

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de Magíster en Filosofía Contemporánea.
2. **TÍTULO:** El carácter dialógico de la experiencia de la lectura.
3. **AUTOR (ES):** Jimmy Alexander González Malagón.
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** Mayo de 2020
6. **PALABRAS CLAVE:** Hermenéutica, interpretación, comprensión, lectura, texto, diálogo, alteridad, comunidad hermenéutica.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** La presente investigación busca establecer a partir de los presupuestos gadamerianos del fenómeno de la comprensión, cómo la experiencia de la lectura, principalmente encierra un carácter dialógico con el sentido del texto de la tradición, ofreciendo la posibilidad de pensar la relación de diferentes perspectivas de otros lectores que ensanchan el horizonte de sentido en una comunidad hermenéutica.
8. **LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN:** Hermenéutica y fenomenología.
9. **METODOLOGÍA:** El trabajo se desarrolla de acuerdo a una metodología centrada en la lectura, análisis, interpretación y comentarios de textos de la hermenéutica filosófica contemporánea.
10. **CONCLUSIONES:** La experiencia de la lectura es un acto de reconocimiento de lo otro, en el cual, el sentido del texto emite voz y esa voz reclama ser oída, y por otra parte, el aspecto dialógico de la lectura permite vincular otras voces interpretativas en una comunidad hermenéutica. En definitiva, se puede aseverar, que toda nuestra experiencia interpretativa es un despliegue de lectura con otros, en el que constantemente entablamos relaciones de autocomprensión, comprensión del otro y comprensión con los otros.



**UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA**

El carácter dialógico de la experiencia de la lectura

Jimmy Alexander González Malagón

Universidad de San Buenaventura
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Maestría en Filosofía Contemporánea
Bogotá, Colombia
2020

El carácter dialógico de la experiencia de la lectura

Jimmy Alexander González Malagón

Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar por el título de:
Magíster en Filosofía

Director:

César Augusto Delgado Lombana

Universidad de San Buenaventura
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Maestría en Filosofía Contemporánea
Bogotá, Colombia

2020

A mis amores incondicionales: a Nubia y María Alejandra.

AGRADECIMIENTOS

Agradecer a mi madre María, quien ha estado animando esta iniciativa desde sus comienzos.

A mi esposa Nubia y mi hija María Alejandra, quienes me han acompañado incondicionalmente y me han dado las razones suficientes para lograr conjuntamente un paso más.

Agradezco inmensamente al profesor César Augusto Delgado Lombana por su infinita hospitalidad y paciencia, apoyándome con tiempo y disponibilidad para sacar adelante este proyecto.

A cada maestro del programa de Maestría en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura que contribuyó en mi formación académica y profesional, por permitirme reencontrar la pasión por el ejercicio filosófico.

Resumen

La presente investigación se centrará en desarrollar, desde la perspectiva hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, el aspecto dialógico de la comprensión como modo de conversación con el horizonte de sentido de la tradición desplegado en los textos escritos. Se abordará la experiencia de la lectura como un dejar hablar al texto y estar atento a oírlo para reconocer su alteridad como interlocutor. Se propone como tesis central de esta investigación la posibilidad de demostrar que la lógica de la pregunta y la respuesta, aplicada a la experiencia de la lectura, constituye un esfuerzo auténtico por acercarse al horizonte de sentido desplegado en los textos de la tradición. La conversación con la tradición depositada en las obras del pasado lleva consigo una naturaleza dialógica, en la que comprender no es primordialmente entender algo, sino que es, fundamentalmente, comprenderse a sí mismo, comprender con otros y, necesariamente, comprenderse unos con otros.

Palabras clave: hermenéutica, interpretación, comprensión, texto, lectura, alteridad.

Abstract

This research will focus on developing, from the hermeneutic perspective of Hans-Georg Gadamer, the dialogic aspect of understanding as a conversation mode with the horizon of meaning of the tradition displayed in written texts. The experience of reading will be addressed as a way of letting the text speak and being attentive to hearing it in order to recognize its otherness as an interlocutor. The possibility of demonstrating that the logic of the question and the answer, applied to the experience of reading, constitutes an authentic effort to approach the horizon of meaning displayed in the texts of tradition is proposed as the central thesis of this research. The conversation with the tradition deposited in the works of the past carries with it a dialogic nature, in which understanding is not primarily to understand something, but it is, fundamentally, to understand oneself, to understand with others and, necessarily, to understand each other.

Key Words: hermeneutics, interpretation, understanding, text, reading, otherness.

Contenido

Introducción	1
1. Horizonte desplegado en los textos de la tradición	3
1.1 El Círculo hermenéutico o círculo de la comprensión.....	3
1.2 El acontecer de la precomprensión como modo de reivindicar los prejuicios	8
1.3 El problema de la distancia en el tiempo y la situación hermenéutica de la historia efectual como posibilidad de horizonte de sentido	12
2. La conversación hermenéutica en el fenómeno de la comprensión de los textos de la tradición	19
2.1 El concepto gadameriano de texto	20
2.2 La experiencia de la lectura	25
2.3 El carácter dialogante con la tradición: la estructura dialéctico-platónica	31
3. La aplicación hermenéutica	39
3.1 La noción de aplicación como saber práctico	39
3.2 Alteridad: phrónesis y synesis	41
4. Conclusiones	50
5. Excurso final: el paradigma del conflicto de las interpretaciones válidas.....	52

Introducción

La hermenéutica filosófica contemporánea aborda desde una perspectiva diferente la relación del intérprete con los textos. Efectivamente, atenderá al movimiento característico de la comprensión misma, que va desde la autocomprensión del que interpreta a la comprensión del mismo texto, para llegar al inevitable encuentro de un entenderse unos con otros sobre lo que se lee-interpreta (que traspasa el simple ejercicio bidireccional entre el lector y el texto de la tradición).

El presente trabajo investigativo pretende señalar que la lógica de la pregunta y la respuesta, aplicada a la experiencia de la lectura, constituye un esfuerzo auténtico por acercarse al horizonte de sentido desplegado en los textos de la tradición. En otras palabras, pretende mostrar cómo la relación que se entabla con la tradición depositada en las obras históricas es de carácter dialógico.

La postura teórica del pensador alemán Hans-Georg Gadamer es apropiada para la consecución de este objetivo. Este autor dedicó constantemente, a lo largo de su vida y obra, una continua “conversación” y referencia con las fuentes clásicas y, más específicamente, con los planteamientos de la filosofía griega, afirmando que su exposición hermenéutica encierra en sí misma un espíritu dialógico con la tradición filosófica.

El esfuerzo de Gadamer se caracterizó por mostrar los elementos del diálogo con la tradición desplegada en los textos. El filósofo de Marburgo le imprime un carácter de otredad a los textos, de suerte que estos pudiesen comportarse casi como si fuesen efectivos interlocutores de viva voz, como si la relación con los textos fuese semejante a la relación de un “tú” con un “otro”.

La presente investigación asume la particular perspectiva gadameriana de que comprender es ampliar y enriquecer el horizonte de comprensión propia y del texto, pero considerando las voces y prismas hermenéuticos que son convocados en la experiencia de la lectura. Dicho de otro modo, el acontecimiento de leer, además de ser una relación dialógica con el

contenido de sentido de los textos, responde especialmente a la conversación en una comunidad hermenéutica.

Atendiendo a dichas consideraciones, el desarrollo de la investigación se lleva a cabo en tres capítulos.

El primer capítulo se detendrá sobre tres conceptos fundamentales de la propuesta hermenéutica de Gadamer para entender los elementos constitutivos del fenómeno general de la comprensión. Se clarificará el concepto y dinámica de *círculo hermenéutico* como punto de partida de la experiencia del comprender. En seguida, se hará referencia al movimiento anticipatorio de la *precomprensión*, y, con ello, se atenderá a la justificación gadameriana de la reivindicación del prejuicio, en particular, la rehabilitación “positiva” del concepto de prejuicio. Se cerrará este capítulo analizando dos conceptos centrales que permiten entender las determinaciones que median toda comprensión. Primero, se abordará la *distancia en el tiempo* como reconocimiento de las diferencias que están dadas por la situación temporal del intérprete y del texto. Como segundo asunto, se analizará la categoría de *conciencia histórico efectual* como el elemento que advierte sobre la dimensión histórica en la que se encuentran inmersos los participantes de la interpretación desde su propio horizonte de sentido.

Habiendo señalado las condiciones constitutivas en el fenómeno de la comprensión, se desarrollará la idea de cómo la hermenéutica de textos encierra en sí misma un carácter original de conversación en la estructura de pregunta y respuesta. El segundo capítulo se dividirá en tres numerales desprendidos de estos presupuestos. En un primer momento, se hará alusión a la concepción gadameriana de texto como una categoría primordial en la labor hermenéutica. Luego, se clarificará qué se entiende por la experiencia de la lectura, y finalmente, se expondrá el modelo de la dialéctica platónica como modo de conversación hermenéutica con los textos de la tradición.

En el tercer capítulo, a partir de los conceptos *aplicación* y *saber práctico* relacionados con el análisis gadameriano de las virtudes aristotélicas (*phronesis* y *synesis*), se concluirá que la comprensión de textos deviene en un ejercicio de reconocimiento de la alteridad.

1. Horizonte desplegado en los textos de la tradición

Tal como se enunció en la introducción, el objetivo del presente capítulo es analizar los fundamentos del fenómeno de la comprensión.

El capítulo se dividirá en tres apartados. En el primer apartado, se asume como punto de partida lo señalado en *Verdad y método* (1999) y se tematiza la concepción de *círculo hermenéutico* dentro de la dinámica del fenómeno del comprender, lo que permitirá articular posteriormente los presupuestos gadamerianos con el acto de la lectura.

En el segundo apartado, se atenderá a la *precomprensión* como el momento anticipatorio a toda interpretación en donde se precisa reivindicar el concepto de prejuicio asumiendo una actitud vigilante y crítica frente a ellos.

En el tercer apartado, se abordarán dos elementos centrales de la experiencia hermenéutica. El primer elemento es la manifiesta *distancia en el tiempo* entre texto e intérprete. En este caso, la distancia temporal a la que está expuesto el intérprete respecto al texto de la tradición se considerará productiva, en tanto que permite percatarse de la condición inevitable de la propia situación temporal y podría ser garante para distinguir los prejuicios legítimos de los ilegítimos. El segundo elemento a considerar en este apartado es el asunto de *la conciencia histórico efectual*. Se analizará la manera en que la condición histórica determina y constituye la comprensión, posibilitando interpretar el horizonte de la tradición.

1.1 El Círculo hermenéutico o círculo de la comprensión

Es preciso entender que la particular dinámica circular de la comprensión de textos dentro de la tradición interpretativa ya ha recorrido un camino. Gadamer recoge los elementos de una tradición hermenéutica, readapta el carácter genuino de dicha tradición y la incorpora a su

propio planteamiento. Este es el caso, por ejemplo, de la circularidad de la interpretación o, como él mismo suele referirse, el *círculo de la comprensión*.

Aquí interesa remitirse al clásico movimiento circular de la interpretación, es decir, el moverse constantemente del todo a las partes y viceversa. En este sentido, nuestro filósofo escribe lo siguiente: “Esta relación circular del todo y sus partes no es en sí misma nada nuevo. Era un hecho bien conocido para la retórica antigua, que comparaba el discurso perfecto con el cuerpo orgánico, con la relación entre la cabeza y los miembros” (Gadamer, 1999, p. 227)¹.

Esta regla del *círculo hermenéutico* tiene su fundamento asociado a la retórica. Sin embargo, es necesario clarificar que la hermenéutica que expone el pensador de Marburgo no pertenece a una preocupación metodológica, esquema del cual Gadamer se aleja y que caracteriza los períodos que le antecedieron². Gadamer, sin duda, se ubicará desde una clara relación existente entre la parte y el todo, pero poniendo de manifiesto algún grado de correspondencia e implicación mutua entre el horizonte de generalidad de lo que se comprende y lo comprendido: un movimiento de lo general a lo particular y de lo particular a lo general. Por tanto, Gadamer no se centrará en desarrollar un procedimiento metodológico de la interpretación, sino en realizar una descripción de las condiciones bajo las cuales se da la comprensión.

El efecto inmediato de un Heidegger con matices hermenéuticos que expuso principalmente en las lecciones de 1923 en *Ontología hermenéutica de la facticidad* y por supuesto en *Ser y tiempo*, permitirá a Gadamer la explicitación renovada de la clásica regla hermenéutica y,

1. Esta concepción hermenéutica del todo y la parte que resalta Gadamer se debe a lo expuesto por Platón en el *Fedro*. Como lo refiere Grondin (2008, p. 23), este es el caso sobre todo de la importante regla hermenéutica del todo y las partes, según la cual las partes de un escrito deben comprenderse a partir del todo que constituye un discurso y de su intención general (que es la inversión de lo que Platón presenta como una regla de composición retórica en el *Fedro* [264c]: un discurso debe estar compuesto como un organismo vivo en el que las partes están ordenadas al servicio del todo).

² Específicamente, a la base de la fundamentación teórica de la hermenéutica que realiza Gadamer, se encuentra la revisión de las premisas de la concepción de hermenéutica de Schliermacher instaurada en el Romanticismo y el problema epistemológico de la fundamentación de una hermenéutica de las ciencias del espíritu expuesto por Dilthey (Gadamer, 1999, pp. 237-304). No se realiza aquí un estudio detallado de ello, porque no hace parte del objetivo de la presente investigación.

por ende, la constitución de su planteamiento como fenómeno de la comprensión. Los elementos heideggerianos³ a los que apelará Gadamer acerca del fenómeno hermenéutico residirán justamente en la corrección del círculo hermenéutico que había decantado en un aspecto meramente metodológico. Maceiras (1990) afirma que

Heidegger no se propone dar orientación alguna sobre la praxis interpretativa, sino describir la forma de la realización de la comprensión misma. Lo decisivo no es que esta realización revista la forma de un círculo, sino que este círculo posea un sentido ontológico. (p. 56)

Este “sentido ontológico” con el que Heidegger tematizará la hermenéutica corresponde, sin duda, a toda su labor de redescubrir y definir la pregunta por el ser de lo ente, en donde, inevitablemente, la comprensión se asume como un modo de estar en el mundo.

Sin embargo, dadas las referencias heideggerianas que atañen al pensamiento gadameriano, el filósofo de Marburgo adoptará su propio camino: “En *Verdad y método I* (1960) puede verse cómo Gadamer ingresa al círculo de la comprensión por el camino heideggeriano, pero a su vez, cómo se separa del mismo” (Delgado, 2010, p. 56). En este sentido, es importante acentuar que lo común de estos dos filósofos alemanes respecto al círculo hermenéutico es que no recaen en un reduccionismo epistemológico. En efecto, “[el] círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo metodológico, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión” (Gadamer, 1999, p. 363).

Es relevante destacar sobre este asunto que, si bien Gadamer asume el postulado interpretativo antiguo y se vale de la actitud utilizada primigeniamente por Heidegger en su planteamiento óntico esencial de la existencia (la existencia humana enmarcada en el círculo del entender y su interpretación), el pensador de Marburgo tampoco pretende adoptar una postura lógica del comprender, sino que se ajusta a su principal cometido: una fundamentación de la hermenéutica filosófica. Grondin (2003) señala lo siguiente al respecto:

³ Resulta dispendioso en esta investigación tratar con minuciosidad el asunto de los elementos heideggerianos en la hermenéutica de Gadamer. De allí que las referencias a Heidegger estarán caracterizadas por su entrada fugaz en escena para ser soporte de una idea fuerza. La hermenéutica de Gadamer se independiza de la filosofía heideggeriana, en el momento en que Heidegger no centró su atención en el problema de la comprensión como tema de interés de su planteamiento.

Muy lejos de caracterizar un error lógico, la idea de círculo describe el constante proceso de revisión de las anticipaciones del entender, y lo hace a la luz de una comprensión más profunda del todo y sus partes. Gadamer reconocerá en la coherencia del todo y de sus partes un criterio de la corrección del entender. [...] El círculo, según Gadamer, describe más bien un constante proceso de revisión, más aún, una regla inmanente de toda interpretación. (pp. 132-133)

Atendiendo a lo anterior, es preciso tener en cuenta que Gadamer acentúa su interés en el movimiento circular más que en la metáfora del círculo. Por esta razón, Zúñiga (1995) señala que, “por el contrario, si se piensa que este círculo es esencial para la comprensión, la tarea consiste en explicar por qué ese círculo es inevitable [...] ¿Cómo interpreta Gadamer este mantenerse adecuadamente en el círculo?” (p. 99).

En la línea de mantenerse atento a lo que interviene en la dinámica circular del comprender, es oportuno considerar las palabras de Heidegger a las que Gadamer refiere respecto a una propensión aporética o “viciosa” que la comprensión podría encerrar en sí misma en el movimiento circular: “El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario” (Heidegger, como se citó en Gadamer, 1999, p. 332). En otras palabras, el filósofo de Marburgo pone de manifiesto el riesgo notorio de limitar el fenómeno de la comprensión a un círculo sin salida, cerrando la posibilidad interpretativa, es decir, dificultando el ensanchamiento (la ampliación de sentido).

Lo que persigue el movimiento circular, antes que nada, es mantener una actitud continua de revisión y replanteamiento de cómo se comprende. Esta exigencia permite justificar la pertinencia de la estructura circular de la interpretación, que no se encierra en sí misma, sino que reconoce siempre la posibilidad de apertura y examen constante de manera inagotable, lo que admite al mismo tiempo, ampliar y abrirse siempre cada vez más.

El aspecto de la circularidad en la interpretación también tendría que ver con la experiencia de la lectura⁴. Por el momento, se analizarán dos elementos. El primero es que el lector-intérprete debe estar vigilante a la revisión de anticipaciones precipitadas, y el segundo es una actitud atenta que permita orientarse hacia la *cosa misma*, disminuyendo las probabilidades de descentrarse de ésta. El filósofo de Marburgo acentuará de manera enfática este aspecto en las siguientes palabras: “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada a la ‘cosa misma’” (Gadamer, 1999, pp. 332-333).

Centrarse en la *cosa misma* en el acto particular de la lectura remite inevitablemente a pensar en un elemento hermenéutico imprescindible: *el texto*. Este asunto se ampliará en un apartado siguiente, pero supone de entrada la presencia del discurso escrito en la dinámica de la circularidad interpretativa. Zuñiga (1995) afirma lo siguiente:

En el caso del intérprete de textos, la cosa misma, nos dice Gadamer, es el texto, al que tiene que volver constantemente para corroborar la interpretación. La comprensión consiste entonces en un continuo movimiento de vaivén (movimiento circular) que va desde la comprensión del intérprete a lo que el texto dice y así sucesivamente. (p. 99)

Siguiendo la exposición de Gadamer en *Verdad y Método*, se identifican tres momentos alternantes sugeridos por el mismo Heidegger en la dinámica general de la circularidad de la comprensión: *un proyectar previo, una revisión de ese momento proyectivo y un re proyectar constantemente*. En palabras del filósofo alemán:

La comprensión de lo que pone el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo que pone en el texto, que, por supuesto, tiene que ir constantemente revisado con base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración de sentido. [...] Pues toda revisión del primer proyecto estriba en la

⁴ Es importante advertir que la cuestión de la experiencia de la lectura referida a una dinámica circular apoyada en la dialéctica de la pregunta y la respuesta será un asunto que se desarrollará en detalle en el tercer numeral del segundo capítulo de esta investigación.

posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad de sentido; la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante re proyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar lo que constituye el proceso que describe Heidegger. (Gadamer, 1999, p. 333)

La dinámica circular aplicada a la lectura como modo de comprensión es un llamado constante a la revisión continua de proyectos de comprensión y una invitación a replantear constantemente proyectos de comprensión.

A continuación, se ampliará el instante que acusa al intérprete el estar notoriamente vigilante en el proyectar previo de sentido. El hecho de atender a esta condición generará la identificación de los elementos anticipatorios en la comprensión, la revisión de éstos y, por ende, el no perderse de la *cosa misma*.

1.2 El acontecer de la precomprensión como modo de reivindicar los prejuicios

A partir de este momento, se considerará la categoría del proyectar previo heideggeriano dentro del *círculo hermenéutico* como un instante precedente a la comprensión. Si bien Gadamer encuentra oportuno referenciar inicialmente a Heidegger respecto al proyecto de comprensión previo, será el propio Gadamer quien consolidará en *Verdad y método* la categoría de *precomprensión*, para abordar aquello anticipatorio que acontece cuando se comprende algo. Sin embargo, se precisa ampliar esta inquietud en relación con el objetivo que persigue la presente investigación: ¿qué sucede realmente cuando se comprende un texto de la tradición en la experiencia de la lectura?

Sin duda, uno de los conceptos heideggerianos más evidentes dentro de la estructura de la comprensión que retoma y especializa Gadamer es el del haber previo, y lo asume como aquella disposición previa, necesaria e ineludible en el comprender. El pensador de Marburgo señala que “[...] la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la *precomprensión*, que surge del tener que ver con el mismo asunto” (Gadamer, 1999, p. 364). Cabe precisar que Gadamer se detiene exclusivamente en esta exposición de la preestructura de la comprensión para lograr dos objetivos. El primero es insistir que dicha preestructura está

enmarcada dentro de una naturaleza circular. El segundo objetivo es enfatizar de manera reiterada en mantener una actitud vigilante y crítica con respecto a los elementos que podrían afectar el hecho mismo de orientarse hacia la *cosa misma*, disminuyendo las probabilidades de descentrarse de ésta. Como el mismo Gadamer refiere con respecto al propio Heidegger, “[...] lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa, aun a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias” (Gadamer, 1999, p. 333).

Si para Heidegger, tal condición anticipatoria tiene que ver con un “haber previo”, algo que antecede a toda comprensión, para Gadamer ese “haber previo” o anticipo de compleción⁵ tiene que ser un elemento anticipatorio a toda comprensión: “Me refiero a un presupuesto que preside toda comprensión [...] solo es comprensible lo que constituye realmente una unidad de sentido acabada” (Gadamer, 1998, p. 67). En otras palabras, debe haber unidad de sentido previa como condición necesaria que hace que el intérprete se aproxime a lo que pretende comprender. Estas anticipaciones, opiniones y disposiciones previas han de determinar al intérprete y lo interpretado en el fenómeno de la comprensión. Gadamer los denominó como *prejuicios*.

El concepto de prejuicio había adquirido una connotación negativa para la Ilustración⁶, el pensador de Marburgo asume una actitud distinta y su empresa consiste en reivindicar el prejuicio como elemento constitutivo del comprender. En palabras de Gadamer (1998), “los prejuicios no son necesariamente injustificados ni erróneos, ni distorsionan la verdad. [...] Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo” (p. 218). El filósofo continuará insistiendo en varios pasajes en la carga negativa que le imprimió la Ilustración al concepto de prejuicio, en su devaluación y, por ende, en la acepción negativa que ha llegado hasta hoy: “‘Prejuicio’ no significa pues en modo alguno juicio falso [...] [el concepto] parece haberse

⁵ Gadamer también suele referirse a este haber previo como “anticipación de la perfección”.

⁶ Se insta al lector a ampliar en detalle lo expuesto por el propio Gadamer en el apartado de *Verdad y método* respecto a la cuestión de la depreciación del concepto de prejuicio en la Ilustración (pp. 338-360).

restringido desde la Ilustración y su crítica religiosa al significado de ‘juicio no fundamentado’” (Gadamer, 1999, p. 337).

Es oportuno aclarar que la revalidación del prejuicio por parte de Gadamer no es una apología caprichosa que se adecúe a su propósito, sino que efectivamente considera a los prejuicios como elementos determinantes, exigiendo, por un lado, la percatación de la existencia de estos y, por otro, la revisión atenta y continua de los mismos. Moratalla (1991) comenta al respecto: “El reconocimiento de los prejuicios es parte determinante de la tarea de la reflexión, la determinación de los supuestos previos y los condicionamientos que la hacen posible” (p. 195).

Una actitud hermenéutica no parte por evitar o prescindir de los prejuicios sino de revisarlos para no incurrir en el error de manera precipitada. En este orden de ideas, se ha de afirmar contundentemente que la experiencia del comprender está mediada inevitablemente por prejuicios y que a su vez, la comprensión de textos de la tradición en la experiencia de la lectura presupone la advertencia de los prejuicios y el modo en que ellos intervienen. Ya lo dice el propio Gadamer (1999): “por eso es importante que el intérprete no se dirija hacia los textos directamente desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es, en cuanto su origen y validez” (pp. 333-334). En ese análisis de depreciación histórica del concepto de prejuicio, Gadamer se detiene en dos categorías que, desde la perspectiva de la Ilustración, fueron consideradas fuente de todo juicio erróneo: la *autoridad* y la *tradicición*. Estas categorías fueron relacionadas desde entonces como origen de errores basados en una obediencia ciega: “[...] el rechazo de toda autoridad, no sólo se convirtió en un prejuicio consolidado por la Ilustración, sino que condujo a una grave deformación del concepto mismo de autoridad” (Gadamer, 1999, p. 347).

Autoridad y tradición no se basan en asunción acrítica de lo conservado, sino en el reconocimiento de su existencia y la posibilidad de una revisión reflexiva. Moratalla (1991), en este sentido, afirma que “el ejercicio de la *autoridad* no tiene que ver con la obediencia ciega. Autoridad no significa olvido-de-la reflexión” (p. 195).

Tradicición y autoridad no son categorías que se relacionen hermenéuticamente con lo anquilosado, sino con lo legado y transmitido siempre-viviente que habla de modos distintos en los textos. En otras palabras, el sentido de la tradición es la voz que se perpetúa a través

del tiempo, la cual reclama ser oída. Gutiérrez (2002) señala que “la tradición que interesa a Gadamer es aquella que hace posible nuestro presente y que obra en él inmemorablemente, conformando el horizonte de nuestra conciencia y de nuestra atención” (p. 264). Por consiguiente, *tradición* y *autoridad*, al ser pensadas de una manera radicalmente distinta a la hecha por la Ilustración, son asumidas desde una perspectiva vívida y dinámica en la interpretación. Así, “la tradición es principalmente el lenguaje que habla como un tú: no un objeto distante de nuestro presente, sino relacionado con él” (López, 2018, p. 142).

En este mismo sentido, Gadamer, al revitalizar estos dos conceptos, los ubica en la base misma de la interpretación, porque en ellos está un cúmulo apreciable de horizonte de comprensión que reclama ser revisado más que desprestigiado. El hecho de asumir tal perspectiva de los conceptos de *autoridad* y *tradición* admite que la experiencia del encuentro en la lectura con los textos de la tradición permitirá el ensanchamiento de horizontes de comprensión y la posibilidad de crear nuevos sentidos de comprensión. En consecuencia, permite hablar con la tradición a través de los textos: “Cuando la tradición vuelve a hablar, emerge algo que es desde entonces, y que antes no era” (Gadamer, 1999, p. 553). Así mismo, Rodríguez (2010) señala lo siguiente:

Verdad y Método, no cabe duda, acentúa el carácter positivo de la tradición en la comprensión, poniendo de relieve su papel conductor y potenciador de cualquier intento de comprender y esforzándose sobre todo en mostrar su capacidad de abrir posibilidades y estimular lo nuevo frente a la visión racionalista. (p. 175)

Recapitulando, el haber atendido a la estructura de la precomprensión supone identificar, al mismo tiempo, qué elementos intervienen en esta fase previa de la experiencia interpretativa, pero, sobre todo, invita al intérprete a mantener una mirada atenta y vigilante a los prejuicios. Maceiras (1990) lo expone así: “El problema no es la eliminación de los prejuicios sino de discernimiento o “crisis” de los mismos” (p. 62)

Por el momento, se puede afirmar que: (1) Gadamer parte de examinar aquellas unidades de sentido previas a toda comprensión; (2) en ese examen de las unidades previas, ve necesario reivindicar el concepto de prejuicio, depreciado por la Ilustración, porque el prejuicio está de manera anticipatoria en la interpretación, y (3) al hacerse consciente el intérprete de los prejuicios, se exige de éste una actitud atenta y de revisión de los mismos, pero, sobre todo,

de la manera como éstos se interrelacionan dentro de una dinámica hermenéutica de encuentro entre pasado y presente, entre la tradición y la posición pre-juiciosa y reflexiva del lector. El modo en que la tradición emerge a través del tiempo y determina al intérprete será una cuestión retomada en el siguiente apartado, en donde se asume al intérprete como un sujeto atravesado por el tiempo y la historia. Cuando se pretende comprender, se está situado frente al horizonte de la tradición y de la historia.

1.3 El problema de la distancia en el tiempo y la situación hermenéutica de la historia efectual como posibilidad de horizonte de sentido

Hasta este punto, ya se ha abordado la dinámica circular del comprender y la justificación de dicho movimiento. También se ha puesto interés al instante de la *precomprensión*, con lo que se precisa admitir que el intérprete debe estar atento a los elementos previos que entran en juego al momento de comprender. En otras palabras, el intérprete debe mantenerse alerta a los prejuicios que le salen al encuentro. Sin embargo, aún quedan inquietudes fundamentales respecto a los prejuicios: ¿cómo el intérprete discernirá aquellos prejuicios que permiten una adecuada interpretación de aquellos de los que tendrá que desentenderse?, ¿cómo saber que se está comprendiendo adecuadamente?

El pensador de Marburgo afirma con cuidado lo siguiente: “Es claro que el hacer patente un prejuicio implica poner en suspenso su validez” (Gadamer, 1999, p. 369). En consecuencia, hacer evidente la existencia del prejuicio no es condición suficiente para juzgar su legitimidad; simplemente se constata que es inevitable contar con los prejuicios al momento de interpretar, reconociendo siempre este elemento latente, pero no la validación de una interpretación adecuada. Gadamer (1999) no solo advierte la ineludible condición prejuiciosa en la comprensión, sino que afirma la importancia de distinguir los prejuicios legítimos de los que no lo son y admite la prelación que estos representan en el fenómeno hermenéutico: “Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre, es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos” (p. 344). Por otro lado, además de verse inmerso en discernir los prejuicios, es evidente que el intérprete se encuentra ante un estado de cosas en el que parte de un extrañamiento con la tradición que se encuentra en los textos. En otras palabras, de entrada hay una determinación temporal de separación entre el intérprete del presente con el texto

del pasado. Gadamer introduce un concepto fundamental que permite elucidar algunas consideraciones al respecto: la *distancia en el tiempo*.

El intérprete debe ser consciente de que lo determina la distancia en el tiempo con lo que interpreta: “La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido contenido que hay en las cosas” (Gadamer, 1999, p. 368). El filósofo de Marburgo, al abordar la *distancia en el tiempo*, no la considera en sí misma una dificultad, sino la condición de encontrar nuevos significados. En palabras del Gadamer (1999), “se trata de reconocer la *distancia en el tiempo* como una posibilidad positiva y productiva del comprender” (p. 367).

La *distancia en el tiempo* desarrolla una función productiva y positiva en la comprensión, en tanto que permite, por una parte, convertirse en criterio para distinguir los prejuicios legítimos de los que no lo son y, por otro lado, advierte no desatender el condicionamiento patente del tiempo en cuanto lejanía entre el intérprete y lo interpretado. No obstante, el propio Gadamer tuvo que replantear la radicalidad de la sentencia de la *distancia en el tiempo* como único garante para discernir el prejuicio legítimo del que no lo es. En efecto, se hizo necesaria la siguiente modificación⁷: “Lo de ‘solo la *distancia...*’ fue sustituido por ‘a menudo la *distancia...*’, una expresión de carácter más prudente. [...] porque da testimonio de la forma real en que se realiza el círculo hermenéutico y que consiste en permanecer abierto a la revisión” (Grondin, 2003, p. 145). Por tanto, el lugar del concepto de la *distancia en el tiempo* dentro del planteamiento hermenéutico refuerza el ejercicio de la continua atención y revisión de los prejuicios, con el objetivo de hallar el sentido de lo que se

⁷ Es pertinente traer a escena los reparos que Grondin (2003) sugiere respecto a los problemas de la distancia en el tiempo como juez revelador de la legitimidad e ilegitimidad de los prejuicios. En primer lugar, no nos ayuda a diferenciar entre prejuicios legítimos o ilegítimos en obras contemporáneas o en pretensiones de conocimiento, en las que la diferenciación tiene un sentido muy importante. En segundo lugar, Gadamer desconoce el hecho de que la distancia en el tiempo puede tener también un efecto encubridor cuando ayuda —de manera inconsciente o por imposiciones del poder— a que se consoliden aquellas interpretaciones que posiblemente sean inadecuadas (Grondin, 2003, p. 144). Respecto a este último asunto, el efecto encubridor de la distancia temporal se ajusta propiamente a la actitud que de manera insistente Gadamer enfatiza y que, al parecer, desatendió al formular este principio hermenéutico. Es decir, no pudo del todo estar vigilante ante lo que le condicionaba en el comprender y dio desmesurada validez a la distancia en el tiempo.

comprende y, además, para que el intérprete no desatienda que está determinado por la condición del tiempo al igual que el texto que pretende interpretar.

Sólo el paso del tiempo y un correcto sentido de su paso permiten situar el texto a la debida distancia, de manera que pueda ser percibido en sus justas proporciones, sin que su proximidad ciegue la vista ni que su lejanía lo haga perder de vista. (Maceiras, 1990, p. 65)

Habiendo atendido a la consideración gadameriana sobre la determinación del tiempo y cómo ella se convierte en una condición ineludible en la experiencia del comprender, siguiendo al pensador de Marburgo, es preciso detenerse en un concepto que complementa otra determinación en la comprensión: *historia efectual*. Es decir, es necesario entender cómo los efectos de los fenómenos históricos funcionan como otro principio dentro de la estructura de la interpretación. En palabras de Gadamer (1999), “la conciencia de la *historia efectual* es en primer lugar, conciencia de la situación hermenéutica” (Gadamer, 1999, p. 372).

Es oportuno aclarar que el filósofo de Marburgo se encuentra en plena disputa entre la perspectiva epistemológica de la historia y una postura hermenéutica de la historia⁸, siendo este último aspecto lo que definirá el interés y precisará la relación de la conciencia hermenéutica con la historia. Un suceso de la historia es objeto de interpretación a través del tiempo porque ha devenido a través de la historia y sus efectos lo han determinado por la tradición. En palabras de Gadamer (1999), “una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito [...] [se le llama] ‘historia efectual’” (p. 370). En otro pasaje de *Verdad y método*, Gadamer afirmará contundentemente que comprender es esencialmente un proceso de historia efectual. El intérprete se ve expuesto y afectado de entrada por una condición hermenéutica

⁸ La confrontación que Gadamer establece consistirá en cuestionar los postulados de la Ilustración, el Romanticismo y el Historicismo. Delgado (2010) indica que el Historicismo supondrá que la única vía de legitimidad de nuestras comprensiones será alcanzada a través del silenciamiento de la situación hermenéutica. Es decir, debemos abandonar nuestra condición histórica si queremos comprender de forma correcta el pasado. Frente a las tesis del Romanticismo y el Historicismo, Gadamer argumentará que solo en el *reconocimiento* de la autoridad de la tradición nos es posible hacerle justicia al pasado y al espíritu del presente (Delgado, pp. 2-3).

irrenunciable: su condición de ser en la historia. Del mismo modo, el texto trae consigo su propio carácter histórico. Es decir, al igual que el lector, el texto está inserto en la historia. Por tanto, se puede concluir que la condición histórica genera su propia acción en el acontecer del comprender y determina irremediamente al intérprete y lo interpretado.

El lector, cuando quiere comprender, debe saber de manifiesto que la historia lo está determinando porque no solo es un intérprete de esta, sino un individuo que pertenece a ella. En síntesis, es inevitable desatender el rol decisivo de la historia en la experiencia del comprender. Gadamer (1999) lo dice así: “En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella” (p. 344). En palabras de Gutiérrez (2002), remitiéndose a este mismo aspecto, se puede decir que “lo poco o mucho que sepamos de la historia lo sabemos porque somos parte de ella y porque ella nos determina ininterrumpidamente” (p. 271).

Recapitulando hasta este punto, se ha atendido a la estructura de la comprensión planteada por el pensador de Marburgo y se han considerado los elementos previos en la *precomprensión*: los prejuicios. Además, se han analizado las determinaciones de la *distancia en el tiempo* y de la *historia efectual*, asumiendo estas condiciones como posibilidades de encuentro entre situaciones que están dadas como modos de comprensión diferente. Sin embargo, es preciso resolver, de alguna manera, la tensión manifiesta de extrañamiento entre el intérprete y lo interpretado, procurando un eventual encuentro entre el modo de comprender del intérprete y el sentido que el texto plantea. Así, se llega a una concepción gadameriana central al respecto de esta cuestión que se denomina *sentidos de horizonte*.

Gadamer no pretende exponer un aspecto normativo de la comprensión con la aparición del concepto *horizonte* ni solucionar definitivamente el problema de la lejanía. Por el contrario, considera tal situación profundamente hermenéutica de extrañamiento con el texto de la tradición como otra condición de posibilidad de encuentro que permita más la cercanía que el alejamiento. Este categórico instante de reconocer la diferencia inevitable entre intérprete y texto ubica al intérprete ante una situación que parece irreconciliable. Esta situación de diferencia, lejanía y extrañeza lo alienta, al mismo tiempo, para encontrarse con lo que le quiere decir el texto. Al respecto, Rodríguez (2010) comenta lo siguiente:

El juego de extrañeza y familiaridad que obra en la comprensión muestra que el horizonte del sujeto no es una magnitud cerrada que establezca el sentido de una vez por todas; por el contrario; está permanentemente abierto a su propia modificación a partir, justamente, de lo que el objeto manifiesta. (p. 180)

Ante la dificultad que pueda suponer el problema de *la distancia en el tiempo* y la situación de la *historia efectual*, se ha insistido que estas variables funcionan de manera positiva, posibilitando la proximidad entre intérprete y lo que pretende interpretar. Por otro lado, es probable que otras circunstancias hermenéuticas ocasionales puedan truncar la comprensión de un texto, circunstancias como un idioma no común, un destinatario original no presente, un propósito del autor, las interpolaciones filológicas o fisuras del mismo texto. Sin embargo, interpretar no consiste en la reconstrucción fidedigna de un sentido oculto, sino en el emerger de un sentido que se va mostrando a partir de lo que acontece entre los involucrados en la experiencia de la comprensión.

Es evidente que, ante un texto de la tradición, el intérprete se encuentra en una situación de no familiaridad, lo que hace que él mismo pretenda establecer una relación vinculante con ese objeto susceptible de ser comprendido (relación que permite reducir la particularidad de lejanía y extrañeza). Aparece el concepto de *horizonte de sentido*, que responde a una figura de encuentro y acercamiento (de manera semejante a lo que sucede entre interlocutores de habla viva). Gadamer (1999) señala que “ocurre como en el diálogo que mantenemos con alguien con el único propósito de llegar a conocerle, esto es, hacernos idea de su posición y horizonte” (p. 373).

El lugar del concepto de *horizonte de sentido* en la estructura de la comprensión confirma una dinámica circular en la que los elementos entran y se alternan asistemáticamente, permitiendo que ocurran encuentros inesperados de tiempos distintos, cada uno situado en una circunstancia histórica y cultural propia (en la que es posible ensanchar los límites de cada horizonte de comprensión, en donde los implicados —intérprete y texto— se permiten adentrarse y reconocerse). Gadamer (1999) define así la noción de horizonte:

Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la

estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes. (p. 372-373)

El concepto de *horizonte de sentido* compagina con —y deviene en— el concepto *fusión de horizontes*, el cual reconfirma que la comprensión responde a una dinámica en constante movimiento. En otras palabras, la *fusión de horizontes* procura el ensanchamiento, la apertura a un nuevo ciclo en el proceso de la interpretación (en el que dos mundos de comprensión, inicialmente ajenos, se permiten un encuentro en donde el modo de comprender da paso a uno nuevo que amplía y enriquece el propio horizonte).

Esta apertura de horizontes no es unidireccional. Hay efectivamente un encuentro de *horizontes de sentido* entre la situación del intérprete y la del texto, atravesada principalmente por la tradición. Sin embargo, el lector-intérprete no está libre de la exposición al error latente o a una “mala” fusión de horizontes que, como lo diría Grondin (2009), “[...] se produce cuando alguien proyecta sus propias ideas sobre lo que busca comprender [...] en el sentido que no entiendo lo que el texto o el otro me dice, sino solamente lo que quiero entender” (p. 80).

La *fusión de horizontes* siempre va a ser un camino por realizar. Cada vez que se permite un nuevo encuentro de horizonte de sentidos, la comprensión que resulta se da siempre de manera parcial y diferente. De allí la persistencia de Gadamer por una actitud atenta a revisar los proyectos de comprensión que se dan en esa relación en que el intérprete se quiere encontrar con el texto. En palabras de Grondin (2003), “lo que interesa no es tanto controlar esa fusión, sino más bien ser consciente de ella [...] ‘ser consciente’ significa ‘estar despierto y vigilante’, mantener la consciencia, ‘estar presente en el horizonte del hallarse despierto’” (p. 153).

Estar atento ante un continuo revisar y re proyectar es un nuevo e insospechado proyecto de interpretación, una tarea no cerrada, una labor constante e inagotable —pero no infinita— de la hermenéutica. Siempre habrá algo que permanecerá extraño al horizonte concreto de comprensión. Jamás se podrá alcanzar totalmente el horizonte ajeno. De hecho, conservar la distancia en medio de la fusión de horizontes garantiza mantener la individualidad del texto —o del otro— en lo que quiere decir. Cabe señalar al respecto lo dicho por Moratalla (1991):

Fusión de horizontes no debe entenderse como una confusión de horizontes. Ni el intérprete pierde su identidad ni el texto pierde la suya. En la fusión se determina y concreta tanto la identidad, tanto de la obra, como la del intérprete [...] es un proceso de configuración y refiguración de la propia identidad. (p. 260).

Todos los elementos anteriormente expuestos (preconcepciones, prejuicios, distancia en el tiempo, efectos de la historia, horizontes de sentido), que entran en la experiencia del comprender, se ven inevitablemente implicados por el carácter circular de la comprensión misma. En común, todos ellos van y vienen; alternan su participación y condicionan ineludiblemente la relación del intérprete con los textos. Por ello, en el apartado siguiente, se aclarará a qué tipo de texto y qué horizonte de sentido se apelará en el fenómeno de la comprensión. En relación con el encuentro con el texto, evidentemente se hará necesario, en su momento, explicitar la experiencia de la lectura. Por ahora, se hace preciso no desatender a las consecuencias de una comprensión que se ha realizado a lo largo de la historia o, en otras palabras, al encuentro con la tradición expuesta en los textos.

2. La conversación hermenéutica en el fenómeno de la comprensión de los textos de la tradición

Después de presentar los elementos más relevantes de la dinámica de la comprensión o de la preestructura ontológica de la comprensión, es necesario afrontar qué sucede efectivamente en la experiencia del comprender cuando el lector-intérprete pretende aproximarse al horizonte de sentido del texto de la tradición.

Así pues, retomando los conceptos anteriormente examinados de la propuesta hermenéutica de Gadamer, el objetivo de este capítulo es desarrollar la idea de que el fenómeno hermenéutico con los textos encierra en sí mismo un carácter conversacional, a saber: el diálogo con la tradición y el horizonte de sentido desplegado en los textos en la experiencia misma de la lectura.

Inicialmente, se analizará la concepción gadameriana de texto. Luego, se desarrollará la experiencia de la lectura como forma palmaria de aproximarse al texto. Finalmente, se presentará el modelo de la dialéctica platónica como modo de asumir el encuentro con los textos de manera semejante a la conversación entre hablantes

El ejercicio del lector-intérprete en relación con los textos o, mejor, con la tradición que se encuentra allí consignada no es otra cosa más que leer para que dicha tradición y su horizonte de sentido emerja. El lector-intérprete está ante una situación en la que se permite él mismo tomar la iniciativa de darle voz al horizonte y tramar conversación con el texto.

Sin embargo, de entrada, es preciso atender a relaciones de resistencia o lejanía que impiden la posibilidad de encuentro directo e inmediato entre el lector-intérprete y el texto. En este encuentro, el hecho mismo de intentar conectarse con el otro se presenta como una tarea de suma dificultad. ¿Será posible lograr algún tipo de conexión de encuentro o de vínculo, teniendo en cuenta estas variables de comprensión?

2.1 El concepto gadameriano de texto

Abordadas las cuestiones preliminares de la estructura de la comprensión y las condiciones de encuentro (o, mejor, la experiencia de la comprensión entendida como encuentros de horizontes), será pertinente, a continuación, clarificar qué se entiende como texto y cómo sucede un encuentro con ese “otro” en una relación que se mantiene con el propósito de llegar a conocerlo, esto es, hacerse una idea de su posición y horizonte. El propio Gadamer (1998) indica: “Para la óptica hermenéutica [...] la comprensión de lo que el texto dice es lo único que interesa” (p. 329).

Es pertinente resaltar que, si bien la propuesta hermenéutica gadameriana referencia y parte de algunos elementos del planteamiento heideggeriano, dicha posición se caracteriza de manera esencial por la interpretación del texto escrito, pues “[...] lo escrito es siempre objeto preferente de la hermenéutica” (Gadamer, 1999, p 474). Sin embargo, más allá de considerar el texto escrito como objeto de estudio de la hermenéutica (a la manera de las disciplinas filológicas o lingüísticas), el texto se asumirá de una manera característica. Habrá que rastrear las referencias en las obras del filósofo de Marburgo respecto a la particularidad del texto escrito⁹. Al respecto, Gadamer (1999) afirma:

No hay nada que sea al mismo tiempo tan extraño y tan estimulado de la comprensión como la escritura [...] No hay nada que sea una huella tan pura del espíritu como la escritura y nada está tan absolutamente referido al espíritu comprendedor como ella. En su desciframiento e interpretación ocurre un milagro: la transformación de algo extraño y muerto en un ser absolutamente familiar y coetáneo. Ningún otro género de la tradición que nos llegue del pasado se parece a este. (p. 216)

En otro apartado, Gadamer (1999) acentuará:

La escritura no es un simple azar o una mera adición que no altera cualitativamente nada en el progreso de la tradición oral. Es claro que también sin escritura puede darse

⁹ Es preciso aclarar que, efectivamente, la hermenéutica que plantea Gadamer estará yendo y viniendo referencialmente con la expresión lingüística de la escritura. De allí que muchos de sus biógrafos y comentaristas vean en Gadamer una hermenéutica del texto, más allá de una hermenéutica ontológico-existencial.

una voluntad de pervivencia, de permanencia. Pero sólo la tradición escrita puede ir más allá de la mera permanencia de los residuos de una vida pasada, a partir de los cuales le es permitido a la existencia reconstruir otra existencia. En la escritura, el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la expresión y la comunicación. (pp. 470-471)

En *Arte y Verdad de la palabra*, Gadamer (2012) insistirá:

El texto escrito es accesible a todos los que conocen un lenguaje y una escritura, sobrepasando el espacio y el tiempo. Y lo es, además, como documento auténtico y no como la aproximación que representa una copia. Esta caracterización de la escritura reduce el texto a la pura transmisión del sentido. (pp. 98-99)

Se precisa indicar en este punto una advertencia gadameriana para los fines de la hermenéutica. No todo lo escrito es considerado radicalmente un texto efectivo con contenido de sentido. En *Verdad y método* se indica que “el texto es algo más que el título de un campo objetual de investigación literaria” (Gadamer, 1998, p. 325). En reflexiones posteriores, el pensador de Marburgo retomará este asunto de la siguiente manera: “[...] *texto* es un concepto originalmente hermenéutico. Formula el dato de autoridad con que la comprensión y la interpretación han de compararse, como si, por así decir, fuese un punto hermenéutico de identidad que limita todas las variables” (Gadamer, 2012, p. 100).

Asimismo, cabe traer a colación la distinción, en el ensayo *Texto e interpretación* (1984), que Gadamer realiza entre aquellos escritos que son textos con transmisión de sentido y los que no lo son, con el objetivo de perfilar cada vez mejor el concepto de texto. El pensador de Marburgo indica que hay *antitextos*, *pseudotextos* y *pretextos*. Estos guardan en común una aparente transmisión de sentido, debido a la referencia subsidiaria a algo originario, a una intención o destinatario originario. En otras palabras, estos textos se alejan del objetivo comunicativo de transmisión de sentido al no realizar una ruptura con lo originario y procurar su propia autonomía que les permita ser un interlocutor de un lector dispuesto a escucharlos. Gadamer (1999) sostiene lo siguiente: “En realidad la escritura posee para el fenómeno

hermenéutico una significación central, en cuanto que en ella adquiere existencia propia la ruptura con el escritor o autor, así como con las señas concretas de un destinatario” (p. 471). Es atinente la pregunta sobre por qué Gadamer justifica la acentuación al texto escrito o, como algunos han referido en otros términos, al “discurso fijo”, aun a sabiendas de que desde la Antigüedad ya se habían percatado de los límites de la expresión escrita: “Basta para ello recordar de nuevo el ejemplo de Platón, que veía la debilidad propia de lo escrito en que el discurso escrito no puede nunca acudir en ayuda del que sucumbe a malentendidos deliberados o involuntarios” (Gadamer, 1999, p. 472). Se ha de advertir con cierta insistencia que la referencia a los malentendidos no supone asumir el ejercicio hermenéutico del Romanticismo, a saber, que una mala interpretación se da por un inadecuado intento por parte del intérprete de trasladarse a la psique del autor.

Esta indicación de debilidad del texto escrito supone al mismo tiempo una especie de “indefensión”, de arbitrariedad e injusticia, al verse expuesto ante la imposición que no permite que sea él mismo. Sin embargo, Gadamer acudirá a un tipo de texto que generará unas resistencias y se rebelará ante cualquier imposición, el cual reclama su carácter de irreductibilidad y es eminente en sí mismo, a saber: el *texto literario*. En efecto, este texto responde a su vocación más propia: el autopresentarse. Además, este texto es aquel que ha generado una cierta autonomía, que habla por sí mismo, que posee una estructura propia, que ostenta autenticidad, que posee un carácter exigente de legibilidad, que es emancipado respecto a lo “original”, que reclama aceptación y actualidad, que rebasa el contenido de lo dicho y transmite sentido pero se resiste a la imposición de lo fijo y se mantiene abierto para traer consigo un todo de sentido; en definitiva, es un “otro” que reclama ser comprendido.

Gadamer (2012) dirá en otro pasaje que el texto literario eminente por excelencia es el texto poético¹⁰: “Mi tesis es que la interpretación está esencial e inseparablemente unida al texto poético precisamente porque el texto poético nunca puede ser agotado transformándolo en conceptos” (p. 100). En este mismo sentido, Muñoz (2016) señala: “Ciertamente, para

¹⁰ Para ampliación sobre el texto poético como texto eminente, se invita al lector a confrontar la disertación de Gadamer titulada “El texto ‘eminente’ y su verdad” (1986), contenida en *Arte y verdad de la palabra*, y el análisis propuesto por Delgado (2010) en *Movimiento final. El texto y su mundo, el texto y el mundo: sobre el texto eminente y su verdad*, (pp. 90-98).

Gadamer, el texto eminente ocupa el lugar de lo que no se deja ni superar ni fijar; lo que permanece indefectiblemente abierto e indeterminable en contra de todo esfuerzo de integración o de apropiación interpretativa” (p. 29).

Continuando con el análisis de la categoría *texto*, cabe preguntarse por qué se hace la referencia al texto que apela al pasado. Hay que considerar sobre este asunto que el texto escrito que habla del pasado al intérprete del presente permite encontrarse en contacto con la tradición, la cual ha llegado a este tiempo por medio de signos que están consignados y destinados inmediatamente para cualquier lector. Siguiendo al propio Gadamer (1999), se puede decir que “Allí donde nos alcanza una tradición escrita no solo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada en su relación general con el mundo” (p. 469). Se ha de señalar que el texto que refiere a la tradición es aquel que ha llegado hasta nuestro tiempo pasando por una conciencia histórica que permite, desde su particularidad, hablarnos del pasado para construir sentido en otras épocas. Gadamer (1998) lo ilustra de la siguiente manera: “No somos un mero eslabón de esta cadena que se alarga [...] sino que estamos a cada momento en la posibilidad de comprendernos con eso que nos llega y se nos transmite desde el pasado” (p. 141).

El texto, como un concepto hermenéutico fundamental dentro de la interpretación, asume la problematicidad general de toda comprensión, a saber, cómo generar un nuevo sentido a partir de un horizonte de sentido diferente como el del lector. La interacción entre intérprete-lector y texto emancipado adoptará sin duda la compleja relación de horizontes de sentido y la eventual fusión o mezcla de sentidos nuevos. La interpretación de textos del pasado se presenta como una empresa que perdura continuamente en el tiempo y genera encuentros legítimos. Respecto a la posibilidad de que se den nuevos sentidos entre un texto del pasado que habla al intérprete del presente, el filósofo de Marburgo afirma: “En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización. Bajo la forma de la escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente” (Gadamer, 1999, p. 468). El asunto y el sentido del que habla un texto siempre se manifestará de maneras diferentes, porque, pese a encontrarse con nuevos lectores, en distintas épocas, entre incomparables culturas, en diversos lugares o en situaciones históricamente lejanas, el texto siempre intentará conversar sobre algo. En palabras de Gadamer (1999),

comprender no es comprender mejor, ni el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*. (pp. 366-367)

Recapitulando, el texto, para la hermenéutica filosófica, no es simplemente una remisión a la situación de entendimiento mutuo entre el escritor y sus destinatarios, pues ya no está el autor originario y tampoco está el interlocutor de ese tiempo. Ahora, el texto y el intérprete se encuentran en una suerte de condiciones de lejanía en las que ha de emerger un sentido nuevo en el que ambos ensanchan su propio horizonte. Además de tener un asunto de qué tratar, se precisa, por tanto, de una disposición para escuchar y un lugar común en el que se realice la comprensión, elementos necesarios para entrelazar y lograr vincularse (encontrando allí algo inadvertido). En últimas, como principio hermenéutico, se estarían forjando las condiciones esenciales para entablar conversación y diálogo.

Por otra parte, al texto se le atribuye un carácter de individuo o interlocutor propicio. El texto, por sí mismo, es quien crea una relación de pertenencia y participación con su intérprete. Ocurren una suerte de condiciones similares a las que se dan entre hablantes vivos. La relación es cada vez más directa, logrando un grado más alto de comprensión o una interpretación más adecuada. Parafraseando al filósofo de Marburgo, el texto escrito alcanza un estado definido que le permite hablar por sí mismo y que no apoya su fuerza enunciativa en la remisión a un autor determinado. Un texto de la tradición está escrito para ser leído (Gadamer, 2012). El texto pretende ser legible, y leer es siempre más que un descifrar signos escritos. En palabras del pensador de Marburgo: “Leer es interpretar y la interpretación no es otra cosa que la ejecución articulada de la lectura. Por consiguiente, ‘el texto’ no es aquí un dato fijo al que, al final, tengan que retrotraerse el lector y el intérprete” (Gadamer, 2012, pp. 100-101)

En la relación intérprete-texto, no se pretende encontrar el sentido único y prefijado en el escrito o la anulación de la identidad de algún *sentido de horizonte*. El sentido que se va adquiriendo es totalmente renovado, porque la exigencia hermenéutica así lo requiere, partiendo de un continuo replanteamiento de las propias expectativas y anticipaciones en el comprender. Maceiras (1990) lo expresa en los siguientes términos: “Quien pretende

entender un texto realiza continuamente esbozos, proyectos, reconstrucciones de sentido total, partiendo de las primeras unidades de sentido que recibe el texto” (p.56). Propiamente, en la experiencia de la lectura, emerge un vínculo a modo conversacional entre interlocutores, y esto supone a su vez un intercambio de preguntas y respuestas que se da entre el texto y el lector-intérprete. En consecuencia, se construye un diálogo que se entreteje a partir de dos posiciones de sentido inicialmente ajenas, la del lector y la del texto.

2.2 La experiencia de la lectura

En el último apartado del capítulo anterior, se puso de manifiesto el significado esencial de la expresión lingüística de la escritura para la comprensión de textos, en tanto que, por medio del discurso escrito, se cristaliza, se retiene y preserva un fragmento del mundo al que se refiere el texto. Sin embargo, hay un problema respecto al sentido que aparece en ese inaugural encuentro: ¿cómo se dan las relaciones de sentido a partir de las posiciones entre el sentido advenedizo del lector-intérprete y el sentido del texto en las fijaciones que se realizan en un mundo dominado por la escritura?

Es decisivo, de entrada, afirmar que para que se posibilite la apertura a ese mundo de sentido, se requiere que alguien le articule voz. Es decir, se requiere que alguien lo lea, que le permita ser. Por lo anterior, no es posible separar la experiencia de lo escrito de la de leer. Son expresiones propias del lenguaje que permiten indiscutiblemente trazar los caminos para emprender la labor hermenéutica. En palabras de Gadamer (1998), “toda lectura y toda comprensión de lo escrito supone un proceso que transpone lo fijado en el texto a un nuevo enunciado y debe concretarse de nuevo” (p. 25). Sin embargo, ¿qué es la experiencia de la lectura o a qué se refiere Gadamer con *leer*?

Escribir y leer articulan signos del lenguaje que intentan recrear una situación de habla entre dos interlocutores a viva voz. Cuando se lee un texto de la tradición o un texto eminente, ya no se trata de remitirlo al acto original, a la esencia individual del escritor. En este caso, acontece una experiencia comunicativa en un ambiente completamente distinto. Lo escrito y la lectura se sitúan en condiciones similares al hablar entre interlocutores. Es allí donde un auténtico lector-intérprete deja que el texto hable. Sin embargo, ¿qué es el acto de la lectura? El propio Gadamer (1999) señalará que “la capacidad de la lectura [...] es la capacidad de entenderse con lo escrito; es como un arte secreto, como un hechizo que nos ata y nos suelta”

(p. 216). Leer genuinamente es comprender, y comprender es haber leído genuinamente. En otro pasaje, el filósofo de Marburgo insistirá en que “llamamos lectura al leer comprensivo. Leer, es pues, ya interpretar lo mentado; la lectura es, así, la estructura básica común a toda realización de sentido” (Gadamer, 1998, p. 26).

Indiscutiblemente, leer no tiene que ver directamente con deletrear. De hecho, en el acto de deletrear o pasar la mirada por las letras, no se está leyendo y, por ende, no se está comprendiendo; no se sabe leer y, por tanto, no se puede comprender. En este sentido, el filósofo alemán afirma que “leer no es deletrear. Mientras que se deletrea, no se puede leer” (Gadamer, 2012, p. 58). Asimismo, la experiencia de leer tiene que ver indisolublemente con dejar hablar al texto. En palabras de Gadamer (2012), “leer es que le hablen a uno” (p. 69). En esta dinámica ocurre una suerte de relación paradójica, porque el lector-intérprete presta su propia voz para que el texto sea y hable. Por otra parte, leer es al mismo tiempo oír al texto que habla¹¹. Gadamer (2012) indica lo siguiente: “Cuando leo algo quisiera siempre, además, oírlo” (p. 71). Dejar hablar al texto es estar atento a oírlo; pero no es cualquier oír, es estar implicado, estar atento, en disposición de apertura (como quien quiere comprender auténticamente).

Siguiendo a Gadamer (2012), dentro de su exposición del fenómeno interpretativo, no es posible separar lectura y comprensión. Es inadmisibles leer sin comprender. Comprender es de por sí una exigencia hermenéutica:

Hoy me planteo la tarea de reflexionar un momento sobre la estructura específica de la lectura. La lectura refiere a la escritura, manuscrita o impresa, y la escritura tiene su origen en el lenguaje. [...] ¿Quién puede leer sin comprender? (p. 69).

La lectura presupone siempre determinados procesos anticipadores de la captación del sentido y tiene, en sí misma, una determinada disposición (tener la capacidad de oír), en tanto que trae consigo la capacidad de comprender. Adviértase aquí que el significado de leer comprensivamente va más allá de una metodología por extraer ideas principales o

¹¹ Insto al lector a acercarse al artículo de Muñoz. M., *El oído hermenéutico*, (2002, pp. 15-24). Este análisis relaciona el hablar-oír con el fenómeno de la experiencia del lector y el oído sensible que este despierta a la voz propia del texto que parte de su carácter de autónomo.

secundarias de un escrito. De lo que se trata con las metáforas del hablar-leer-oír es justamente realizar un análisis del fenómeno del comprender. Gadamer (2012) sostiene que, “[...] cuando hablamos del oír y el ver en relación con el leer, no se trata de que haya que ver para poder descifrar lo escrito, sino que lo que importa es que hay que oír lo que dice lo escrito. Tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender. Este es el verdadero tema de mis reflexiones” (p.70).

El texto, en cuanto escritura y modo peculiarmente lingüístico de la palabra, no puede ser asumido como letra muerta y sólo es posible considerarlo vívido o resucitado porque es hablado o leído. El texto requiere elevar su voz, por así decirlo, desde sí mismo y no hablar en nombre de nadie. El interlocutor ideal de esa palabra, de ese texto, debe ser un lector ideal, aquel dispuesto a oír en actitud de apertura, un intérprete que genuinamente quiere comprender el texto.

Cuando se lee un texto de la tradición, se quiere siempre oírlo, en tanto que lo legible se transforma en audible. El sentido que se genera en la interacción de lector-intérprete y texto no persigue solo ser leído, sino también oído, pues el horizonte de sentido del texto se resiste a que se cierre; exige que se amplíe en la experiencia de la lectura como experiencia de encuentro. Gadamer (2012) presenta así este vínculo de leer y oír el sentido:

Aquí se capta el núcleo del nexo interior entre el leer y el oír. Donde tenemos que habérmolas con literatura, la tensión entre el signo mudo de la escritura y la audibilidad de todo lenguaje alcanza su solución perfecta. No sólo se lee el sentido, también se oye. (p. 74)

Atendiendo a la indicación del filósofo de Marburgo (2012), como lectores-intérpretes, no solo se exige el saber leer comprensivamente, sino que también se debe aprender a oír hermenéuticamente. La figura del lector como efectivo intérprete supone una actitud distinta a quien solo pretende pasar los ojos por las letras. Al respecto, Rossi (2011) afirma que “el lector no es un agente productivo que obra sobre el texto, sino alguien que escucha y responde, que oye y se deja prender y poseer por el texto, dejándose transformar” (p.122).

Por medio de la lectura, se despierta algo a lo que Gadamer denomina una *especie de intuición*, que sería un tipo de audición especial para comprender el sentido desplegado en los textos. Asimismo, la experiencia de la lectura genera una especie de palabra interior que

exige un cierto oído sensible a la voz del texto. En otras palabras, exige desarrollar un cierto oído hermenéutico que espera oír con claridad la voz del propio texto y la de su tiempo. Gadamer indica (2012) lo siguiente:

Quien no capta y reproduce los textos realizando el conjunto de su articulación, modulación y estructuración, no puede, en realidad leer. Leer no es, por supuesto, yuxtaponer una palabra y otra palabra y otra palabra. Esto es deletrear o decir de memoria. Leer es, por contra, una manera silenciosa de dejarse decir nuevamente algo. (p. 76)

La experiencia de la lectura pasa de tratarse de un simple discurso fijo a un discurso vivo semejante al habla, aunque en el habla se recurre al interlocutor para contraargumentar o preguntar. En efecto, “nada de lo que ofrecen los medios del habla viva viene en ayuda de quien escribe” (Gadamer, 2012, p. 84). De nuevo, se enfatiza el aspecto autónomo del texto escrito respecto a la relación con su autor, pues el texto tendrá con su intérprete una relación completamente nueva.

La experiencia de la lectura se muestra también como alternativa de superar el alejamiento con la tradición consignada en el texto. Es preciso terminar este apartado con las figuras que el pensador de Marburgo ofrece para ilustrar pertinentemente la experiencia de la lectura, la cual se asemeja a quien pretende aproximarse desde una orilla a otra muy lejana. En palabras de Gadamer (2012): “Sea como sea, la lectura supera tanto un alejamiento como el otro, el que se da entre texto y habla. [...] En efecto, el misterio de la lectura es como un gran puente tendido entre las lenguas” (Gadamer, 2012, pp. 90-91).

A modo de excurso, se atenderá al particular interés que Gadamer puso en el tema de la lectura en voz alta¹² como una de las manifestaciones efectivas y patentes de otorgarle voz al texto.

¹² Para este apartado, se analizaron las referencias hechas por Gadamer en la disertación “La voz y el lenguaje” (1981), contenida en *Arte y Verdad de la Palabra*.

Las siguientes palabras del pensador de Marburgo hacen ver sus intereses estrictamente hermenéuticos y su correlación con la experiencia de la lectura en su condición como estudiante:

Recuerdo que, en mi juventud, el profesor de alemán del Instituto de Breslau me observaba al principio con desconfianza –hasta que se hubo convencido de mi inocencia– porque yo siempre movía los labios al escribir, como si estuviese hablando. Quizás fue una primera y temprana disposición al talento hermenéutico: cuando leo algo quisiera siempre, además, oírlo. De lo que se trata es, pues, de volver a convertir lo escrito en lenguaje y del oír asociado a esa reconversión. (Gadamer, 2012, p. 71)

La anterior referencia también manifiesta la insistencia sobre la vitalidad que supone la experiencia de la lectura de los textos de la tradición en el momento en el que se le imprime voz al leer. Gadamer (2012) sostiene que

[...] también los textos recuperan su carácter de palabra solo mediante la realización viva de su comprensión, de su lectura en voz alta, de su promulgación, todo ello no cambia nada el hecho de que es el contenido del texto (...) el que vuelve a la vida, es decir, la palabra potencial que dice algo. Cómo la palabra está ahí cuando es “texto” hace, por consiguiente, patente lo que ella es en cuanto dicente, esto es, lo que constituye su ser-dicente (p.21).

Siguiendo lo planteado por el filósofo alemán, por medio de la lectura en voz alta, el discurso escrito adquiere mayor vivacidad y puede ser él mismo:

Aún más clara es la relación de la voz con el texto en la lectura en voz alta. En este caso, no se aspira a la espontaneidad del habla que es propia del escenario. La lectura en voz alta debe hacer que se oiga como “texto” algo que está escrito, lo cual presupone determinadas restricciones de la espontaneidad del estar hablando (Gadamer, 2012, p.).

Además, el mismo pensador de Marburgo identifica dos límites de la misma lectura en voz alta que podrían ser extensivos a la experiencia de la lectura en general. Identifica, por un lado,

la referencia a un “original” que es reproducido y, por otro lado, el hecho de que la voz que impera en la lectura corresponde a la voz propia de quien lee y no la del texto mismo. Gadamer (2012) afirma lo siguiente:

Habría que exponer, además, que (y por qué) la lectura, a diferencia de la lectura en voz alta o de la recitación, no es ninguna reproducción del original, sino que comparte sin mediaciones la idealidad del original, pues la lectura de ningún modo se deja reducir a la contingencia de una reproducción. [...] Todos sabemos lo que entendemos por una buena lectura en voz alta. Debe ser tal que se entienda bien y solo puede ser así cuando el lector mismo ha comprendido lo que lee. No creo que, en el fondo, sea posible leer en voz alta algo de manera que otro lo entienda si, después de todo, uno mismo no lo ha comprendido [...] Cuando uno lee en voz alta para sí mismo, tal y como ocurría siempre que se leía en la Antigüedad e incluso hasta la tardía Edad Media, se lleva a cabo, en realidad, solo la lectura propia de uno; uno está, sin salir de sí mismo, comprendiendo el texto y no a otro que le lee a uno en voz alta y que ha comprendido el texto a su manera. Incluso en este último caso aún no es la lectura en voz alta una verdadera reproducción, sino un servicio al señor feudal, que desea comprender como si fuese él mismo quien leyese. Así es que cuando uno está leyendo en voz alta o recitando solo para sí suena completamente distinto de cuando uno se esfuerza, como un actor, en producir verdaderamente de nuevo el texto. (Gadamer, 2012, pp. 32-34)

Ante el inevitable riesgo que supone la tergiversación o una mala lectura, en el caso de la lectura en voz alta, Gadamer sugiere tener una especie de tacto, lo que involucra activar el oído interno a lo que se está leyendo para hallar, más allá de la entonación de las palabras, la comprensión de sentido.

La lectura en voz alta, ya sea por sí mismo o por otros, devino históricamente en la lectura en silencio. Esto también desplazó el sentir que otorgaba la lectura en voz alta, a saber: experimentar que se escuchaba efectivamente la voz del texto. Y, con la lectura en silencio, se supuso precipitar una voz interna en un hablar interior. Gadamer (1998) reconstruye esos episodios de la siguiente manera:

El redescubrimiento de la antigüedad clásica coincidió con dos hechos cargados de consecuencias: la invención de la imprenta y, como efecto de la Reforma, la enorme difusión de la lectura y la escritura [...] Así comenzó un proceso, que al fin, y después de siglos, condujo no sólo a la erradicación del analfabetismo, sino a una cultura de la cultura privada que dejaba en segundo lugar la palabra hablada e incluso la palabra leída en voz alta y el discurso pronunciado: un proceso de interiorización que solo ahora somos conscientes, cuando los medios de comunicación social han abierto el camino a una nueva mayoría de edad. (p. 270)

Para concluir, el caso de la lectura en voz alta expone, antes que nada, la finitud de la misma experiencia de la lectura, los límites y riesgos a los que se ve abocada y las posibilidades de encuentro con la voz del texto en circunstancias permanentes de extrañeza y lejanía.

2.3 El carácter dialogante con la tradición: la estructura dialéctico-platónica

Habiendo profundizado en los conceptos de *texto* y de la *experiencia de la lectura*, atendiendo a las circunstancias latentes de lejanía y extrañeza, se ha considerado, al mismo tiempo, que es posible algún tipo de acercamiento entre el lector y la tradición. Así, acontece una especie de conversación inicialmente fortuita entre los involucrados. De allí, siguiendo al pensador alemán, es pertinente aludir a la dialéctica socrático-platónica en cuanto primacía de la pregunta como presupuesto de una auténtica conversación.

Sin duda, habrá que indagar por qué el modelo de la dialéctica platónica será atinente para el objetivo que persigue esta investigación, a saber, asumir que la experiencia de la lectura responde a una estructura dialógica que parte de la lógica de la pregunta y la respuesta¹³. ¿Cómo la primacía de la pregunta arroja elementos de un modo de experiencia conversacional con el texto, en que el intérprete y lo interpretado se imbrican en la dinámica por comprender?

¹³ Grondin (1999) asume la estructura dialógica como preferente en la comprensión. En efecto, sostiene que “solo en el diálogo, en el encuentro con otras formas de pensar, que también pueden habitar dentro de nosotros mismos, podemos esperar superar la limitación de nuestros horizontes respectivos. Por eso la hermenéutica no conoce otro principio superior que el diálogo” (p.179).

En los diálogos, con la dinámica constante de un Sócrates que interroga a los sofistas, podría afirmarse que, en el fondo, la dialéctica platónica llevaba sugestivamente a la prioridad por la pregunta. Esta particularidad en los diálogos permite entrever cómo la estructura lógica de la pregunta supone apertura al diálogo. Al respecto, Gadamer (1999) afirma que “preguntar quiere decir abrir” (p. 440). La acentuación del preguntar persigue fines hermenéuticos, como un incentivo que procura el encuentro entre interlocutores ajenos que tienen una disposición para la conversación, una intención de apertura que persigue interpelar al otro.

Es importante acentuar que el pensador alemán reconoce que, a partir de los mismos diálogos, no todo preguntar es válido o que no toda eventual intención de preguntar es desinteresada. En efecto, Gadamer (1999) sostiene lo siguiente:

Decimos que una pregunta está mal planteada cuando no alcanza lo abierto sino que lo desplaza manteniendo falsos presupuestos. En su condición de pregunta muestra una aparente apertura y susceptibilidad de decisión pero lo que se pregunta no está destacado con claridad, o al menos no lo está suficientemente frente a los presupuestos que se mantienen en pie, no se llega realmente a lo abierto y en consecuencia no hay nada que decir. (p. 441)

Por tanto, habrá que hacer justicia al momento de ser instado por una pregunta y asentir con Gadamer en que solo el lector con una conciencia genuinamente hermenéutica estará dispuesto a ser provocado por una pregunta tácita del texto que reclama ser irrumpida, de tal suerte que el lector-intérprete se ve obligado inicialmente a preguntarle al texto. Gadamer (1999) señala que “la pregunta se impone, llega un momento en que ya no se le puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada” (p. 444). En este orden de ideas, la tradición interroga al intérprete por medio de las preguntas que plantea en los textos. Hay una imbricación mutua en la que no solo el texto es interrogado, sino que este pone al lector en situación de interrogación, y, de cierto modo, el intérprete ha de buscar la pregunta que reclama el texto.

Cuando los participantes de la experiencia hermenéutica adoptan una genuina actitud de querer comprender, se da una dinámica de alternancia entre el preguntar y el responder de la que incluso los mismos implicados no podrían darse cuenta porque se encuentran inmersos entre las preguntas del horizonte histórico del pasado y del presente. Se intenta lograr un

encuentro efectivo de posiciones de sentido. En otras palabras, hay un movimiento dialéctico. Gadamer (1999) definirá la dialéctica así:

La dialéctica como el arte de preguntar solo se manifiesta en que aquel que sabe preguntar y es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando. (p.444)

Así pues, si se habla de un preguntar, es inevitable que no se exija un responder. Nuevamente, el filósofo acentúa este carácter de ida y vuelta, visto en la dinámica circular del comprender; ahora se ve reflejado en la dialéctica de preguntar y responder. Pero hay que advertir que esta lógica de pregunta y respuesta no se reduce a un simple interrogatorio. Lo que se procura es participar de un legítimo preguntar, responder y contra preguntar, que se acerca al *diálogo genuinamente hermenéutico*. Así, el referente platónico se hace oportuno en la medida en que, atendiendo los posibles desaciertos y finitudes en el preguntar, advierte sobre los hábitos de comprender.

Es pertinente recapitular el camino que se ha realizado. Se ha ahondado en los aspectos principales del fenómeno de la comprensión entre el lector-intérprete y el texto; se ha asumido que intervienen elementos previos que le pertenecen y le constituyen en la dinámica misma, a saber, expectativas y prevenciones (modos de comprender anticipatorios). El pensador de Marburgo ha insistido que el intérprete debe mantener una actitud atenta y vigilante al comprender prejuiciado que perturba la comprensión. Ahora, esta misma condición de alerta vigilante el intérprete debe tenerla presente en los hábitos prejuiciados de preguntar. El hecho de no tener conciencia sobre ellos puede hacer que el lector se vuelva sordo ante la voz del texto y a las preguntas que la tradición misma le interpela.

En esta especie de conversación entre el lector y la tradición, puede ocurrir que el texto se vea expuesto a la eventual imposición de los intereses del lector. En consecuencia, el intérprete no lo deja ser como interlocutor con voz propia.

Gadamer identifica que, en los diálogos platónicos, en la relación de un Sócrates con los sofistas, podría evidenciarse una intención determinada de uno de los interlocutores por llevar al otro a afirmar su propia postura. Allí no se estaría dispuesto a dejarse llevar por la propia conversación, sino a dar prelación a las expectativas de un interlocutor. Sin embargo, partiendo de este mismo carácter propio de la dialéctica platónica, se generará una alternativa

ante la situación expuesta. En efecto, Gadamer (1999) afirma que “se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación. Para llevar una conversación es necesario en primer lugar que los interlocutores no argumenten en paralelo. Por eso tiene necesariamente la estructura de pregunta y respuesta” (p. 444). Siguiendo al pensador de Marburgo, el diálogo debe ser una experiencia en la que cada participante supera su particularidad porque se abre al otro en un esfuerzo por comprenderlo.

Entrar en la relación pregunta-respuesta sin pretender cancelar la voz del otro genera aún más el carácter dialógico, pues permite no solo hacer cercano lo lejano y familiar lo extraño, sino enriquecer y ampliar las posiciones de horizontes de sentido de los implicados. En relación con la dinámica de preguntar y responder, Gadamer (1999) afirma que “un texto sólo es comprendido en su sentido cuando se ha ganado el horizonte del preguntar, que, como tal, contiene necesariamente otras respuestas posibles” (Gadamer, 1999, p.448). Efectivamente, los dialogantes, en el intercambio de preguntas y respuestas, se hacen partícipes de manera viva y activa en la conversación y, al mismo tiempo, se percatan de la validez de sus preguntas.

Un elemento que podría pasar desapercibido en este planteamiento gadameriano para garantizar condiciones de diálogo es que se requiere una especie de *buena voluntad*. Gadamer (1999) expresa esta actitud en el siguiente pasaje:

En el diálogo escrito se requiere pues en el fondo la misma condición básica que rige para el intercambio oral. Los dos interlocutores desean sinceramente entenderse: Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad. La cuestión es saber hasta qué punto se da esta situación y sus implicaciones cuando no se especifica un destinatario o serie de ellos, sino que el destinatario es el lector anónimo o cuando no es el destinatario mismo sino un extraño que quiere entender un texto. (p. 331)

Sobre esta connotación de *buena voluntad*, Gadamer tuvo que aclarar esta situación ideal y, de algún modo, replantear su posición a partir de sus encuentros y desencuentros con

Derrida¹⁴. El pensador francés desmanteló las manifiestas dificultades de la buena voluntad al cuestionar la dudosa demostración ante el sorteamiento a cualquier tipo de auto proyección de la voz del lector.

Para Gadamer, la disposición de la buena voluntad para solventar el diálogo adoptó un matiz particular. Aguilar (2005) lo expone en los siguientes términos:

La buena voluntad de la que habla Gadamer tiene el sentido platónico de la *eumené s élenchoi* según la cual, los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad de lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino [que] buscan reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador. (p. 66)

En palabras de Gutiérrez (2000), apoyando esta idea, corresponde al intérprete asumir que no tiene la razón, para no caer en una imposición de sus intereses y no impedir toda posibilidad de conversación:

Al abrírnos al diálogo tenemos que entrar dispuestos a dejarnos decir algo por los otros, a que ellos tengan razón y no nuestras viejas opiniones. Se trata pues de hacer a estas conscientes a fin de que los otros dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos. Darle razón al otro es sin duda algo difícil de aceptar. Hay entonces que aprender, contra uno mismo, a estar equivocado, hay que aprender a perder en el juego de la comprensión. (p. 143)

Ante un estado de cosas tan propicias para la conversación, es conveniente apelar a otros reparos, observaciones que es justo atenderlas ante la eventual problematicidad de una especie de incapacidad para el diálogo, así denominaría una disertación realizada por el propio Gadamer hacia principios de los años 70 en la que sugiere que —en una estructura

¹⁴ El contexto de este replanteamiento gadameriano corresponde a la réplica que le realizó Derrida en el encuentro del Instituto Goethe de París de 1981, respecto a lo sospechoso que consideraba lo expuesto por Gadamer. Entre varios asuntos, criticó que el hecho de que a la base de la comprensión se halla el llegar a acuerdos, la lógica de la pregunta y la respuesta y, además, los deseos sinceros para comprender. Es bien conocido el texto *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, de Michelfelder y Palmer que amplía la discusión en detalle y la réplica de Gadamer a Derrida. Del mismo modo, insto al lector para acercarse al artículo de Muñoz. M. *La textualidad del texto. En torno al debate Gadamer-Derrida* (2016, pp. 19-49).

monologal y unidireccional, sin pretensión de vincular al texto como otro— se es incapaz de dialogar. El filósofo alemán, en relación con esta dificultad, sostiene que “la cuestión de incapacidad para el diálogo se refiere más bien a la apertura de cada cual a los demás y viceversa para que los hilos de la conversación puedan ir y venir de uno a otro” (Gadamer, 1998, p. 204). El pensador de Marburgo reconoce que quien solo se escucha y se oye a sí mismo no oye al otro y, evidentemente, imposibilita cualquier forma dialógica, no permitiendo ser al otro y, consecuentemente, no ve al otro como otro. Así, pues, sostiene lo siguiente:

El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Solo no oye o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por sí decir, tan lleno de aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro. (Gadamer, 1998, pp. 208-209)

Presentadas con anterioridad las características particulares con las que se ha definido el tipo de texto que interesa, se ha ganado terreno en el que se hace valer el derecho de lo que el texto dice como un “tú”. El texto escrito es más patente porque lo que tiene que decir siempre está ahí en condición de un interlocutor con el que se pueden iniciar y reiniciar nuevas conversaciones.

En el caso de la relación hermenéutica entre lector y texto de la tradición, que inicialmente se hallan en condiciones de extrañeza y distancia, se requiere necesariamente una suerte de condiciones que permitan el eventual paso a la familiaridad (una especie de acuerdos primarios y tácitos). Aquí se hará referencia a tres determinaciones básicas. La primera que ha de atenderse, sin lugar a duda, es llegar a un acuerdo sobre el asunto común al que creen dirigirse el texto y el lector. Ante esta situación interpretativa, Gadamer (1999) afirma lo siguiente: “Llevar una conversación quiere decir ponerse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores” (p. 445). En otro pasaje, reforzará esta idea con la siguiente afirmación: “Comprender lo que alguien dice es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias” (Gadamer, p. 461).

Aunque, si bien los involucrados en la conversación hermenéutica (el lector y el intérprete) prácticamente son llevados por la misma dinámica del conversar, ellos mismos permiten el

encuentro y se ven envueltos en ello. Debe hacerse una salvedad respecto a este primer punto. El hecho de que los interlocutores en cuestión conversen sobre algo en común que los convoca no implica necesariamente que llegarán a un acuerdo absoluto desde sus posiciones de sentido; apenas es un paso dentro del fenómeno de la comprensión. Sin duda, este hablar sobre un asunto común que los convoca reduce las distancias que continúan siempre latentes. Ahora bien, provista la situación en que el lector y el texto han encontrado un mismo asunto sobre el qué hablar, ello no es suficiente para garantizar una experiencia genuinamente hermenéutica de diálogo. Así, se exige una segunda disposición, igualmente esencial, a saber: el estar abierto —el querer escuchar¹⁵— ante la fortuita situación de la imposición de un determinado horizonte de sentido. En otras palabras, el riesgo patente del predominio de los prejuicios e intereses de alguna de las partes, que imposibilita de entrada cualquier intento de conversación, impide el diálogo.

Ante este estado de cosas, el diálogo se muestra como una condición irrenunciable. Exige por parte del lector-intérprete una disposición activa, tener la capacidad de situarse desde su propio mundo de sentido hacia el mundo de sentido del texto. Partiendo de lo anterior, la comprensión requiere un tercer elemento, que se considera aún más determinante, a saber: una disposición que permita hacer aún más cercano lo distante, un lugar común en el que cohabitan los intervinientes del fenómeno de la comprensión —esto solo es posible por medio del lenguaje¹⁶.

El tema del lenguaje, para el filósofo de Marburgo, fue de gran importancia a lo largo de toda su obra; se ubicó como un elemento central de sus reflexiones y como parte constitutiva de la experiencia hermenéutica. En palabras del mismo Gadamer (1999), “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma” (p. 467). El lenguaje dispone la relación entre subjetividades; es decir, permite que texto y lector-intérprete sean efectivos

¹⁵ El aspecto acerca del oír ya se abordó en el apartado de la lectura. Del mismo modo, invito al lector a acercarse al artículo de Muñoz, *El oído hermenéutico* (2002, pp. 15-24), en el que se amplía este concepto.

¹⁶ Los capítulos 12, 13 y 14 de la tercera parte de *Verdad y Método* (1960) están relacionados con el lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica.

interlocutores. Debido al lenguaje, se posibilita la apertura de horizontes de sentido. El lenguaje tiene su ser en la conversación.

La experiencia hermenéutica se ve inevitablemente atravesada por el lenguaje, y, por tanto, no hay lugar libre en que el lenguaje no intervenga. Se advierte con insistencia que el carácter de lingüisticidad en la comprensión se asume como una condición que permite estar abierto. De allí que el lenguaje se constituye como el medio en el que se realiza el entendimiento mutuo entre los interlocutores y el consenso sobre el asunto de qué tratar y no como un instrumento para el fin del acuerdo; al contrario, es el modo de la realización misma del diálogo. Gadamer (1999) dirá al respecto del lenguaje como condición inevitable para la comprensión “es el medio en que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (p. 462).

Recapitulando, este apartado analizó, a partir de la estructura dialéctico-platónica, cómo se entiende el fenómeno de la comprensión como una conversación en que la primacía de la pregunta permite la disposición de apertura para comprender el contenido de sentido de la tradición. En consecuencia, atendiendo lo expuesto por el filósofo de Marburgo, al texto se le otorgaría una condición de ser un “tú”, pero con la advertencia de que la dinámica que se da entre interlocutores de habla viva y lectores-intérpretes con el texto responde a comportamientos diferenciados.

Lo que hace Gadamer, de manera didáctica —si se puede hablar así—, es admitir un símil que permite ilustrar lo que sucede en el diálogo comprensivo con los textos y tomar elementos que ocurren en el habla para equiparar situaciones análogas que acontecen en la interlocución con el discurso escrito. Así pues, “[...] no [se] quiere decir que la situación hermenéutica que se plantea con los textos sea idéntica a la que se plantea entre dos personas en una conversación” (Gadamer, 1999, p. 466).

Finalmente, a modo de conclusión, hay que afirmar, sin temor a dudas, que la *conversación hermenéutica* ocurre en el caso en el que el intérprete-lector interactúa, con preguntas y respuestas, con la tradición consignada en los textos. En este caso, se presupone una dinámica que busca entablar una conversación con ese “otro” sobre un tema propuesto, manteniendo una actitud de apertura hacia los contenidos de sentido y asumiendo el lenguaje como condición ineludible en el fenómeno de la comprensión.

3. La aplicación hermenéutica

En este tercer capítulo se vincularán los elementos precedentes, para llegar a entender cómo la comprensión de textos se constituye en horizonte de reconocimiento de la alteridad cuando, por un lado, se pretende otorgar al texto una especie de condición de interlocutor válido y, por otro lado, la experiencia de la lectura deviene en un leer con otros.

Para alcanzar este objetivo, se atenderá, en primera instancia, al análisis de la noción de *aplicación* en la hermenéutica gadameriana, que está relacionado al concepto aristotélico de *saber práctico*. Este presupuesto se articulará con la imagen de un “yo” y un “tú”, para aclarar que el intercambio de preguntas y respuestas no solo está orientado a ampliar el horizonte de sentido de los textos y el propio, sino a estar dispuesto a realizar una lectura comprensiva con otros.

Se parte de la siguiente inquietud: ¿cómo relacionar el paso que se da desde la hermenéutica como comprensión de horizonte de sentidos de los textos a la filosofía práctica? En otras palabras, ¿cómo el saber práctico puede abarcar la experiencia hermenéutica? Estas preguntas servirán de guía para orientar este apartado.

3.1 La noción de aplicación como saber práctico

El concepto de *aplicación* en la hermenéutica tampoco es nada nuevo. De hecho, Gadamer hace la referencia a los períodos clásicos de la hermenéutica para señalar que la aplicación era un momento que la constituía en la antigüedad. Sin embargo, tanto el concepto de *aplicación* como el de *saber práctico*, siguiendo al pensador alemán, no son tenidos como pasos metodológicos en la comprensión, sino como elementos fundamentales que le pertenecen a esta experiencia.

Sin embargo, ¿qué se entiende por *aplicación*? Gadamer afirma que hay un vínculo no aparente sino sustancial entre comprensión y aplicación. Para entender esta relación, el

filósofo de Marburgo se refiere a las características que Aristóteles encuentra en el saber práctico:

[...] el *saber moral* tal y como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él mismo limitase a constatar, sino que lo que conoce lo afecta inmediatamente. (Gadamer, p. 385)

El tipo de conocimiento del saber práctico no tiene que ver con la situación en que se mantiene una distancia con lo que se conoce; al contrario, el que conoce está siendo transformado en el mismo proceso o, en otras palabras, está siendo afectado en su vida. El saber moral se refiere al modo en que se vive y no a un objeto completamente ajeno al que conoce.

Atendiendo a esta particularidad del saber práctico, Gadamer encuentra una relación con la noción de aplicación que le interesa desarrollar en condiciones hermenéuticas. La aplicación no es el hecho de utilizar un conocimiento aprendido en circunstancias particulares. Más bien, el intérprete se compromete de manera genuina con el horizonte de sentido del texto que se va comprendiendo. Esta experiencia siempre se mostrará de manera distinta y más enriquecida para un lector que está inserto ineludiblemente en condiciones hermenéuticas. La aplicación con los textos de la tradición es una especie de contemporaneidad del pasado, en donde este habla de modo diferente, vivo y activo al lector presente.

Por esto, no puede existir un saber hermenéutico puro desvinculado de aplicaciones. Se requiere, por parte del intérprete, no solo estar revisando de manera constante los proyectos siempre parciales de interpretación, sino verse confrontado por el sentido del texto que le lleva a comprenderse a sí mismo.

La hermenéutica se entiende como aplicación en tanto que ya está implicada en el fenómeno de la comprensión. Ya el mismo Gadamer (1999) lo acentuaba de la siguiente manera: “En la comprensión tiene siempre lugar algo así como una aplicación del texto” (p. 379). Sucede de manera casi inmediata el hecho de la confrontación de la propia comprensión, contrastada con las respuestas del mismo texto.

Es necesario advertir con insistencia que, del mismo modo que se ha indicado que la experiencia hermenéutica expuesta por el filósofo de Marburgo no se puede reducir a unas

estructuras metodológicas, tampoco puede suceder con el concepto de *aplicación*. Siguiendo la exposición de Gadamer (1999) respecto a la aplicación en relación con la hermenéutica, “comprender es entonces un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada” (p. 383).

Concluyendo el análisis gadameriano al saber moral y su correlato con la aplicación, tendrá que afirmarse que este no funciona como una *tekhne*, es decir, como una habilidad o conocimiento con fines de reproducir, sino como una *praxis*, un tipo de *saber para sí*, que *forma para sí*, que tiene que ver con la manera de vivir directamente y en el cual es imposible no estar partícipe. En consecuencia, la aplicación, en relación con el saber práctico, ubica al intérprete ante una suerte de circunstancias que no le permiten ser lo que era porque ya está siendo transformado al asumir la experiencia hermenéutica.

Esta implicación en el fenómeno de la comprensión deviene al mismo tiempo en una estructura dialógica. Dottori (2012), en este sentido, afirmará que “la Filosofía práctica o filosofía del saber práctico, cuyo principio fundamental es el diálogo [...] implica la aceptación ética del otro en su diferencia con respecto a nosotros” (p. 207). Con esta referencia, se acentúa el carácter de alteridad que trae consigo la comprensión, al reconocer al texto como un tú y al reconocer y validar las voces de los otros en una comunidad hermenéutica.

3.2 Alteridad: *phrónesis* y *synesis*

Hasta este punto, se constata que el camino que se ha adoptado tomó rumbos hacia el campo de la ética, giro que a su vez es el mismo planteado por el propio Gadamer. En palabras de Grondin (2003), “todo el camino del pensamiento de Gadamer habría partido de la ética [...] Podemos afirmar que con el tema de la ‘recuperación del problema fundamental’, Gadamer regresa a sus raíces éticas” (p. 159).

Anteriormente, se ha ratificado que, al momento de abordar los textos de la tradición, siempre hay una latente tensión entre lo propio y lo ajeno, el pasado y el presente, lo uno y lo otro. Sin embargo, queda expuesta la inquietud de cómo hallar las condiciones que permitan el encuentro de manera más colectiva y, por supuesto, la interacción sobre un asunto en el cual conversar hermenéuticamente con otros respecto al mismo texto.

Gadamer nuevamente decidió redireccionar y armar su propuesta hermenéutica teniendo como base el análisis aristotélico de *phrónesis* y *sýnesis*. La virtud de la *phrónesis* es definida como un saber para sí, un aconsejarse a sí mismo, una deliberación razonable con uno mismo. Sin embargo, el propio Gadamer justifica la necesidad de complementar la *phrónesis* con una virtud que le permita al intérprete salir de una relación exclusiva con el texto y llegar a la comprensión con otros y comprender a los otros. Esta virtud es la *sýnesis*. En palabras de Gadamer (2002), se puede decir que la *sýnesis* es la virtud de la comprensión con otros: “Como en toda conversación, también aquí lo que importa es acercarse unos a otros, confrontarse unos con otros, entenderse entre sí, unos y otros en tanto se está juntos” (p.70). Habiendo puesto de manifiesto la especificidad de la *aplicación* y del *saber práctico* en condiciones hermenéuticas, es necesario abordar las razones de por qué es pertinente reflexionar acerca del reconocimiento del texto como “otro” y de la importancia de las experiencias interpretativas con otros hermeneutas.

El encuentro que realiza el intérprete con los textos de la tradición es casi una conversación al modo en que sucede entre hablantes de carne y hueso. El texto se convierte en ese otro con el que el intérprete interactúa activamente, escuchándose mutuamente. Como lo diría magistralmente el pensador de Marburgo, “quien desee comprender un texto debe hallarse dispuesto a que este le diga algo. Por eso, una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto” (Gadamer, 1999, p. 335).

Esta relación entre el texto y el lector, que en apariencia es bidireccional, remite inevitablemente a pensar las posibilidades de encuentros de sentidos que otros han logrado en distintas épocas y de maneras diferentes, lo que lleva, del mismo modo, a contrastar la propia experiencia hermenéutica con otras experiencias interpretativas. En definitiva, lleva a encontrarse con otros, a encontrarse con otras voces hermeneutas a través del tiempo. Gadamer (2002) explica este asunto en las siguientes palabras: “Me refiero al ‘ir con el otro’. Entender es siempre ir con lo que se dice, aunque no haya asentimiento. Y hay muchas formas de ‘ir con el otro’” (p.73). Una de esas maneras de ir con el otro es el abrirse al otro en situación de diálogo, escuchando al tú que está ahí en frente.

En una entrevista realizada por Ricardo Dottori a Gadamer, este expresa con una lucidez renovada la importancia de la categoría de alteridad a partir de la virtud de la *phrónesis*, entablando las posibles relaciones entre ética y hermenéutica que no se habían esclarecido de

manera suficiente en los escritos que le antecedieron. A continuación, presento las propias palabras de Gadamer (2010):

El pensamiento del otro es algo más, precisamente un pensamiento que nos vuelve abiertos al otro, debe ser claro y quedar manifiesto que también el otro tiene su derecho a la existencia, y éste ‘también’ es la justificación suya para la propia conciencia moral. (p. 27)

En esta misma entrevista, el filósofo de Marburgo ampliará su posición respecto a la alteridad:

Yo quería mostrarle, como hice luego en la conferencia de Lisboa mencionada por Ud., que la dimensión más propia de nuestra finitud, de nuestro ‘ser arrojados en el mundo’, consiste propiamente en los límites que llegamos a conocer cuando establecemos nuestra relación con los demás. En esta relación ética nos resulta clara toda nuestra incapacidad, o imposibilidad, de adecuarnos a las exigencias del otro, de comprender las exigencias del otro. El modo de no sucumbir en esta finitud, de vivirla justamente, es abrimos al otro en la situación del diálogo, de escuchar al otro, al Tú que está enfrente. (Gadamer, 2010, p. 34)

Así, el horizonte de sentido de la tradición habla a través de los textos, los cuales permiten siempre nuevos encuentros. Del mismo modo, la tradición también habla por medio de las interpretaciones de otros, con quienes entramos en diálogo permanente. Gómez (2016) añadirá al respecto lo siguiente:

El énfasis que Gadamer otorga a la conversación no constituye un cierre de lo otro en lo mismo o una exclusión de la alteridad, por el contrario, es una relación en la que ambos se requieren mutuamente porque se comprenden a sí mismos en función del otro. (p. 69)

El análisis propuesto por Gadamer en relación con las nociones de *phrónesis* y comprensión (*syñesis*, en este caso) bien podría definirse en pocas palabras como una relación de comunidad con el otro. Gadamer (1999) afirma lo siguiente:

Junto a la *phrónesis*, la consideración reflexiva, aparece la comprensión. La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral. Está dada por el hecho de que en ella ya no se trata de uno mismo, sino de otro [...] Se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro. (Gadamer, 1999, 394)

Esta complementación entre *phrónesis* y *syñesis* confirma, sin duda alguna, el matiz que la hermenéutica compartiría con la ética, partiendo de los textos y llegando a percatarse del otro que también comprende. Tanto *phrónesis* como *syñesis* comparten el principio de alteridad como otro que cuenta de sí mismo y de las propias condiciones hermenéuticas a las que está sujeto. Al respecto, Gutiérrez (2000) comenta la diferenciación y complementación de las virtudes mencionadas en la experiencia hermenéutica:

Tanto el contenido como el modo de conocer de la *syñesis* corresponden a los de la *phrónesis*, con la diferencia de que la *syñesis*, el entenderse uno con otros, no da instrucciones u órdenes para actuar sino que aconseja y juzga comprensivamente, con lo cual supera la distancia que separa al saber para sí del saber para otro. (p. 141).

Para Gadamer, *syñesis* y *phrónesis* no solo son aplicables en el fenómeno de la interpretación como modo de acceso a la comprensión misma, sino que, en el ejercicio proyectivo, permiten revisar, complementar y corregir, si es el caso. Gutiérrez (2000) afirma que “sólo cuando uno se pone en la situación del otro y consulta entonces el propio sentido práctico, tiene uno la comprensión y el juicio para el otro que este necesita” (p. 141). Si bien pareciese una compenetración entre lo uno y lo otro, en realidad es un desplazarse al lugar del otro para comprender.

La relación entre texto e intérprete se convierte en modelo de acogida de la alteridad, en tanto que se dan unas condiciones en que se reconoce el sentido del texto como un tú. Las relaciones con los semejantes consistirán de igual manera en acoger lo que el otro tenga que decir.

Es ineludible no afirmar que la alteridad hermenéutica pasa por la dinámica de escucha y habla efectiva que se da en dos formas específicas en el acto de lectura: en primer lugar, con el texto y, en segundo lugar, en el acto de lectura con otros. Ambas experiencias permiten la

tarea hermenéutica constante, que es ensanchar el propio horizonte de sentido —el del texto y el de los otros— en encuentros de conversación y diálogo que se dan siempre de modo diferente —en los cuales cada uno tiene que estar dispuesto a valorar en sus justas proporciones lo otro o el otro—. En efecto, “lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún” (Gadamer, 1998, p. 206).

Lo característico de la alteridad hermenéutica es su dinámica dialógica, que exige tener siempre presente la distintividad del otro. Por tanto, hay que afirmar que la alteridad en el fenómeno de la comprensión es irreductible. Del mismo modo, el principio del otro permite la percatación de la diferencia tácita entre el lector-intérprete y el texto, pues cada uno en sí mismo, en su propia identidad, busca el acuerdo sobre el asunto común que va a tratar. Gama (2010) afirma que

[...] la región desde la cual la problemática de la hermenéutica del comprender se puede vincular con la cuestión del reconocimiento, se trata del momento en que la comprensión hermenéutica es experiencia del encuentro con otro, es decir, la experiencia del tú. (p. 278)

En este movimiento entre los interlocutores, es inevitable la disolución de las diferencias. De hecho, esto es imposible. Por tanto, el camino a seguir es el enriquecimiento de las perspectivas individuales en que lector e intérprete conservan cada uno su identidad. El asunto que les es común al “tú” y al “yo” no pretende otro objetivo que ponerse en diálogo; permite superar las condiciones primordialmente lejanas; tiende los puentes para hacer próximo lo lejano, familiar lo extraño, haciendo que cada uno sea sí mismo aun en medio de las diferencias.

El asunto común que convoca el texto al intérprete y a otros hermeneutas se muestra en cada momento de un modo diferente. Este es un asunto que es público, conocido y compartido por todos, que habla por sí mismo de una manera autónoma a través de la actualización de sentido que realizan los intérpretes continuamente al hablar entre sí. En cada nuevo diálogo realizado y en cada acción emprendida, se actualiza el sentido de lo transmitido. Nuevamente, se apela a la estructura dialógica de la interpretación, pero, en esta ocasión, apoyando el principio de alteridad en la experiencia del comprender. El filósofo de Marburgo lo expresa de la siguiente

manera: “La capacidad de comprensión es así facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y el diálogo” (Gadamer, 1998, p. 319).

En definitiva, el intérprete debe estar dispuesto a ensanchar el propio horizonte en una actitud de apertura, que permita ganar nuevas perspectivas de sentido en un encuentro de posiciones de sentido sin pretender asimilar al otro. En palabras de Gadamer (1999),

la apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento [de] que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no hay ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí. He aquí el correlato de la experiencia hermenéutica. (p. 438)

La filósofa española López Sáenz (2018) habla sobre “una dialéctica que preserva la alteridad de cada horizonte en la unidad de la tradición que habla a un yo abierto a las posibles modificaciones recibidas del otro” (p. 151).

En esa apertura hacia el otro, Gadamer insiste notoriamente en que se permite encontrar caminos para hablar de un efectivo reconocimiento del otro desde la hermenéutica, al admitir que en el carácter de un “tú” tendría que acoger enteramente al otro como otro. Contreras (2018) habla acerca de

hacerse cargo del otro o de lo otro en cuanto tal [...] Asumir radicalmente la tarea del comprender, esto es, salir al encuentro efectivo del otro [...] lo cual supone, como se ha dicho, entrar en el diálogo con los otros y con las tradiciones, formarnos y transformarnos con su palabra, y, finalmente, cultivar y transformar el mundo en el que hemos nacido y que todos compartimos. (p. 153)

Así, Gadamer evidencia cierta incapacidad para el diálogo. Se hace pertinente exponer las limitaciones de la alteridad hermenéutica, que a su vez pueden darse en la experiencia de la lectura. El camino a la imposibilidad de reconocer al otro parte de una manifiesta indiferencia este, negando particularidad del otro y cancelando su apertura, ignorando su posición de sentido. El texto habla porque el lector le imprime voz al momento de la lectura y, en ese momento, el horizonte de sentido del texto emerge exigiendo ser reconocido, requiriendo como “otro” su particularidad irreductible. En este sentido, Gutiérrez (2002) lo expresa de la siguiente manera:

De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Hay que aprender a vivir con la inestabilidad de la alteridad, aprendizaje siempre frágil y precario que no conoce una solución final. (p. 196)

El lector podría hacerle decir al texto lo que no quiere decir o caer en el autoritarismo o la proyección de los intereses y pretensiones de sí mismo, imponiendo su propia perspectiva. Sin embargo, ante esta inminente probabilidad, el texto se resistirá por su propia autonomía a la imposición o arbitrariedad del lector-intérprete. Por otro lado, el intérprete podría asumir una postura de asunción ciega y pasiva respecto a lo que el texto le trasmite. Para que sea una relación de alteridad hermenéutica, cada ser-otro debe mantener su singularidad; de lo contrario, se estaría al frente de una situación reduccionista en el fenómeno de la comprensión. De hecho, cuando el intérprete y lo interpretado se abandonan en el acontecer de la comprensión, ya no controlan muchas circunstancias. Más bien, como en una especie de juego en que se interactúa, el mismo desenvolvimiento de la comprensión los va llevando a situaciones inadvertidas.

Las circunstancias de lejanía y extrañeza suponen relaciones de conflicto, relaciones de distancia en que irremediamente hay posiciones de sentido distintas —situaciones que, inevitablemente, van a permanecer en el fenómeno de la comprensión, pese a que, en cada nueva interpretación, lo lejano se hace cercano—. No desaparece la singularidad y diferencia de los intervinientes, ni tampoco la distancia. Más bien, se dan condiciones favorables para el encuentro en apertura mutua de perspectivas, de posiciones para querer llegar al otro. Contreras (2018) apoya la idea con este pasaje sobre el sentido del principio de alteridad en la hermenéutica:

El otro de la filosofía hermenéutica es un otro inagotable e inabarcable por completo, un otro que tiene algo que decir a cada presente, cuya palabra me concierne, puede alcanzarme y con ello, incluso, transformarme. Este no es otro que se mantenga a distancia de mí y del que yo pudiera tomar conocimiento sin verme afectado. El otro con el que me encuentro en la comprensión es, por el contrario, un otro para mí, un otro que ya conozco o que recién empiezo a conocer: No se da ‘el’ yo ni ‘el’ tú; se da un yo que dice ‘tú’ y que dice ‘yo’ frente a un tú. (p. 152)

Apelando nuevamente a la virtud de *sýnesis*, entendida como comprenderse con otros, es posible hablar de una comunidad interpretativa, en la que no solo se gana conciencia de sí mismo al relacionarse con los otros, sino que es posible la transformación de la propia posición de sentido. Contreras (2018) expone esto de la siguiente manera:

Según el modelo de la conversación, existe una pluralidad irreductible de interlocutores con una perspectiva única e irrepetible, vinculados a una historia y a una situación concretas, quienes a través de un diálogo con las tradiciones aportan su parecer a la puesta en común y al des-ocultamiento colectivo de los asuntos mismos, manteniendo y construyendo con ello el *ethos* vital que a todos nos vincula y obliga. (pp. 152-153)

Me parece pertinente, a partir de mi vocación como docente de filosofía entre adolescentes, ejemplificar por qué las dinámicas de la lectura en el aula adoptan un movimiento *prhónético* y *synético*, dando lugar a la aplicación en este sentido.

Los problemas planteados por la tradición filosófica son puestos a consideración de todos los estudiantes, a partir de contenidos y fragmentos de lecturas que se les presenta para que sean leídos en voz alta o de manera personal según sea lo que se esté abordando. En el breve instante en el que un estudiante alza la mano, toma la palabra y se arriesga a hacer una pregunta o un comentario —porque algo le interpeló de lo que se estaba leyendo—, no solo ha irrumpido en la pretensión de cumplir el currículo por cumplirlo, sino que quizá pudo lograr vincular con sus propios problemas alguna cuestión planteada por el texto. Allí hubo un movimiento *prhónético*, porque se permitió una relación genuina entre el sentido del texto y el estudiante. Sin embargo, en el momento en el que, con su pregunta, interviene en el auditorio, está haciendo partícipe a los demás.

Algunos, casi inevitablemente, se sienten de igual manera interpelados por la pregunta y a su vez dicen algo. Aquí acontece un movimiento *synético*, porque se comprende con otros. Quizá, la situación de ese estudiante logró conectarse con la de otros en circunstancias similares que permitió imaginativamente trasladarse a la situación de ese otro y llegar a comprenderlo.

Sin duda, el movimiento hermenéutico entre los adolescentes, en ese momento, puso en evidencia su comprender prejuiciado, su determinación histórica, su condicionamiento lingüístico, su horizonte de sentido. En unas circunstancias dadas para la autorreflexión, el cuestionamiento y la lucha contra las dificultades personales y sociales, es posible pensar contra sus propias ideas y la posibilidad de deliberar con otros las alternativas de solución y respuesta a problemas.

Sin embargo, también se presenta un movimiento *phronético* y *synético* cuando se le pregunta a la filosofía o, mejor, al profesor de filosofía qué piensa sobre algún asunto personal o social, del cual, quizá, algún texto podría contener una palabra al respecto. Efectivamente, se hace hablar al texto y se realiza un acto deliberativo conjunto, en el que el sentido del texto permite comprender el mundo de la vida. El texto apoya, aconseja para sí (*prhónesis*), pero, al mismo tiempo, el texto permite pensar juntos un asunto, presta su horizonte para comprender nuestra propia situación (*syńesis*).

4. Conclusiones

Atendiendo a los planteamientos expuestos por Gadamer, se propuso rastrear los elementos concernientes a su fundamentación hermenéutica, con fines de demostrar que la experiencia de la lectura justificada en la lógica de la pregunta y la respuesta se constituye en un esfuerzo auténtico por acercarse al horizonte de sentido desplegado en los textos de la tradición. En este mismo sentido, se formuló la posibilidad de proyectar homológicamente la experiencia de la lectura en la comprensión entre hablantes de viva voz, para acoger efectivamente su alteridad en la diferencia. La dinámica circular de la interpretación permitió concebir que la lectura responde a este movimiento. En efecto, la lectura es una experiencia de encuentro con los textos y con el sentido que en ellos acaece, lo cual obliga a considerar los elementos que en ese mismo instante del comprender entran en juego. La manera prejuiciosa de comprender hace que se ponga en suspenso aquellos componentes que de una u otra manera contribuyen u obstaculizan al encuentro con lo otro o con el otro. La determinación histórica y la distancia en el tiempo es una mirada en la que se ubica al intérprete sobre su misma finitud, en la que las condiciones de lejanía y extrañeza han de ponerse a favor para entender al otro en medio la voz del texto que reclama ser asumida.

La noción gadameriana de texto posibilitó ir más allá de asumir a este como la simple fijación de signos. Permitted advertir que el texto contiene una unidad vital de sentido. Esto llevó a considerarlo como un “tú”, lo que permite la interacción casi como si fuera entre hablantes —en donde se entremezclan posiciones de sentido y se dan relaciones cada vez nuevas y distintas—. En el encuentro con el texto en su ser-diciente, este generará obstinación si viene al caso, interpelará cuantas veces sea necesario, confrontará lo debido y ejercerá un efecto transformador en el que pondrá en situación al intérprete, en tanto que no será el que era antes de comprender. Por medio del texto, no solo sale la voz de este, sino que se abre la posibilidad de encontrar otras voces de otros hermeneutas que igualmente transformarán el propio horizonte de sentido.

De esta manera, a partir de los elementos que se pusieron de manifiesto, se consolidó la experiencia de la lectura como un acto de reconocimiento de lo otro en una dinámica que pasa

por la alternancia asistemática de preguntas y respuestas al modo de una conversación habitual. En otras palabras, se podría decir que, en la experiencia de la lectura, se emite voz, y la voz reclama ser oída. Son las voces que se entrelazan, los silencios requeridos, la disposición a la escucha lo que permite que la experiencia de la lectura suponga una actitud de apertura que se da en doble sentido: apertura hacia la voz propia y la voz del otro para acoger su particularidad.

En este caminar también se pudo advertir algunas limitantes o dificultades al momento de comprender, como, por ejemplo: la finitud siempre latente de los riesgos que se corren en tanto el carácter dialogante que encierra en sí misma la experiencia de la lectura y el no permitir que el texto hable, acallarlo, desoírlo o violentarlo —en síntesis, no permitir que el texto sea—. Sin embargo, ante esta situación aparentemente insalvable, en algún momento, como sucede entre hablantes, se dará el caso en el que el otro exija su reconocimiento como otro y admita su singular diferencia, irreductibilidad y particularidad de ser otro.

Se evidenció que la eliminación del extrañamiento y lejanía patentes entre el lector-intérprete y el texto nunca desaparecen, pero ello hace que se dé la resistencia a la integración de identidad del otro a lo mismo y que lo que inicialmente se da como lejano o como distante se acerca poco a poco para crear efectivos vínculos de proximidad.

Gadamer possibilitó asumir su planteamiento hermenéutico como parte de una filosofía práctica, en que la cuestión de la comprensión de textos puede ser transferible a la comprensión del otro como otro —a partir del diálogo—. Esto supone admitir la alteridad, permitiendo ser al otro en una disposición conjunta de apertura.

Es preciso concluir que el fenómeno de la comprensión en su condición envolvente genera unas dinámicas que ratifican que nada está por fuera de un horizonte de comprensión, en el que las relaciones de sentido son lo más frecuente —en tanto que mantenemos, rompemos o reiniciamos con los otros efectivos acontecimientos de la comprensión.

Finalmente, se puede asentir, sin temor a equivocarnos, que toda nuestra experiencia es un despliegue de lectura con otros, en el que constantemente entablamos relaciones de autocomprensión, comprensión del otro y comprensión con los otros.

5. Excurso final: el paradigma del conflicto de las interpretaciones válidas

A partir de la presente investigación, se permite pensar en un asunto que no se abordó con suficiencia, pero que queda planteado para continuar siendo profundizado en reflexiones siguientes. ¿Cómo es posible que muchos hermeneutas hayan llegado efectivamente a encuentros auténticos de comprensión a través del tiempo y que sus interpretaciones sean tan válidas como las nuestras respecto al mismo texto? ¿es posible que algunas de estas interpretaciones llegasen a confrontarse al estar partiendo de preguntas diferentes y perspectivas radicalmente extremas? Las conclusiones que podrían desprenderse ante este estado de cosas se encaminarían a aceptar que evidentemente es posible encontrarse ante un conjunto ilimitado de interpretaciones válidas y que posiblemente algunas entre ellas entrarían en conflicto.

Sobre este asunto, las palabras de Beuchot (1997), con su propuesta consignada en el *Tratado de la Hermenéutica Analógica*, pueden ayudar a elucidar algún tipo de alternativa:

La hermenéutica analógica pretende colocarse como alternativa entre el univocismo y el equivocismo. Como es bien sabido, la analogía —desde Pitágoras hasta Octavio Paz, pasando por los medievales, los barrocos y los románticos— es un punto intermedio entre la univocidad y la equivocidad, aunque da predominio a esta última. Una hermenéutica analógica intenta abrir el campo de la validez de interpretaciones cerrado por el univocismo, pero también cerrar y poner límites al campo de la validez de interpretaciones abierto desmesuradamente por el equivocismo, de modo que pueda haber no una única interpretación válida, sino un pequeño grupo de interpretaciones válidas, según jerarquía, que puedan ser medidas y controladas con arreglo al texto. (p. 9)

El problema de trasfondo del que se encarga Beuchot concierne a la tensión dada entre la posibilidad de encontrar el “único sentido” en la relación con los textos (postura univocista) y, por otra parte, la posibilidad de aceptar múltiples sentidos de manera incontrolada y desmesurada (postura equivocista). Esta última posibilidad recae en un relativismo subjetivo de interpretaciones que se autodenominan válidas. La actitud intermedia ante esta situación de extremos es la hermenéutica analógica, como lo acaba de exponer.

Beuchot (2009) apelará a la *phrónesis* griega como modo en que simienta la irrupción del paso de la analogía en el campo lingüístico a la virtud moral en el ámbito ético, en tanto que, al pretender hallar una actitud intermedia entre la preocupación del único sentido y la deliberación de múltiples sentidos, la *phrónesis* busca un equilibrio prudencial. Al respecto, afirma que “la recuperación del punto medio de los griegos, en su noción de virtud, es la recuperación de la *phrónesis* o virtud de la prudencia aristotélica, la cual es analogía puesta en práctica” (p. 15).

El hecho de poner ciertos límites a los riesgos de la comprensión, partiendo de lo que refiere la *phrónesis* como prudencia en la acción moral, es también atender a las actitudes éticas en cuanto comprensión de los otros y con los otros:

Yo creo que la *phrónesis* es analogía. En efecto, la *phrónesis* es proporción, porque tal es el sentido del término medio en las virtudes. Y la proporción se dice en griego analogía. Por lo tanto la *phrónesis*, que es proporción, es, por lo mismo, analogía. La analogía es sentido de la proporción, del equilibrio armonioso de las acciones. Y esto nos conduce a la ética. (Beuchot, 2011, p. 51)

Sin embargo, el filósofo mexicano inclina la balanza hacia una postura equivocista prudencial, hallando consonancia con Gadamer, en tanto que es posible crear nuevos y válidos horizontes de sentido al momento de encontrarse con los textos en una experiencia genuina de la lectura. Así mismo, equiparar las diversas interpretaciones y justificar su validez respecto a lo que en el texto mismo resuena supone que se asume la existencia de una comunidad interpretativa que ha partido igualmente de una disposición por encontrarse con el texto. En palabras de Beuchot (1997),

podríamos proponer un medio analógico, que sería una hermenéutica en que las interpretaciones no fueran todas inconmensurables, equívocas, ni todas tuvieran que ser idénticas por solo haber una posible, sino que fueran en parte comunicables, precisamente por tener una parte de comunidad o de igualdad, pero preponderantemente diversas, por guardar en cierta medida la particularidad del intérprete. Con ello se salvaría la conmensurabilidad y podría compararse entre las interpretaciones y decidir cuáles de ellas son mejores que otras, y en este sentido podría hablarse de unas que se acerquen más y otras que se alejen más. (p. 38)

Pese a que el filósofo se incline hacia el modelo equivocista con tendencia analógica, prevaleciendo la multiplicidad de interpretaciones, el núcleo problemático aún queda abierto porque efectivamente se asiente la posibilidad de aceptar varias interpretaciones válidas, pero no se prevé con suficiencia que entre estas interpretaciones válidas puede darse una especie de diálogo interrumpido —ya que es posible que las posturas de los intérpretes sean radicalmente extremas, el aspecto phronético no sea suficiente y terminen siendo irreconciliables.

No es posible aseverar con total radicalidad hasta qué punto se soluciona el conflicto latente entre posturas de sentido válidas, pero presumiblemente opuestas. Es bien sabido, en la cotidianidad entre los hombres de carne y hueso, que usualmente las pretensiones de una efectiva comprensibilidad mutua no llegan a lograrse, lo que podría, aún más, ofrecer un plano bastante aporético —del que incluso la misma tradición filosófica no escapa.

Los problemas de la filosofía pueden ser problemas del modo en que no se asume el inevitable principio hermenéutico. Es decir, las interpretaciones entran en conflicto, y hay que aprender desde el disenso¹⁷. Así, los conflictos en la ética, la política, la historia y la sociedad pueden ser problemas del modo en que las interpretaciones que han entrado en conflicto no asumen la particularidad del disenso y se encubre una pretensión de la noción del acuerdo, que actúa

¹⁷ Resalto el aporte de Carlos B. Gutiérrez a la cultura del disenso mediante la noción del respeto activo como condición de reconocimiento de la alteridad. Véase Gutiérrez (2008) *Ensayos hermenéuticos*.

de manera absolutista y totalizante, renunciando a la posibilidad del reconocimiento de la alteridad y la diferencia como presupuestos válidos del comprender.

Referencias bibliográficas

Obras de Gadamer

Gadamer, H-G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H-G. (1999). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H-G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.

Gadamer, H.G. (2010). *El último Dios. La lección del siglo XX, un diálogo Filosófico con Riccardo Dottori*. Ciudad de México: Anthropos.

Gadamer, H-G. (2012). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.

Obras de otros autores

Aguilar, M. (2005). *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: UNAM.

Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM.

Beuchot, M. (2009). La hermenéutica analógica en la filosofía. *Revista Interamericana de Investigación, Educación y Pedagogía* 2(1), 13-22.

Conteras, A. (2018). El otro cuya palabra puede transformarme. El papel de la alteridad en la hermenéutica de Gadamer. *Eidos*. 28, 128-156.

Delgado, C. (2010). *La experiencia de la lectura: El acontecer de la verdad en la comprensión*. (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Dottori, R. (2012). De la hermenéutica de la facticidad a la “fusión de horizontes”. En Oñate-Zubía, Cáceres y Zubía (Eds.), *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*. Madrid: Dykinson.

Gama, L. (2010). Los caminos hermenéuticos del reconocimiento. En Acosta M. (Comp.), *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las*

- fuentes del debate contemporáneo*. (pp. 273-294). Bogotá, D. C., Colombia: Universidad de los Andes.
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2009). *El legado de la hermenéutica*. Cali: Universidad del Valle.
- Gómez, C. (2016). *Las alteridades de Derrida y Gadamer. Un diálogo entre la hermenéutica y la deconstrucción* (tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Gutiérrez, C. (2000). ¿Círculo o diálogo? El comprender de Heidegger a Gadamer. *Areté*, 1(200), 133-143.
- Gutiérrez, C. (2010). La alteridad de Hegel a Gadamer. En Acosta M. (Comp.), *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo* (pp. 253-271). Bogotá, D. C., Colombia: Universidad de los Andes.
- Gutiérrez, C. (2017). Tradición, la muy infame, y su rehabilitación hermenéutica. En C. Gutiérrez, *Obras reunidas de Carlos B. Gutiérrez*. Vol. II (pp. 253-273). Bogotá, D. C., Colombia: Universidad de los Andes.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- López, M. (1997). El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 53(206), 215-242.
- López, M. (2009). La filosofía hermenéutica del texto y su verdad. H-G Gadamer y P. Ricoeur. En Penas y González. (Ed.), *Estudios sobre el texto. Nuevos enfoques y propuestas* (pp. 17-40). Madrid: Peter Lang.
- López, M. (2018). *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*. Madrid: Dykinson.
- Maceiras, M. (1990). *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Cincel.

- Michelfelder, D. y Palmer, R. (1989). *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. New York: State University of New York Press.
- Moratalla, D. (1991). *El arte de poder no tener la razón. La hermenéutica dialógica de H.G. Gadamer*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Muñoz, D. (2002). El oído hermenéutico. *Ideas y Valores*, 51(120), 15-24.
- Muñoz, D. (2016). La textualidad del texto. En torno al debate Gadamer-Derrida. *Franciscanum*, 58(165), 19-49.
- Quiñonez, E. (2011). Hermenéutica analógica. Entrevista al profesor Mauricio Beuchot. *Saga*, (23), 47-51.
- Rossi, M. (2011). La lección de los maestros: enseñar a leer. En Prada, M. (Comp.), *Ensayos sobre hermenéutica y educación* (pp. 113-136). Bogotá: Universidad de san Buenaventura.
- Rodríguez, R. (2010). *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta.
- Wenger, R. (2013). Las teorías del texto en las hermenéuticas de H.-G. Gadamer y P. Ricoeur. *Amauta*, 11(21), 203-214.
- Zúñiga, J. (1995). *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Barcelona: Universidad de Granada.