea fuente tanto de certezas en el plano cognoscitivo, como de normas en el terreno moral, no hay leyes ni valores “objetivos” ni mucho menos “universales” ni con carácter de imperativo. Y es que, en última instancia, si Dios ha muerto todo está permitido.

Es, en este sentido, como la hermenéutica infinita no pretende ser un camino del pensar que imponga imperativos y exigencias de universalidad. Así, esta

hermenéutica no es sino un carácter diverso que anticipa otro modo posible de ser y de pensar, más no un modo único o categórico, por el contrario, representa una posibilidad más, susceptible de ser abierta en medio de otras muchas, sabiendo de antemano que ninguna de ellas sería mejor o peor, sino simplemente diferente. Este es un pensamiento que lleva implícita la conciencia de la disolución de los modelos.

Desde dicha disolución apostamos por una hermenéutica creativa desde y como lenguaje, como explicamos en los capítulos II y III. Si, como afirman Heidegger y Gadamer, el ser se envía como lenguaje, entonces el camino que abre la hermenéutica es lingüístico, en el sentido de que siendo ella misma lenguaje ha de transformar nuestra existencia (recordemos una de las tesis básicas y fundamentales de la hermenéutica ontológica: somos lenguaje) y el mundo que nos rodea, mundo que en tanto apertura histórica, en tanto que tradición, es así mismo lenguaje.

Como vimos en el segundo capítulo, Heidegger entiende al lenguaje como poesía. Somos ya siempre en relación al ser, somos apertura al ser y lo somos en tanto somos lenguaje, en ello consiste la esencia poética del ser humano, supone Heidegger.

El lenguaje es para Heidegger poesía como potencia creadora, constructora, sitio de aparición del ser. Entendida desde su horizonte ontológico, la poesía es entonces lenguaje como apertura, es creación, donde crear significa desocultar,

dejar advenir al ser desde su ocultamiento, esto es, en la poesía entendida como lenguaje acaece la verdad como *alétheia*, afirma Heidegger.

Como explicamos en el tercer capítulo, la hermenéutica infinita es en algún sentido un pensamiento rememorante que interpreta a la tradición, interpretación que no es nunca un acercamiento "limpio" y "objetivo", sino una transformación y distorsión. Por ello, podemos afirmar que la hermenéutica crea e inventa al margen de cánones y paradigmas a la tradición que hereda activamente.

En este sentido, le dimos especial importancia a la noción heideggeriana de *Andenken*, puesto que nos parece que es una pieza clave en la manera en que podemos entender la infinitud de la hermenéutica. El *Andenken* es pues el pensamiento que deja ser a lo posible como posible, abriendo así el camino para la hermenéutica infinita, cuyas interpretaciones, como hemos señalado, acontecen como posibilidad.

Si, como hemos sostenido reiteradamente, la interpretación es siempre creativa, parece que una de las conclusiones -que es asimismo aportación- más importantes a la que podemos llegar es a una apuesta por el arte. Sin embargo, dados los límites impuestos a la presente investigación, solamente expongo a continuación uno de los posibles caminos que podrían abrirse relacionando a la hermenéutica infinita con el arte.

Podríamos señalar entonces que una de las posibles vías que se abren a partir de lo argumentado a lo largo de toda esta investigación para pensar la hermenéutica se da en el arte, en el sentido de que la experiencia interpretativa puede estar.

directamente relacionada con la experiencia estética, en los términos que Gadamer señala en el texto precisamente intitulado *Estética y hermenéutica*. Asimismo, creemos que la interpretación que realiza la hermenéutica infinita podría ser en algún sentido similar al pensar poetizante por el que tanto apostó Heidegger.

Me parece que otras relaciones de la hermenéutica infinita con el arte pueden establecerse a partir de la propuesta nietzscheana con respecto al arte pensado a partir de la pareja apolíneo-dionisiaca, particularmente en *El nacimiento de la tragedia*. Además, también habría que tomar en cuenta la concepción que los románticos hacen del arte como sueño, especialmente Nerval, Hölderlin y Baudelaire.

Algunas de las líneas que nos permiten argumentar en favor de una relación fundamental entre estética y hermenéutica son las siguientes:

Primero que nada, es la obra de arte –como señalan Heidegger y Gadamer– una “cosa” que cuando nos sale al encuentro provoca un asombro tal que representa la ruptura de la cotidianidad, y es precisamente en esta ruptura donde puede acontecer la interpretación. Como vimos, Gadamer afirma que la hermenéutica se mueve entre la familiaridad y la extrañeza, en ese sentido, no habría cosa dentro del mundo que nos sorprenda más que la obra de arte.

[...] de entre todo lo que nos sale al encuentro en la naturaleza y en la historia, esta experiencia [la del arte] es aquello que nos habla de un modo más inmediato y que respira una familiaridad enigmática, que prende todo nuestro ser, como si

no hubiera ahí ninguna distancia y todo encuentro con una obra de arte significara un encuentro con nosotros mismos. ¹

Por otra parte, en relación a la tradición -cuyo papel al interior de la hermenéutica analizamos en el tercer capítulo- podríamos indicar que es justo en la obra de arte donde se "conservan" los sentidos históricos de la tradición (recordemos que la tradición no es pensada desde la hermenéutica como un objeto presente, sino como una herencia activa en continua transformación).

Heidegger señala en "El origen de la obra de arte" -como vimos en el segundo capítulo- que en la obra de arte acontece el conflicto entre mundo y tierra, siendo la tierra esa reserva *infinita* de significaciones que desde la hermenéutica infinita sería justo lo que se interpreta. Además, según Heidegger, es la obra de arte la que permite a la tierra ser tierra -en la acepción mencionada-, en ese sentido, si pretendemos apostar por una hermenéutica infinita, habría que relacionarla entonces con la función de la metáfora de la tierra en la obra de arte, puesto que aquí está uno de los puntos básicos que permiten hablar de una hermenéutica no sólo infinita sino también infinitamente creativa.

En este punto podemos hablar de la idea de juego que sugerimos veladamente en la presente investigación. En el conflicto entre mundo y tierra las interpretaciones suceden como un juego, un juego que es acontecer, que es libre, que va más allá de las normas epistémicas y lógicas dictadas por una institución. En la experiencia

¹ Gadamer, "Estética y hermenéutica", p. 55.

estética "hay un juego *libre* que no apunta a ningún concepto"² y esa es precisamente una de las características que, desde nuestro punto de vista, debería tener a hermenéutica infinita.

Además, recordemos el papel central que da Gadamer al juego en relación con la experiencia estética en *Verdad y método*. Creemos pues que la interpretación que lleva a cabo la hermenéutica infinita ha de ser una experiencia lúdica, ya que en este juego se deja de lado la teleología -el juego es un fin en sí mismo, asegura Gadamer- y se apuesta por una creación libre.

La formación poética del lenguaje presupone la disolución de todo lo «positivo», de todo lo que es válido convencionalmente. Pero esto quiere decir precisamente que esa formación es creación del lenguaje y no aplicación de las palabras con arreglo a reglas, ni construcción de convenciones. La palabra poética instauro el sentido.³

El suelo sobre el que podemos emprender una reflexión al respecto de todo esto aparece sumamente fértil, hasta aquí sólo intentamos esbozar algunas sugerencias para pensar a la hermenéutica infinita desde el arte. Deseamos concluir con unas palabras de Heidegger por demás sugerentes, palabras que, tomando en cuenta la idea heideggeriana de lo que es el pensar filosófico, nos ponen en la senda, en el camino hacia una nueva experiencia del pensar.

² Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 79.

³ Gadamer, "Acerca de la verdad de la palabra", p. 42-43.

Todavía está encubierto el carácter poético del pensar. Allí donde se muestra, se parece durante mucho tiempo a la utopía de un entendimiento medio poético. La poesía que piensa, sin embargo, es, en verdad, la topología del Ser. A éste ella le dice el lugar de su esencia.⁴

⁴ Heidegger, *Desde la experiencia del pensamiento*, p. 83.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, Fontamara-UNAM, México, 1998.

Aguilar Mariflor, "Problematizando a Gadamer", en *Theoría*, no. 4, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1998.

Apel K.O., *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.

Bengoa Ruiz de Azúa J., *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1997.

Biemel Walter, *Heidegger*, Rowohlt, Hamburg, 1993.

Descartes René, *Discurso del método*, Alianza, Madrid, 1994.

Eco Umberto, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Madrid, 1997.

Eco Umberto, *Los límites de la interpretación*, Lumen, México, 1992.

Espejo Miguel, *El enigma de la técnica*, U.A.P., México, 1987.

Foucault Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968.

Foucault Michel, *Marx, Nietzsche, Freud*, Cuadernos de Anagrama, Barcelona, 1970.

Freud Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1987.

Gadamer Hans-Georg, "Acerca de la verdad de la palabra", en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.

Gadamer Hans-Georg, "Arte e imitación", en *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998.

Gadamer Hans-Georg, "De la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad", en *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998.

Gadamer Hans-Georg, "Estética y hermenéutica", en *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998.

Gadamer Hans-Georg, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Paidós/I.C.E.-U.A.B, Barcelona, 1998.

Gadamer Hans-Georg, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en G. Vattimo (comp.) *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992.

Gadamer Hans-Georg, "Palabra e imagen («tan verdadero, tan siendo»)", en *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998.

Gadamer Hans-Georg, *Poema y diálogo, Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX*, Gedisa, Barcelona, 1993.

Gadamer Hans-Georg, "Poetizar e interpretar", en *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998.

Gadamer Hans-Georg, "Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética", en *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998.

Gadamer Hans-Georg, "Sobre poética y hermenéutica", en *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998.

Gadamer Hans-Georg, "Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona", en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998.

Gadamer Hans-Georg, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1996.

Gadamer Hans-Georg, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994.

Gargani Aldo (comp.), *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*, Siglo XXI, México, 1983.

Garzón Mercedes, *Nihilismo y fin de siglo*, Ediciones del Castor, México, 1995.

Habermas Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.

Habermas Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1998.

- Hahn L.E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago, 1997.
- Hegel G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., 1995.
- Heidegger Martin, *Carta sobre el humanismo*, Peña Hermanos, México, 1998.
- Heidegger Martin, *De camino al habla*, Odós, Barcelona, 1987.
- Heidegger Martin, *De la proposición del fundamento*, Odós, Barcelona, 1991.
- Heidegger Martin, *Desde la experiencia del pensamiento*, Península, Barcelona, 1986.
- Heidegger Martin, "El origen de la obra de arte", en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1996.
- Heidegger Martin, *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1986.
- Heidegger Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Santafé de Bogotá, 1994.
- Heidegger Martin, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- Heidegger Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- Heidegger Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México, 1996.
- Heidegger Martin, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1996.
- Heidegger Martin, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona, 1994.
- Heidegger Martin, *¿Qué es metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1988.
- Heidegger Martin, "¿Qué quiere decir pensar?", en *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona, 1994.
- Heidegger Martin, "Tiempo y ser", en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1986.

Lafont Cristina, *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor, Madrid, 1993.

Lafont Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza, Madrid, 1997.

Navarro J.M. y Ramón Rodríguez (comps)., *Heidegger o el final de la filosofía*, Complutense, Madrid, 1993.

Nietzsche Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, México, 1995.

Nietzsche Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1996.

Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, México, 1995.

Nietzsche Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, México, 1995.

Pöggeler Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1993.

Ricoeur Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1998.

Rivara Greta, *El ser para la muerte: una ontología de la finitud*, Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1997.

Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983.

Rovatti P.A., *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, Gedisa, Barcelona, 1990.

Vattimo Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.

Vattimo Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1995.

Vattimo Gianni, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1985.

Vattimo Gianni, *Más allá de la interpretación*, Paidós/ I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1995.

Vattimo Gianni, "Metafísica, violencia, secularización", en Gianni Vattimo (comp.) *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992.