



El giro fenomenológico de la hermenéutica según Heidegger, Gadamer y Ricoeur

The phenomenological turn of hermeneutics according to Heidegger, Gadamer and Ricoeur

Jean Grondin

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences, Université de Montreal, Canadá
 Jean.grondin@umontreal.ca

Alejandra Bertucci (Trad.)

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP-CONICET), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina
 alejantucci@hotmail.com

Recepción: 02 diciembre 2023
 Aprobación: 05 marzo 2024
 Publicación: 01 diciembre 2024

Cita sugerida: Grondin, J. (2024). El giro fenomenológico de la hermenéutica según Heidegger, Gadamer y Ricoeur. (A. Bertucci, Trad.). *Revista de Filosofía (La Plata)*, 54(2), e108. <https://doi.org/10.24215/29533392e108>

Resumen: El texto es la traducción al español de un capítulo de *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* que el profesor Grondin ha tenido la generosidad de revisar y corregir para el presente Dossier. El autor sostiene en este libro que el giro hermenéutico del que tanto se habla es en realidad el nombre de una radicalización del programa y de la mirada fenomenológica que se muestra atenta a la condición lingüística e histórica del sentido. Si el artesano de este giro fue, sin duda, Heidegger, Grondin cree que ya se estaba gestando en la propia fenomenología husserliana. La tesis que subyace a todo el libro es la necesidad recíproca tanto de la mirada fenomenológica como de la mirada hermenéutica para dar cuenta de nuestra situación vital. En la sección que presentamos aquí se explora cómo entendieron la relación entre fenomenología y hermenéutica Heidegger, Gadamer y Ricoeur, para concluir que “Una fenomenología sin hermenéutica es ciega y una hermenéutica sin fenomenología permanece vacía”.

Palabras clave: Fenomenología, Hermenéutica, Heidegger, Gadamer, Ricoeur.

Abstract: the text is the translation into Spanish of a chapter from *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* that Professor Grondin has generously reviewed and corrected for this Dossier. The author argues in this book that the hermeneutical turn so much talked about is actually the name of a radicalization of the program and of the phenomenological view that shows itself attentive to the linguistic and historical condition of meaning. If the craftsman of this turn was, without a doubt, Heidegger, Grondin is convinced that it was already taking shape in Husserlian phenomenology itself. The thesis that underlies the entire book is the reciprocal need for both the phenomenological view and the hermeneutic view to give an account of our life situation. The section presented here explores how Heidegger, Gadamer and Ricoeur understood the relationship between phenomenology and hermeneutics to conclude that “A phenomenology without hermeneutics is blind and a hermeneutics without phenomenology remains empty”.

Keywords: Phenomenology, Hermeneutics, Heidegger, Gadamer, Ricoeur.



El presente texto es una traducción del capítulo “Le tournant phénoménologie de l’herméneutique suivant Heidegger, Gadamer et Ricoeur” en Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* (pp. 84-102). Paris: PUF. Publicado con la autorización del autor.

Una hermenéutica general puede significar dos cosas: una teoría universal y normativa de la interpretación que propone reglas universales, válidas para todas las ciencias interpretativas (esto corresponde de manera general al programa de autores como Dannhauer, Schleiermacher y Dilthey), o una reflexión filosófica sobre el fenómeno de la comprensión y del carácter interpretativo de nuestra experiencia del mundo. En el siglo XX este segundo sentido de hermenéutica se impondrá a la conciencia. Los mejores artesanos de esta reflexión hermenéutica han sido Heidegger, Gadamer y Ricoeur. Estos tres autores tienen en común haber presentado la hermenéutica como cierto desvío, un desvío necesario de la fenomenología.

Sin embargo, Heidegger, Gadamer y Ricoeur han explicado de manera muy diferente la deuda de la hermenéutica con la fenomenología, que es, por cierto, también una deuda de la fenomenología con la hermenéutica. En Ricoeur y Gadamer sería más justo hablar de una tensión, latente pero real, entre la fenomenología y la hermenéutica; Ricoeur mismo habla de “una subversión de la fenomenología por la hermenéutica” (Ricoeur, 2010, pp. 30-31; Ricoeur, 1986, p. 28).¹

Si estaba más bien latente es porque ni Husserl ni Heidegger habrían explicado realmente, con toda la claridad deseable, los vínculos entre los dos tipos de miradas. Aun cuando Husserl no podía conocerla como tal, queda claro que era más bien hostil a un pensamiento de naturaleza hermenéutica que identificaba con el historicismo y que veía, con gran consternación, resurgir como la hidra en el pensamiento de su discípulo Heidegger. No es menos cierto que Husserl mismo, en su conferencia de 1931 titulada “Fenomenología y antropología”, caracterizó sus propios análisis como “una hermenéutica de la vida de la conciencia” (*Hermeneutik des Bewußtseinslebens*) (Husserl, 1993, p. 70; Husserl, Sepp, Nenon, 1989, p. 177). La expresión es sorprendente porque la conferencia, como tantos trabajos del último Husserl, quiere oponerse a toda costa a las metástasis del pensamiento antropologizante e historicista. El título de la conferencia quiere decir, por supuesto, “Fenomenología antropología”. Hay que elegir entre el historicismo de la nueva moda “antropológica” y el proyecto fundacional de la fenomenología. Si Husserl reclama para sí mismo el término “hermenéutica” es porque en su análisis la comprende como una elucidación de la intencionalidad (*Intentionalität*forschung), que en este título se revela

dentro del orden de la hermenéutica. El término *Hermeneutik* parece funcionar aquí como un sinónimo del término *interpretación*. *Deutung*, que encontramos frecuentemente en Husserl, como bien lo ha mostrado Paul Ricoeur. Si las vivencias de la conciencia se prestan a un análisis “hermenéutico” es porque no hay donación sin proyecto intencional. Esta correlación entre la intención y lo dado es lo que la hermenéutica, o lo que Husserl prefiere, por supuesto, llamar fenomenología, debe aclarar. Es porque la fenomenología es un retorno a las cosas mismas, a la intencionalidad, que puede llamarse aquí hermenéutica.

Es verdad que Heidegger fue un poco más comunicativo sobre los vínculos entre fenomenología y hermenéutica. No obstante, en *Sein und Zeit*, cuando se esfuerza por definir el “método” fenomenológico sus reflexiones sobre el “giro” hermenéutico de la fenomenología son bastante cautelosas e incluso evasivas. En efecto, la hermenéutica, que promete consagrarse a lo que no está dado, es decir al ser, parece oponerse, de ahí la idea de subversión evocada por Ricoeur, a un método meramente descriptivo que permanecería en la superficie de los fenómenos. Por lo tanto, también podemos hablar en él de una tensión entre las dos miradas. Pues sin la hermenéutica la fenomenología no sería aún lo suficientemente crítica. Heidegger considera que las garantías fenomenológicas al sujeto de un retorno a las cosas mismas son ingenuas, y en gran medida autoevidentes, *reichlich selbstverständlich* (Heidegger, 1927, p. 28), y por lo tanto triviales. Porque las cosas (!) no son tan simples es que debemos hablar de hermenéutica. Sabemos por qué: la fenomenología necesita una cura hermenéutica porque lo esencial (el ser, el tiempo, la muerte, lo que somos) se encuentra la mayoría de las veces encubierto. Está cubierto por una conceptualidad (*Begrifflichkeit*) que procede secretamente de una cierta inteligencia del ser (como presencia permanente). A partir de esta conceptualidad, que tiene su propia lógica, aquella de evitar la cuestión del tiempo, se debe hacer hermenéutica (o destrucción, los dos términos funcionando más o menos como sinónimos), si se quiere despejar el camino a lo esencial, hacia el *Dasein* y su comprensión del ser. La hermenéutica es, entonces, no sólo el complemento, sino sobre todo el modo de realización, crítico y destructivo, o “desobstructivo”, de la fenomenología. Una fenomenología sin hermenéutica es ciega y una hermenéutica sin fenomenología permanece vacía.

Si, según Heidegger, la hermenéutica sin fenomenología está vacía, es porque su mirada debe apuntar al fenómeno de los fenómenos; es decir, al ser. Pero Heidegger descubrirá cada vez más que el ser, incluso si nosotros nos esforzamos por liberarlo de sus recubrimientos o de “sus aluviones”, no puede ser dicho sin hermenéutica, sin ponerlo en lenguaje. Incluso si el “segundo” Heidegger parece abandonar las

etiquetas de la fenomenología y la hermenéutica, toda su investigación seguirá siendo, de hecho, una hermenéutica fenomenológica; es decir, una explicación con la historia de la metafísica que se sabe a la búsqueda de otro decir, de una nueva fenomenología (*fenomeno-logia*) del ser. Esta búsqueda de un nuevo discurso sobre el ser es a menudo criticada por no ser más que poesía. ¡Como si la poesía fuera un asunto vergonzoso! En realidad, calificar de poético el pensamiento de Heidegger es hacerle un gran honor. Por mi parte, siempre he pensado que, si los poemas de Heidegger eran más o menos felices, todo su pensamiento y todo su trabajo sobre el lenguaje tenían algo poderosamente poético. Está claro, en todo caso, que en los *Unterwegs zur Sprache* el camino hacia el lenguaje para decir lo que es no es sólo un título emblemático de la última filosofía de Heidegger, sino que quiere resumir la condición humana, si es cierto que en la búsqueda de palabras habitamos este mundo.

Las obras de Ricoeur y Gadamer forman parte de este giro hermenéutico de la fenomenología. Es indiferente, entonces, clasificarlos en la tradición de la fenomenología o de la hermenéutica. Ambos entendieron que una era impensable, o mejor dicho impracticable, sin la otra. Sin embargo, el hecho sigue siendo que en sus obras ellos han descripto el giro hermenéutico de manera diferente.

Según Ricoeur, porque una descripción directa de los fenómenos es imposible sin interpretación hay que realizar un giro o un “desvío” hermenéutico. Es indudable que Ricoeur ha desarrollado su concepción de la hermenéutica independientemente de Gadamer (pero también, aunque esto pueda resultar más sorprendente, de Heidegger). En las principales obras sobre hermenéutica que publicó en los años sesenta y setenta las referencias a Gadamer o a *Verdad y método* casi no existen, o son en todo caso secundarias; especialmente, en *De la interpretación. Ensayo sobre Freud* (1965), *El conflicto de las interpretaciones* (1969) y *La metáfora viva* (1975). Aunque más tarde se multiplicaron, sobre todo en *Tiempo y narración* (1983-1985), *Si mismo como un otro* (1990) y especialmente en *Del texto a la acción* (1986), las referencias nunca son realmente determinantes. Ello se debe a que aparecen sobre el fondo de una concepción y de una práctica de la hermenéutica cuyas fuentes se encuentran aguas arriba de la obra de Gadamer, o incluso de Heidegger. Ricoeur, en efecto, se encontró con el continente de la hermenéutica en el marco de sus investigaciones sobre el problema del mal (que será uno de los grandes hilos conductores de todo su pensamiento) y la hermenéutica de los símbolos desarrolladas durante los años cincuenta. El problema del mal, que es el de la incomprensible perversión de la voluntad, no se presta a una tematización directa; sólo puede ser medido a partir de una interpretación o de una hermenéutica de la simbólica del mal.

Fue así como Ricoeur ingresó a la hermenéutica (mucho antes que Gadamer y por razones de rigor propio). Este gran proyecto de la hermenéutica de los símbolos lo llevó a discutir con ilustres practicantes de la hermenéutica, como Gerhard von Rad (para una hermenéutica del Antiguo Testamento) o Rudolf Bultmann (para el Nuevo Testamento). Incluso si Bultmann estuvo profundamente influido por Heidegger, el hecho sigue siendo que el paradigma determinante de una hermenéutica de las objetivaciones fue desarrollado primero por Dilthey. La primera hermenéutica de los símbolos de Ricoeur debe mucho, de hecho, a Dilthey,² aunque Ricoeur amplía considerablemente su significado.³ La hermenéutica de las objetivaciones de Dilthey se refería, naturalmente, a las ciencias humanas, y su objetivo era esencialmente epistemológico: todas las ciencias humanas son ciencias del comprender, de modo que dicha hermenéutica es una teoría del comprender y, por lo tanto, una hermenéutica que pone en claro las condiciones de validez de la comprensión de las manifestaciones de la vida que han sido fijadas en objetivaciones. Ricoeur aplica la hermenéutica de Dilthey al universo de los símbolos, pero permanece fiel a su intención epistemológica: se trata de una *lógica de la objetivación* que la hermenéutica debe hacer inteligible. Desde entonces Ricoeur ha extendido el arco de la hermenéutica a toda la esfera de las expresiones plurívocas, aquellas que interesan particularmente al psicoanálisis (que se entiende también como una técnica de interpretación), pero también a la teoría del texto,⁴ a la metáfora, a la narrativa, a la historia y, finalmente, a la comprensión de sí (que significa un retorno, muy poco señalado, al proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la existencia,⁵ sobre lo que volveré en la conclusión). En este impresionante recorrido, la hermenéutica siguió siendo para Ricoeur una reflexión sobre las expresiones o las objetivaciones simbólicas. Lo que la hermenéutica busca comprender es siempre un sentido que está depositado en una forma objetiva (un símbolo, un texto, un relato, etc.). Si se quiere “comprender” esta forma, hay que tener en cuenta también sus enfoques más objetivantes, más explicativos, como los de la economía freudiana o del estructuralismo. Para Ricoeur, la comprensión del sentido no puede evitar desviarse por el orden de las objetivaciones.

Ahora bien, es precisamente este privilegio de la objetivación lo que Gadamer encuentra un poco sospechoso; lo ha visto siempre como un remanente diltheyiano y cartesiano. Heidegger llevó a Gadamer a desconfiar de un enfoque de la comprensión muy metodológico, demasiado centrado en las ciencias de la objetivación. La hermenéutica, para Gadamer, debe situarse en primer lugar en el terreno de la facticidad de la comprensión, de la que las ciencias

humanas son sólo una ilustración, pero no la única, ni quizá tampoco la manifestación privilegiada. (Gadamer, 1985, p. 373; Gadamer, 1996b, p. 185). El paradigma de la comprensión de Gadamer no procede realmente de las ciencias de la comprensión, sino de la experiencia del arte, la objetivación es menos esencial que el ser tomado (“ser-jugado” dice Gadamer) por el sentido. Comprender no es encontrarse frente a un sentido, sino ser capturado, habitarlo de alguna manera o ser habitado por él. Así, cuando comprendo un poema, y me dejo inmediatamente cautivar por lo que me dice, participo de una verdad ante la cual el punto de vista de la objetivación llega demasiado tarde. Es que, al descubrir una verdad para mí, el poema me hace a mí mismo más “vidente”. A Gadamer le gusta hablar de la fusión que se da aquí entre lo que se comprende y el que comprende. “Yo comprendo” quiere decir “yo puedo” o “yo veo”. Aquí reside la verdad hermenéutica. Tener en cuenta la objetivación (que arroja luz sobre la estructura, la génesis, la semántica, el contexto, etc.), aunque pueda ir acompañada de algunas intuiciones muy valiosas, no es más que algo posterior y secundario. Por eso, para Gadamer, el nivel primario de la hermenéutica y de la comprensión no es el de la objetivación. Según él, reconociendo esto entramos en la hermenéutica.

Desde la perspectiva de Gadamer, Ricoeur permanecería, por tanto, al nivel de Dilthey, aquel de las objetivaciones y de la metodología. Esto explica porque el diálogo entre Gadamer y Ricoeur ha sido siempre tan difícil, por no decir inexistente,⁶ incluso si es exteriormente caracterizado por una gran deferencia. Quizás la dificultad del diálogo entre los dos autores se deba a sus diferentes puntos de partida, Heidegger para uno, Dilthey para el otro, aunque no se pueda hablar en ninguno de los dos casos de una simple continuación (Grondin, 2008).⁷ El hecho sigue siendo que este punto de partida les sugirió, sin duda, diferentes paradigmas de la comprensión: el privilegio de la objetivación para Ricoeur, mientras que la hermenéutica de Gadamer abre, por el contrario, poniendo en duda la primacía de la objetivación para un ser, un *Dasein*, que está siempre “ahí” donde el sentido sucede, pues está en juego siempre en su ser este mismo ser.

Estas diferencias, que pueden no ser fundamentales en absoluto, se reflejan, ciertamente, en su forma de entender los vínculos que mantienen la hermenéutica y la fenomenología. Mientras que Ricoeur habla de buena gana de un injerto hermenéutico en la fenomenología, para subrayar la necesidad de un desvío hermenéutico a través de las objetivaciones del sentido, y por tanto de un *giro* hermenéutico de la fenomenología, Gadamer habla más bien de *un giro fenomenológico de la hermenéutica*. En *Verdad y método*, de hecho, está mucho menos

interesado en la historia de la fenomenología (que aún no tenía, en 1960, el carácter de una tradición o el estatus de objeto que tiene para nosotros hoy) que en la de la hermenéutica. La última figura de la hermenéutica clásica es también, para Gadamer, la de Dilthey. La describe desde el principio como una hermenéutica epistemológica porque trata de encontrar el fundamento del conocimiento en las ciencias humanas. Para Dilthey, el gran desafío de la hermenéutica era mostrar qué permite a las ciencias humanas escapar de la arbitrariedad subjetiva. Si bien esta cuestión dista de ser ilegítima, el hecho sigue siendo, y esta es la crítica esencial de Gadamer, que su ideal de una fundación epistemológica o metodológica hace pasar a las ciencias humanas bajo las horcas caudinas de las ciencias que quieren más exactitud. Gadamer no está diciendo que las ciencias humanas no sean lo suficientemente buenas o lo bastante exactas para someterse a tal prueba. Más bien, cree que se les aplica una concepción del saber que les es esencialmente ajena. El ideal de objetividad de las ciencias exactas tiende a distorsionar el tipo de verdad que es el de la comprensión en las ciencias humanas. El saber de las ciencias exactas es un saber de objetivación, cuya verdad depende de la distancia del intérprete con respecto a su objeto, una verdad que, por tanto, puede también ser sometida a control. La situación es diferente en los órdenes de saber que interesan a la hermenéutica de Gadamer: el arte, las ciencias humanas, el saber práctico, la comprensión lingüística más cotidiana. En todos estos casos, lo esencial para la comprensión no es la distancia objetivante, sino el ser-tomado por el sentido, la interpelación o la llamada, como dice Jean-Luc Marion. La comprensión sólo puede entenderse aquí como respuesta a una llamada. Sería un malentendido, inducido por el modelo de objetividad de las ciencias exactas, y que Gadamer impugna por esta razón, concluir que todo depende, entonces, de la arbitrariedad y del subjetivismo. Pues ¿dónde está lo arbitrario en un verso bien logrado, en una puesta en escena exitosa, en la evidencia de una máxima moral, en un cuadro o en un argumento filosófico que nos convence? Por supuesto, es lícito recurrir aquí, y a menudo se lo hace con el mayor provecho, al aporte de las ciencias objetivantes si queremos reconstruir la lógica de estas objetivaciones; pero para Gadamer esta lógica llega siempre demasiado tarde y no alcanza jamás la experiencia esencial de la comprensión, que se juega en un nivel anterior a la objetivación de la ciencia. Para Gadamer es importante ver que la aplicación a sí mismo que implica la comprensión no va necesariamente en detrimento de la verdad de lo comprendido. Ella es también una condición de posibilidad, si es verdad que sólo hay sentidos para una conciencia que se deja interpelar por ellos, que se encuentra convocada allí donde el sentido adviene. Toda comprensión contiene un elemento de aplicación. Querer extirparlo

de las ciencias humanas en nombre de un ideal de objetividad abstracta y alienante es malinterpretar fundamentalmente su modo de conocimiento. Aquí la verdad no sufre de ser formativa.

Por lo tanto, es imperativo para una hermenéutica de las ciencias humanas ir más allá de lo que Gadamer llama, ciertamente de manera algo general, el paradigma epistemológico. Ahora bien, si Gadamer lo hace, es justamente, aunque parezca paradójico a primera vista, para reconquistar el tema de la verdad para la hermenéutica. Y es que una comprensión de la verdad demasiado epistemologizante, es decir, una concepción que considera que la verdad depende siempre y solamente de criterios y fundamentos objetivables, se arriesga a enmascarar el descubrimiento del sentido que está en el corazón de la experiencia de la comprensión. Es esta superación la que lleva a la hermenéutica a dar un giro fenomenológico. En el título de un capítulo de *Verdad y método*, muy importante porque sienta las bases de su hermenéutica más teórica, Gadamer hablará entonces de una “Superación del planteamiento epistemológico [en hermenéutica] en la investigación fenomenológica” (Gadamer, 1985, pp. 262-269; Gadamer, 1996a, pp. 262-285; Gadamer, 1996b, pp. 305-330). No podría estar más claro que en Gadamer se trata menos de un giro hermenéutico de la fenomenología que de un giro fenomenológico de la hermenéutica.

“Fenomenológico” quiere decir aquí que la hermenéutica debe retornar a su donación primera, aquella de la comprensión, en lugar de perseguir los ídolos que le son impuestos por la epistemología, que no corresponden verdaderamente a la realidad de la comprensión, entendida como aplicación y traducción de un sentido que debe devenir hablante para mí. En este giro fenomenológico la comprensión no designa un proceder o un *método* propio de las ciencias humanas, sino que describe “la forma originaria de realización de la vida misma” (Gadamer, 1996a, p. 280).⁸ La fórmula es un poco vaga, pero quiere decir que la hermenéutica debe poner el fenómeno de la comprensión antes de la ciencia, sobre el terreno de la comprensión más elemental que la vida tiene de sí misma. Esto se aplica también a las ciencias humanas, en lugar de imponerles un ideal de saber modelado sobre las ciencias exactas ¿No es más apropiado entender a partir de su trabajo efectivo lo que significa para ellas la verdad? Podríamos hablar aquí de una fenomenología de las ciencias humanas y del papel que desempeñan el *acontecimiento*, *el evento* y *el encuentro* en su comprensión. No buscará que se ajusten a un ideal abstracto y alienante de método, sino a comprender a partir de ellas qué es la verdad, pero también qué es el método (sería fatal olvidarlo); es decir, el rigor para este tipo de saber. También aquí hay verdad e incluso método, pero no son aquellos que una mirada puramente epistemológica, instruida por otras modalidades del saber, quisiera

imponerles en su lucha desesperada contra el fantasma del subjetivismo.

Para Gadamer los grandes padrinos de este giro fenomenológico de la hermenéutica habrían sido Husserl y Heidegger (Grondin, 1999, pp. 111-120). La contribución de Husserl a la fenomenología hermenéutica es su atención a la intencionalidad natural de la conciencia: la conciencia no es una esfera autocontenida de vivencias subjetivas, sino que es desde el principio apertura hacia el sentido, conciencia intencional. En otras palabras, la subjetividad no tiene que “salir de sí misma” para estar en la objetividad. Situar la conciencia frente a un mundo de objetos es amputarla de su intencionalidad primaria y constitutiva. Pero la fenomenología de Husserl abre también nuevos caminos a la hermenéutica al reconducir esta intencionalidad al orden del mundo de la vida (*Lebenswelt*): la conciencia está siempre inmersa en contextos de sentido que la exceden, pero que la engloban y la hacen posible. La “historicidad” de la conciencia no es, por tanto, necesariamente un obstáculo para la comprensión; también abre vías de sentido y, necesariamente, perspectivas críticas.

Sin embargo, para Gadamer, Husserl no conduce de manera radical la superación fenomenológica del paradigma epistemológico que él mismo implementara. Pues permanecería prisionero del modelo epistemológico al colocar su propia fenomenología bajo la estrella de un saber apodíctico. Si los orígenes matemáticos de la trayectoria de Husserl pueden explicar la fascinación que este modelo ejerce sobre su pensamiento, no pueden imponerse a una hermenéutica que ha devenido, gracias a él, atenta al enraizamiento de la conciencia en una trama de vida, pero también de lenguaje. Aquí, la fenomenología de Husserl termina siendo víctima de los préstamos de un modo de saber cuyos fundamentos ontológicos no han sido elucidados (o elaborados a partir de los fenómenos). Serán estos fundamentos los que la hermenéutica fenomenológica de Heidegger intenta descubrir. La fenomenología de Heidegger es por tanto más fenomenológica, es decir, más hermenéutica que la de Husserl. El cuestionamiento de Heidegger a los esquemas de pensamiento epistemológicos de la fenomenología husserliana ayuda así a realizar mejor el giro fenomenológico de la hermenéutica en el sentido de Gadamer.

Para Heidegger, la comprensión no es principalmente una cuestión epistemológica. Si es un saber, es sobre todo un “saber hacer”, en el sentido de un poder, de una “capacidad”, que es la de la existencia misma cuando busca orientarse en un mundo que nunca le será totalmente familiar. Es cierto que el mundo se experimenta más a menudo bajo el modo de la familiaridad y del sentirse como en casa, pero la experiencia de la familiaridad presupone la ausencia de

familiaridad y no a la inversa.⁹ La búsqueda de sentido presupone, subterráneamente, la experiencia del sin sentido.

Esto explica el carácter “proyectivo” de la comprensión en Heidegger. Toda comprensión, en el sentido fuerte del término, tiene algo de aventura. Es inversión, e inversión de uno mismo en un proyecto de inteligibilidad. Esta inteligibilidad no es creada de cero por una subjetividad soberana que controlaría todas sus intencionalidades. El *Dasein* se encuentra enredado en proyectos de sentido, pero como *Dasein*, como ser que puede ser “ahí”, puede realizar sus propias posibilidades de comprensión. Esta aclaración del comprender, o más precisamente, de las anticipaciones que secretamente la gobiernan, es lo que Heidegger llama interpretación o explicitación (*Auslegung*). No es ni más ni menos que un desarrollo del comprender mismo que se esfuerza, entonces, en comprenderse a sí mismo. Toda explicación tiene también como tarea poner al día esto que es silenciosamente anticipado en un proyecto de comprensión. Heidegger distingue, en buena fenomenología, dos tipos de anticipaciones: aquellas que son auténticas y aquellas que debemos llamar inauténticas. Las anticipaciones inauténticas son las que el *Dasein* pide prestado al mundo, al mundo del “uno”, de los chismes y habladurías que circulan. Ellas forman parte de la condición real de cada *Dasein*. Heidegger nunca dice que es posible librarse totalmente de ellas; sólo dice que, en rigor, son inauténticas porque no han sido objeto de una recuperación expresa. Hablar de autenticidad no es proponer al *Dasein* un modelo particular de existencia, sino reconocer que toda inautenticidad presupone el horizonte de una autenticidad al menos posible. El fenómeno de la mala conciencia (que corresponde un poco a lo que Heidegger llama *Schuldigsein*, el ser culpable o “en deuda”) proporciona una excelente ilustración. Aunque me haya comprometido con ciertas posibilidades de existencia, sé, mejor aún, siento, que podría haber elegidas otras. La autenticidad es la utopía que toda conciencia de inautenticidad presupone necesariamente.

La hermenéutica de la existencia de Heidegger, que pretende ser estrictamente fenomenológica (lo que quiere decir que otras descripciones pueden ser propuestas si las suyas son demasiado unilaterales), no es otra cosa que esta llamada de la comprensión a sí misma. El *Dasein* es primero hermenéutico porque comprende y comprende al ser (es decir, aquí, “lo que es”), pero él puede también comprender que comprende si se esfuerza por apropiarse de sus posibilidades de comprensión.

Las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur deben incluirse en esta tradición o en este “giro fenomenológico de la hermenéutica”. Pero no podemos hablar tampoco aquí de una simple continuación. Pues ambos retroceden ante la enormidad del proyecto de una

hermenéutica de la existencia, que se apropiaría de sus propias posibilidades de comprensión. El retroceso puede entenderse como una recaída (en sentido negativo) o como un distanciamiento crítico y a su manera positivo. Los heideggerianos insistirán, quizá, más en la pérdida, juzgando que el plano donde se sitúa Heidegger sigue siendo más fundamental, más radical. Este retorno a Heidegger no es en sí ilegítimo. Todos aquellos que están decepcionados por la falta de radicalidad de Gadamer o de Ricoeur (y son muchos) podrán volver al cuestionamiento más radical de Heidegger, siempre que no se queden en la mera imitación. Sin embargo, el interés por la obra de Gadamer y de Ricoeur está en otra parte. Se sitúa aguas abajo del giro fenomenológico de la hermenéutica, en su cumplimiento o realización (*Vollzug*). Heidegger dice, de hecho, que corresponde a la interpretación (en el sentido fuerte de *Auslegung*) apropiarse de sus propias anticipaciones de sentido. Heidegger se propuso hacer esto sobre todo para clarificar los trasfondos de la historia de la metafísica. Esto lo llevó a descubrir la metafísica de la presencia como fundamento de la esencia de la técnica planetaria. Uno puede cuestionar el rigor de sus análisis, pero fue al menos un intento de apropiación que sin duda nos permitió comprender varios desarrollos esenciales para nuestro destino.

Gadamer y Ricoeur nos abren a otros tipos y, por tanto, a otras posibilidades de apropiación. Confirman con esto que uno no es fenomenólogo si no ve por sí mismo. Por eso, podemos decir que la fenomenología no es ni el título de un método ni el de un campo de objetos, sino que es ante todo una virtud: la fenomenológica es la mirada (o el discurso) que consigue hacer hablar (o ver) a los fenómenos. Decir de una descripción que es fenomenológica es, de hecho, hacerle un cumplido. Por eso es difícil, y sobre todo contrario a la humildad, hablar uno mismo de fenomenología.¹⁰ Pero el peor de los contrasentidos sería convertirla en un método.

Es esta capacidad de visión, que es una capacidad de lectura y por tanto de hermenéutica, la que ejercieron Gadamer y Ricoeur. Gadamer la ha puesto en práctica dando a la hermenéutica, tradicionalmente preocupada por las cuestiones epistemológicas y metodológicas, un baño de fenomenología. Ricoeur, por su parte, dio a la fenomenología, tradicionalmente dedicada a los temas de la visión directa, la percepción y la fundamentación última, un baño de hermenéutica. Mientras que Gadamer habla fácilmente de una hermenéutica filosófica (en el subtítulo de *Verdad y método*) y, por lo tanto, fenomenológica, Ricoeur parece preferir claramente el título de una “*fenomenología hermenéutica*” (Ricoeur, 1986, p. 55; Ricoeur, 2010, p. 37). Para Gadamer, es la hermenéutica, la teoría de la interpretación o de las ciencias humanas, la que debe llegar a ser

fenomenológica; para Ricoeur, es la fenomenología la que necesita a la hermenéutica.

El propósito esencial de Gadamer es, en efecto, cuestionar el ideal exageradamente metódico bajo cuyos auspicios se ha desarrollado la hermenéutica moderna. Su destrucción de la influencia a veces deformante que ejerce el método hace uso de la fenomenología para descubrir una experiencia de verdad que la objetividad científica tiende a hacer imperceptible. Gadamer denuncia sobre todo el instrumentalismo del ideal de dominio que deforma el fenómeno primario de la comprensión, donde somos menos los que dominamos que los que somos acogidos. Esta destrucción fenomenológica lleva a Gadamer a valorizar el trabajo de la historia y del lenguaje en toda comprensión. Gadamer, en buena fenomenología hermenéutica, libera este trabajo de la historia (*Wirkungsgeschichte*) y del lenguaje del rol estrictamente perjudicial que la epistemología a menudo quiere darle. Para Gadamer, no hay comprensión sin puesta en lenguaje, y sobre todo sin búsqueda de lenguaje. La hermenéutica fenomenológica de Gadamer exige, así, y practica una vigilancia de la comprensión, que es consciente de su condición lingüística.

A pesar de que subraya quizás de manera menos explícita su deuda con Heidegger, la “fenomenología hermenéutica” de Ricoeur prolonga también su empresa de destrucción, al aceptar pacientemente el largo rodeo de las objetivaciones. Acepta de mejor grado que Heidegger o Gadamer dejarse instruir por los avances explicativos de las ciencias de la objetivación. No obstante, en Ricoeur, la decodificación de las objetivaciones nunca es un fin en sí mismo, pues sigue estando al servicio de una apropiación reflexiva de la comprensión. El propio Ricoeur ha dicho a menudo que partió de la tradición de la filosofía reflexiva (Ricoeur, 1986, p. 25),¹¹ pero que la crisis del *cogito* lo llevó a dar un giro hermenéutico. Sin embargo, en sus últimas obras, al final de su largo “desvío” hermenéutico, Ricoeur parece haber vuelto al proyecto de una filosofía de la ipseidad o de una hermenéutica del yo (*Sí mismo como otro*, 1990; *La memoria, la historia, el olvido*, 2000). Este retorno no sólo significa un retorno al proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la existencia, sino que también encarna una realización rigurosa, y más heideggeriana de lo que podría parecer,¹² de la concepción de la filosofía defendida por Heidegger en *Sein und Zeit*: la filosofía no sólo encuentra su fuente (*entspringt*) en la interrogación de la existencia para sí misma, sino que es también sobre ese terreno que sus análisis deben resurgir (*zurückschlagen*). La destrucción hermenéutica quiere así poner en práctica lo que Ricoeur llama una fenomenología hermenéutica, una comprensión de sí mismo. En este sentido, el giro hermenéutico de la fenomenología no es menos esencial que el giro fenomenológico de la hermenéutica.

Referencias

- AA. VV. (1970). *Hermeneutik und Dialectik*. Tubinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1985). *Gesammelte Werke I*. Tübingen: Morh Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1996a). *Vérité et méthode*. París: Seuil.
- Gadamer, H.-G. (1996b). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Greisch, J. (2000). *Le cogito herméneutique*. París: Vrin.
- Greisch, J. (2001). *El cogito herido*. Buenos Aires: Jorge Baudino ediciones.
- Grondin, J. (1999). *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. París: CERF.
- Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. París: PUF.
- Grondin, J. (2008). De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique? En G. Fiasse (Dir.), *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable* (pp. 37-62). París: PUF.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1993). *El Ser y el Tiempo*. México D. F.: FCE.
- Husserl, E., Sepp, H. R., Nenon, T. (Ed.).(1989). *Aufsätze und Vorträge. Husserliana XXVII*. Dordrecht-Boston-/London: Kluwer.
- Husserl, E. (1993). *Notes sur Heidegger*. París: Minuit.
- Ricœur, P. y Gadamer, H.-G. [General discussion] (1982). The conflict of interpretations. En R. Bruzina y B. Wilshire, *Phenomenology: Dialogues and Bridges* (pp. 299-320). Albany: Suny Press.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte a l'action*. París: Seuil.
- Ricoeur, P. (1995a). *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*. París: Calmann-Lévy.
- Ricoeur, P. (1995b). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. París: Esprit.
- Ricoeur, P. (1997). *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ricoeur, P. (2003). *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc Launay*. Madrid: Síntesis.
- Ricoeur, P. (2010). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: FCE.
- von Bormann, C. (1986). Hermeneutik. En AA. VV. *Theologische Realenzyklopädie* (Vol. XV). Berlín: De Gruyter.

Notas

- 1 Ricoeur habla también de una “inversión” de la fenomenología husserliana en la hermenéutica heideggeriana y post-heideggeriana.
- 2 Esta es también la opinión, sin duda demasiado severa, de Claus von Bormann: “Es en la obra de Gadamer que la hermenéutica tuvo sin duda su último gran desarrollo. Desde entonces no se han elaborado nuevos paradigmas. Los ensayos de Ricoeur para una ‘hermenéutica filosófica’ nos remiten a formas más antiguas de la comprensión del sentido” (von Bormann, 1986, p. 130).
- 3 “Esta definición de la hermenéutica como interpretación simbólica me parece hoy demasiado estrecha” (Ricoeur, 2010, p. 32; Ricoeur, 1986, p. 30). Cabe preguntarse, sin embargo, si este primer inicio no siguió marcando las ampliaciones posteriores. La fórmula de Ricoeur (“demasiado estrecha”) ya lo sugiere: la ampliación no es en sí misma una puesta en tela de juicio del paradigma inicial.
- 4 Véase en especial su contribución de 1970 a la colección en homenaje a Gadamer “¿Qué es un texto?” (que fue el primer “inicio” de un diálogo con Gadamer, aunque Gadamer seguía estando totalmente ausente de la reflexión de Ricoeur), en AA. VV., 1970, pp. 181-200, reimpresso en Ricoeur, 1986, pp. 137-159 y en Ricoeur, 2010, pp. 127-131.
- 5 Ricoeur transforma en “punto de llegada lo que, para Heidegger y Gadamer es un punto de partida adquirido de golpe” (Greisch, 2001, p. 77; Greisch, 2000, p. 63).
- 6 “Que yo sepa, nadie todavía ha intentado comparar sistemáticamente las concepciones que Gadamer y Ricoeur se formulan de la hermenéutica. Tal confrontación me parece necesaria ya que Ricoeur mismo se muestra bastante evasivo sobre su relación con Gadamer” (Greisch, 2001, p. 68; Greisch, 2000, p. 55). Algunos de los intercambios públicos entre Gadamer y Ricoeur han sido documentados, pero difícilmente se pueda hablar de diálogo. Ver especialmente Ricoeur, P. et H.-G. Gadamer [General discussion:] «The conflict of interpretations», en R. Bruzina and B. Wilshire, 1982, pp. 299-320.
- 7 Referencia incorporada por el autor para la presente publicación.

- 8 Aclaración de la traductora. La versión en alemán dice “die ursprüngliche Vollzugsform des Dasein, das In-der-Weltsein ist” y la española, “la forma originaria de realización del estar ahí, del ser en el mundo” (Gadamer, 1996b, p. 325). El contexto de la frase es la discusión en torno al concepto de vida en Dilthey, York y Husserl.
- 9 “El ‘ser en el mundo’ con familiaridad y aquietamiento es un modo de la inhospitalidad del ‘ser-ahí’, no a la inversa. *Hay que concebir el “no en su casa” como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico existencial*” (Heidegger, 1993, p. 210; Heidegger, 1927, p. 189). [El resaltado en bastardilla coincide con el original en alemán]
- 10 Véase el capítulo final del presente libro: “La phénoménologie raturée” (Grondin, 2003, pp. 119-128).
- 11 (Ricoeur, 2010, p. 28). Véase también *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay* (Ricoeur, 1995a), donde, curiosamente, porque se trata de un resumen de todo su recorrido intelectual, nunca se habla de la hermenéutica y *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Ricoeur, 1995b). El problema fundamental de la filosofía reflexiva concierne, según Ricoeur, “la posibilidad de la comprensión de uno mismo”, donde “la reflexión es el acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto” (Ricoeur, 2010, p. 28). Si la terminología reflexiva pueda parecer extraña a Heidegger, la idea según la cual el sujeto encarna menos un punto de partida que un imperativo, un ideal y una reconquista a partir de su dispersión originaria, se inscribe rigurosamente en el proyecto de una hermenéutica de la vida de la facticidad.
- 12 Greisch ha hablado con cierta razón, en el caso de los escritos de Ricoeur sobre Heidegger, de una “declaración de guerra en contra de la concepción heideggeriana de la hermenéutica” (Greisch, 2000, p. 63; Greisch, 2001, p. 76); no obstante, su proyecto de una hermenéutica reflexiva de la ipseidad sigue siendo bastante heideggeriano.