

Filosofía como praxis y diálogo. Una introducción a la hermenéutica desde Platón*

Philosophy as Praxis and Dialogue [An Introduction to Hermeneutics since Plato]

Por: Luis Eduardo Gama Barbosa

Grupo de Investigación: La hermenéutica en la discusión filosófica
contemporánea

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

legamab@unal.edu.co

Fecha de recepción: 17 de mayo de 2008

Fecha de aprobación: 30 de junio de 2008

Resumen: *La filosofía, más que ser una tarea que busca crear e instaurar una teoría absoluta de la verdad, como fue el caso, en la historia de la filosofía misma, del pensamiento cartesiano, el hegeliano, el husserliano, entre otros, es una actividad, es decir, una praxis dialógica que se entiende como introducirse en el medio de un camino que ya otros han recorrido, lo cual presupone, inmediatamente, una concepción de la filosofía como un camino de experiencia siempre abierto. Así, el presente artículo busca analizar el hacer filosófico como una práctica hermenéutica que no sólo se presenta como familiarización con la tradición, la cual se ejemplifica en el texto con la teoría de la reminiscencia platónica, sino también bajo la forma del rompimiento inherente a dicha familiarización. Por tanto, el artículo busca presentar el saber y el hacer filosófico desde una visión hermenéutica, lo que de suyo implica concebirlo como una acción dialógica mediante la cual se estimula el hacer filosófico como recuerdo, es decir, no sólo como mera aprehensión de conceptos e instauración de verdades totalizantes, sino como praxis humana, que es donde la filosofía y, en suma, la experiencia hermenéutica, encuentran su verdadero topos.*

Palabras Clave: *Reminiscencia, historia, praxis, hermenéutica, lenguaje.*

Abstract: *Philosophy, more than being a task that aims at creating and establishing an Absolute Theory of Truth, as was the case in the History of Philosophy itself of Cartesian thought, Hegelian thought, Husserlian thought, is among other things, an activity, that is, a Dialogic Praxis which is to be understood as an insertion in the middle of a road which others have already traveled, and this presupposes, immediately, a conception of Philosophy as a road of experience that is always open. Thus, the present article analyzes Philosophical work as a hermeneutical practice that is not only presented as a familiarization*

* El presente artículo es una versión modificada de la Lección Inaugural de Filosofía dictada en la Universidad del Rosario de Bogotá en el primer semestre de 2007. Recoge en parte motivos desarrollados con más extensión en mi tesis doctoral "Erfahrung, Erinnerung und Text" (Würzburg, Köhingshausen & Neumann, 2004) y que siguen siendo tema de investigación en el marco del grupo de investigación "La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea" del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

with tradition (the example of which is given by using the Platonic Theory of Reminiscence) but also as an inherent break with the said familiarization. Therefore, the article tries to present Philosophical Knowledge and Philosophical Work from a hermeneutical point of view, which as such entails conceiving them as a Dialogic Action through which the Philosophical Work is stimulated as Remembrance, that is, not just as a mere apprehension of concepts or as an establishment of adding up truths, but instead as a Human Praxis, were Philosophy and Hermeneutical Experience find their true topos.

Key Words: *Reminiscence, History, Praxis, Hermeneutics, Language.*

1. Preludio platónico

Se invoca aquí un paraje conocido, un punto de referencia ineludible en la tradición del pensamiento filosófico desde el cual ponernos en marcha. Filosofar es siempre introducirse en el medio de un camino que ya otros han recorrido. Todos nosotros conocemos la teoría de la reminiscencia de Platón. Su formulación más sucinta afirma que conocer es recordar, que el saber genuino no es un saber de la inmediatez sensible de las cosas, sino que tiene lugar como un recuerdo de la realidad en sí, del *eidos* verdadero o la forma universal de lo sensible que el alma contempló en el reino de las ideas antes de su nacimiento. La doctrina se encuentra referida en varios pasajes de la obra de Platón y en innumerables textos de otros pensadores, y cualquier estudiante de filosofía creería poder recapitular sus líneas más generales. Así también Cebes, aquel discípulo de Pitágoras que aparece en el “Fedón”, y que describe allí la teoría en los siguientes términos:

“el aprender no es realmente otra cosa sino recordar (...) y es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos (...) Al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo a lo real. Y, ciertamente, si no se diera en ellos una ciencia existente y un entendimiento correcto, serían incapaces de hacerlo”¹.

Esta esquemática descripción de Cebes resulta sin duda alguna correcta. Pero justamente no se trata de que sea tan sólo ‘correcta’. Algo esencial falta en ella, algo que resulta decisivo para que desde allí pueda brotar el auténtico ejercicio de la filosofía. Sócrates advierte esta carencia y por ello procede a completar el esbozo insuficiente de Cebes. ¿Qué es la reminiscencia? Después de repetir lo esencial de la fórmula de Cebes, Sócrates se apoya en un ejemplo:

“Desde luego sabes que los amantes, cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra a utilizar su amado, tienen esa experiencia. Reconocen la lira y, al tiempo, captan en su imaginación la figura del muchacho al que pertenece la lira. Eso es una reminiscencia”².

1 Fedón, 72e-73a.

2 Fedón, 73d.

A primera vista el ejemplo nos deja perplejos. ¿Qué puede agregar de nuevo a lo ya dicho por Cebes? ¿Y acaso el mismo Platón no ha ofrecido en otra parte un ejemplo de la reminiscencia mucho más ajustado, brillante, y definitivo?³ En apariencia, sólo en apariencia. Porque la versión de Cebes omite aspectos centrales de la teoría. Omite p.e. que para que el alma recuerde las ideas eternas contempladas antes de renacer a la vida tuvo primero que olvidarlas; omite luego que para que el alma se disponga a conocer, es decir a recordar, es preciso que reconozca primero este olvido, que reconozca su propia ignorancia; omite, en fin, que ese conocer las ideas que es un recordar no es un proceso que vaya de suyo en una especie de automatismo espontáneo, sino que se da más bien como un permanente ejercicio de reflexión disciplinada que a cada instante se ve amenazado de fracasar enredado en la inmediatez de lo sensible. La versión que Cebes da de la reminiscencia semeja pues un esquema simplificado y pobre al que le falta vida, una descripción sólo epistemológica de un proceso de conocimiento que no tiene en cuenta el necesario impulso interior que empuja el alma hacia el saber. Si el saber filosófico es la reminiscencia de las ideas, Cebes sólo nos ofrece de la filosofía un triste cuadro, un seco concepto teórico de su tarea incapaz de aprehender las verdaderas fuerzas que la determinan: la fuerza metafísica del olvido que define nuestra condición de mortales y la fuerza opuesta del deseo que nos impele a la búsqueda de la verdad, como un leve anhelo por participar brevemente de la eternidad.

Ahora bien ¿Cómo es que el ejemplo de Sócrates resulta superior a la versión de Cebes? ¿Cómo es que se ofrece allí una visión más precisa de lo que es la reminiscencia como forma del saber filosófico? Recapitemos. Una lira es sólo una lira, un objeto más del mundo, indiferente y mudo como cualquier otro objeto, hasta que la mirada de un enamorado se posa sobre ella. Entonces deja de ser una cosa sensible más entre otras muchas, y se vuelve un objeto destacado pues suscita en el amante el recuerdo de aquello que le hace falta: su amado. Si la filosofía es el amor por el saber, el filósofo es entonces un amante, aquel que va en pos de su objeto amado justamente porque sabe que no lo posee, porque experimenta su ausencia. La imagen de la lira y el amante nos ofrece así connotaciones inexistentes en la objetiva descripción de Cebes. La reminiscencia, el camino filosófico a la verdad, no es pues nunca un mero procedimiento mecánico que se realizase sin más, sin esfuerzo alguno, como parece suponer Cebes; al contrario, ella sólo es posible para el filósofo amante de la sabiduría, para aquel que reconoce que no posee la verdad

3 *Menón*, 81e-86c. Cf. la interpretación que de estos pasajes hace Monique Dixsaut, en su comentario al “Fedón”: Platon, *Phédon*. Traducción, introducción y notas por Monique Dixsaut. GF Flammarion, No. 489, París, 1991. Para la lectura de Platón que sigue también me he apoyado en el comentario de David Bostock en: Bostock, D. *Plato's Phaedo*. Clarendon, Oxford, 1986.

pero que justo por ello la desea con ardor. Por otra parte, la reminiscencia no se da nunca de golpe, como en un salto desde el mundo sensible al *eidos* inmutable, sino que brota precisamente de lo sensible inmediato, en tanto una mirada enamorada del saber adivina allí la presencia incompleta de la verdad y se lanza en su búsqueda en un esfuerzo inacabable que sólo a medias la elevará por encima de las cosas más inmediatas; la reminiscencia filosófica, en fin, no alcanza nunca la plena posesión de la verdad recordada, así como en el amante la presencia de la lira sólo deja al final una imagen del amado y no el amado en sí. Con una figura metafórica el Sócrates de Platón logra así ilustrar el punto de una manera más vívida que la que se alcanza con el frío esquema de Cebes, en tanto pone de relieve los impulsos vitales que enmarcan el ejercicio filosófico: el deseo y el olvido, el amor y la ausencia, y nos recuerda de esta forma que filosofar no es nunca la simple ejecución neutral de un proceso cognitivo, sino ante todo una forma de experiencia que debe ser vivida.

Pero hay algo más en la forma como Platón expone la doctrina en boca de su maestro. Pensemos en nosotros, lectores del “Fedón”. Quizás nos complazca más la versión de Cebes. Se trata, como se ha dicho, de una exposición correcta, de una cómoda referencia a una célebre teoría que podemos memorizar y repetir con facilidad demostrando así nuestra ‘cultura filosófica’. Pero de esto no se trata el filosofar para Platón. La presentación teórica de una idea no basta. Lo que está en juego, es la posibilidad de obligar a sus discípulos –y a nosotros sus modernos lectores- a reflexionar por ellos mismos, algo que nunca se consigue por la simple transmisión de un pensamiento ya elaborado. En su carácter enigmático, la imagen de la lira y el amado no nos dispensan del ejercicio de la propia reflexión, sino que hacen parte de esas cosas que obligan a pensar y que para Platón se encuentran al comienzo de todo genuino filosofar⁴. La forma dialógica de la filosofía platónica no es nunca un mero capricho literario del pensador, sino una manera de eludir deliberadamente la simple exposición argumentativa de tesis que dejan la impresión de que se sabe algo, y de estimular en cambio al lector, mediante su inclusión en el curso accidentado y lleno de posibilidades del diálogo, a realizar por sí mismo el verdadero ejercicio del pensamiento y del recuerdo que se llama filosofía.

¿A dónde conduce este preludio platónico? Nuestro tema es la filosofía hermenéutica; nuestro asunto la exposición de sus motivos, presupuestos, lineamientos teóricos, etc., de una manera clara y precisa, como correspondería a una introducción. Nada de eso se ha hecho explícitamente aquí, pero a través de la imagen platónica de la doctrina de la reminiscencia podemos vislumbrar los rasgos esenciales de la reflexión hermenéutica. Como en Platón, la hermenéutica

4 Cf. *República*, 523b.

parte del reconocimiento de los grandes ejes que enmarcan el espacio donde tiene lugar la existencia humana: el olvido y el deseo; el olvido de la esencial finitud del conocimiento humano y el deseo nunca satisfecho, pero siempre espoleado, por superar este olvido en el recuerdo de las dimensiones y fuerzas ontológicas que constituyen nuestro ser. Como en Platón, la filosofía hermenéutica no se presenta a sí misma como una sólida construcción teórica sino como un camino de experiencia siempre abierto, de modo que sus verdades no derivan nunca de un fundamento absoluto como en un modelo deductivo de validez universal, sino que sólo alcanzan sentido y validez para aquel que las experimenta en su propia praxis. Incontables veces a lo largo de su historia, la filosofía se ve invadida por la pretensión de constituirse en una teoría absoluta de la realidad, en un saber totalizante de verdades eternas universales, en la ciencia fundamental que determina los criterios últimos del conocimiento y la acción: es el modelo de la filosofía cartesiana edificada sobre la inmutabilidad del *cogito*, es el motivo interior del saber absoluto hegeliano, de la ciencia fenomenológica de Husserl, del positivismo de Carnap. De manera opuesta, la hermenéutica parte del reconocimiento de la finitud humana, de la imposibilidad de la conciencia por autofundamentarse, del carácter esencialmente histórico del saber humano, de la futilidad de toda teoría que se imponga externamente sobre la realidad y que desconozca por ello que sólo desde el interior de la praxis se gana acceso a las verdades que nos son propias. Que todo esto se encuentre ya prefigurado en la comprensión platónica de la filosofía nos señala que la hermenéutica no debe concebirse como una posición de reciente data en el panorama de la filosofía actual (¡y mucho menos como una posición teórica o metodológica!), sino más bien como la rehabilitación de intuiciones fundamentales siempre sólo latentes, de evidencias que por ser tan cercanas pasan desapercibidas, y más que como una nueva corriente teórica, como un recuerdo de lo originario que siempre ha alentado a la filosofía.

Pero mucho me temo que ya me asemejo a Cebes ofreciendo tan sólo un gris esquema de nuestro tema. En lo que sigue me propongo por ello revisar algunos momentos determinantes de realización de la praxis hermenéutica de la mano de uno de sus representantes más excelsos: el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer. La ilustración que allí se logre no debe confundirse con una real experiencia hermenéutica; si al final sólo quedara en pie el reconocimiento de una inquietud por el problema hermenéutico, y tal vez un leve deseo que estimule la propia reflexión, el autor de este texto se daría ya por satisfecho. La dificultad es sin embargo enorme. Surge del hecho evidente de que nada ni nadie puede ahorrarnos el trabajo de hacer una genuina experiencia.

2. Estar en medio del pasado

Entre el olvido de una verdad contemplada y el deseo de recordarla, en el medio de un saber que es a la vez un no saber, se perfila el terreno sobre el cual tiene lugar la experiencia hermenéutica. Esta experiencia no es así nunca la de un permanente acumulación de saberes: el hombre con experiencia –insiste Gadamer– no es aquel que sabe de todo y que todo lo puede, sino al revés, aquel a quien su experiencia le ha enseñado que no hay nunca saberes definitivos y que hace de este reconocimiento el principio de su praxis⁵. La experiencia hermenéutica vive pues en la incertidumbre de lo meramente provisional, teniendo que reiniciarse y validarse, o no, con cada nuevo día. Ese pathos de la incertidumbre, ese punto medio de la hermenéutica entre tener que olvidar y querer recordar, se muestra de manera paradigmática para Gadamer en la experiencia que hacemos con nuestro pasado.

La experiencia con el pasado es la experiencia que se hace con la tradición. Gadamer la ilustra en los siguientes términos:

“En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición”⁶.

Atiéndase bien. Hemos dicho que la reflexión hermenéutica debe partir del suelo mismo de la experiencia y no abandonarse a modelos teóricos abstractos en la investigación de los fenómenos. Con respecto al fenómeno del pasado, nuestra ‘actitud real’, nuestra praxis genuina consiste en experimentar la tradición como algo propio a lo que pertenecemos y que nos determina a cada instante. Es esta la manera genuina y más inmediata de nuestra relación con el pasado. ¿Parece esto muy evidente? Lo es en efecto. Pero se trata de una de esas evidencias tan cercanas que llegan a olvidarse fácilmente: por ejemplo, en la historiografía moderna del siglo XIX para la cual la verdadera manera de comportarnos frente al pasado es objetivándolo como un hecho histórico que se encadena en una serie causal de eventos. Lo que se olvida aquí es que este procedimiento objetivante de la tradición deriva de nuestra familiaridad original con el pasado, como una manera

5 Gadamer, H-G. *Verdad y Método*. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, Tomo I, p. 431s. Cf. la versión original en: Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke*, Bd.1. Mohr Siebeck, Tübingen, 1990, p. 361.

6 *Ibid*, p. 350; versión en alemán, p. 286 ss.

especializada de diseccionar un período específico de la historia, útil quizás para ciertos fines, pero en todo caso nocivo, en tanto neutraliza la latente vivacidad que habita en ella⁷. – Un efecto distorsionante y aletargante similar proviene de todas las formas de filosofía de la historia, desde el modelo hegeliano-marxista, pasando por las posturas apocalípticas tipo Spengler, hasta los más recientes anuncios de un definitivo *clash of civilizations* al final de los tiempos. En todos ellos un modelo abstracto del curso de los eventos se hace ajustar forzosamente al imprevisible transcurrir del tiempo, desconociendo la experiencia irreplicable del instante, de la polifonía de voces del pasado o de la opacidad del porvenir. –Algo semejante ocurre en cierta ahistoricidad metodológica propia de filosofías recientes, que en aras de un visión transversal de los problemas trasladan las preguntas filosóficas a un nivel lógico de análisis desarraigándolas así del contexto histórico vital que las dota de sentido. –Finalmente, también nuestra actitud cotidiana recae con frecuencia en el olvido de esa presencia ineludible de la historia: p.e. en el esfuerzo inútil por romper con un pasado doloroso o en esa atención casi exclusiva al goce del momento presente a la que invita una sociedad narcisa y hedonista, en un intento vano por hacerse invulnerable al inquieto pulsar del tiempo.

Todos estos son ejemplos de ese comportamiento objetivador frente al pasado que lo desvitaliza y nos lo hace ajeno y que Gadamer denuncia en la cita transcrita antes. Todos ellos son en esencia fenómenos del olvido, del olvido de aquello que nos constituye, un olvido que no debe nunca entenderse como una simple carencia psicológica, sino que constituye una verdadera dimensión ontológica de nuestro ser finito histórico. La hermenéutica es la reminiscencia que lucha contra ese olvido, el recuerdo de ese horizonte móvil del pasado en el que siempre estamos pero que una y otra vez perdemos de vista⁸.

7 Lo que sin lugar a dudas representa la objeción central de la segunda de las “Consideraciones Intempestivas” de Nietzsche contra la historia convertida en ciencia. En la argumentación de Gadamer estos reproches se dirigen contra la Escuela Histórica alemana y en particular contra la hermenéutica de las ciencias históricas que Dilthey formuló desde finales del siglo XIX. La discusión se encuentra sobre todo en la segunda parte de *Verdad y método*. Un buen resumen de la misma puede leerse en: Steinmann, M. *Auf den Weg zu einer modernen Epistemologie*, en: G. Figal (Hrsg.). H.G. Gadamer. *Wahrheit und Methode*. Klassiker Auslegen Bd. 30, Akademie Verlag, Berlin 2007. El tema de la experiencia hermenéutica de la historia y sus consecuencias epistemológicas hace parte de un ya largo debate sostenido entre Gadamer y otros académicos. La discusión entre Gadamer y Koselleck brinda un buen panorama de lo que aquí se pone en juego. Cf. Gadamer, H-G., Koselleck, R. *Hermeneutik und Historik*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1997.

8 La relación entre el fenómeno del recuerdo y la experiencia hermenéutica ha sido destacada por varios comentaristas. Entre ellos cabe destacar el estudio de Dieter Teichert (Teichert, D. *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer*. Metzler, Stuttgart, 1991), y el de James Risser (Risser, J. *Hermeneutics and the Voice of the Other*. SUNY Series, New York, 1997, pp. 94-110).

Sin embargo, la experiencia hermenéutica con el pasado no se agota en esa familiaridad con la tradición que hemos señalado. De nuestra constitutiva pertenencia a tradiciones históricas hacen parte también aquellos momentos en que las referencias significativas que la definen se destruyen inevitablemente. Se trata de aquellos instantes, propios del movimiento vital de toda tradición, donde un evento inédito o una reconfiguración de las fuerzas culturales parecen quebrar la continuidad heredada de la historia. La experiencia que de allí resulta no es más la de una pertenencia sin fisuras a un todo histórico de sentido, sino la de una auténtica tensión entre un saber heredado que ya no se adecúa al curso de las cosas y la extrañeza que suscita la nueva situación. La experiencia frente al pasado gana entonces una complejidad que Gadamer describe así:

“La conciencia hermenéutica sabe que no puede estar vinculada al asunto al modo de una unidad incuestionable y natural (...). Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza (...) También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*”⁹.

Así se confirma con relación al pasado ese estar en el medio de un saber que es a la vez un no saber, y que ya en Platón define la paradójica situación de aquel que filosofa. Con toda evidencia, el ser del ser humano se proyecta siempre sobre un saber del pasado y de la tradición, que no es nunca un conocimiento neutral y objetivo, sino un reconocimiento del suelo donde está enraizada su existencia y desde donde le brotan sus más propias posibilidades. Con toda evidencia este saber no es nunca definitivo, ni se acumula sin más a lo largo de la vida, sino que en cada nuevo quiebre del camino, con cada nueva encrucijada del destino, debe reelaborarse y reescribirse de modo que dote de sentido a las cambiantes configuraciones de las cosas que permanentemente nos sumen en la extrañeza. Todos conocemos esos decisivos momentos, aquí no hay necesidad de más pruebas, ni de aludir a ejemplos artificiosos; hablo de las experiencias constitutivas de toda existencia individual: nacimiento y muerte, amor y soledad, triunfo y derrota; acontecimientos que son como rupturas en el curso habitual de las cosas y desde las cuales una luz inédita se proyecta sobre el todo de nuestra vida, de modo que también el pasado adquiere nuevos visos y tonalidades. Es este nuestro punto medio entre familiaridad y extrañeza de cara a la tradición y al pasado individual: el estar situados en un claroscuro de comprensión y de perplejidad, provistos de un saber sólo incompleto y transitorio que sin embargo determina en cada caso nuestras

9 Gadamer, *Op. Cit.*, p. 365; versión en alemán: p. 300.

decisiones fundamentales. Y no se trata aquí de una incertidumbre que pudiera ser alguna vez superada con algún dispositivo técnico o un método superior de conocimiento; se trata más bien de la insuperable condición finita de la existencia humana que no brota de una falta de inteligencia o de sagacidad sino del estar arrojados necesariamente en la corriente impenetrable de la vida.

Con esto tocamos la intuición de fondo de la hermenéutica: el *factum* incomprendible del existir que el joven Heidegger puso en evidencia y que sin lugar a dudas impulsó decisivamente toda reflexión hermenéutica posterior¹⁰. Gadamer se refiere así a este momento fundante:

“Es la idea de que la vida no sólo se despierta y brota como una semilla y, por decirlo así, se mantiene abierta a todo ente, lo mismo que se abre una semilla hasta convertirse en flor y en fruto (...) Por el contrario, la vida es tal que crea constantemente encubrimientos y los erige en torno suyo (...) *Das Leben ist diesig* [la vida es brumosa] (...) ‘Se nubla constantemente a sí misma’. Desde luego, la vida despierta es claridad y apertura hacia todo lo que es, y luego, de repente, todo vuelve a estar encubierto y oculto. Así llegamos una y otra vez al límite de toda apertura que constantemente se retira”¹¹.

Recapitulemos. La reflexión hermenéutica pretende iluminar el ámbito originario de la realización de la experiencia histórica, no violentándolo en un modelo teórico impuesto desde fuera, sino insertándose en lo más profundo de las tensiones inherentes a la praxis real humana donde ella encuentra su verdadero topos; lo que de allí resulta es menos una idea abstracta de lo que debería ser la relación con el pasado, que el recuerdo de lo que ésta en esencia siempre es. Pero como ya queda claro, más allá de éste sacar a la luz la forma originaria de comportarnos frente al pasado, lo que persigue la hermenéutica desde allí es poner en evidencia dimensiones ontológicas constitutivas que enmarcan a la existencia

10 Me refiero a las lecciones del joven profesor Heidegger en Marburg a las que asistió no sólo Gadamer sino muchas de las futuras figuras de la filosofía alemana en la segunda mitad del siglo XX. Para Gadamer estos cursos, mucho más que *Ser y tiempo* que apareció posteriormente, fueron fundamentales en la edificación de su filosofía hermenéutica. La mayoría de estos cursos han sido ya publicados y son objeto de debate intenso entre especialistas de Heidegger y la hermenéutica. Cf. Heidegger, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe, Bd. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1982; Versión en español: Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza. Alianza ed., Madrid, 1999. También resulta fundamental el así llamado ‘Informe Natorp’: Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Reclam, Stuttgart, 2002. Sobre el influjo de estos textos en la hermenéutica de Gadamer, Cf. Jamme, Ch. *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*, en: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 4, 1986-87.

11 Gadamer, H-G. *Hermeneutik und ontologische Differenz*. En: Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 10. Mohr Siebeck, Tübingen, p. 63 ss. Versión en español en: Gadamer, H-G. *Antología*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido, Sigueme, Salamanca, 2001, p. 350.

humana: la temporalidad constitutiva del ser del ser humano, la historicidad de allí derivada que impregna su ser cultural, el movimiento brumoso de la vida misma al que cada individuo se encuentra entregado. Es esta iluminación del horizonte ontológico del ser del hombre el que le confiere a la hermenéutica un genuino carácter filosófico. Ella no es un mero correctivo de las formas científicas distorsionantes de entender la historia –lo que sin duda es la labor encomiable de una hermenéutica de las ciencias históricas-; no es tan sólo el poner de relieve la esencial manera de ser interpretante del ser humano respecto del pasado –lo que sería el caso de una hermenéutica filosófica-; en su naturaleza última ella adopta la forma más genuina de la filosofía: ella es ontología, reflexión acerca de las coordenadas esenciales que definen el espacio de realización del ser del ser humano en su existir, pero en tanto esta reflexión no toma pie en una esfera trascendente allende la experiencia, sino que brota de la experiencia misma, se trata finalmente no de una ontología metafísica absoluta, sino de la ontología de una existencia que sin cesar se autointerpreta a sí misma. Este tránsito de una hermenéutica filosófica a una filosofía hermenéutica¹² podemos perseguirlo con más detalle en la peculiar ontología propuesta por Gadamer: la ontología del lenguaje y el diálogo.

3. El acontecer del lenguaje

Hemos querido ilustrar la forma de realización de la filosofía hermenéutica al hilo de la experiencia de la tradición, pues desde allí podíamos confirmar los aspectos constitutivos de ella que habíamos destacado ya con Platón. Sin embargo, la herencia platónica de la hermenéutica se hace latente de manera más explícita en el tratamiento del tema del lenguaje. Antes de hacer evidente este vínculo conviene revisar brevemente la forma en que la hermenéutica ha elaborado este aspecto. Resulta claro que en su versión más técnica, la hermenéutica como doctrina o teoría de la interpretación tenga en el lenguaje su medio de realización, en tanto lo que aquí tiene lugar es un esfuerzo metódico orientado a elucidar el sentido de un texto o de cualquier otro testimonio lingüístico cuando éste no se ofrece de una manera explícita. Pero por supuesto no es este el sentido filosófico en que el lenguaje resulta relevante para una filosofía hermenéutica. Un primer paso en esta dirección lo dio sin duda Heidegger al incluir el lenguaje (o el habla como él dice) dentro del conjunto de estructuras existenciales que definen el horizonte ontológico

12 Tomo esta distinción entre hermenéutica filosófica y ‘filosofía hermenéutica’ de Günter Figal. Cf. Figal, G. *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriss*, en: Figal, G., Grondin, J., Schmidt, D. (eds.). *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 344.

del *Dasein*¹³. Pero sin lugar a dudas ha sido la hermenéutica de Gadamer la que de manera más profunda ha elaborado el tema al hacer del lenguaje la dimensión última del ser.

Una primera aproximación a esta cuestión la obtenemos ya en la experiencia hermenéutica con la tradición que acabamos de describir. Para ilustrar esa tensión entre extrañeza y familiaridad, entre saber y no saber, que caracteriza toda comprensión del pasado, Gadamer emplea la imagen de un diálogo con la tradición. El momento de extrañeza, el momento en que parece quebrarse la continuidad de sentido de la tradición lo entiende Gadamer como una *interpelación* de la tradición, como una *pregunta* que ella nos hace; y el rendimiento interpretativo que nosotros hacemos luego con el fin de restablecer el ámbito del sentido y en el cual la tradición se reanima, aparece consecuentemente como nuestra *respuesta* a esa pregunta. De esta forma la tensa relación hermenéutica con el pasado se entiende ahora como la propia de un diálogo de preguntas y respuestas que nunca tiene fin pues nunca se resuelve en un acuerdo definitivo, ya que se reactiva con cada nuevo respirar de la tradición¹⁴. Desde este modelo dialógico la comprensión histórica no puede ya entenderse como al acceso unidireccional de una conciencia metódica hacia un pasado objetivado, sino aparece como el permanente ir y venir desde la finitud de nuestras construcciones de sentido hacia la infinitud de las posibles configuraciones significativas que resuenan por detrás del movimiento de la vida histórica. Entender la experiencia con la tradición como una conversación con el pasado es mucho más que una forma metafórica de expresar las cosas; la experiencia con la historia es dialogal porque en ella se refleja para Gadamer la esencia misma del lenguaje que no consiste en la suma de enunciados posibles, ni en la gramática o la sintaxis propia de las lenguas naturales, sino en su realización permanente como acontecimiento revelador de sentido. Ampliemos este punto.

Según su propio principio la hermenéutica exige, para la elaboración de este tema, atender a la experiencia primaria que hacemos con el lenguaje. Esta no consiste en usar al lenguaje como una especie de herramienta con la cual pudiésemos articular nuestra experiencia del mundo objetivo. Una concepción instrumental del lenguaje tal le otorga a éste sólo el papel secundario de representar una realidad objetiva ya constituida o el no menos derivado de ser medio de expresión del pensamiento subjetivo. Frente a este planteamiento sólo abstracto la experiencia inmediata

13 Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, §33 y §34.

14 Cf. la sección de *Verdad y Método* titulada “La lógica de pregunta y respuesta”, p. 447s. Versión en alemán: p. 375.

pone en evidencia más bien el entramado indisoluble que aúna al lenguaje, con el mundo y con el pensamiento. La evidencia, como vio Humboldt con claridad, es la de que el lenguaje

“afirma frente al individuo que pertenece a una comunidad lingüística una especie de existencia independiente, e introduce al individuo cuando éste crece en ella, en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él”.

Y esta preeminencia del lenguaje sobre la conciencia intencional subjetiva, proviene en últimas de la cooriginariedad del lenguaje con el mundo:

“el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo”¹⁵.

Por supuesto, esa copertenencia de lenguaje y mundo sólo se comprende si entendemos a éste último como mundo de la vida, es decir, como el entramado total de relaciones significativas en el que cada individuo y cultura se encuentra desde siempre inmerso, y que, mucho antes que Husserl, Heidegger identificó como el existenciario fundamental del Dasein¹⁶. En este horizonte ontológico originario mundo y lenguaje coinciden: sólo hace parte del mundo lo que accede al lenguaje, esto es lo que gana significación; pero sólo hay lenguaje verdadero cuando desde allí se abre un mundo, un espacio de sentido accesible a todos los que comparten una lengua. Esta experiencia de apertura de sentido es la experiencia originaria que hacemos con el lenguaje, una experiencia más básica que la de la representación de hechos objetivos o la del mero intercambio de opiniones subjetivas. Mucho antes de usarlo como instrumento de comunicación, mucho antes de poder comprender lo que representan sus enunciados, toda forma de lenguaje nos aparece siempre como una apertura de sentido: por exótica y desconocida que fuese nunca confundiremos una lengua humana con un simple ruido anodino; por más hermético y absurdo que nos parezca un poema nunca veremos allí un mero juego de palabras; en ambos casos lo que se pone de manifiesto es una promesa de sentido, la apertura de un nuevo espacio de significación que compartimos aún en su indeterminación.

Evidentemente no se trata de negar la peculiar objetividad del lenguaje, que yace en su capacidad de formular enunciados descriptivos sobre estados de hechos. Pero esta potencia enunciativa del lenguaje reside en su significatividad ontológica básica. Los enunciados son sólo epifenómenos del lenguaje, articulaciones lingüísticas externas de episodios puntuales. En su verdadero significado ontológico

15 Gadamer, H-G. *Verdad y Método*. p. 531; versión alemana: p. 447.

16 Heidegger. *Sein und Zeit*, *Op. cit.*, §18.

el lenguaje no es episodio sino *acontecer*: por supuesto que en sus enunciados se cristaliza un determinado sentido, pero una cristalización tal surge sólo como la actualización puntual de un reservorio infinito de sentidos, que acontece en una constelación socio-histórica concreta, y que por ello se haya siempre expuesta al devenir y al cambio. Justo aquí descansa la idea de que la experiencia hermenéutica con la historia tenga lugar a la manera de una conversación permanente, pues en efecto, lo que en un momento dado portan en sí las lenguas históricas concretas no es más que la experiencia de mundo alcanzada hasta entonces por una cultura, pero por tratarse de una cultura viva esta experiencia es siempre incompleta y se continúa sin cesar en las sucesivas articulaciones de sentido mediante las cuales toda tradición busca seguirle el paso comprensivamente al movimiento cambiante de la historia.

Con esto ya tenemos los elementos centrales de la ontología del lenguaje que sin lugar a dudas constituye el núcleo filosófico más profundo de la filosofía hermenéutica de Gadamer¹⁷. Una vez más, se debe resaltar que no se trata aquí de una simple construcción teórica, sino de un atisbo que brota de nuestra experiencia inmediata con el mundo y con el lenguaje como poder ontológico constitutivo de sentido. Para esta ontología, el lenguaje es un acontecer, una dimensión continua que subyace a toda fijación histórica, concreta de sentido. Se trata en el lenguaje de un ‘todo abierto’, y no de una totalidad cerrada, pues el potencial de significaciones, que en toda lengua se forma y se reconforma sin cesar, es infinito. En este todo abierto del lenguaje se funda la peculiar dependencia de cada palabra individual con relación al lenguaje en su conjunto. Se trata, según Gadamer, de una dialéctica de la palabra

“que asigna a cada una de las palabras una dimensión interna de multiplicación: cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con un todo, y sólo en virtud de éste es palabra. Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción de mundo que le subyace. Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho”¹⁸.

Justo en esa relación dialéctica de la palabra individual con el todo del lenguaje que en ella se anuncia reside el carácter especulativo del lenguaje. La realización del lenguaje es especulativa

“en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como en una orientación hacia el infinito (...) El decir lo que uno quiere decir, el entenderse, mantiene lo dicho en una unidad de sentido con una

17 Para la ontología del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer Cf.: Di Cesare, D. *Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutische Erfahrung.*; Barbaric, D., *Die Grenze zum Unsagbaren. Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie.* Ambos estudios están incluidos en: Günter Figal (Hrsg.), *H-G. Gadamer. Wahrheit und Methode, Op. cit.*

18 Gadamer, H-G. *Verdad y Método, Op. cit.*, p. 549; versión alemana: p. 462.

infinitud de cosas no dichas, y es de este modo como lo da a entender. El que habla así puede servirse de las palabras más normales y corrientes y puede sin embargo dar con ellas expresión a lo que nunca se ha dicho ni se volverá a decir. El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser¹⁹.

Conservando el sentido general del término, lo especulativo aquí hace referencia a una relación entre lo particular concreto y el todo general donde éste está inscrito, del modo como un espejo devuelve la imagen de un algo singular enmarcada en el conjunto espacial más amplio a la que éste pertenece. La imagen especular permite entonces ‘ver más’ de lo que una mirada directa puede aprehender. Para la hermenéutica este ‘saber de más’ especulativo no es como lo especulativo en Hegel un saber absoluto que partiendo de los lenguajes naturales captara finalmente en conceptos definitivos la estructura lógica de la realidad, la dimensión absoluta y última del ser. Al contrario, la experiencia hermenéutica no abandona nunca la dimensión histórica y situada de las lenguas concretas hacia la esfera metafísica de un sentido último; no se da ese salto más allá del lenguaje, pues ya en la concreción finita de cada palabra individual resuena el infinito conjunto de posibilidades de sentido que alberga el lenguaje como un todo, y estas potenciales configuraciones significativas definen lo que Gadamer llama el ‘conjunto del ser’. El saber especulativo contenido en la experiencia hermenéutica con el lenguaje no es, consecuentemente, un saber absoluto del fundamento definitivo de la realidad, sino más bien el saber del infinito potencial de sentido que es el ser y la realidad, y, por lo tanto, justo el saber de que no hay algo como un fundamento último, ni un saber absoluto. Es el saber de nuestra finitud, que no se transforma sin embargo en un nihilismo desesperado, pues no anuncia el sin sentido de la existencia, sino que, contrariamente, hace resonar las innumerables posibilidades de sentido que enriquecen a ésta. En consecuencia, el modelo de este saber especulativo que habita en la genuina experiencia con el lenguaje, no se encuentra para Gadamer en el saber conceptual de una filosofía autoproclamada como ciencia absoluta, sino más bien en el saber que yace en la palabra poética. En la palabra lírica se hace visible de manera paradigmática lo que es verdad para toda palabra en general: en ella resuena el todo del potencial significativo del lenguaje. Las palabras del poeta rechazan enérgicamente ser reducidas a enunciados representativos; ellas no están sujetas ni a una referencia externa, ni a la expresión de un pensamiento subjetivo,

19 *Ibid*, pág. 561; versión alemana: p. 473. Sobre lo especulativo del lenguaje, Cf. Wright, K., “Gadamer: The speculative structure of language”, en: Wachterhauser, B. (ed.), *Hermeneutic and modern philosophy*. SUNY, 1986.

sino que tienen autonomía propia, y dirigen al pensamiento hasta el límite donde éste reconoce su finito horizonte de sentido, empujándolo, a la vez, a ir más allá de estas fronteras²⁰.

4. El Platón hermenéutico

No es nuestro interés aquí ampliar este último punto pero ya se hace visible desde allí la estrecha relación entre la filosofía hermenéutica y la literatura como modos de acceso complementarios hacia el horizonte ontológico de la existencia humana. Por lo pronto queríamos sólo destacar que en la capa más originaria de este horizonte tiene lugar ese acontecer de sentido que es la realización más prístina del lenguaje. Aquí yace la intuición fundamental de la ontología hermenéutica. Aún tenemos sin embargo que mostrar, que también con respecto al descubrimiento de esta valencia ontológica del lenguaje la hermenéutica se sabe continuadora de una tradición del pensamiento, esto es, no una teoría originalísima que viniera a ofrecer de una vez y para siempre un punto de referencia seguro para el pensar, sino una interlocutora más en el diálogo ininterrumpido que es la filosofía. Esa tradición tiene uno de sus puntos más altos en la filosofía platónica. Queremos entonces, para culminar, señalar un par de aspectos esenciales del diálogo que entabla Gadamer con Platón²¹. El propósito con esto no es el de apertrear los planteamientos hermenéuticos en el andamiaje de una posición filosófica clásica, sino más bien el de examinar cómo los atisbos centrales de la hermenéutica, lejos de provenir de una teoría artificialmente construida, surgen de la experiencia misma del pensar, que no es nunca un monólogo interior sino diálogo con la tradición y renovación de la misma.

20 Sobre el carácter especulativo del lenguaje poético, Cf. Baker, J.M. "Lyric als Paradigm: Hegel and the Speculative Instanz of Poetry in Gadamer's Hermeneutic", en: Dostal, R. (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, 2002.

21 Ya desde su disertación doctoral "*Der Begriff der Lust in den platonischen Dialogen*" (1922) y su tesis de habilitación "*Platos dialektische Ethik*" (1931) se ocupa Gadamer con el pensamiento de Platón, y es muy significativo que es justo Platón el autor más citado en "*Verdad y Método*", aún por encima de Hegel o Heidegger. La poderosa influencia que ejerce este autor sobre la hermenéutica de Gadamer se hace presente aún en sus escritos más tardíos de los años 90', y está aún pendiente una elaboración filosófica de esta relación. Tal empresa debe considerar no sólo el papel de Platón en la configuración de la filosofía hermenéutica, sino también, la originalísima imagen de Platón que se perfila desde Gadamer. Un buen intento en dirección hacia una sistematización de esta lectura de Platón lo constituye el trabajo de Renaud, F. *Die Resokratisierung Platons*. Academia, Sank Agustin, 1999. Cf. también sobre este tópico: Donald, D. "Gadamer and Plato's 'Philebus'", en: L.E. Hahn (ed.). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago/ La Salle. Library of living Philosophers 24, Open Court, 1997; Risser, J. "Gadamer's Plato and the Task of the Philosophy", en: M. Wischke, M. Hofer (ed.). *Gadamer Verstehen/ Understanding Gadamer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2003.

Para nuestros propósitos nos centraremos en dos aspectos de Platón que resultan particularmente inspiradores para la hermenéutica. En primer lugar, la crítica a la escritura. El tema aparece en el “Fedro” (274b-278b), en la historia de Theut, el inventor de la escritura. Cuando éste presenta orgulloso su invento como un medio para fortalecer la memoria y ganar así en sabiduría, este es rechazado por el faraón. La escritura no proporciona memoria sino olvido, pues en el tránsito de la oralidad a lo escrito el espíritu vivo del lenguaje, que en el diálogo abierto se revela libremente, resulta encadenado en signos fijos meramente externos. De esta forma el discurso escrito se expone al abuso y la malcomprensión, pues, a diferencia de lo que ocurre en el diálogo oral, los verdaderos argumentos de los que hablan ya no pueden ser defendidos de malas interpretaciones. Por esto la escritura no origina un saber verdadero, sino sólo una apariencia de saber: ella despierta en el lector la impresión de haber sido instruido por los signos, pero en realidad sólo ha generado olvido, olvido del diálogo vivo que constituye el verdadero trasfondo de lo escrito, olvido de la ignorancia esencial que alguna vez motivó ese diálogo. – Para Gadamer, el sentido último de esta sorprendente crítica no es el de rechazar la escritura per se, sino el de indicar la dialéctica de recuerdo y olvido que es constitutiva de toda experiencia de saber. No es la escritura como tal la que es condenada, sino su potencial rendimiento como medio del olvido. De manera consecuente Platón tampoco consideró de manera absoluta al diálogo vivo como el verdadero medio de conocimiento; este sólo se hace tal cuando no ahorra a los que aprenden el esfuerzo por la búsqueda propia de la verdad, sino que los sumerge en el movimiento del diálogo, donde deben probar por sí mismos las opiniones de los otros y aplicarlas finalmente, o no, a su propia situación. En la crítica a la escritura de Platón yace entonces, según Gadamer

“una radical confesión del diálogo, y de ese diálogo interno del alma en busca de la verdad que llamamos ‘pensar’”²².

El diálogo verdadero acontece como recuerdo, pero aquello que allí se recuerda no es nunca como un conocimiento fijo que ahora se posea –ese es más bien el engaño que genera la escritura-; el recuerdo se da más bien al modo de una experiencia, la experiencia del no saber que impulsa al alma a esa conversación consigo misma que es el pensar.

En esta crítica a la escritura vuelve a hacerse evidente la concepción platónica de la filosofía no como teoría universal acabada, sino como experiencia intransferible de búsqueda de la verdad, que se reanima siempre, distendida inevitablemente

22 Gadamer, H-G. *Unterwegs zur Schrift?. Gesammelte Werke (GW)*, Bd. 7. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, p. 268.

entre las fuerzas del olvido y la reminiscencia. El mito de la invención de la escritura muestra además el lugar privilegiado que tiene para Platón el lenguaje como conversación abierta en tanto vía de acceso a la verdad del ser. Aún falta sin embargo reconocer todo el potencial ontológico del lenguaje en Platón, pues es allí donde el vínculo con la hermenéutica resalta aún más. Para ello debemos retornar a la doctrina platónica que introducía esta charla: la doctrina de la reminiscencia o de la anamnesis.

La versión gadameriana de la anamnesis toma pie en un célebre pasaje del “Fedón” en el que Sócrates ilustra al modo de un relato autobiográfico su peculiar concepción del saber:

“me pareció entonces (...) que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en la manera como hablamos de las cosas (*logoi*), para examinar allí la verdad real”²³.

Con la expresión “refugio en los *logoi*” se apunta con toda evidencia a una forma de examen de la verdad contrapuesta claramente por Sócrates a todo saber meramente empírico o mecánico de lo sensible, saberes estos que en últimas sólo engeuecen el alma. Gadamer interpreta este “viaje a los *logoi*” como el retorno o el recuerdo “de la manera como hablamos de las cosas” y considera entonces que con esto Platón está ofreciendo una determinación de ese saber previo que las almas obtuvieron antes de la vida, que se olvidó al momento del nacer y que el verdadero filósofo busca recordar, según dice la doctrina de la reminiscencia. Con esto Gadamer ofrece una versión no mítica del mito de la reminiscencia²⁴, una que interpreta el recuerdo del saber previamente obtenido por el alma en el Hades, como un paso atrás en dirección al *logos*, esto es, en dirección al medio del lenguaje en el que siempre estamos y que orienta todo esfuerzo por conocer. Así también, la hipótesis de las ideas –pues de hecho de esto se trata en la reminiscencia- resulta ser a la luz de esta nueva interpretación una introducción al horizonte del lenguaje. El Platón de Gadamer resulta entonces un Platón sin metafísica, sin platonismo²⁵, uno que no pretendió formular con la hipótesis de las ideas la doctrina metafísica de los dos mundos, sino que pretendió traer a la luz en ellas la dimensión del lenguaje, como el horizonte ontológico abarcante al que pertenece la existencia humana.

23 Fedón, 99d-e

24 Cf. Gadamer, H-G. *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*. *GW*, Bd. 7, p. 158 ss.

25 Cf. Gadamer, H-G. *Selbstdarstellung*. *GW*, Bd.2, p. 508.

A partir de la crítica a la escritura y de su reinterpretación de la anamnesis Gadamer traza el camino de los diálogos platónicos. Estos invitan a recorrer dos etapas hacia el saber en forma de una dialéctica de recuerdo y olvido: de la exterioridad de los signos escritos hacia la vivacidad del diálogo, y de este hacia los *Logoi*, es decir, hacia el lenguaje que nos cobija. El alma presa en la materialidad del mundo cae en un doble olvido: primero en el olvido de las dimensiones comunes sobre las que gravita nuestra existencia humana, y luego en el olvido de la propia ignorancia causado por el saber sólo aparente que proviene de lo escrito. Pero al final, el alma supera esta doble capa del olvido, este olvido del olvido, y las coordenadas del horizonte ontológico que nos es común aparecen en primer plano, mantenidas en la memoria y el recuerdo: un sentido de lo bueno, de lo justo, de lo bello, de la virtud, etc. que son los temas recurrentes de los diálogos platónicos. Pero con esto es evidente que el diálogo platónico no es sólo una forma de expresión escogida para inducir a los lectores al ejercicio de la propia razón, sino ante todo un testimonio vivo del horizonte del logos que nos es común, una inmersión en el medio del lenguaje como en el suelo del que manan las significaciones esenciales de nuestra existencia y al que regresamos siempre en nuestro anhelo de saber, en nuestro intento por mantener en el recuerdo lo que siempre hemos sido. Por eso para Gadamer el diálogo platónico representa la ‘forma originaria’ (*Urgestalt*) de la filosofía, pero no en el sentido de su comienzo histórico, sino como el inicio del filosofar que siempre se renueva a sí mismo²⁶.

Y es en efecto un nuevo desplegarse de esta forma originaria del filosofar lo que tiene lugar en la hermenéutica. Allí reaparece ese doble pliegue del recuerdo y el olvido que caracteriza el curso de la dialéctica platónica: la experiencia hermenéutica se origina cuando se quiebra el marco de significados que da sentido a la tradición; de allí surge un primer recuerdo del diálogo vivo en el que se trazó ese marco, es decir, un reconocimiento de la situación hermenéutica concreta y de la finitud de esta perspectiva histórica. No obstante la experiencia no se agota en el recuerdo de este horizonte histórico, sino que siguiendo el camino platónico, se remonta desde la tradición iluminada hacia el acontecer originario del *logos*, en un segundo recuerdo, ya no de nuestra pertenencia histórica a tradiciones, sino de nuestra pertenencia al espíritu del lenguaje que a todos cobija. Solo entonces la experiencia hermenéutica es experiencia ontológica: reconocimiento de la dimensión primaria del lenguaje donde se abre y se renueva el sentido de lo real y de nuestra existencia. Pero este ser del lenguaje que emerge una y otra vez en el curso de la experiencia hermenéutica no es nunca equiparable con una sustancia metafísica inmutable; se trata más bien

26 Wischke, M. *Die Schwäche der Schrift: zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*. Böhlau, Köln, 2000, p. 124 ss.

de una latencia pulsante, de un fluido ir y venir entre recuerdo y olvido, pues el recuerdo no logra jamás la fijeza de las verdades definitivas, sino que debe ganar siempre nueva actualidad:

“Esta es la ley de la temporalidad que se le ha impuesto al espíritu humano. Entre olvido y hundimiento de un lado, y retener y mantener, repetir, retomar, recordar y renovar del otro, se mueve lo que le es más propio. Nada es posesión fija en el espíritu humano, todo requiere la superación incansable del olvido y la reconfiguración constante de algo que permanezca en el tiempo”²⁷.

Bibliografía

1. BAKER, J.M. *Lyric as Paradigm: Hermeneutics and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer's Hermeneutic*, en: Dostal, R. (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, 2002.
2. BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Clarendon, Oxford, 1986.
3. DONALD, D. “Gadamer and Plato's ‘Philebus’”, en: L.E. Hahn (ed.). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago/ La Salle. Library of living Philosophers 24, Open Court, 1997
4. FIGAL, G. *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriss*, en: Figal, G., Grondin, J., Schmidt, D. (eds.), *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
5. GADAMER, H-G. *Antología*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca, 2001.
6. GADAMER, H-G. *Verdad y Método*, Tomo I. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977.
7. GADAMER, H-G. *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*. En: *Gesammelte Werke*, Bd. 7.
8. GADAMER, H-G. *Gesammelte Werke*, Bd.1. Mohr Siebeck, Tübingen, 1990.
9. GADAMER, H-G. *Hermeneutik und ontologische Differenz*, en: *Gesammelte Werke*, Bd. 10. Mohr Siebeck, Tübingen.
10. GADAMER, H-G., Koselleck, R. *Hermeneutik und Historik*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1997.
11. GADAMER, H-G. *Selbstdarstellung*, en: *Gesammelte Werke* , Bd.2.
12. GADAMER, H-G. *Unterwegs zur Schrift?*, en: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.

27 Gadamer, H-G. *Unterwegs zur Schrift?*. *Op. cit.*, p. 265.

13. HEIDEGGER, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza. Alianza ed., Madrid, 1999.
14. HEIDEGGER, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1982
15. HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Reclam, Stuttgart, 2002.
16. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.
17. JAMME, Ch. *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*, en: Diltthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Band 4, 1986-87.
18. PLATÓN. *Diálogos*. Tomo II. Trad. F.J. Olivieri. Gredos, Madrid, 1983.
19. PLATÓN. *Diálogos*. Tomo III. Trad. de Carlos García Gual. Gredos, Madrid, 1986.
20. PLATÓN. *Phédon*. Trad. de Monique Dixsaut. GF Flammarion, No. 489, París, 1991.
21. RENAUD, F. *Die Resokratisierung Platons*. Academia, Sankt Augustin, 1999.
22. RISSER, J. "Gadamer's Plato and the Task of the Philosophy", en: M. Wischke, M. Hofer (ed.). *Gadamer Verstehen/ Understanding Gadamer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2003.
23. RISSER, J. *Hermeneutics and the Voice of the Other*. SUNY Series, New York, 1997.
24. STEINMANN, M. *Auf den Weg zu einer modernen Epistemologie*, en: G. Figal (Hrsg.), H.G. Gadamer. *Wahrheit und Methode, Klassiker Auslegen* Bd. 30, Akademie Verlag, Berlin 2007.
25. TEICHERT, D. *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers*. Metzler, Stuttgart, 1991.
26. WISCHKE, M. *Die Schwäche der Schrift: zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*. Böhlau, Köln, 2000.
27. WRIGHT, K., *Gadamer: The speculative structure of language*, en: Wachterhauser, B. (ed.), *Hermeneutic and modern philosophy*, SUNY, 1986.