

Gadamer y Ricoeur: dos cabos de la hermenéutica filosófica

Carlos Villarino *

Resumen

La palabra hermenéutica tiene raíces que penetran profundo dentro de una tradición milenaria, raíces que se remontan a los orígenes de la civilización occidental. Esta palabra ha sobrevivido a las vastas transformaciones que esa civilización experimentó en sus más de dos mil quinientos años de historia, pero su sobrevivencia ha supuesto también la transformación de la propia hermenéutica con el paso del tiempo, esto es: la hermenéutica ha venido adquiriendo y perdiendo, acentuando o atenuando, connotaciones y significados distintos a los que originalmente se asociaron con ella. Su lugar e importancia dentro del pensamiento occidental cambió mucho en ese transcurso. La hermenéutica pasa a ocupar un lugar central en el pensamiento occidental y, especialmente, en la reflexión filosófica a partir de la obra de dos pensadores contemporáneos: el alemán Hans-Georg Gadamer y el francés Paul Ricoeur. Ambos autores en forma casi simultánea, pero partiendo de fuentes relativamente distantes, iniciaron la rehabilitación y universalización de la hermenéutica como disciplina y como modo de aproximarse a los problemas filosóficos.

Palabras clave: hermenéutica, interpretación, precomprensión, círculo hermenéutico, comunicación, lenguaje, modernidad, Gadamer, Ricoeur.

Gadamer and Ricoeur: two strands of philosophical hermeneutics

Abstract

The word hermeneutics has roots that penetrate deep within a millenary tradition, roots that go back to the origins of the western civilization. This word has survived the vast transformations that civilization experienced in its more than two thousand five hundred years of history, but its survival has also meant the transformation of hermeneutics itself over time, that is, hermeneutics has been acquiring and losing, accentuating or attenuating, connotations and meanings different from those originally associated with it. Its place and importance in Western thought changed greatly in that course. Hermeneutics comes to occupy a central place in Western thought and especially in philosophical reflection from the work of two contemporary thinkers: the German Hans-Georg Gadamer and the Frenchman Paul Ricoeur. Both authors almost simultaneously, but starting from relatively distant sources, initiated the rehabilitation and universalization of hermeneutics as a discipline and as a way of approaching philosophical problems.

Keywords: Hermeneutics, Hermeneutic circle, Interpretation, Precommunication, Communication, Language, Modernity, Gadamer, Ricoeur.

* Universidad Simón Bolívar – USB, Caracas.

Artículo recibido 15 de julio de 2016 – Arbitrado 10 de octubre de 2016

La palabra hermenéutica tiene raíces que penetran profundo dentro de una tradición milenaria, raíces que se remontan a los orígenes de la civilización occidental. Esta palabra ha sobrevivido a las vastas transformaciones que esa civilización experimentó en sus más de dos mil quinientos años de historia, pero su sobrevivencia ha supuesto también la transformación de la propia hermenéutica con el paso del tiempo, esto es: la hermenéutica ha venido adquiriendo y perdiendo, acentuando o atenuando, connotaciones y significados distintos a los que originalmente se asociaron con ella. Su lugar e importancia dentro del pensamiento occidental cambió mucho en ese transcurso. Originariamente asociada con prácticas adivinatorias, lo que según algunos la emparentaría en el plano etimológico con el dios griego Hermes, ocupó luego un lugar más o menos marginal, más o menos secundario dentro del conjunto de intereses e inquietudes de los pensadores occidentales. Esta larga historia tuvo su más reciente capítulo a mediados del siglo pasado. Entre las décadas de los años cincuenta y sesenta del siglo XX d.C., la hermenéutica experimentó una revitalización y una generalización como nunca antes había tenido desde su aparición, alrededor del siglo IV a.C., en las obras de Platón y Aristóteles².

La hermenéutica pasa a ocupar un lugar central en el pensamiento occidental y, especialmente, en la reflexión filosófica a partir de la obra de dos pensadores contemporáneos: el alemán Hans-Georg Gadamer y el francés Paul Ricoeur. Ambos autores en forma casi simultánea, pero partiendo de fuentes relativamente distantes, iniciaron la rehabilitación y universalización de la hermenéutica como disciplina y como modo de aproximarse a los problemas filosóficos. La obra fundacional que da lugar a esta rehabilitación es el libro de Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, publicado en el año de 1960. Texto que ha gozado de la más amplia difusión y discusión en los círculos especializados de la Filosofía a nivel mundial. Este libro ha sido considerado por la comunidad académica internacional, casi de manera unánime, como un punto de inflexión dentro de la filosofía contemporánea: inflexión que llegó a conocerse luego como el *giro hermenéutico*. El giro propuesto por Gadamer vendría a ser tanto un segundo momento como un punto de llegada del primer *giro lingüístico*, experimentado por

² “El concepto de hermenéutica se considera generalmente como una creación de la Edad Moderna. Esto puede ser cierto si se tiene en mente sólo la hermenéutica latina. Pero este término no es otra cosa que la translación latinizada de la palabra ἐρμηνευτική, que ya se encontraba en la Grecia clásica. Se la observa por primera vez en el Corpus platónico (*Politikos* 260 d 11, *Epinomis* 975 c 6, *Definiciones* 414 d 4). En el *Politikos* la función de ἐρμηνευτική es de índole sagrada o religiosa. La *Epinomis* sitúa la ἐρμηνευτική al lado de la μαντική o arte de la adivinación, como dos formas de saber que no pueden llevar a la σοφία o verdad, puesto que el hermeneuta sólo puede comprender lo expresado (τόλεγόμενον), pero no puede saber si además es verdad (ἀληθές)”. Grondin, J. (2002) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona. Herder. Pág. 46.

la mayor parte de la filosofía occidental a ambos lados del océano Atlántico durante la primera mitad del siglo XX d.C. No obstante, el mismo año se publicaba en Francia *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, que sería la continuación de la tesis doctoral de Paul Ricoeur y que representaba la entrada formal de este autor en el campo de la hermenéutica.

A diferencia de *Wahrheitund Methode, Philosophie de la volonté II* pasó más o menos inadvertido. El tratamiento dispar que recibieron ambas obras dentro de la comunidad académica internacional tiene su explicación, tanto en razones de carácter editorial (*Verdad y método* era un nombre mucho más atractivo para el *Zeigeisth* intelectual de esos años: que vivía ya la resaca de las discusiones epistemológicas de la filosofía de la ciencia de la primera mitad del siglo) como en razones de carácter filosófico: *Philosophie de la volonté II* no tenía por objeto central el estatus de la hermenéutica dentro de la Filosofía en general, como sí lo tenía *Wahrheitund Methode*. El tema central de *Philosophie de la volonté II* era una ontología del hombre como ser falible y la inevitabilidad del universo simbólico para comprender esa ontología. No obstante, aunque la hermenéutica, como disciplina filosófica, no era el tema de discusión, sí era la perspectiva u óptica con la que se acometía la reflexión sobre el carácter ontológicamente falible del hombre, y Ricoeur lo remarcó una y otra vez a lo largo de éste libro. Dos importantes pasajes de *Philosophie de la volonté II* así lo testimonian:

...en ninguna parte existe un lenguaje simbólico sin hermenéutica; allí donde el hombre sueña y delira, se alza otro hombre que interpreta; lo que ya era discurso, incluso incoherente, entra en el discurso coherente gracias a la hermenéutica; en relación con esto, la hermenéutica de los modernos prolonga las interpretaciones espontáneas de las que nunca carecieron los símbolos. (...) la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que, el interpretar, trata de comprender. Pero, gracias a ese círculo de la hermenéutica, hoy en día puedo comunicarme con lo sagrado explicitando la precomprensión que la interpretación anima. De esta manera, la hermenéutica, adquisición de la modernidad, es una de las modalidades gracias a las que se supera esa «modernidad» en tanto que olvido de lo sagrado. Creo que el ser todavía me puede hablar... (Pp. 484-486)³.

Interpretación, precomprensión, círculo hermenéutico, comunicación, lenguaje o modernidad son algunas de las nociones discutidas en *Philosophie de la volonté II* de Ricoeur, y que están igualmente presentes en *Wahrheitund Methode* de Gadamer. Habiéndose publicado ambos libros el mismo año no se puede hablar ni de una apropiación desvergonzada por parte de alguno de los dos autores, ni de una influencia inconfesada que alguno hubiese ejercido sobre el otro. Que haya una red conceptual coincidente tiene como explicación el que ninguno de los dos

³Ricoeur, P. (2011) *Finitud y culpabilidad*. Madrid. Trotta.

autores “inventó” la hermenéutica filosófica, sino que ambos, de manera simultánea e independiente se propusieron su rehabilitación. Una larga lista de precursores les era común, como por ejemplo Heidegger, Bultmann, Dilthey, Husserl y Schleiermacher, por solo mencionar a los más próximos cronológicamente a ellos. Además de esta notable coincidencia (la aparición simultánea de los libros con los que ambos autores se consagraron al estudio hermenéutico) se pueden destacar algunas otras: su longevidad (Gadamer vivió más de cien años y Ricoeur noventa y dos) y una asombrosa productividad intelectual que supera la treintena de libros en ambos casos, es decir, más de cincuenta años de producción filosófica ininterrumpida, que incluye no sólo libros sino también conferencias, artículos y clases magistrales.

Una última coincidencia notable entre los dos pensadores hermenéuticos es la casi total indiferencia que cada uno mostró con respecto al otro. Pese a que transitaron juntos la segunda mitad del siglo XX d.C., y que cada uno se erigió como un acérrimo defensor de la filosofía hermenéutica frente a otras corrientes rivales como la filosofía analítica, la pragmática trascendental, el postestructuralismo o deconstruccionismo, fue poco lo que cada uno le dedicó al otro en su obra filosófica. Las menciones explícitas a Ricoeur por parte de Gadamer son realmente excepcionales y, la mayor de las veces, adversativas. Por su parte, Ricoeur le dedica alguna atención a Gadamer en un par de conferencias publicadas en el año de 1975⁴, pero lo hace sobre todo para desmarcarse de algunas conclusiones centrales de *Wahrheit und Methode*; luego de eso, Gadamer aparecerá sólo de manera excepcional y anecdótica en la obra de Ricoeur. Es probable que la mención más extensa que haya hecho Gadamer sobre el trabajo de Ricoeur se limite al siguiente comentario (aparecido originalmente en Italia en el año de 1977):

Paul Ricoeur ha sometido estas cuestiones [lo que ocurre cuando un interlocutor asume una actitud de psicólogo o de psicoanalista durante una conversación y no se involucra en ella realmente] a un examen sistemático y habla de «conflicto de interpretaciones». Sitúa a un lado a Marx, Nietzsche y Freud, y al otro la intencionalidad fenomenológica de la comprensión de «símbolos», y busca una mediación dialéctica. De un lado está la derivación genética como arqueología, y del otro la orientación hacia un sentido intencional como teleología. Este es, a su juicio, una mera distinción

⁴ Hay, no obstante, de parte de Ricoeur, una notable excepción a este mutuo desinterés. Se trata de un largo ensayo aparecido en 1973 bajo el título *Démystification et Ideologie*, y que es recogido luego en su libro *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, donde Ricoeur hace un recuento pormenorizado de la polémica que se dio entre Gadamer y Jürgen Habermas sobre los límites del pensamiento hermenéutico y la distorsión sistematizada que la ideología opera sobre la comunicación dentro de las tradiciones culturales. Ricoeur da muestras de conocer a profundidad la obra de Gadamer y fija su propia posición frente a éste debate. Sin embargo, y esto hay que destacarlo también, no ahonda en las enormes diferencias que separan su propia hermenéutica de la de Gadamer. Gadamer aparece en forma esporádica *La metáfora viva* y de modo un poco más abundante en algunos capítulos de *Tiempo y narración* (obra descomunal en tres tomos).

preparatoria que allana el camino a una hermenéutica general que debe ilustrar después la función constitutiva de la comprensión de símbolos y de la autocomprensión mediante símbolos. *Esta teoría hermenéutica general me parece inconsistente*. Los modos de comprensión de símbolos que aquí se yuxtaponen no contemplan el mismo sentido de símbolo, sino un sentido cada vez distinto, y no constituyen por tanto un «sentido» diverso de una misma realidad. La verdad es que un modo de comprensión excluye al otro, porque designa algo distinto⁵.

Probablemente se refiere Gadamer, aunque no lo especifica, a un ensayo escrito por Paul Ricoeur en 1965 (*Existence et herméneutique*) y que hace las veces de introducción para su libro *El conflicto de las interpretaciones*, publicado en el año 1969. Llama la atención que Gadamer juzgue como inconsistente la “teoría hermenéutica general” de Ricoeur, cuando el propio Ricoeur (en un ensayo de 1962, *Herméneutique et réflexion*, recogido también en *El conflicto de las interpretaciones*) ha negado explícitamente que pretenda una teoría hermenéutica general⁶. No obstante, este comentario de Gadamer recoge el aspecto central de la discrepancia entre su visión de la hermenéutica y la de Ricoeur. Cuando Gadamer entrecomilla la palabra símbolo deja en evidencia que no comparte la base sobre la cual construye Ricoeur su propia filosofía hermenéutica. Ambos autores difieren en, al menos, dos temas fundamentales: primero, en la conceptualización que cada uno hace sobre el lenguaje y el papel que cada uno le asigna dentro de la labor de interpretación y de comprensión; segundo, en la actitud que cada uno cree que la hermenéutica debería tener frente a, por un lado, cuestiones de orden metodológico y, por el otro, a las contribuciones que la filosofía del lenguaje y las ciencias del lenguaje podrían hacer para la labor del hermeneuta. La discrepancia en torno al lenguaje es puesta de manifiesto por Ricoeur en una conferencia dictada y publicada en el año de 1975:

El carácter universalmente *lingüístico* de la experiencia humana –con esta expresión puede traducirse de modo más o menos feliz la *Sprachlichkeit* de Gadamer– significa que mi pertenencia a una tradición o a tradiciones pasa por la interpretación de signos, de obras, de textos en los cuales las herencias culturales se han inscrito y ofrecido a nuestro desciframiento. Por cierto, toda la reflexión de Gadamer sobre el lenguaje está dirigida contra la reducción del mundo de los signos a instrumentos que podríamos manipular a nuestro agrado. Toda la tercera parte de *Wahrheit und Methode* es una apología apasionada del *diálogo que somos* y del acuerdo previo que nos sostiene.

⁵Gadamer, H-G. (1977) Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica. En Gadamer, H-G. (2006) *Verdad y método II*. Salamanca. Ediciones Sígueme. Pág. 118. Comillas del original. Corchetes y cursivas nuestras.

⁶ “...no hay hermenéutica general, es decir, teoría general de la interpretación, canon general para la exégesis: sólo hay teorías hermenéuticas separadas y opuestas. Por consiguiente, nuestro problema inicial no cesa de complicarse: no sólo es simple sino doble. No solamente: ¿por qué la reflexión requiere una interpretación?, sino: ¿por qué requiere estas interpretaciones opuestas?” Ricoeur, P. (1962) Herméneutique et réflexion (publicado en español bajo el título: *Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II*). En Ricoeur, P. (2008) *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. Pág. 289. Cursivas del original.

Pero la experiencia lingüística sólo ejerce su función mediadora porque los interlocutores del diálogo desaparecen ambos frente a las cosas dichas que, de alguna manera, conducen al diálogo. Ahora bien, ¿dónde es más manifiesto este reinado de la cosa dicha sobre los interlocutores que cuando la *Sprachlichkeit* deviene *Schriftlichkeit*; dicho de otra manera, cuando la mediación por el lenguaje deviene mediación por el texto?⁷

Llama la atención que Ricoeur afirme que la lingüisticidad de la experiencia humana, en *Verdad y método*, ponga de manifiesto que la pertenencia a una tradición pasa inevitablemente por la interpretación de signos y herencias culturales que esa misma tradición nos ha legado para su desciframiento. No porque los conceptos de tradición y de lingüisticidad de la experiencia humana no estén íntimamente relacionados entre sí en *Verdad y método*, que sin duda lo están, sino porque si hay un anatema invariable en el pensamiento de Gadamer es precisamente el concepto de signo y el uso que este concepto tiene dentro de la filosofía del lenguaje y de las ciencias lingüísticas. Si algo hay ajeno a la auténtica experiencia hermenéutica, a juicio de Gadamer, es la noción de signo lingüístico, ya que conduce, en su opinión, a desvirtuar la genuina labor filosófica y a desviar la atención del verdadero cometido del hermeneuta como “mensajero del pensamiento”⁸. No sólo eso, sino que para Gadamer tanto la filosofía del lenguaje como las ciencias dedicadas a su estudio están esencialmente equivocadas en su comprensión del lenguaje, ya que hacen de él un objeto de estudio más, diseccionable y aprehensible con los métodos de la ciencia positiva. Mientras que, para la filosofía hermenéutica de Gadamer, el lenguaje es un fundamento ontológicamente ineludible y condición de posibilidad de toda experiencia humana sobre el mundo⁹. O bien Ricoeur no ha entendido realmente el planteamiento de Gadamer en *Verdad y método* o bien Ricoeur, pese a entender lo que Gadamer sostiene,

⁷Ricoeur, P. (1975) *La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey*. En Ricoeur, P. (2010) *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. Pág. 70.

⁸“Es cierto que en ciencia los conceptos se eligen y definen como signos o símbolos. Tienen una función meramente comunicativa, que debe demostrar su validez a la hora de señalar de la forma más inequívoca posible experiencias, convirtiéndolas así en controlables. Es la repetibilidad de la experiencia la que permite una identificación, y con ello, una simbolización inequívoca. (...) Sin embargo, cuando se trata de filosofía, la voluntad de definir descubre al diletante. La filosofía tiene que prestar atención a esa sabiduría más antigua que se expresa en el lenguaje vivo”. Gadamer, H-G. (1988) *Deconstrucción y hermenéutica*. En Gadamer, H-G. (2007) *El giro hermenéutico*. Madrid. Ediciones Cátedra. Pp. 80 y 81.

⁹“Constituye el carácter unidimensional de toda ciencia del lenguaje, llámese ésta lingüística, ciencia lingüística comparada o filosofía del lenguaje, el que aquella tome como objeto «el lenguaje» en sí, es decir, el sistema de símbolos y de reglas de la «lengua» (*langue*), y no su verdadero ser y suceder, «el habla» (*parole*). En tanto lenguaje verdadero no resulta separable de aquello que dice, de aquello sobre lo cual dice algo, de aquel a quien habla y de aquello a lo que responde. El lenguaje es dar, participar, tomar, de modo que no estamos ante la situación de que un sujeto se encuentre frente a un mundo de objetos (en cuyo caso el lenguaje se enredaría en aporías pseudoplatónicas de la *methesis*)”. Gadamer, H-G. (1983) *Fenomenología, hermenéutica, metafísica*. En Gadamer, H-G. (2007) *Op Cit*. Pág. 34.

defiende una posición diferente sobre el lugar e importancia que la noción de signo debe tener para la hermenéutica. El propio pasaje sugiere la respuesta a esta cuestión: Ricoeur entiende perfectamente lo que Gadamer defiende, esto es, “una apología apasionada del diálogo que somos”, pero sostendrá que la objetividad del conocimiento hermenéutico (en tanto que dejar que la cosa en el texto nos hable) es sólo posible porque hay un texto, es decir, un sistema complejo de signos que se nos lega para su desciframiento. No es que Ricoeur no entienda a Gadamer, es que no está de acuerdo con él. De igual modo, no es que Gadamer no entienda a Ricoeur sino que está en desacuerdo con su versión de la hermenéutica.

El segundo tema en el que difieren ambos autores (a saber: la actitud que la hermenéutica debería tener frente a cuestiones de orden metodológico y sobre su relación con las ciencias y la filosofía del lenguaje), y que está directamente relacionado con el primero (esto es: la conceptualización del lenguaje y el valor que cada uno le asigna a la noción de signo lingüístico), es remarcado por Ricoeur en otra conferencia dictada también en 1975, conferencia en la que explícitamente se desmarca de lo que para él es una falsa dicotomía en *Verdad y método*:

...la alternativa subyacente en el título mismo de la obra de Gadamer, *Verdad y método*: o bien practicamos la actitud metodológica, y así perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas.

Mi propia reflexión proviene de un rechazo de esta alternativa y de un intento por superarla. Este intento encuentra su primera expresión en la elección de una problemática dominante que a mi entender elude por naturaleza la alternativa... [o actitud metodológica o actitud ontológica] Esta problemática dominante es la del texto, por la cual, en efecto, se introduce una noción positiva y, por así decir, productiva del distanciamiento. El texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia¹⁰.

Dicho esto, Ricoeur dedica el resto de su conferencia a elaborar su propia concepción de la noción de texto y a examinar cómo y en qué medida las contribuciones provenientes de la lingüística y de la filosofía del lenguaje podrían enriquecer su concepción. No es baladí mencionar que, en lo que resta de la citada conferencia, Ricoeur centra su discusión en los lingüistas Ferdinand de Saussure, Louis Hjelmslev y Émile Benveniste, y en los filósofos del lenguaje John Austin, John Searle y Gottlob Frege. Esta será una constante en ambos autores: por un lado, la reticencia de Gadamer (por no decir animosidad) hacia la filosofía del lenguaje y las

¹⁰Ricoeur, P. (1975) La función hermenéutica del distanciamiento. En Ricoeur, P. (2010) *Op. Cit.* Pp. 95 y 96. Corchetes nuestros.

ciencias lingüísticas; por el otro, el interés creciente por parte de Ricoeur en poner en diálogo a la hermenéutica con estas otras formas de comprensión del lenguaje. A diferencia de Gadamer, Ricoeur no cree que haya ningún peligro en atender a cuestiones metodológicas relativas a la interpretación y a la comprensión, y sostendrá, además, que tal rodeo metodológico es ineludible si se quiere mostrar en toda su amplitud y profundidad las consecuencias ontológicas que entraña la hermenéutica. En cambio, Gadamer es taxativo a este respecto en *Verdad y método* (y en muchos textos posteriores):

Es claro que *una teoría instrumentalista de los signos*, que entienda las palabras y los conceptos como instrumentos disponibles o que hay que poner a disposición, no es adecuada por principio al fenómeno hermenéutico. Si nos atenemos a lo que ocurre en la palabra y en el habla y sobre todo en cualquier conversación con la tradición llevada a cabo por las ciencias del espíritu, tendremos que reconocer que en todo ello se produce una continuada formación de conceptos. (...) Es algo que tendremos que tener presente también ahora, si queremos que la lingüística propia de la comprensión se libere del dominio de *la llamada filosofía del lenguaje*. El intérprete no se sirve de las palabras y de los conceptos como el artesano que toma y deja sus herramientas. Es forzoso reconocer que toda comprensión está íntimamente penetrada por lo conceptual y rechazar cualquier teoría que se niegue a aceptar la unidad interna de palabra y cosa. Pues bien, la situación es aún más complicada. Lo que se plantea es si el concepto de lenguaje, del que parten *la moderna ciencia y filosofía del lenguaje*, hace en realidad justicia al estado de la cuestión. (...) Podrá dudarse de que ésta sea una caracterización correcta de la relación entre comportamiento y teoría lingüísticos; lo que en cambio es incuestionable es que tanto la ciencia como la filosofía del lenguaje trabajan bajo el presupuesto de que su único tema es la forma del lenguaje. ¿Pero es que el concepto de forma puede aquí servir para algo? ¿Es el lenguaje una forma simbólica, como lo ha llamado Cassirer? ¿Se hace con ello justicia a su peculiaridad única, que consiste en que la lingüística abarca a su vez a todas las otras cosas que Cassirer llama formas simbólicas, mito, arte, derecho, etc?¹¹

La reticencia, o animosidad, de Gadamer hacia estas disciplinas científicas y filosóficas tiene su origen en la particular concepción que éste tiene sobre el lenguaje: su fundamento, su función y su lugar en la existencia humana en general y en la hermenéutica en particular. Gadamer sostiene, durante toda la tercera parte de *Verdad y método* y en otros textos posteriores, que hay una unidad inquebrantable entre el mundo, el pensamiento y el lenguaje¹². Esta unidad se manifiesta, a su vez, en la relación que se da entre la cosa, la idea y la palabra en la experiencia humana del diálogo o de la conversación, relación que Gadamer entiende también como la de una

¹¹Gadamer, H-G. (2005) *Verdad y método*. Salamanca. Ediciones Sígueme. Pp 484 y 485. Cursivas nuestras.

¹² "...en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es «absoluta». Va más allá de toda relatividad del «poner» el ser, porque abarca todo el ser en sí, se muestre en las relaciones (relatividades) en que se muestre" Gadamer, H-G. (2005). *Op. Cit.* Pág. 539. Comillas del original.

unidad fundamental entre las tres¹³. No se trata realmente de dos unidades diferentes (la de mundo/pensamiento/lenguaje por un lado y la de cosa/idea/palabra por el otro) sino de dos niveles de expresión o manifestación de la constitución ontológica de la realidad humana¹⁴. La unidad fundamental que se da, según Gadamer, entre estos tres ámbitos formalmente diferentes pero ontológicamente indisolubles no es una unidad estática sino una unidad dinámica: su dinamismo le viene de la vitalidad que el lenguaje tiene, única y exclusivamente, en el discurrir del diálogo o en el discurrir de la conversación que ocurre entre los intérpretes y la tradición a la que pertenecen¹⁵: sólo allí donde los textos legados por la tradición son reconducidos a la vitalidad del habla puede darse una auténtica conversación hermenéutica y manifestarse esta unidad fundamental entre los tres ámbitos. Lenguaje para Gadamer, siguiendo en esto a Humbolt, es *enérgeia*, es decir: actividad pura¹⁶.

Cabe destacar que en el vocabulario de Gadamer están prácticamente ausentes los términos signo lingüístico, símbolo, enunciado, proposición, sintagma e incluso el propio término “término”¹⁷. Las pocas ocasiones en las que hace mención a ellos es para denunciarlos como pertenecientes a un entramado conceptual erróneo, que es el entramado conceptual de las ciencias y filosofías del lenguaje. Su objeción fundamental hacia el primado del signo, es que entre el signo y la cosa designada hay un abismo, una distancia insalvable que es la que permite al signo cumplir a cabalidad su función designadora. El signo es una cosa, no cabe duda, pero es una cosa que ocupa el lugar de otra, ocupa el lugar de la cosa que pretende designar. Logra su función haciéndose transparente y llevando la atención del usuario del signo no hacia el propio signo, en tanto que cosa, sino hacia la cosa designada, pero eso sólo se logra porque el signo es, a la vez,

¹³ “La interioridad de la palabra, en la que consiste la unidad íntima de pensar y hablar, es la causa de que se ignore tan fácilmente el carácter irreflexivo de la «palabra». El que piensa no pasa de lo uno a lo otro, del pensar al decirse”. Gadamer, H-G. (2005). *Op. Cit.* Pág. 511. Comillas del original.

¹⁴ “El consenso sobre las cosas que tiene lugar en el lenguaje no supone como tal una preeminencia de las cosas ni una preeminencia del espíritu que utiliza el consenso lingüístico. Lo realmente prioritario es la correspondencia que encuentra su concreción en la experiencia lingüística del mundo”. Gadamer, H-G. (1960). La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas. En Gadamer, H-G. (2006) *Op. Cit.* Pág. 78.

¹⁵ “...el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*. (...) El entendimiento como tal no necesita de instrumentos en el sentido auténtico de la palabra. Es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida”. Gadamer, H-G. (2005). *Op. Cit.* Pág. 535. Cursivas del original.

¹⁶ “Humboldt reconoció la esencia del lenguaje en la realización viva del hablar, en la *enérgeia* lingüística, rompiendo así con el dogmatismo de los gramáticos”. Gadamer, H-G. (2005). *Op. Cit.* Pág. 531.

¹⁷ “¿Pues qué es en realidad un *término*? Una palabra cuyo significado está delimitado unívocamente en cuanto que se refiere a un concepto definido. Un término siempre es algo artificial, bien porque la palabra misma está formada artificialmente, bien —lo que es más frecuente— porque una palabra usual es extraída de toda la plenitud y anchura de sus relaciones de significado y fijada a un determinado sentido conceptual.” Gadamer, H-G. (2005). *Op. Cit.* Pág. 498. Cursivas del original.

una abstracción y una arbitrariedad. La relación entre el signo y la cosa designada es convencional, es decir, no necesaria: la cosa designada y el signo mismo no se copertenecen entre sí¹⁸. En cambio el vocabulario de Gadamer está plagado de palabras como habla, conversación, diálogo, voz, verbo y, por supuesto, la palabra “palabra”. Cuando Gadamer habla de la palabra dice en alemán *das Wort, das Wort* no es lo que hay en los diccionarios ni es tampoco el ladrillo con el que construimos oraciones, si es que de verdad construimos oraciones y éstas no salen ya hechas en forma espontánea en la conversación.

La palabra (*das Wort*) tiene en Gadamer un valor ontológico, no metodológico. La palabra entraña una idealidad conceptual que la hace coincidir plenamente con la cosa mentada por ella, la palabra no es ni copia de la cosa ni instrumento para operar sobre ella. No puede ser copia porque no hay, según Gadamer, una relación de anterioridad o de primacía prelingüística del mundo. No puede ser instrumento porque no puede confeccionarse *ad placitum* por ningún pretendido Adán que haga las veces de nomoteta o primer creador del lenguaje. La palabra goza de una “perfección absoluta” en tanto que no hay una escisión (como sí la habría en el signo) o separación entre ella y la cosa mentada por ella. La manifestación sensible de la palabra en los sonidos del habla, o en los grafos de la escritura, es la “encarnación” de su idealidad conceptual¹⁹, que no pierde ni un ápice de su perfección porque pueda ser vertida de innumerables maneras en innumerables lenguas sociohistóricamente acontecidas. Que diferentes culturas puedan pensar las mismas cosas se debe a que la palabra, si bien se encarna en cada lengua de un modo diferente, no depende de sus atributos sensibles sino de sus propiedades inteligibles o, diría Gadamer, de sus propiedades espirituales²⁰.

¹⁸ “La esencia del *signo* es que tiene su ser en la función de su empleo, y que su aptitud consiste únicamente en ser un indicador. Por eso tiene que destacarse en ésta su función respecto al contexto en el que se halla y en el que ha de ser tomado como signo, con el fin de cancelar su propio ser una cosa y abrirse (desaparecer) en su significado: es la abstracción del hecho mismo de indicar. Por lo tanto, el signo no es algo que imponga un contenido propio. Ni siquiera necesita tener algún parecido con lo que indica; si lo tuviera habría de ser puramente esquemático. Pero esto quiere decir que todo su contenido propio visible está reducido al mínimo que puede requerir su función indicadora. (...) el significado como signo sólo conviene al signo en su relación con un sujeto receptor del signo: «no tiene su significado absoluto en sí mismo, esto es, en él la naturaleza esta cancelada» (...) La diferencia entre su ser y su significado es absoluta.” Gadamer, H-G. (2005). *Op. Cit.* Pág. 496. *Cursivas y comillas del original.*

¹⁹ “...tiene sentido hablar de una *perfección absoluta de la palabra*, puesto que entre su apariencia sensible y su significado no existe relación sensible ni en consecuencia distancia. (...) Por supuesto que la «verdad» de la palabra no estriba en su corrección, en su correcta adecuación a la cosa, sino en su perfecta espiritualidad, esto es, en el hacerse patente el sentido de la palabra en su sonido. En este sentido todas las palabras «son» verdaderas, esto es, su ser se abre en su significado...” Gadamer, H-G. (2005). *Op. Cit.* Pp. 493 y 494. *Cursivas y comillas del original.*

²⁰ “El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización es ya siempre palabra”. Gadamer, H-G. (2005). *Op. Cit.* Pág. 504.

Ricoeur y Gadamer parecen estar en desacuerdo en todos los aspectos fundamentales relativos a la conceptualización y comprensión del lenguaje, y aunque en ocasiones parecen estar hablando de lo mismo, lo hacen, la más de las veces, con valoraciones opuestas o contrarias entre sí. Ya en *Filosofía de la voluntad II*, que no hay que olvidar que se publicó el mismo año en que se publicó *Verdad y método*, se puede notar esta discrepancia radical entre ambos:

...debido a su función significativa, el lenguaje transmite no la perspectiva finita de mi percepción, sino el sentido que transgrede, en intención, mi perspectiva; el lenguaje transfiere la intención, no la visión. Cada uno «colma» más o menos este sentido con la percepción, en carne y hueso, pero sólo desde cierto punto de vista; o bien sólo lo colma con la imaginación, o incluso no lo colma en absoluto. Realizar plenamente el sentido no es conferirlo; *la palabra posee una propiedad admirable que consiste en tornar transparente su sonoridad, en borrarse carnalmente al suscitar el acto que confiere sentido, en una palabra, en hacerse signo.*

En el signo reside la trascendencia del lógos del hombre: desde la primera palabra, designo la identidad consigo mismo del significado, la unidad de validez que otro discurso mío podrá retomar, que el discurso que otro distinto de mí podrá captar al vuelo y volver a enviarme en un diálogo²¹.

La reflexión de Ricoeur se enmarca en un contexto distinto pero destaca su diferente valoración de la noción de signo. La primera parte de *Filosofía de la voluntad II*, que lleva por nombre *El hombre falible*, es una discusión sobre la constitución ontológica del hombre como un ser frágil susceptible de error y tendiente al error. La razón de esta falibilidad humana no reside, como piensa Heidegger, en su carácter de ser un ser finito sino en una desproporción del hombre consigo mismo. La falibilidad y fragilidad del hombre ocurre, como diría Pascal, porque se encuentra a medio camino entre el ser y la nada, pero no en un sentido topológico, como si ocupase una región indeterminada entre la plenitud del ser y la nulidad de la nada, sino en un sentido mucho más íntimo y personal: el hombre es una realidad mixta resultante de tendencias opuestas y contradictorias. Por un lado, elevado de su finitud por la aspiración que tiene a la trascendencia y por su búsqueda de la infinitud del ser, pero, por el otro, arrojado de nuevo al patetismo de su existencia finita por la fuerza limitadora de su deseo sensible y su obcecación en la perspectiva limitada y parcial de la opinión que se forma sobre esa infinitud a la que aspira, pero a la que no puede alcanzar jamás. Para Ricoeur, la constitución ontológica del hombre es inestable y esa inestabilidad se manifiesta tanto en el plano del conocer como en los planos del obrar y del querer.

El lenguaje juega un papel fundamental en la constitución de esta ontología de la falibilidad humana. Para Ricoeur, es gracias al lenguaje que el hombre puede trascender la perspectiva finita

²¹Ricoeur, P. (2011) *Op. Cit.* Pág. 45. Comillas del original y cursivas nuestras.

de su percepción del mundo y entrar en contacto con un orden de sentido que lo trasciende. Si no hubiese lenguaje el hombre permanecería prisionero del sesgo perspectivista que le imponen sus limitadas e imperfectas facultades perceptuales. El lenguaje llena, colma, satura lo que a la percepción sensible se le aparece como trozos desgajados de mundo y trozos desgajados de experiencia. El lenguaje dota al hombre de los recursos para transgredir la miopía de su punto de vista (tanto en el sentido óptico como en el opinático), recursos con los que puede alcanzar, así sea de forma transitoria, una contemplación no perspectivista de la cosa y del mundo a la que ésta pertenece²². Al igual que Gadamer, Ricoeur no cree que el lenguaje sea un instrumento que pueda ser manipulado a capricho y confeccionado según los designios arbitrarios de ningún hombre: el lenguaje es ontológicamente irreductible a la condición de herramienta. Ricoeur también cree que el lenguaje es una realidad que preexiste y que subsiste a cualquier hombre en particular, y cree que en ello reside su carácter a la vez fundante y trascendente²³. Pero a diferencia de Gadamer, Ricoeur no ve al signo como un añadido o sustituto artificial de la palabra, sino que lo ve como su realización más plena. Cuando la palabra se hace signo, cuando se torna transparente y deja entrever el *significado* que ella comunica, entonces es posible que dos hombres puedan encontrarse en la comprensión de una cosa que jamás podrán percibir de la misma manera, porque jamás podrán contemplar desde una misma perspectiva. El signo es como un no-lugar desde el que todos pueden decir y comprender más de lo que realmente se puede ver. Sólo se puede comprender la cosa porque primero ha podido ser designada, ha podido ser nombrada, y ese nombre o ese signo hacen posible que pueda luego emerger lo común de la comprensión frente a lo diverso de la mirada²⁴.

²² “...digo más de lo que veo cuando significo. (...) para que *la cosa* regule esta simbólica dentro de un mismo registro sensorial y de un registro sensorial para el otro, es preciso que el lenguaje acuda a socorrer al cuerpo, que se convierta en el órgano de esta suplencia recíproca de los diversos sentidos, que coloque en un *nombre* la regla de esta suplencia y de esta referencia mutua de los apareceres.” Ricoeur, P. (2011) *Op. Cit.* Pág. 46. Cursivas del original y subrayado nuestro.

²³ “Al nacer, entro en el mundo del lenguaje que me precede y me envuelve. La mirada muda retoma en el discurso que articula su sentido; y esta decibilidad del sentido es un constante desbordamiento, al menos en intención, del aspecto perspectivo de lo percibido aquí y ahora.” Ricoeur, P. (2011) *Op. Cit.* Pág. 45.

²⁴ “Porque el nombre significa, *puedo decir* que una aparición significa todas las demás. El lenguaje, en la medida en que penetra todas las apariciones sensibles de la cosa, hace que la percepción misma sea significante. (...) Es preciso el «nombre» para fundar la unidad de validez del sentido, la unidad no perspectivista de la cosa, la que se anuncia al otro y es comprendida por éste, y que él comprobará a su vez y desde su sitio en un conjunto de percepciones convergentes. Para poner en marcha este proceso de verificación, su cuerpo proporcionará *otra* perspectiva, *otra* típica de la mutua significación de los colores por los sonidos y los olores; pero la misma significación *dicha* es la que será comprobada desde *otra* perspectiva.” Ricoeur, P. (2011) *Op. Cit.* Pág. 45. Cursivas del original.

Si bien para Ricoeur el lenguaje no es un instrumento o una herramienta de la que el hombre pueda hacer un uso caprichoso, eso no significa que no pueda ser un objeto de estudio científico y filosófico. Ricoeur no ve problema alguno en admitir tanto la preeminencia ontológica del lenguaje como la posibilidad e, incluso, la necesidad de su escrutinio óptico. A diferencia de Gadamer, Ricoeur no sostiene que toda la filosofía del lenguaje y toda la lingüística estén irremediabilmente equivocadas. Para Ricoeur hay acá una falsa dicotomía. No tendríamos que debatirnos frente a un falso dilema cuyos polos serían: o bien la hermenéutica o bien las filosofías y las ciencias del lenguaje²⁵. Sobre todo, Ricoeur no ve ninguna necesidad de renunciar a un concepto como el concepto de signo, que puede servir perfectamente de bisagra entre estas diferentes aproximaciones al problema del lenguaje. No ve oposición entre signo y palabra, en cualquier caso, ve al signo y a la palabra como dos caras de una misma moneda, el signo sería la cara estructural y la palabra la cara funcional, o también: el signo sería garantía de estabilidad y la palabra garantía de dinamismo. En un ensayo publicado en 1967 y recogido en *El conflicto de las interpretaciones*, así lo defiende:

En el diccionario, no hallamos sino la ronda interminable de los términos que se definen de manera circular, que se arremolinan en la clausura del léxico. Sin embargo, alguien habla, alguien dice algo; la palabra sale del diccionario; deviene palabra en el momento mismo en el que el hombre deviene habla, en el momento en que el habla deviene discurso y el discurso, oración. No es casual que en alemán *Wort*, «palabra», también sea *Wort*, el habla(aun cuando *WortyWort* no tengan el mismo plural). *Las palabras son los signos en posición de habla*. Las palabras son el punto de articulación de lo semiológico y de lo semántico, en cada acontecimiento de habla²⁶.

Llegados a este punto se pueden formular algunas interrogantes: ¿por qué dos filósofos de la talla intelectual que ambos tenían se dedicaron tan poca atención el uno al otro? La mutua indiferencia (aunque hay que admitir que es mayor la indiferencia de Gadamer hacia Ricoeur, que de éste hacia el primero) resulta enigmática si se considera que ambos pensadores tenían un

²⁵ “Ni si quiera es necesario elegir entre una filosofía del signo y una filosofía de la representación: la primera articula los signos en el nivel de los sistemas virtuales ofrecidos a la *performance* del discurso; la segunda es contemporánea de la efectuación del discurso”. Ricoeur, P. (1968) La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología. En Ricoeur, P. (2008) *Op. Cit.* Pág. 229.

²⁶Ricoeur, P. (1967) La estructura, la palabra, el acontecimiento. En Ricoeur, P. (2008) *Op. Cit.* Pág. 87. Cursivas nuestras. Como siempre, Gadamer y Ricoeur parecen diferir en todo lo fundamental, compárese con lo afirmado por Gadamer en un trabajo de 1970: “Cuando digo *das Wort* (la palabra), no me refiero al vocablo cuyo plural es *die Worte* (palabras) que figuran en el diccionario. Tampoco me refiero a la *Wort* cuyo plural es *die Worte* (las expresiones) y que forman con otras el complejo de la oración, sino que me refiero a la *Wort* (palabra) que se puede dirigir a uno, a la palabra que dicta sentencia en un determinado y preciso contexto vital y que recibe su unidad de esa comunidad del contexto vital.” Gadamer, H-G. (1970). Lenguaje y comprensión. En Gadamer, H-G. (2006) *Op. Cit.* Pág. 189.

espectro común de intereses e inquietudes filosóficas. Si hacia finales del siglo pasado ambos eran considerados como los máximos exponentes del pensamiento hermenéutico, ¿por qué no denunciaron de manera más amplia y sistemática que lo que cada uno entendía por hermenéutica estaba soportado por una visión antagónica con respecto a la posición del otro? La respuesta a estas dos interrogantes podría encontrarse, precisamente, en el hecho de que fueron filósofos de envergadura y no meros comentaristas. Cada uno estaba confeccionando su propia propuesta filosófica y cada uno estaba convencido de que esa propuesta hacía justicia de lo que la palabra hermenéutica conservaba como núcleo semántico, o núcleo de sentido, desde la antigüedad clásica hasta el presente.

Finalmente la cuestión más importante, y cuya respuesta quedará en suspenso para una ulterior indagación, es: ¿es posible pensar a estos autores como pertenecientes a una misma corriente de pensamiento (la hermenéutica)? Más importante aún: ¿la hermenéutica misma puede ser concebida como una corriente de pensamiento o sólo es el significante vacío de una realidad que no termina de mostrarse con claridad y que es usada por unos y otros indiscriminadamente?

Referencias bibliográficas

Gadamer, H-G. (2005) *Verdad y método*. Salamanca. Ediciones Sígueme.

Gadamer, H-G. (2006) *Verdad y método II*. Salamanca. Ediciones Sígueme.

Gadamer, H-G. (2007) *El giro hermenéutico*. Madrid. Ediciones Cátedra.

Grondin, J. (2002) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona. Herder. Pág. 46.

Ricoeur, P. (2008) *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2010) *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2011) *Finitud y culpabilidad*. Madrid. Trotta.