

<https://doi.org/10.21555/top.v760.3369>

La interpretación dialéctica de la hermenéutica

The Dialectical Interpretation of Hermeneutics

Luis Eduardo Gama Barbosa

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

legamab@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-0133-1966>

Recibido: 27 - 01 - 2025.

Aceptado: 20 - 07 - 2025.

Publicado en línea: 10 - 07 - 2026.

Cómo citar este artículo: Gama Barbosa, L. E. (2026). La interpretación dialéctica de la hermenéutica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 76, 373-407. <https://doi.org/10.21555/top.v760.3369>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

El auge del tema de la interpretación en la filosofía contemporánea ha suscitado una crítica a aquellas posturas que hacen de todas las realizaciones de la praxis humana una forma de interpretación, aclimatando un relativismo para el cual no existiría ninguna verdad objetiva. Este artículo sostiene que la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer se libera de este reproche al elaborar una noción dialéctica de “interpretación” para la cual interpretar no es imponer un significado arbitrario, sino mediar una situación particular concreta con un espacio común de sentido. Aquí se examina la forma como, según Gadamer, se realiza esta mediación, tanto en la comprensión del mundo social como al nivel más fundamental del lenguaje vivo. Al final, se insinúan algunas vías de desarrollo que abre este examen, en particular la de una filosofía social hermenéutica capaz de dar orientaciones de sentido a las sociedades capitalistas contemporáneas.

Palabras clave: dialéctica; hermenéutica; interpretación; mediación; comprensión; fusión de horizontes; diálogo hermenéutico; dialéctica de pregunta y respuesta; horizonte de sentido; Hans-Georg Gadamer.

Abstract

The rise of the theme of interpretation in contemporary philosophy has sparked criticism of those positions that treat all human praxis as a form of interpretation, promoting a relativism for which no objective truth exists. This paper argues that Hans-Georg Gadamer's hermeneutics avoids this criticism by developing a dialectical notion of interpretation in which interpreting does not mean imposing an arbitrary meaning, but rather mediating a particular concrete situation through a common space of meaning. Here it is examined how, according to Gadamer, this mediation takes place both in the understanding of the social world and at the more fundamental level of living language. Finally, some avenues for further development opened up by this examination are suggested, in particular that of a hermeneutic social philosophy capable of providing guidance on meaning to contemporary capitalist societies.

Keywords: dialectics; hermeneutics; interpretation; mediation; understanding; fusion of horizons, hermeneutic dialogue; dialectic of question and answer; horizon of meaning; Hans-Georg Gadamer.

La cuestión de la interpretación constituye uno de los enclaves fundamentales del paisaje filosófico contemporáneo. Tematizada ya en Platón como la actividad mediadora del poeta en tanto “intérprete de los dioses” (*Ion*, 534e) e integrada luego a las formas clásicas de la hermenéutica en tanto doctrina de la interpretación de textos autoritativos, la interpretación ha ganado, por lo menos desde la segunda mitad del siglo pasado, una relevancia inusitada en el campo de la reflexión filosófica, en sus diversas corrientes y latitudes geográficas. En este sentido, se llega a considerar que una teoría de la interpretación “se ha convertido por sí misma en una teoría general del conocimiento y la realidad” (Margolis y Rockmore, 2000, p. 4) y que el concepto de interpretación es “quizás el concepto filosófico central de nuestro tiempo” (Shusterman, 1996, p. 14).¹

No cabe duda de que el auge de la noción está en relación con el esfuerzo por superar cierta tradición metafísica fundada en la convicción de que es posible aprehender la verdad del ser sin mediaciones, esto es, como una presencia que se manifiesta sin velo “en un lenguaje pleno y sin sintaxis” (Derrida, 2006, p. 310), en un lenguaje entonces “que ya no puede recibir más glosa, y no requiere interpretación” (Rorty, 1991, p. 89). El anhelo metafísico por un lenguaje así comienza a derruirse con la evidencia de que un conocimiento objetivo y neutral de la realidad resulta imposible, con la constatación del carácter esencialmente simbólico del mundo social, la cultura y la historia, o con la convicción de que el yo no descansa en una base trascendental, sino que se autoconstituye permanentemente en sus autointerpretaciones.

Todos estos temas, como se sabe, van ganando peso a partir de Kant y encuentran quizás en Nietzsche una primera elaboración general. En efecto, la “ontología” de la voluntad de poder descansa en el supuesto de una universalización de la interpretación que promueve el concepto a rasgo fundamental de la realidad, con lo que además la razón pura en sentido kantiano es desplazada por una razón interpretativa (cfr. Margolis y Rockmore, 2000, p. 1). Es, sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX que la cuestión de la interpretación se expande

¹ A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son de mi autoría.

de manera inédita por los más diversos territorios del pensamiento filosófico. Por supuesto es en las filosofías de Heidegger y Gadamer donde, prolongando su antiguo parentesco con la hermenéutica clásica, la noción se ha aclimatado de forma más natural. Pero más allá de este vínculo esperado, la problemática es también constitutiva de la llamada deconstrucción, de ciertos enfoques pragmatistas² o de algunos planteamientos de la filosofía analítica o postanalítica.³ Por lo demás, el auge de esta problemática en el mundo académico se alimenta también de las preocupaciones y crisis de las sociedades contemporáneas. Como se ha señalado, la crisis del sentido en el mundo actual tiene menos que ver con la presunta falta de significado de la existencia humana en las condiciones postcapitalistas e hipermodernas de nuestras sociedades que, por el contrario, con una sobreoferta de verdades y una disponibilidad infinita de información que desorienta y demanda una mejor comprensión y un ejercicio más consciente de nuestra capacidad de dar sentido, esto es, de interpretación (cfr. Berner y Thouard, 2015, p. 7; Berner y Morel, 2023, p. 9).

En medio de este panorama general ha hecho carrera la idea de que la interpretación es infinita o ilimitada. Esta formulación admite las más diversas declinaciones: desde la tesis de cuño nietzscheano que afirma el carácter perspectivístico e interpretativo de toda la praxis humana (Abel, 1995, p. 13), pasando por el enunciado hermenéutico que señala que el sentido de un texto es inagotable, hasta ciertas posturas constructivistas propias de los *cultural studies* que diluyen toda forma de realidad objetiva en un juego sin fin de significantes. Esta idea, que por un lado resulta bastante seductora como *plaidoyer* de la imaginación y la creatividad, y por su potencial emancipador frente al universalismo tirano de la racionalidad científica, ha encontrado sin embargo numerosos

² Por ejemplo en Richard Shusterman (1994; Shusterman *et al.*, 1991) y su “interpretative turn”, pero también en el enfoque hermenéutico-pragmático de corte más antropológico de Johann Michel (2017).

³ Piénsese, p. ej., en Donald Davidson (1984), que engrana su semántica y su teoría de la acción con la noción de “interpretación”, o en el proyecto de Nelson Goodman (1978), que entiende la filosofía como un análisis de los diversos procesos simbólicos e interpretativos con los que construimos el mundo. Del mismo modo, la filosofía interpretacionista de Günter Abel (1995 y 2004) combina recursos nietzscheanos y métodos analíticos para su propósito de entender toda forma de conocimiento y acción como una praxis de interpretación.

detractores, aun entre aquellos que están dispuestos a considerarse filósofos de la interpretación. Así, por ejemplo, el proyecto de Michel de extender el campo de la hermenéutica hacia objetos y prácticas (como la naturaleza o la inteligencia de la vida ordinaria) considerados hasta ahora por fuera del radio del interpretar se presenta al mismo tiempo como una “teoría restringida de la interpretación”.⁴ La apoteosis de la interpretación parece así encontrar sus límites, no en la nostalgia de un conocimiento metafísico infinito, libre de perspectiva y situación, sino desde el interior del propio campo interpretacionista donde no todos están dispuestos a entregarse a un despliegue sin restricciones de la interpretación que, en últimas, solo haría inservible el concepto y haría su propia posición vulnerable a un relativismo banal.

Esta tensión que recorre el campo actual de la filosofía de la interpretación sirve de trasfondo al problema que este artículo se propone abordar. Aquí me interesa analizar el concepto de “interpretación” propio de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. A primera vista, Gadamer parecería ubicarse del lado de los defensores de una interpretación ilimitada y omnipresente; su planteamiento de la inseparabilidad entre comprensión e interpretación, aunado a la tesis del carácter universal del comprender, parecen en efecto apoyar esta

⁴ Michel hace eco aquí del propósito de Oliver Scholz (2008, p. 77) por restringir la interpretación a aquellos objetos o situaciones cuyo sentido no se comprende de manera espontánea y requieren entonces un esfuerzo del pensamiento para atribuirles sentido. En ese orden de ideas, los límites de la interpretación se hacen evidentes en hechos como el de que “no interpretamos permanentemente el sentido de nuestra identidad, el sentido de las cosas, el sentido de las reglas, el sentido de las intenciones del otro. Los comprendemos espontáneamente” (Michel, 2023, p. 108). La misma intención de limitar la omnipresencia de la interpretación impulsa el trabajo de Élisalde (2000), y también, en el ámbito anglosajón, la obra del ya citado Richard Shusterman. Este último se dirige contra la universalidad de la interpretación defendida por Gadamer, incluso compartiendo su espíritu antifundacionalista. Para Shusterman (2002, p. 32), si todo es interpretación entonces el concepto mismo pierde sentido, por lo que propone distinguir casos como la comprensión ininterrumpida e inmediata del lenguaje de aquellos donde la comprensión del sentido se pierde y se hace necesaria la mediación de la interpretación. Cabe recordar en todo caso que la distinción entre una comprensión inmediata y una mediada, que es propiamente la que se llamaría interpretación, ya está presente en Schleiermacher (1838), para quien solo cuando fracasa la comprensión se hace necesaria la interpretación.

idea. No obstante, la universalidad del fenómeno hermenéutico del comprender (o mejor, del comprender interpretante) solo con muchas restricciones puede expresarse con la fórmula “todo es interpretación”, y en todo caso no deriva en una teoría general que reduzca todas las expresiones de la praxis humana a una forma de interpretación, y menos en un relativismo que disuelve la realidad en un juego de significantes arbitrario.

El presente artículo se propone aclarar todo esto a partir de un análisis del planteamiento de Gadamer que entiende la interpretación como una forma de mediación dialéctica. Elaborada en este registro dialéctico, la interpretación hermenéutica hace evidente un compromiso con lo universal que la libra del reproche del relativismo. De este modo, este examen permite situar de manera más precisa la posición de la hermenéutica de Gadamer dentro del panorama actual de las filosofías de la interpretación, a la vez que ilumina posibles líneas de desarrollo de este enfoque. Nuestra exposición toma pie en el análisis existencial de Heidegger en *Ser y tiempo* sobre el comprender y la interpretación (sección 1), y pasa luego a elaborar el tema en la obra fundamental de Gadamer, *Verdad y método*: primero en la teoría de la interpretación histórica que se encuentra en la segunda parte de esta obra (sección 2), y luego al hilo de la ontología del lenguaje que se desarrolla en la parte tercera (sección 3). Una última sección trata finalmente de recoger de manera muy sucinta los resultados y conclusiones de este estudio.

1. Los fundamentos heideggerianos del problema: la inseparabilidad de comprender e interpretar

Contra la filosofía hermenéutica y su insistencia en hacer de la interpretación una actividad universal inherente a la totalidad de la experiencia humana se suelen presentar objeciones como la que se encuentra en un pasaje de la *Philosophische Grammatik* de Wittgenstein:

Por supuesto que yo a veces *interpreto* signos, le doy a los signos una interpretación; pero eso no ocurre siempre que yo comprendo un signo (si alguien me pregunta “¿Qué hora es?” no hay allí un proceso interno de interpretación laboriosa; yo simplemente reacciono a lo que veo y oigo. Si alguien agita un cuchillo delante de mí, yo no digo “interpreto eso como una amenaza”) (PG, II, § 9, p. 47; cfr. Descombes, 1991).

El planteamiento de Wittgenstein se apoya en experiencias tan evidentes que parece incontestable. Vale la pena, sin embargo, examinar sus presupuestos implícitos. Wittgenstein parte de que la interpretación es un proceso por el cual se hace comprensible un conjunto de signos cuyo sentido no es claro inicialmente. Con ello asume que una oración cuyo significado resulte evidente no requiere en absoluto ser interpretada. Como es sabido, para Wittgenstein, una frase no es comprensible como resultado de una aprehensión mental de un contenido teórico, sino más bien porque se sabe actuar conforme a ella, como solo comprende una orden quien sabe cumplir lo que ella en efecto demanda. Como sea, lo que quiero destacar de este pasaje es que representa una posición bien conocida para la cual la comprensión y la interpretación son dos cosas esencialmente distintas, y en buena medida independientes pues es posible comprender un enunciado sin necesidad de interpretarlo,⁵ así como también la interpretación solo tendría lugar justamente cuando la comprensión no existe. Desde esta perspectiva, comprender (*Verstehen*) no es tanto un ejercicio reflexivo de captación de un significado sino una familiaridad preteórica con este que se manifiesta ante todo en la acción. E interpretar (*Auslegen, Interpretieren*), por su parte, mienta algo así como un hacer explícito, esclarecer, descifrar o traducir en términos claros, signos cuyo significado resulta de manera inmediata oscuro o sujeto a controversia.

Pues bien, este planteamiento sería fundamentalmente antihermenéutico, pues la hermenéutica, o por lo menos la hermenéutica filosófica que se desarrolla en el siglo XX a partir del pensamiento de Heidegger y Gadamer, descansa sobre dos principios fundamentales: la inseparabilidad de la comprensión y la interpretación,⁶ y la universalidad de esta comprensión interpretante o interpretación compenso-

⁵ Por eso dice Wittgenstein para indicar un absurdo: "Si alguien dijera 'cada frase necesita una interpretación' es como si dijera que ninguna frase puede ser comprendida sin un añadido" (PG, II, § 9, p. 47).

⁶ Para Angehrn (2004, p. 141), ese entrelazamiento de comprender e interpretar determina el paradigma de la hermenéutica moderna, pero este mismo autor nos recuerda cómo en la antigua tradición hermenéutica se trazaba una nítida distinción entre estas dos funciones: entre el acto de comprender o captar el sentido del texto (*subtilitas intelligendi*) y la interpretación que lo profundiza y despliega (*subtilitas explicandi*). Estas dos funciones, por lo demás, se complementaban con el momento de la aplicación (*subtilitas applicandi*).

ra, es decir, el hecho de que esta interpretación es inherente de manera esencial a todas las esferas de la praxis humana. Si para Wittgenstein se puede comprender sin interpretar, y en muchas ocasiones no interpretamos en absoluto, para la hermenéutica la interpretación, vinculada internamente con la comprensión, acompaña de forma inevitable toda realización de la existencia humana.

Pero en realidad, la noción wittgensteniana de “interpretación” no discute la perspectiva hermenéutica sino que se apoya en presupuestos muy distintos. Por eso no tiene sentido querer ver en la filosofía de este último una refutación de la hermenéutica (cfr. Descombes, 1991). Para Wittgenstein y la tradición analítica de la filosofía del lenguaje, interpretar es en esencia un ejercicio de sustitución: sustitución de un enunciado por uno más claro que al explayar el sentido aún oscuro en el primero lo sustituye. En ese contexto, la traducción suele verse como un paradigma de este ejercicio interpretativo, pues en ella enunciados extraños se sustituyen por otros cuyo sentido es evidente. Esto vale también de manera particular para la traducción radical de Davidson que no sustituye directamente un enunciado por otro (“es regnet” por “llueve”) sino que aclara su significado a través de un acceso conductual a lo que los hablantes de un lenguaje asienten como verdadero.

Pues bien, la tesis que quiero sostener aquí es que para la hermenéutica interpretar no es sustitución sino mediación. Y que en esta mediación no se trata simplemente de reemplazar un enunciado por otro más explícito y comprensible que entonces ya no requeriría de nuevas interpretaciones, sino de determinar un sentido general en una situación específica, es decir de concretar en un contexto particular de la praxis humana una significación común y compartida. En ese orden de ideas, la interpretación hermenéutica no opera en el plano horizontal del lenguaje sustituyendo enunciados que se situarían al mismo nivel óntico, por decirlo de alguna forma, sino que encarna el viejo problema filosófico de la relación entre lo universal y lo particular: la cuestión de la mediación entre lo general y lo particular, entre lo abstracto y lo concreto, del que ya se ocupó de manera especial la dialéctica platónica. En lo que sigue quiero explicar cómo tiene lugar esta mediación de la interpretación hermenéutica y mostrar en qué sentido ella puede considerarse una forma de dialéctica. Para ello, conviene primero rastrear los antecedentes de la postura de Gadamer en la analítica existencial de Heidegger.

En el § 32 de *Sein und Zeit*,⁷ Heidegger introduce expresamente la noción de “interpretación” (*Auslegung*), que él entiende aquí como el “desarrollo del comprender”. En la interpretación, dice Heidegger:

[...] el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir este de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender (Heidegger, *SZ*, § 32).

El comprender al que se hace referencia aquí no consiste en un estado mental o una operación intelectual de la conciencia, sino señala el carácter específico de la existencia humana de estar inmersa siempre en entramados u horizontes de significación que constituyen las articulaciones de sentido que orientan su praxis y determinan en general su posición ante el mundo. Más que un hacer de la conciencia de un sujeto, el comprender indica entonces la situación de toda existencia humana concreta (*Dasein*) que solo se realiza en el marco de un mundo de significaciones desde donde se perfilan las posibilidades de realización que le están abiertas. Comprender señala por ello más un “estar comprendido”, esto es, estar abarcado o inserto en un espacio general de sentido del que se participa, que una actividad consciente y reflexiva.⁸ No se trata así de un rendimiento psicológico sino de una estructura ontológica del existir humano, o en la terminología de Heidegger, de un *existenciario*. Pero este comprender tampoco se deja inscribir en un marco

⁷ En adelante citado como *SZ*.

⁸ Deliberadamente he acentuado con esta caracterización del comprender el carácter “arrojado” (*Geworfenheit*) de la existencia más que su aspecto proyectante (*Entwurf*). No desconozco con ello que en el pasaje que citamos es este último aspecto el que prima sobre el arrojamiento del “estar comprendido” que solo se destacará más directamente en la exposición de la situación anímica (*Befindlichkeit*). Me propongo con esto sugerir un matiz que permita distinguir el comprender (como arrojamiento) del interpretar (como proyecto), sin negar, claro está, la inseparabilidad de los dos fenómenos. Para una presentación del nexo comprender/interpretar como proyectante, cfr. Demmerling (2001, pp. 101 y ss).

epistemológico, pues no se trata aquí del conocimiento de un hecho objetivo, sino de una familiaridad con un mundo denso de sentido que se deja abrir en múltiples posibilidades de significación.

Es este comprender ontológico el que se desarrolla, según Heidegger, como interpretación. Interpretar no significa entonces sino hacer real, en una situación concreta, una de las posibilidades de sentido que ya están abiertas en el comprender. O, como dice Heidegger, en la interpretación un sentido previamente comprendido, y esto quiere decir simplemente abierto pero no apropiado, se inserta en un plexo específico de acción y se realiza *como (als)* algo.⁹ Así, por ejemplo, solemos tener una comprensión general del objeto que llamamos martillo, pero solo la interpretación que se le da a este según un contexto práctico específico (como “herramienta”, como “arma” o como “símbolo de la clase trabajadora”) realiza esa comprensión y la hace concreta. Con esto ya se subvierte la perspectiva tradicional, aún vigente en Wittgenstein, para la cual la comprensión resulta de una interpretación lograda cuando esta ilumina el sentido ensombrecido. Desde el planteamiento ontológico existencial es más bien la interpretación lo que se apoya en el comprender, pues ella solo hace real un proyecto de verdad que ya estaba inscrito en el horizonte amplio de lo comprendido.

Pero de manera más profunda lo que se señala es que no se trata en realidad de dos operaciones separadas, sobre las que valiera la pena preguntarse cuál precede a cuál. Por ello se dice que en la interpretación el comprender “no se vuelve otra cosa” sino que más bien en ella este se consume verdaderamente.¹⁰ Y tampoco se trata de que solo la ausencia de comprensión solicite la interpretación, cuyo éxito entonces implicaría el acceso a una nueva comprensión que haría innecesario el interpretar,

⁹ “Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*” (SZ, § 32). La estructura del “algo como algo” resulta determinante para la interpretación en este contexto. Con ella también se hace visible el nexo que une a la interpretación con la comprensión: “Las posibilidades que de un modo más o menos flotante se comprenden cuando algo comparece se vuelven ahora concretas bajo la forma de un tomar eso que aparece en un posible uso [...]. Ver algo en cuanto algo es explicitar las posibilidades de trato, esto es, explicitar la comprensión” (De Lara, 2015, p. 152).

¹⁰ “In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst” (SZ, § 32).

como aún lo entiende Wittgenstein. Lo que ocurre más bien es que una verdadera comprensión solo se alcanza a través de la interpretación que la concreta y hace real, pues sin ella se trataría solo de una abstracta y vacía premonición de sentido, difusa, imprecisa y sin ninguna efectividad ni materialidad. Por su propia naturaleza, siguiendo su vocación más interna, por decirlo así, toda comprensión tiende a realizarse como interpretación, que no se independiza entonces como una actividad distinta, sino que representa su más acabada forma de ser. Por eso para Heidegger lo que tiene lugar en esta constelación del comprender y el interpretar debe verse como un “fenómeno unitario” (*ein einheitliches Phänomen*) (SZ, § 32, p. 151)¹¹ y no al modo de una relación que vincule actividades en principio autónomas y separadas.

En el párrafo al que hago referencia, la cuestión de la unidad entre comprender e interpretar sirve para introducir la célebre cuestión del círculo. El asunto se formula primero al modo de una objeción: si la interpretación se mueve dentro de la estructura de lo previamente comprendido, esto es, si ella tiene que haber comprendido ya lo que trata de interpretar, “¿cómo va a dar resultados científicos sin moverse en un círculo?” (SZ, § 32, p. 152). El peligro que se insinúa aquí es el de una circularidad viciosa: una especie de petición de principio en la que aquello que se busca comprender con la interpretación se encuentra ya de antemano comprendido. Heidegger muestra que esta objeción solo tiene sentido desde un modelo teórico del conocimiento cuyo ideal es aprehender al ente de manera pura, esto es, que hace del conocer la acción de una conciencia objetiva y libre de prejuicios sobre un mundo que le es inhóspito y desconocido. Su análisis fenomenológico desmonta este modelo al revelar la mutua pertenencia de la existencia humana y el mundo, al mostrar al Dasein como *ser-en-el-mundo*. Quien quiere interpretar ya está comprendiendo el mundo, y aquí no hay ningún vicio lógico sino la simple expresión del modo mismo de ser de la existencia humana: “Este círculo del comprender no es un círculo en el que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial *estructura de lo previo* propia del Dasein” (SZ, § 32, p. 153). Al final, Heidegger no niega la presencia de un círculo,

¹¹ Que sea un fenómeno unitario no significa que sean lo mismo. Por eso en este contexto Heidegger adscribe a cada fenómeno una estructura distinta: el comprender descansa en la estructura de lo previo (*Vor-Struktur*) mientras que a la interpretación, como ya vimos, le corresponde la estructura del “como” (*als*).

pero este no señala un defecto lógico, sino que define la forma misma del ser del existir, la estructura ontológica de ese ente peculiar en el que comprender e interpretar ya están entrelazados en su modo de ser.

Todo este análisis resulta bastante conocido, y sin embargo es muy poco lo que Heidegger nos dice en este pasaje sobre esta circularidad “buena” que define la estructura del existir. Con toda evidencia se trata de un círculo entre el comprender y el interpretar: de un lado la interpretación viene determinada por un comprender previo, pero a la vez una interpretación temática puede “retornar” al nivel de una “comprensión no destacada” (SZ, § 32, p. 153), con lo que se cierra el círculo. Sin embargo, una descripción así nos parece pobre y sujeta a distorsiones. En ella parece tomarse el círculo como un ir y venir constante que oscila entre los extremos de la comprensión y la interpretación, con lo que se rompería la unidad del fenómeno que se ha señalado.¹² En efecto, lo que indica Heidegger aquí no es tanto el encadenamiento constante de dos procesos que pese a su remisión mutua siguen siendo independientes, sino la vinculación intrínseca que hace del comprender algo atravesado necesariamente por la interpretación, así como esta está traspasada de punta a punta por la comprensión.¹³ En este orden de ideas, así como la comprensión contiene en sí misma la interpretación que la consume, así también una interpretación lograda resulta ser

¹² En la literatura especializada se suele entender el círculo “bueno” como el círculo virtuoso que es atento a los prejuicios que guían la interpretación y procede a una evaluación crítica de estos. Algo así permitiría entonces distinguir entre buenas y malas interpretaciones (cfr. Mulhall, 1996, p. 87). Una lectura así no es errada y hasta el propio Heidegger la sugiere en este mismo § 32 cuando señala que lo que importa es “entrar correctamente al círculo”. Sin embargo, antes que exponer esa tarea crítica, aquí nos interesa determinar ese círculo más elemental que es propio del existir y que aparece como un fenómeno unitario. Aquí se trata, ese es nuestro punto, de un círculo que no se traza entre los polos en todo caso separados del comprender y el interpretar, sino de uno que los contiene y vincula.

¹³ Grondin (1996, p. 190) recuerda que el término alemán para interpretación (*Auslegung*) significa tanto “explicitación” como “interpretación” en el sentido de la posibilidad de la existencia humana de estar despierta, atenta o vigilante de su propia condición situada. Como explicitación, la interpretación se mantiene a distancia de la comprensión, si bien ambas están mutuamente remitidas como en un círculo. Solo en su segundo sentido, como condición despierta del Dasein, la interpretación y la comprensión constituyen un fenómeno unitario.

siempre una comprensión que se establece. Para Heidegger, se trata de una unidad de orden fenoménica, y por ello evidente a la experiencia. En efecto, cuando decimos que *comprendemos* no nos referimos con ello a una intelección abstracta y vagamente general, sino a un comprender algo de determinada forma, en una determinada constelación de referencias; y cuando digo que estoy *interpretando* algo no me encuentro tanteando el significado de ese algo en la oscuridad total, sino guiado ya por anticipaciones de sentido que brotan de una comprensión ya previa que me orienta.

La imagen del círculo que Heidegger introduce solo de manera muy elusiva en este contexto resulta confusa y conduce a malentendidos.¹⁴ Más que hablar entonces de circularidad, propongo entender la unidad fenoménica de comprender e interpretar como un proceso de mediación total entre un universal que solo gana realidad en lo particular, y un particular que solo se eleva a su verdad cuando reconoce su lugar dentro de lo universal. Se trata en el fondo de un viejo problema filosófico que ya ocupó a Platón en su esfuerzo por captar de qué manera las cosas del mundo perceptible participan de unos *eidos* universales que no son simples abstracciones sino realidades perfectamente intuibles en lo sensible; o a Hegel, cuya filosofía entera no es sino el esfuerzo por mostrar que en todo fenómeno concreto habita una razón espiritual que lo anima, pero que a la vez solo gana su ser concreto con la mediación de esta realidad efectiva. A esta mediación de lo universal en lo singular y de lo singular en lo particular se la nombra en esta tradición con la noción de “dialéctica”. Lo que propondré, pues, es entender la hermenéutica filosófica como una forma contemporánea de la dialéctica.

2. La dialéctica del comprender histórico en Gadamer

De todo lo expuesto parece claro que la ontología existencial de Heidegger no brinda una buena perspectiva para examinar la mediación dialéctica que aquí asumo como propia de la hermenéutica. Se podría incluso sospechar que el abandono del proyecto de *Ser y tiempo* por parte de Heidegger proviene justamente de que esta obra no logró desarrollar de manera cabal la mediación con el ser que debería ligar la existencia

¹⁴ Heidegger mismo se habría mostrado reticente a utilizar la noción de “círculo” para describir la estructura existencial del Dasein. En ese sentido, no es correcto hablar de una doctrina heideggeriana del círculo del comprender (cfr. Grondin, 2000, p. 126).

concreta del Dasein con un ámbito de trascendencia universal. Este, sin embargo, no es el lugar para evaluar esta conjetura. Por el contrario, los planteamientos posteriores de Hans-Georg Gadamer desarrollaron las observaciones de Heidegger sobre la comprensión y la interpretación en esta dirección, y por eso conviene detenerse en ellos.

Sería posible en efecto entender todo el pensamiento hermenéutico de Gadamer como un esfuerzo por introducir la cuestión de la mediación en el fenómeno del comprender interpretante de *Ser y tiempo*, aunque también en problemáticas heideggerianas posteriores, como la del lenguaje.¹⁵ En este sentido, Gadamer habría buscado una suerte de convergencia entre Hegel y Heidegger o, para decirlo en su propio lenguaje, una fusión de estos dos horizontes del pensar por la cual una mediación dialéctica transfigurada se pondría al servicio de la pregunta por el ser. No es el lugar para desarrollar esto a profundidad. Para nuestros intereses basta señalar algunos pasajes de *Verdad y método*¹⁶ donde este propósito se hace evidente. De manera destacada esto tiene lugar primero en la discusión sobre la comprensión propia de las ciencias históricas que domina los capítulos centrales de la obra. Para abordar este tema, y de paso superar la hermenéutica del XIX que hizo del comprender el método de las ciencias del espíritu, Gadamer hace propio el descubrimiento fenomenológico de Heidegger de la precomprensión, pero en lugar de insistir sobre su naturaleza ontológica, examina cuidadosamente la manera como esta comprensión se realiza en tanto interpretación comprensora.

¹⁵ Que la cuestión de la mediación yace en el corazón de la interpretación lo muestra la etimología de este último término: del latín *interpres* o *interpretis*, que significa “mediador”. En el término alemán *Auslegung* resulta menos fácil captar este matiz. Del mismo modo, parece evidente que toda interpretación realiza una mediación entre algo a lo que se le adscribe un sentido (un texto, una acción) y alguien a quien se le hace accesible ese sentido. Por ello es usual que el paradigma de la interpretación sea la traducción. Con esta asunción básica, sin embargo, no se ha aclarado en nada la naturaleza de esta mediación. En todo caso, algunos críticos de la universalidad de la interpretación han entendido claramente este punto y buscan poner un límite a la interpretación al fijar un límite para la mediación: “la tesis de una mediación sin límite es problemática: si no hay nada inmediato no se entiende cómo la mediación misma sería posible” (Élissalde, 2000, p. 181).

¹⁶ En adelante citado como VM.

Un primer momento de este examen consiste en reconocer el carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión. Con ello ya estamos más allá (o más acá) de Heidegger, pues lo que en este se mostraba como una estructura ontológica *a priori*, esto es, como la apertura de significatividad en la que por necesidad se encuentra comprendido todo Dasein, se presenta aquí en su dimensión histórica concreta.¹⁷ En efecto, el carácter de lo “previo” con el que Heidegger señala de manera aún formal la estructura del comprender toma en Gadamer el rostro de los prejuicios, es decir, de aquellos contenidos significativos que, surgiendo de las tradiciones a las que pertenecemos, orientan nuestra praxis y constituyen nuestro ser concreto. Lo previo del comprender ya no es entonces una indicación formal vacía, sino que se llena con los prejuicios específicos que conforman la tradición, si bien esta última hay que entenderla más como un horizonte móvil y compartido de sentido que al modo de una comunidad histórica específica.

El reconocimiento del carácter prejuicioso del comprender y de nuestra pertenencia a tradiciones no debe leerse entonces como expresión de un rancio conservadurismo de cuño reaccionario. Con estos elementos, Gadamer prolonga el análisis ontológico heideggeriano pero acentuando ahora aquellos aspectos de la comprensión que la fuerzan a desarrollarse, es decir a desplegarse y realizarse como interpretación. No es posible, en efecto, “mantener mucho tiempo una comprensión incorrecta sin que se destruya el sentido del conjunto” ni “mantener ciegamente los propios prejuicios” (Gadamer, *VM*, p. 335) frente a la alteridad insuperable de otra opinión. En estos momentos se hace evidente la unidad originaria del fenómeno pues aquí, por su propio impulso, la comprensión se vuelve interpretación; en esta última no

¹⁷ En ese sentido, “la contribución de Gadamer a la empresa de Heidegger consiste en agregar y elaborar el contexto histórico de lo que aparece en Heidegger como una descripción fenomenológica, más o menos estricta, de la estructura de lo previo” (Fehér, 2016, p. 283). No obstante, lo que aquí aparece como una “contribución” señala también uno de los puntos en que los dos enfoques en apariencia divergen, a saber, la cuestión de la tradición. En efecto, mientras que para Heidegger la tradición debe desmontarse con el fin de lograr una descripción más originaria de la vida fáctica, en Gadamer esta tiene un aspecto productivo como transmisora de los prejuicios que hacen posible la comprensión. Para un análisis matizado de estas presuntas diferencias, cfr. Olay (2013).

se pasa a algo distinto, sino que el que quiere comprender tiene que interpretar, y no entregarse al “azar de sus propias opiniones” ignorando obstinadamente la “opinión del texto” (Gadamer, *VM*, p. 335).

Esta última alusión al texto no debe dar lugar a confusiones. La comprensión interpretante que aquí se examina ya no se sitúa solamente en el marco de una hermenéutica filológica, sino que, determinada por el análisis ontológico de Heidegger, reviste un carácter universal y está por ello presente en la totalidad de la experiencia humana. En ese sentido, el segundo momento del análisis en el que Gadamer se ocupa de determinar más de cerca la realización de la interpretación, una vez reconocida la pertenencia a la tradición, no vale solamente para el trabajo de las ciencias modernas del espíritu, sino que busca esbozar un proceso propio de la praxis humana en general: no un procedimiento o método científico, sino la realización de la existencia humana interpretante que se puede rastrear en cualquier ámbito de su experiencia. Para nombrar este segundo momento, Gadamer emplea varias nociones, pero podemos concentrarnos aquí en la que parece recoger toda la complejidad del proceso: la *fusión de horizontes*.¹⁸

Esclarecer esta noción implica, en primer lugar, reconocer que la pertenencia a la tradición, como primer momento de la comprensión, no significa afirmar una unidad incuestionable con esta. En realidad, afirma Gadamer, en nuestra relación con la tradición, en tanto horizonte de sentido que nos sostiene, lo que se da es más bien una “verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza” (Gadamer, *VM*, p. 365). En el desarrollo de este argumento, esta extrañeza se presenta primero al

¹⁸ Esto puede objetarse si se considera que la noción se introduce en *VM* para mostrar que la comprensión histórica se realiza como un proceso de fusión entre el horizonte del presente y el del pasado (cfr. Gadamer, *VM*, p. 376). En esa medida, parece tratarse de una noción metodológica que busca resolver, al modo de una “realización controlada”, los problemas peculiares de una comprensión “convertida en tarea científica” (*VM* p. 377). No obstante, como ocurre en Gadamer con todas las nociones asociadas con la comprensión, la “fusión” tiene un doble aspecto: ontológico y existencial, por una parte; metódico y científico. No hay que tomarla solo como un momento procedimental, sino de manera más fundamental, como algo que realiza la existencia en sus formas más inmediatas de praxis. Para Thaning (2015, p. 115), la fusión es una noción trascendental que está en obra cada vez que comprendemos, y Grondin (2000, p. 150) señala que con ella no se solucionan tareas metodológicas, sino que se desarrolla una forma de “estar despiertos” que es esencial para el comprender.

modo de una instancia de alteridad que hace frente a la comprensión hasta entonces asegurada y viene a perturbar la relación de familiaridad que se tenía con las cosas. Se trata del encuentro inesperado con lo otro, que nos incomoda pues pone en evidencia las limitaciones de algunos de los prejuicios que hasta entonces sostenían nuestro mundo entero de significaciones y orientaban nuestra acción en él. Una alteridad de este tipo puede manifestarse al modo de un acontecimiento inesperado que disloque las significaciones culturales habituales, en la emergencia de nuevos fenómenos sociales, ante la evidencia de un evento del pasado que nos resulte incomprensible desde el presente, en el encuentro con un grupo humano desconocido o simplemente en las fricciones que enturbian con frecuencia el trato con otra individualidad.

Estos ejemplos representan casos paradigmáticos de la comprensión social, la comprensión histórica, la comprensión multicultural o la comprensión del tú, que tienen lugar o bien de manera silvestre y espontánea, o bien en las formas metodológicamente protocolizadas del conocimiento científico. Con toda evidencia cada una de estas modalidades del otro reviste especificidades propias que determinan un tipo particular de realización de la comprensión interpretante. Pero más que poner de relieve las diferencias, me interesa mostrar que todas estas instancias de alteridad representan rupturas de una verdad establecida que interpelan a la comprensión y la invitan a interpretar, es decir a desplegar nuevas significaciones que restauren la trama de sentido y renueven el campo de lo comprendido. En último término, lo que en todas ellas se constituye es un horizonte de lo singular o de lo particular que hace frente al horizonte general de sentido, y obliga a movilizar la comprensión interpretante que cumple entonces su propósito cuando restaura el sentido en una fusión de los horizontes contrapuestos.

Todo lo anterior apunta a mostrar que esta fusión de horizontes, que encarna el fenómeno unitario de la comprensión interpretante, tiene la estructura de la mediación: mediación entre el horizonte de una verdad general compartida y el horizonte más o menos puntual de una alteridad que la disloca, entre la tradición y lo otro o, en términos más formales, entre lo universal y lo singular o particular. Así las cosas, la comprensión es interpretación porque en ella una verdad general logra mediar con una instancia particular ajena produciendo un proyecto de sentido más rico, o lo que es igual, porque lo que al principio se manifiesta como una singularidad impenetrable consigue recogerse en la generalidad de un nuevo campo de significado. La interpretación no

opera como la sustitución plana de un texto oscuro por otro que hace explícito lo que allí se dice, sino que tiene lugar porque una verdad solo general se media con lo concreto, o lo que es equivalente, porque un fenómeno en apariencia aislado se integra en un marco de significaciones compartidas. No es otra cosa lo que realiza la comprensión histórica cuando consigue mediar la aparente opacidad de un evento inesperado con la significatividad general que sustenta la tradición, y no porque esta última se imponga sobre el primero, sino porque de esta mediación surge una nueva verdad que revitaliza lo transmitido con la apertura de nuevos posibles. Y lo mismo pasa en la comprensión intercultural, como ha mostrado Taylor (2005, p. 211; 2009, p. 108), que tiene lugar como una verdadera mediación entre culturas en la que cada una va reconociendo su propia situación relativa a la otra en un juego de contrastes donde ninguna predomina de manera absoluta.

Parece claro que el tipo de mediación que se da en el caso de un acontecimiento singular inesperado (una revolución, una epidemia) no es el mismo que ocurre cuando se trata del encuentro de dos horizontes culturales distintos. En términos lógicos, el primero demanda la mediación de un universal con un singular, mientras en el segundo lo que se media son dos totalidades particulares. Pero esta circunstancia no refuta el carácter mediador de la interpretación, sino que solo muestra su complejidad. Ya Platón había advertido este hecho y había concebido su dialéctica como la ciencia suprema que realiza la mediación atendiendo a la diversidad de sus formas: como mediación de los *eidos* con las cosas particulares, como mediación de las ideas entre sí, como mediación entre ellas y los llamados géneros vocales, etc. E incluso en la maravillosa reflexión sobre la comunicación de los géneros que aparece en el *Sofista* (253d) contempla la posibilidad de que varios *eidos* permanezcan separados sin mediación posible entre ellos. Frente a esta profunda penetración en el problema de la mediación que realiza la dialéctica platónica, el método científico moderno, que solo conoce la mediación en la forma de la ley universal que determina de manera externa los casos concretos particulares, resulta pobre y unilateral.

Con esta referencia a Platón podemos retornar a la cuestión de la dialéctica. En efecto, también en la compleja mediación interpretativa que ocurre como fusión de horizontes Gadamer reconoce una forma peculiar de dialéctica que él llama *dialéctica de pregunta y respuesta* y que tiene como modelo precisamente al diálogo socrático. Lo que en esta referencia a Platón destaca Gadamer como dialéctico es, ante todo, la

vinculación entre pensar y dialogar. “Dialéctica” se entiende entonces como “el arte de llevar una auténtica conversación” (Gadamer, *VM*, p. 444) y esto es válido tanto para Platón como para la determinación hermenéutica de la comprensión interpretante. Esta referencia a la conversación señala, primero, que la verdadera comprensión no tiene lugar como una meditación en solitario o al modo de una argumentación en paralelo donde cada parte trata de refutar las posturas rivales para hacer prevalecer su propia posición. Pero lo importante en esto no es tanto el fijar el número de los que participan de la conversación, sino asegurar que la comprensión que en ella ocurre se abra hacia lo otro que la disloca y fractura. Lo que aquí se promueve, en últimas, no es precisamente un diálogo intersubjetivo, sino más bien un diálogo con las cosas mismas: uno que acoja los fenómenos en su alteridad real y que, en solitario o en compañía, sea capaz de reconocer los límites de su campo establecido de sentido ante la otredad que se manifiesta. En este contexto, el verdadero rasgo definitorio de este diálogo o conversación hermenéutica es que este está animado por un constante preguntar, pues una genuina pregunta ocurre precisamente como una ruptura de los significados ya fijados, que demanda una ampliación del ámbito de lo comprendido.¹⁹ El buen intérprete es, entonces, quien mejor dialoga, pero no porque sepa concertar acuerdos o alcanzar consensos sino porque posee el arte de preguntar, que es el arte de acoger la interpelación de lo otro con el que recomienza la interpretación.

Sin embargo, no se trata tan solo de que el comprender se realice desde la pregunta que lo desestabiliza y lo fuerza a devenir interpretación: más que un intercambio plano de preguntas y respuestas, el “arte de la conversación” ocurre como una progresiva penetración en el ámbito de sentido de lo que se busca comprender, y esta es la verdadera forma de la mediación. Que la interpretación es mediación significa entonces que no tiene lugar como una mera presentación de opiniones alternativas, pero tampoco como la simple subsunción de un singular en un concepto general. Es mediación en el sentido en que es mediación constante, fusión de lo singular que interrumpe con un horizonte general de

¹⁹ De aquí que no se trate de una dialéctica que culminaría, como en Hegel, en la parusía del absoluto. Gadamer mismo ha señalado que en el recurso al diálogo socrático-platónico intentó detectar “el fenómeno originario del lenguaje” (1992, p. 321) buscando una reorientación hermenéutica de la dialéctica especulativa del idealismo alemán.

sentido nunca del todo esclarecido y que solo se va desplegando con las posibilidades que se hacen visibles desde una alteridad concreta.²⁰ El arte de preguntar no solo es, pues, el arte de dejarse interpelar, sino el arte de mantener con las preguntas correctas el diálogo que penetra en la dimensión de sentido de lo investigado. Esta dialéctica de inspiración socrática constituye así la lógica de realización del comprender interpretante de la hermenéutica.

La interpretación, o comprensión interpretante, que revela la filosofía hermenéutica como rasgo esencial de la existencia humana es, pues, dialéctica. Se trata por lo pronto del sentido básico de la noción que la liga con la conversación y el diálogo. Ya desde Platón, sin embargo, este diálogo no es un mero intercambio de pareceres u opiniones personales, sino un ejercicio por el cual se va develando un campo de sentido común a los que conversan, y a la luz del cual estos van corrigiendo o afinando sus puntos de vista iniciales. Esta conversación dialéctica es una forma de mediación, pues allí se vinculan las opiniones solo individuales con un marco de significación más amplio que ya no es privilegio de uno solo sino un horizonte de verdad que cobija a todos. Por ello, contra toda apariencia, cuando, en los diálogos de Platón, los jóvenes atenienses deponen sus opiniones ante la fuerza de las preguntas de

²⁰ No es posible desplegar aquí, ni siquiera de manera general, la constelación de cuestiones y problemáticas que queda definida con la relación entre dialéctica y hermenéutica en el pensamiento de Gadamer. Aquí nos hemos limitado a poner el foco, y eso de manera aún introductoria, en el carácter dialéctico de la interpretación, para marcar una diferencia central entre Gadamer y otras filosofías de la interpretación. No obstante, somos conscientes de que, al entender la interpretación como una dialéctica de mediación, pisamos un terreno resbaladizo y abierto a la polémica. En un comentario ya clásico, Caputo (1987, pp. 81 y 113) coincide con nosotros en entender la fusión de horizontes como una versión contemporánea de la mediación dialéctica hegeliana, pero en ello ve un gesto metafísico que le impide a Gadamer desarrollar una genuina hermenéutica radical. Risser (2012, p. 70), por su parte, reconoce el carácter dialéctico de la interpretación en Gadamer, pero señala que esta dialéctica sigue el modelo dialógico del diálogo abierto Platón y no el de la mediación con una totalidad cerrada propio de Hegel. Sin desconocer las tensiones con Hegel, aquí sostenemos que la mediación de la interpretación en Gadamer ni presupone una totalidad metafísica ni se opone a la generación de múltiples proyectos de sentido. Para una elaboración amplia del carácter dialéctico de la hermenéutica de Gadamer, cfr. Swayne (2010).

Sócrates, no es este último en tanto individuo quien los deslumbra con su autoridad, sino el poder del *logos*, de la razón universal inscrita en las cosas, quien los convence de la unilateralidad de sus puntos de vista. Gadamer considera que una conversación de este tipo, que interpreta la realidad mediando lo singular que acontece con lo comprendido en la tradición, define el trabajo de las ciencias del espíritu. Estas interpretan el mundo social al modo de una dialéctica de pregunta y respuesta en una mediación siempre atenta a lo novedoso sin aspirar a una verdad absoluta que fuera invulnerable a la contingencia del acontecer.

3. La mediación total del lenguaje

Con todo, la caracterización hecha hasta ahora no recoge aún todo el sentido de la unidad originaria de la comprensión y la interpretación, ni da cuenta plenamente de su carácter dialéctico universal. Ella se enfoca en los rendimientos de una comprensión temática, es decir de una que se vuelca sobre un objeto (un texto, un evento del pasado, una cultura extraña, otra individualidad) y por ello puede transformarse potencialmente en una postura teórica objetivante. Vista más de cerca, esta comprensión temática solo tiene lugar como una sucesión de etapas en la que una primera comprensión alcanzada se enrarece, con lo que desencadena un momento interpretativo que restaura el sentido para alcanzar una nueva comprensión, y así sucesivamente. La dialéctica de pregunta y respuesta que estructura este proceso solo refuerza la impresión de que lo que aquí ocurre es una serie sucesiva de momentos de interpretación (preguntas) y momentos de comprensión (respuestas) que no hace justicia a la unidad del fenómeno. Dicho de otra forma, la comprensión no sería ella misma interpretación, sino solo tendría un vínculo necesario con esta última. Y por lo mismo la mediación entre una universalidad o generalidad de sentido y una singularidad concreta no sería completa, pues se trataría de instancias distintas repartidas en momentos distintos: la comprensión recogería siempre lo universal de un sentido compartido, mientras que solo la interpretación representaría el momento donde se presta la voz a lo singular.

Se trata entonces, para Gadamer, de hacer manifiesta esta unidad en la que se cumple una mediación plena entre el comprender y el interpretar, entre lo universal y lo singular concreto, de modo que estos ya no sean simples momentos sucesivos aunque necesariamente ligados. A mi parecer, el análisis del lenguaje que constituye el tema de la tercera parte de *Verdad y método* busca abrir el terreno donde esta unidad se

hace evidente. De manera explícita Gadamer (VM, p. 461) afirma que este paso al lenguaje tiene como objeto determinar el médium en que la experiencia de la comprensión tiene lugar, algo así como la condición ontológica que hace posible el comprender efectivo, histórico y temático examinado antes.²¹ Pero resulta claro que ese paso a lo ontológico no significa la erección de la comprensión sobre un fundamento incondicionado, sino más bien el acceso a un ámbito donde la unidad de lo universal y lo singular, del comprender y el interpretar, no se ha roto aún como ocurre ya en la sucesión dialéctica de pregunta y respuesta que determina toda comprensión temática. Con Hegel, se podría decir, *mutatis mutandis*, que el paso al lenguaje representaría el momento de la inmediatez que se rompe enseguida (o ya se ha roto desde siempre) en la comprensión histórica donde se distingue el sentido del sinsentido, la tradición del acontecimiento, lo familiar y compartido de la extrañeza. Como en Hegel también, esa inmediatez de la unidad del lenguaje es solo aparente, pues a ella le es inherente una forma particular de mediación que examinaremos enseguida. Como sea, lo que sí es claro es que el lenguaje no representa aquí una abstracta condición trascendental de la comprensión, sino un auténtico fenómeno, y por ello la unidad que le es esencial no es mero postulado sino algo de lo que podemos hacer experiencia.

Según esto, el análisis sobre el lenguaje de Gadamer no es una teoría sobre este, sino una auténtica fenomenología.²² La pregunta hermenéutica por el lenguaje no es entonces por su lógica operativa o por sus rasgos determinantes, sino por la experiencia más inmediata que

²¹ Este paso hacia el lenguaje sería entonces un paso atrás hacia la dimensión sobre la que descansa el comprender interpretante, y no la tematización de un nuevo objeto. Por eso afirma Gadamer que “el fenómeno hermenéutico se revela en su carácter lenguajístico” (*Sprachlichkeit*) y que el lenguaje, como la comprensión, no pueden tomarse como objeto porque estos “abarcan todo lo que de un modo u otro puede llegar a ser objeto” (VM, p. 485).

²² Una fenomenología que en la tradición de Heidegger hace del fenómeno algo que se oculta: “Lo que es el lenguaje forma parte de lo más oscuro que existe para la reflexión humana. La lenguajidad le es a nuestro pensamiento algo tan terriblemente cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser” (Gadamer, VM, p. 457). Que el suyo sea un abordaje fenomenológico pone también en evidencia la distancia de Gadamer con respecto a los enfoques analíticos de la filosofía del lenguaje y el *linguistic turn* (cfr. Fehér, 2000, p. 192).

hacemos de este, por la manera en que este comparece primordialmente ante la experiencia humana antes de que esta, transformada en un comportamiento objetivante, haga de él un mero instrumento a su disposición. Pues bien, para esta fenomenología, antes de que el lenguaje sirva como herramienta para describir el mundo o los estados internos del sujeto, y por supuesto mucho antes de que se nos presente en su carácter de estructura o como un conjunto de reglas sintácticas o gramaticales, el lenguaje comparece ante nuestra experiencia como sentido, es decir como apertura de un espacio de significatividad que nos convoca y nos atrae. En efecto, la palabra que alguien nos dirige, o incluso aquella que simplemente escuchamos por azar, tiene algo de una fuerza gravitacional que nos arrastra e interpela. Incluso si se trata de una palabra quebradiza o difusa, y aun tratándose de una que proviene de una lengua ajena, la palabra que se emite o se escucha porta y abre consigo todo un horizonte de sentido que invita a ser compartido.²³

Como es claro ya, no se trata, en esta fenomenología, del lenguaje del historiador, el filólogo, el científico social o el dialéctico platónico que va comprendiendo e interpretando su objeto con nociones que, entre preguntas y respuestas, se van refinando, penetrando de a poco en el campo de sentido de lo investigado. Aquí se trata de la experiencia más elemental con el lenguaje, donde ya no se distinguen momentos sucesivos que se interrumpen, sino que tiene lugar como un *acontecer* de sentido que nos porta como un movimiento continuo donde el sentido es inseparable de su concreción y la comprensión no se separa de su objeto.²⁴ La experiencia primaria con el lenguaje es, pues, la de una

²³ Se trata de una apertura de sentido que, no obstante, es a la vez la experiencia de su límite y del encuentro con la alteridad: "Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio, o más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien" (Gadamer, 1992, p. 324).

²⁴ Aquí no puedo explorar con detalle la noción de "acontecer", o "acontecer de sentido", que para Gadamer describe fenomenológicamente el ser del lenguaje. El tema recorre toda la tercera parte de *VM*: desde la caracterización de la palabra cristiana como acontecer de sentido (Gadamer, *VM*, p. 512), pasando por el acontecer de la tradición cuya palabra llega hasta nosotros para la comprensión (*VM*, p. 553), hasta el planteamiento último del lenguaje como un acontecer especulativo donde lo finito de lo dicho se liga con la infinitud del sentido (*VM*, pp. 565 y 567). No obstante, desde la caracterización de la interpretación como mediación que aquí elaboro se hace visible este carácter

apertura, como dice Gadamer, pero esta apertura no es la de un espacio iluminado donde se hubieran establecido posiciones de significación fijas para ser luego tematizadas y discutidas, sino como un salir a luz permanente de diversas configuraciones de significación a cuyo paso se va articulando un mundo que, en su diversidad de posibles, es común a los que comparten esa experiencia.

Este acontecer de sentido, como realización primaria del lenguaje, es el ámbito en el que se alcanza la mediación total entre la universalidad de un sentido compartido y lo singular concreto, y por ello en él se hace evidente la unidad originaria entre comprensión e interpretación. Como se ha dicho, no se trata aquí de un postulado *a priori*, sino de un fenómeno que se constata en la experiencia. Esa mediación se advierte, primero, si se atiende a la vida misma del lenguaje que hace surgir un sentido general y comunicable mediante el flujo de palabras individuales. Aquí la mediación es total porque el sentido general (el momento universal) solo surge ligado a lo singular de las palabras individuales, pero estas a su vez solo exhiben su verdad en el contexto de lo general que las soporta. No se distinguen aquí dos elementos separables, sino que lo general solo se da mezclado en la combinatoria de lo singular, y lo singular solo gana su ser en lo general. O, más precisamente, en el flujo del lenguaje ya no se puede hablar de una singularidad y de una universalidad puras que se pudieran aislar de manera independiente: solo hay singulares universalizados y un universal que penetra y envuelve a las palabras.²⁵ Paul Valéry ha ideado una bonita imagen para representar esta mediación total de la palabra y el sentido. Para

aconteciente, si bien no llegamos a su caracterización ontológica última. Para un análisis más cercano de este nexo entre lenguaje y acontecer, cfr. Esquisabel (2003, pp. 289 y ss.); para la relación de este acontecer del lenguaje con el carácter emergente y performativo de la interpretación, cfr. Davey (2006, pp. 234 y ss.).

²⁵ Hay que advertir, sin embargo, que el carácter acontecimental del lenguaje implica que la mediación total de la que hablamos aquí no debe entenderse como un acople o vinculación estática, sino como un acuerdo que se disloca permanentemente. Por ello hay un “límite implícito en toda experiencia de sentido” y lo “mentado en el lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa” (Gadamer, 1992, p. 323). La interpretación es mediación, pero se trata de una “mediación nunca perfecta entre hombre y mundo”, una que ni es añoranza de una inmediatez perdida ni busca arribar a un sentido último; en esa medida, lo único “dado” es la mediación, “el que siempre comprendemos algo como algo” (Gadamer, 1992, p. 327).

él, el sentido se da siempre como en el flujo móvil de las palabras, pues solo se comprende si logramos sumirnos en este flujo sin detenernos en los pasos individuales de las palabras que lo constituyen. Solo hay comprensión gracias a “la velocidad de nuestro paso sobre las palabras” (Valéry, 1973, p. 400), pues cada palabra individual que en su fluidez va desplegando el sentido se parece a una de esas tablas que se ponen sobre una zanja o una grieta y que soportan el paso de un hombre en movimiento, pero que se tambalea o se rompe, hundiendo con ello el sentido, cuando este hombre se detiene y hace de ella un objeto de su atención.

Vista con detenimiento, se pueden identificar, en la imagen de Valéry, varias formas de mediación. En primer lugar, aquella que realiza el lenguaje en tanto acontecer donde se compenetran la palabra individual y el todo del sentido, pero luego este flujo del lenguaje no se autonomiza ni se hace objeto para una conciencia, sino que solo es manifestación de sentido para quien comprende, esto es, para quien se deja comprender por él, para quien participa y se integra a este movimiento y avanza a la “velocidad de las palabras”. Esta es la segunda mediación, a saber, la que unifica la comprensión y su objeto, pues el sentido no pasa al frente del comprender, sino que va aconteciendo al paso que este se produce. Pero en realidad cabría hablar aquí de una tercera mediación, porque ese sentido comprendido, o que se va comprendiendo, no requiere luego ser interpretado, es decir mediado con la propia situación de quien comprende, sino que ya es siempre sentido interpretado: es comprendido en tanto es interpretado, o sea concretado en una configuración particular de la significación y de la acción. Esta tercera mediación representa entonces, ahora sí, la verdadera unidad originaria del fenómeno del comprender interpretante, que no era evidente aún en las formas de comprensión temática de las ciencias sociales.

Ahora bien, en esta experiencia elemental del lenguaje que estamos analizando, esas tres mediaciones no se distinguen en realidad y todo tiene lugar como en un mismo impulso. En esta realización primaria del lenguaje, cuando yo hablo, o cuando escucho hablar, asisto a una apertura de un campo de sentido donde ya no capto la contribución, por decirlo así, de cada palabra a la erección de este; pero al mismo tiempo, el sentido que así comparece no es un objeto para la comprensión, sino que justamente se muestra como el espacio de significación en que ya estoy comprendido, y por último, este espacio es a la vez comprendido como algo que me dice algo a mí en mi situación, como algo que ya

se ha coloreado con rasgos significativos que provienen de mi contexto particular, y solo así es visible, es decir, se trata de una comprensión interpretada.

Se puede objetar que hay realizaciones del lenguaje donde estas formas de mediación total no tienen lugar. La poesía, p. ej., sería el caso de un campo de significación donde el peso específico de cada palabra individual no es despreciable; las ciencias sociales, por su parte, se ocupan de elaborar conceptos para configuraciones de sentido del mundo social que son opacas y que por ello tienden a objetivarse, y un caso como el de la traducción parece ser más bien el de un sentido que el traductor ha comprendido pero para el que busca aún una interpretación concreta en otra lengua. Todo esto es cierto, pero aquí se trataba de examinar una experiencia más básica, un rendimiento vital donde el lenguaje no se hace explícito, donde no llama la atención sobre sí ni como palabra poética ni como concepto ni como término por traducir, sino que se integra como flujo del sentido en el fluir mismo la existencia humana, comprensora e interpretante. Se trata de una experiencia más básica no por ser la más verdadera, sino porque en ella el lenguaje se manifiesta aún en la unidad primaria de lo universal y lo singular, del comprender e interpretar, que luego pierde constantemente en sus otras realizaciones.

Gadamer la llama “una realización vital” (VM, p. 463) e incluso llega a afirmar que en ella no se da aún ningún proceso interpretativo. Pero lo que quiere decir con esto es más bien que la interpretación no se destaca aquí: ocurre de forma espontánea y no como un hacer del individuo, sino como parte del movimiento de las cosas mismas. En esta vida espontánea del lenguaje comprender e interpretar se funden, pues el sentido que el lenguaje abre no flota en el aire, sino que de inmediato se particulariza y se vuelve concreto, no solo porque se encarna por necesidad en una lengua histórica específica, sino además porque cada hablante y cada oyente lo recoge en su propia situación y lo tiñe con las significaciones de su ahí particular. Así las cosas, todo acontecer del sentido en el lenguaje se transforma por sí mismo en una forma de traducción, no porque allí el sentido se desplace deliberadamente al horizonte de otra lengua, sino porque la comprensión ejecuta naturalmente un desplazamiento a cada situación individual en la que se realiza, de modo que se diversifica y dispersa, manteniendo no obstante su unidad fundamental. Toda palabra compartida es siempre ya una palabra traducida a nuestra situación, interpretada, y por eso

ella ya ha abierto, aún en la comunidad que instala, microdiferencias y desajustes que son el origen de la incomprensión, aunque en sus formas primeras ellas no enturbien la comunicación ni la vida práctica.

Las anteriores consideraciones llevan de vuelta al tema de la dialéctica. En efecto, este análisis fenomenológico ha fijado la atención en la realización más propia del lenguaje y ha puesto de manifiesto la unidad del comprender y el interpretar que allí tiene lugar, como una mediación total entre lo universal y lo singular concreto. Pues bien, lo que hay que destacar ahora es que todo ello lo hace el lenguaje por sí mismo y no tanto los individuos que hablan o escuchan. Es el lenguaje el que comparece ante nosotros como apertura de sentido que nos comprende y orienta; es el lenguaje el que realiza por sí mismo esa concreción particular que es la interpretación y por la cual gana significado nuestra situación propia. Claro que hay ejecuciones del lenguaje proyectadas por una conciencia subjetiva que toman al lenguaje como su herramienta: explicar, argumentar, explicitar, proyectar, y todas las formas de atribución de sentido que Wittgenstein llama “interpretar”. Pero este tipo de actividades son derivadas, pues toman pie en la apertura que ya ha instalado el lenguaje; dicho de otra forma, en ellas una conciencia hace del lenguaje un instrumento para su uso aprovechando la potencia de significación que le es inherente. Por su propia naturaleza, por su propio ser, como diría Gadamer, el lenguaje es el acontecer y deriva de un sentido que se realiza en trabazón con la comprensión que interpreta, y que por ello lo especifica en una situación concreta. Nosotros participamos de esta deriva y ayudamos a realizar el comprender, pero en esto no ocupamos nunca el centro que orienta o impulsa el movimiento, y en realidad participar aquí es integrarse al movimiento de las cosas mismas, ajustando nuestro paso a la velocidad de las palabras como dice Valéry.

Pues bien, esta participación en el ser de lo real o en el movimiento de las cosas mismas resulta ser, para Gadamer, el rasgo central de lo que desde Platón se llama “dialéctica”. La dialéctica puede entonces entenderse, primero, como un método de conocimiento filosófico: el arte de la conversación de Sócrates como arte de penetrar mediante preguntas en las articulaciones del *logos*, pero también el método hegeliano que no es un hacer de la conciencia subjetiva, sino un entregarse de esta al movimiento del absoluto que se manifiesta, son formas de esta dialéctica. También Gadamer, como vimos, estructura la comprensión interpretante de la historia o la filología al modo de una

lógica de pregunta y respuesta que es, en esencia, una figura de este método dialéctico.

Pero antes de ser un método, la dialéctica encarna toda una concepción acerca del ser de la realidad y del lugar que allí ocupa el ser humano. Para esta concepción, la realidad no está fijada al modo de constelaciones objetivas de hechos, sino que aparece como un horizonte articulado por significaciones y sentidos del cual participa el ser humano, no al modo de un sujeto frente a un objeto, sino como aquella instancia donde el sentido gana claridad sobre sí mismo. En ese orden de ideas, Gadamer reconoce la esencia de la dialéctica no en su carácter de método, sino como unidad entre ser y pensar, como “mediación total de pensamiento y ser”. Desde su enfoque hermenéutico esta mediación ya no queda asegurada en el elemento metafísico del *logos* como en Platón, o del *espíritu* como en Hegel, sino que tiene lugar en el lenguaje como el médium fenoménico donde se realiza la “trabazón de acontecer, comprensión e interpretación” (Gadamer, *VM*, p. 552), y por ello podemos tener experiencia de ella. La interpretación hermenéutica es entonces dialéctica, primero porque tiene lugar como un diálogo que se entabla con lo otro que descentra mi horizonte de significado y fuerza la comprensión a desplegarse, pero ante todo porque ella tiene lugar cuando el ser humano reconoce su participación en un horizonte general de sentido que él realiza en lo concreto, no de manera arbitraria y externa, sino siguiendo las posibilidades de significación inscritas en la realidad misma.

4. Resultados y conclusiones

Para concluir, quiero recoger en unas pocas tesis todos estos complejos planteamientos y mostrar de manera muy somera algunas vías de investigación que se desprenden de ellos. Aquí he tratado de elaborar, con atisbos de la hermenéutica de Gadamer, una concepción de la interpretación para la cual en toda interpretación tiene lugar una mediación total entre un sentido general y una situación particular que realiza y concreta este sentido. Esto significa entonces que:

(1) Interpretar no es el simple ejercicio por el cual un fenómeno cuya significación es oscura resulta esclarecido. No es sobre todo la sustitución plana de un texto por otro que lo explicita e ilumine, y que entonces ya no tendría necesidad de ser interpretado. En general, no se hace justicia al interpretar si se lo toma como la actividad por la cual un individuo da sentido a una realidad que no lo tiene. Tampoco Nietzsche,

con su llamado a interpretar desde múltiples voluntades de poder, está cerca de atisbar toda la complejidad del fenómeno.

(2) La mediación que es la interpretación se hace evidente en las distintas formas de conocimiento de las ciencias sociales, cuyo objeto (el texto, el pasado, lo social) no son hechos sólidos sino configuraciones significativas. En este contexto, comprender (es decir, interpretar) dicho “objeto” significa ser capaz de mediar entre un campo de sentido ya asegurado y las alteridades singulares que acaecen y que no parecen ser acogidas allí. Una mediación similar ocurre en el caso de la interpretación artística o jurídica, y tiene lugar también en aquellas formas de interacción dialógica que producen sentido y no se reducen a un mero intercambio de opiniones: el diálogo pedagógico, el diálogo entre generaciones o entre culturas, etc.

(3) Esta mediación no es una que imponga unilateralmente quien interpreta, sino que tiene lugar al interior del movimiento mismo del lenguaje que nos rebasa, y que como acontecer del sentido siempre supera las posibilidades de significación que el comprender interpretante va haciendo concretas. Por eso mismo, interpretar es mediar, pero la mediación no es un hacer caprichoso de una conciencia individual, sino que su curso tiene lugar en el campo abierto de sentido del lenguaje del que participa el intérprete. En tanto parte del movimiento de sentido del lenguaje, la interpretación es, para Gadamer, universal. Esto no significa que siempre estemos interpretando conscientemente, pero sí que en cualquier forma de nuestra experiencia de mundo se hace efectiva (aunque pase inadvertida) una posibilidad de significación inscrita en el lenguaje.

(4) Por tener lugar en el médium del lenguaje, la interpretación hermenéutica es dialéctica. Aquí “dialéctica” se toma en el sentido elemental del término, esto es, como la pertenencia del ser humano a un espacio de significación que lo condiciona y orienta, pero que él mismo contribuye a articular en lo concreto gracias a su comprensión. Este espacio de sentido no es otro que la vida del lenguaje: un campo móvil que no está articulado en esencias universales, como los *eidos* platónicos o las determinaciones del concepto en Hegel. Vista así, la interpretación pasa por detrás de la oposición entre objetivismo y relativismo: ni consiste en develar un sentido fijo escondido por detrás de los fenómenos, ni opera como un libre adjudicar significaciones a una realidad maleable y sin sustancia.

(5) La interpretación que es parte de la vida del lenguaje no se realiza como un movimiento que se impulse sin resistencias. Al contrario, está amenazada permanentemente por todos los intentos de reducir el lenguaje a unas significaciones fijas que se instrumentalizan por intereses particulares. Cuando esto ocurre, el lenguaje oculta la pertenencia común al sentido y deviene un campo de confrontación entre proyectos de sentido individuales que pugnan por imponerse. También se pervierte la mediación viva del lenguaje si eso común se reduce a una supuesta verdad universal que quiere imponerse sobre la amplia diversidad del mundo. La primera tarea de la interpretación hermenéutica es entonces estar en guardia contra las objetivaciones del lenguaje, su instrumentalización y control.

(6) De igual manera, la mediación no tiene lugar como una simple realización espontánea que ocurriera sin fricciones. Ella requiere de un esfuerzo sostenido que define las tareas propias de la comprensión interpretante. El fracaso o la ruptura de la mediación es lo que llamamos la “no comprensión” o la “no interpretación”. Estas tienen lugar cuando resulta imposible la mediación entre el universal y el particular: cuando, por ejemplo, disponemos de una intelección solo abstracta de una verdad general que resulta vacía y sin vida porque no logra encarnarse en realizaciones concretas ni traducirse en instituciones o principios efectivos. Esta forma de lo universal sin mediación es quizás lo que define el fenómeno del fanatismo. Pero también fracasa la comprensión interpretante en la otra dirección, cuando el singular no es capaz de superar su aislamiento porque no logra reconocer su pertenencia a formas de sentido compartidas que preceden la constitución de una subjetividad individual. Esta forma de lo singular sin mediación es quizás el rasgo más característico de las sociedades liberales y del capitalismo contemporáneo.

Estas sumarias tesis buscan sintetizar los resultados centrales del análisis desarrollado, pero permiten también determinar el lugar de la hermenéutica gadameriana en el panorama de la filosofía contemporánea de la interpretación, a la vez que subrayan su pertinencia a algunas de las problemáticas más urgentes por las que atraviesan las sociedades actuales.

Con relación a lo primero —tesis (1) y (2)—, debe resultar evidente que el planteamiento hermenéutico encarna una postura muy original dentro del amplio espectro de enfoques filosóficos en torno a la interpretación. Lejos de someter el concepto a un análisis meramente

lógico-lingüístico, como es común en el *linguistic turn* anglosajón, la interpretación es, para la hermenéutica, un rasgo ontológico constitutivo de la realidad y de la existencia humana. Esta ontologización de la noción no conduce sin embargo al extremo antirrealista, tan corriente en ciertas posturas posmodernas, para el cual toda presunta realidad no es más que un juego de significantes o la resultante de una pugna entre fuerzas interpretativas solo particulares. Más allá de la concepción lógica y de este último enfoque constructivista y relativista, la hermenéutica elabora una poderosa noción de “interpretación” como mediación que, a mi modo de ver, hace más justicia a la complejidad del asunto, y evita los *impasses* en que caen las otras posturas. Por lo demás, más que de la elaboración teórica del concepto, la hermenéutica opera aquí como una auténtica fenomenología que sustenta su análisis en las diversas experiencias de interpretación presentes en el ancho campo de la praxis humana: desde la conversación más trivial hasta la profunda experiencia del arte, pasando por supuesto por la experiencia de comprensión de las ciencias sociales e históricas.

Gran parte de la originalidad de este enfoque hermenéutico reside en la rehabilitación de la dialéctica que le acompaña. Como se señaló antes —tesis (3) y (4)—, la dialéctica de la hermenéutica quiere dejar atrás el compromiso metafísico de la dialéctica tradicional (Platón o Hegel) rescatando de allí, sin embargo, el contenido nuclear de la noción. Según este, más que una metodología de análisis filosófico, la dialéctica hace efectiva la mediación del ser humano, situado e histórico, con el orden de sentido superior al que este pertenece. Para la hermenéutica, ese horizonte abarcante de posibilidades de significación no es otro que el del lenguaje en su acontecer dinámico. La interpretación hermenéutica es dialéctica porque permite a los individuos introducirse en esta apertura móvil del lenguaje y hacer manifiesta la diversidad de sentidos que vertebran su situación. De esta manera, un genuino interpretar se convierte en la experiencia de algo común: no de una verdad idéntica para todos, sino de un marco de significaciones compartidas que articula nuestro presente concreto en la diversidad de sus posibles proyectos de verdad.

En esta valoración de una experiencia de lo común encuentro uno de los planteamientos más valiosos y actuales de la hermenéutica. Este reconocimiento de un horizonte abierto de sentido que rebasa toda particularidad puede desarrollarse en varias direcciones. Por ejemplo, hacia una ontología posmetafísica donde la oposición clásica entre lo

universal y lo particular, o entre verdad y apariencia, fuese superada en la evidencia de un universal que solo se realiza en la mediación con lo singular y concreto; o hacia una epistemología no fundacionalista que defienda la legitimidad de un conocimiento que no descansa en bases absolutas, sino que tiene lugar como la participación en un acontecer incesante de verdad. Aquí, sin embargo, me interesa mostrar que la experiencia de lo común puede ser la piedra angular de una filosofía social hermenéutica. En cierta forma, esta ha sido la motivación oculta que ha movido todo este análisis. Los resultados (5) y (6) ya insinuaron los ejes de este desarrollo; para concluir, quiero ampliar un poco este punto.

Usualmente considerada como una reflexión sobre la comprensión histórica o como una ontología especulativa del lenguaje, creo que no es advertido de manera suficiente el lugar que puede ocupar la hermenéutica en el contexto de la filosofía y crítica social contemporáneas. Los análisis anteriores sobre la interpretación dialéctica dan indicaciones en este sentido. En primer lugar, desde la estructura de la mediación que está a su base, la hermenéutica puede evaluar fenómenos sociales y políticos actuales e identificar su carácter problemático. Así, ella puede denunciar la injusticia de formas de estado totalitarias, y en general de todo intento por monopolizar la verdad, como quiebres de la mediación esencial de lo universal con lo concreto. Pero también puede denunciar al individualismo radical de nuestras sociedades de consumo como una empresa que absolutiza al singular y le oculta posibilidades de experiencias de lo común que son esenciales para una praxis genuinamente social.

En segundo lugar, como fenomenología del lenguaje, la interpretación hermenéutica toma la forma de una razón práctica cuya tarea es salvaguardar la vida del lenguaje en tanto acontecer abierto de sentido, develando todo intento de envarar su movimiento, de apropiárselo para intereses particulares o de deformarlo con usos y prácticas que desnaturalicen su capacidad de apertura de mundo. En el reino de las redes sociales, la comunicación inmediata y la inteligencia artificial, no es poco lo que hay que hacer en este sentido.

Referencias

- Abel, G. (1995). *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Suhrkamp.
- Abel, G. (2004). *Zeichen der Wirklichkeit*. Suhrkamp.

- Angehrn, E. (2004). *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*. Velbrück.
- Berner, C. y Morel, C. (2023). *Philosophies du sens*. Septentrion. <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.147865>
- Berner, C. y Thouard, D. (2015). *L'interprétation. Un dictionnaire philosophique*. Vrin.
- Caputo, J. (1987). *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/2735.0>
- Davey, N. (2006). *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. SUNY Press. <https://doi.org/10.1353/book5103>
- Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press.
- De Lara, F. (2015). El ser-en como tal. En R. Rodríguez (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 145-166). Tecnos.
- Demmerling, C. (2001). Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-Sein. En Th. Rentsch (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit* (pp. 83-108). Akademie.
- Derrida, J. (2006). La mitología blanca". En J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (pp. 247-311). C. González Marín (trad.). Cátedra.
- Descombes, V. (1991). The Interpretative Text. En H. Silvermann (ed.), *Gadamer and Hermeneutics: Science, Culture, Literature* (pp. 247-268). Routledge.
- Élissalde, Y. (2000). *Critique de l'interprétation*. Vrin.
- Esquisabel, O. (2003). Sprache, Geschehen und Sein. Die Metaphysik der Sprache bei H.-G. Gadamer. En M. Wischke y M. Hofer (eds.), *Gadamer Verstehen / Understanding Gadamer* (pp. 282-301). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fehér, I. (2000). Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamers. Wort, Gespräch und Sache. En G. Figal, J. Grondin y D. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege* (pp. 191-205). Mohr Siebeck.
- Fehér, I. (2016). Pre-judice and Preunderstanding. En N. Keane y C. Lawn (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 280-288). Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118529812.ch32>
- Gadamer, H.-G. (1996). [VM]. *Verdad y método*. A. Agud y R. de Agapito (trads.). Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1992). Texto e interpretación. En H.-G. Gadamer, *Verdad y método II* (pp. 319-347). M. Olasagasti (trad.). Sígueme.

- Goodman, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Hackett Publishing. <https://doi.org/10.5040/9781350928558>
- Grondin, J. (1996). L'herméneutique dans *Sein und Zeit*. En J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein* (pp. 179-192). Vrin.
- Grondin, J. (2000). *Einführung zu Gadamer*. Mohr Siebeck.
- Heidegger, M. (1993). [SZ]. *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Margolis, J. y Rockmore, T. (2000). *The Philosophy of Interpretation*. Blackwell.
- Michel, J. (2017). *Homo Interpretans*. Hermann.
- Michel, J. (2023). *Qu'est-ce que l'herméneutique ?* PUF.
- Mulhall, S. (1996). *The Routledge Guidebook to Heidegger's Being and Time*. Routledge.
- Olay, C. (2013). Die Überlieferung der Gegenwart und die Gegenwart der Überlieferung. Heidegger und Gadamer über Tradition. En G. Figal (ed.), *International Yearbook for Hermeneutics* (pp. 196-219). Mohr Siebeck.
- Platón. (1985). Ion. En Platón, *Diálogos I* (pp. 243-270). E. Lledó (trad.). Gredos.
- Platón. (1988). Sofista. En Platón, *Diálogos V* (pp. 319-482). N. L. Cordero (trad.). Gredos.
- Risser, J. (2012). *The Life of Understanding: A Contemporary Hermeneutics*. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/6588.0>
- Rorty, R. (1991). Deconstruction and circumvention. En R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II* (pp. 85-106). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609039.006>
- Schleiermacher, F. (1838). *Hermeneutik und Kritik*. Reimer.
- Scholz, O. (2008). Compréhension, interprétation, herméneutique. En C. Berner y D. Thouard (eds.), *Sens et interprétation* (pp. 67-80). Septentrion. <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.75173>
- Shusterman, R. (1994). *Sous l'interprétation*. J.-P. Cometti (trad.). Éditions de l'Éclat.
- Shusterman, R. (1996). *Von der Interpretation. Sprache und Erfahrung in Hermeneutik, Dekonstruktion und Pragmatismus*. B. Reiter (trad.). Passagen.
- Shusterman, R. (2002). Pragmatism and Criticism: A Response to Three Critics of Pragmatist Aesthetics. *The Journal of Speculative Philosophy*, 16(1), 26-38. <https://doi.org/10.1353/jsp.2002.0005>

- Shusterman, R., Bohman, J. F. y Hiley, D. R. (1991). *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Cornell University Press.
- Swayne, L. (2010). *Gadamer's Dialectical Hermeneutics*. Lexington Books.
- Taylor, C. (2005). Comprensión y etnocentrismo. En C. Taylor, *La libertad de los modernos* (pp. 199-222). H. Pons (trad.). Amorrorrtu.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. M. Utrilla de Neira (trad.). FCE.
- Thaning, M. (2015). *The Problem of Objectivity in Gadamer's Hermeneutics in Light of McDowell's Empiricism*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-18648-1>
- Valéry, P. (1973). *Cahiers I*. Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1969). [PG]. *Philosophische Grammatik*. Blackwell.

