

De la fenomenología a la hermenéutica (y vuelta). La co-institución de la conciencia del tiempo

From phenomenology to hermeneutics (and return). The co-institution of conscience of time

Francisco Díez FISCHER
(Prof. Universidad Católica Argentina. CONICET)

Recibido: 01/02/2010
Aceptado: 15/11/2010

Resumen

La programática del siguiente trabajo es esclarecer la herencia que la hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer recibe de la teoría fenomenológica de la conciencia del tiempo; herencia que Gadamer mismo reconoce cuando afirma “que una clara línea conduce desde el concepto de síntesis pasiva y la teoría de la intencionalidad anónima a la experiencia hermenéutica [...]” [GW 2, 16]. A partir de la explicitación de algunos aportes generales y más conocidos de la fenomenología a la propuesta de Gadamer (punto I), se desarrollarán las cuestiones de la teoría de la conciencia del tiempo que constituyen una contribución silenciosa a su pensamiento (punto II). Finalmente, se delinearán algunos posibles complementos hermenéuticos a la teoría fenomenológica desarrollada por Husserl (punto III).

Palabras clave: conciencia, tiempo, institución, experiencia, fenomenología, hermenéutica.

Abstract

The program of this study is to clarify the inheritance of philosophical hermeneutics that H.-G. Gadamer received from the phenomenological theory of time consciousness; inheritance that Gadamer himself acknowledges when he says

“a clear line that leads from the passive synthesis concept and theory of intentionality anonymously to the hermeneutical experience [...]” [GW 2, 16]. From the explanation of some general and best-known contributions of phenomenology to Gadamer’s proposal (section I), we will develop the issues of consciousness theory, which constitute a silent contribution to their thinking (section II). Finally, we will outline some possible additions to hermeneutic phenomenological theory developed by Husserl (section III).

Keywords: conscience, time, institution, experience, phenomenology, hermeneutic.

En el horizonte general de la génesis histórica de la hermenéutica, la eficacia de la fenomenología husserliana parece tocar de lleno sus orígenes filosóficos. Si bien vale decir con Grondin¹, que los aportes de Husserl a la hermenéutica se han producido casi a pesar suyo, y hasta se le puede considerar un “alérgico a la hermenéutica” en tanto no toleraba su historicismo (como testimonia su debate con Dilthey de 1911) y se interesaba más en los fenómenos mismos que en sus interpretaciones, su rechazo tampoco parece haber sido tan radical ni absoluto². Ricoeur sugiere que el famoso lema “el retorno a las cosas mismas”, es decir, a lo esencial que se mantiene a través de las interpretaciones, se realiza precisamente en la multiplicidad de interpretaciones, pues al hilo de ellas se termina siempre por reconocer aquello que es esencial a un fenómeno. De tal manera que la fórmula de *Investigaciones Lógicas* “de las meras palabras ... a las cosas mismas”³ podría releerse hermenéuticamente. Lo que hay detrás de las palabras no son tanto las cosas, sino las intenciones de sentido que constituyen las cosas, por eso el retorno a ellas es un retorno a la intencionalidad que hace nacer lo real a la conciencia. Y la tarea de buscar ese sentido *detrás de* las palabras, de interrogar a la intencionalidad oculta detrás de lo que se muestra, no puede ser más que una tarea hermenéutica. Por supuesto, no deja de ser irónico que una filosofía que buscaba liberar al pensamiento de las interpretaciones, las teorías y los libros⁴, haya dado lugar a otra filosofía cuya orientación histórica

¹ Cf. Grondin, J., “La contribution silencieuse de Husserl à l’herméneutique”, *Philosophiques*, (22), N° 2, 1993, pp. 383-398.

² Ricoeur llama la atención sobre el empleo que Husserl hace de ciertos términos hermenéuticos como *Deutung* y *Auslegung* que demostraría que su rechazo no es de ninguna manera rotundo Cf. Ricoeur, Paul, “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 39-70.

³ *Hua XIX/1*, § 2, 10.

⁴ Gadamer reconoce que a pesar de que cada fenomenólogo tiene su propia concepción de lo que es realmente la fenomenología, “una sola cosa es cierta que no se puede aprender el método fenomenológico a partir de los libros” Gadamer, H.G., “El movimiento fenomenológico”, *GW 3*, p. 116. Algo

y textual es tan pronunciada. No obstante, y por extraño que sea el que los hijos se parezcan tan poco a sus padres, Husserl es el primer filósofo al que la hermenéutica filosófica hace referencia cuando, preocupada por sus orígenes, rehace idealmente el camino que ha permitido que ella exista⁵.

En el horizonte histórico particular de Gadamer, la fenomenología surgió como representante de una nueva pretensión de objetividad que llegó a alcanzar el sentido de un mensaje crítico de salvación. “Sin duda, las expectativas con las que, en aquella época, una generación joven se introducía en la disciplina metódica de la escuela fenomenológica, pretendían mucho más que la fundación de la filosofía como ciencia estricta. En una generación en búsqueda fermentaban necesidades no clarificadas de orden religioso, político-social y moral existencial que, con el derrumbe de la cultura de preguerra, ya no podían ser satisfechas y hasta habían perdido toda orientación.”⁶ *Investigaciones lógicas* apareció el mismo año de nacimiento de Gadamer (1900) y éste leyó sus mil páginas cuando cayó enfermo de poliomielitis en 1922 a modo de preparación para su viaje a Friburgo. Allí Husserl proponía que todas las filosofías en uso se nutrían de una conceptualización que pasaba de largo de los fenómenos, de las cosas mismas, incluso cuando hablaban de ellas, por eso el eje programático de una nueva objetividad debía consistir en un regreso a ellas. En qué medida Husserl cumplió con esta promesa salvadora fue algo que se convirtió en cuestión de debate especialmente a partir de las críticas de su discípulo disidente, Heidegger, que le reprochaba seguir venerando unas conceptualizaciones que tampoco había obtenido a partir de las cosas mismas. La de Husserl no era una fenomenología suficientemente fenomenológica. Tomaba sus conceptos de una tradición cuyos fundamentos ontológicos había que analizar más a fondo y críticamente; y eso significaba “destruir”. Gadamer siguió de manera directa este debate entre quienes serían finalmente sus maestros. Allí se estaba jugando la perspectiva futura de la filosofía. Cuando en Friburgo asistió a las clases de Husserl aprendió “el arte de la descripción fenomenológica” que más tarde consideraría idóneo para una interpretación de textos orientada hacia las cosas mismas⁷. Luego siguió a Heidegger a Marburgo donde escuchó sus críticas a la fenomenología husserliana. Pero en sus lecciones también aprendió que Husserl no había rechazado tan rotundamente el enfoque hermenéutico. Por el contrario, le había dado casi una

semejante ya había entrevistado Heidegger en 1924 cuando dijo que “la introducción a la fenomenología no se hace por la lectura de literatura fenomenológica”. “Platón: Sofista”, *Gesamtausgabe 19*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992, p. 9.

⁵ Cuando Gadamer rehace este camino toma a las tres H (Hegel, Husserl y Heidegger) como maestros para delinear la perspectiva futura de su filosofía.

⁶ Gadamer, H.G., “Fritz Kaufmann”, *GW 10*, p. 427.

⁷ Cf. Gadamer, H.G., “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, *GW 2*, p. 488. El idealismo trascendental de cuño neokantiano en el que Husserl encontró su apoyo en la búsqueda de una evidencia última también marcó la formación del joven Gadamer en Breslau. Esto le valió según Gadamer la recepción de Husserl “con buenos ojos”.

importancia central, tal vez sin quererlo, cuando enseñaba a ver todos los fenómenos de la conciencia como fenómenos de la “intencionalidad”, es decir, que no hay manera alguna de acercarse a las cosas que no este ya determinada por la peculiaridad del propio punto de vista⁸. En términos de Husserl, no existe una conciencia vacía, puesto que siempre esta guiada por intenciones que apuntan al objeto “como” éste o aquél en un determinado aspecto. Y esta estructura del “como” propia de la conciencia fue elaborada más tarde por Heidegger como el fenómeno básico de la hermenéutica⁹. En un marco sin tantas mutuas sospechas podría releerse, por ejemplo, la reducción husserliana como una re-dirección de la mirada, siguiendo el sentido etimológico de *re-ductio*. Un reconducir la visión para permitir un acceso a las cosas mismas abriendo al sentido como el “querer decir” que debe ser entendido *más allá de* lo dicho. La reducción nos dirigiría así hacia la infinitud de la tarea hermenéutica y confirmaría que el giro hermenéutico de la fenomenología (Heidegger, Gadamer y Ricoeur) procede más bien de las mismas tensiones y aberturas que ya trabajan en el proyecto de Husserl, que de las que puedan considerarse como irreconciliables diferencias.

1. La herencia fenomenológica en una breve historia de los conceptos hermenéuticos

No genera mucha duda sostener que la fenomenología alimenta la operatividad conceptual de la hermenéutica en distintos niveles. Uno de los legados más reconocidos es el concepto de horizonte, base de la fusión horízontica que caracteriza a la comprensión hermenéutica. Sabemos desde Husserl y Heidegger que todo entender se inscribe en un horizonte y en una constelación de sentido, que es obra tanto del pasado como del presente. El horizonte del presente está condicionado por el pasado, de modo que no existe un horizonte del presente en sí mismo, ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar, por eso “*comprender es siempre el proceso de fusión de estos horizontes que existen presuntamente por sí mismos.*”¹⁰ La hermenéutica, como heredera del carácter universal de la intencionalidad, no considera cada enunciado meramente en su valor lógico, sino como respuesta a una pregunta

⁸ Tal como señala Grondin en la conferencia de Husserl del año 1931 titulada “Phänomenologie und Anthropologie” (*Husserliana XXVII*, p. 177) éste había caracterizado “sorprendentemente” su propio análisis de la conciencia como “hermenéutica de la vida de la conciencia”. Cf. Grondin, J., *Hans-Georg, Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000, p. 30.

⁹ Según sostiene Heidegger, Husserl mismo se había cerrado el camino a la hermenéutica cuando definió la conciencia como la sede apriorística de una racionalidad ideal –casi retrocediendo asustado ante la consecuencia hermenéutica de su propia doctrina– y brindando con ella una última reverencia al sueño de la filosofía como ciencia exacta.

¹⁰ Gadamer, H.G., *GW I*, p. 311.

que ya trae consigo una orientación de sentido para las posibles respuestas. De modo que alcanzar el horizonte de la pregunta significa volver a las cosas mismas antes del discurso (este retorno ya obedece en Husserl a una lógica de la pregunta y la respuesta). Comprender es comprender la pregunta, es decir, introducirse en el diálogo más originario del que procede el enunciado, por eso “la comprensión ha de alcanzar su sentido desde su historia motivacional”¹¹, y así trasciende el contenido enunciativo expresable lógicamente. Así el fenómeno del comprender tanto en Gadamer como en Heidegger demuestra seguir el modelo propuesto por Husserl en la manera de un remontarse de lo dicho al sentido que lo anima, del discurso exterior a la cuestión que lo motiva, de las meras palabras a las cosas mismas. Toda la problemática del círculo hermenéutico queda dominada por esta urgencia fenomenológica. Pero, si la intencionalidad del ego se dirige a horizontes de sentido que lo sobrepasan, podemos cuestionar naturalmente que el ego pueda ser mantenido como punto de partida y fundamentación última. El centro de la crítica que Heidegger dirige a Husserl pasa por aquí: la universalidad de la intencionalidad es incompatible con la fundamentación en el ego trascendental como instancia última. En coincidencia con Heidegger, al sostener Gadamer que todo enunciado debe ser comprendido en función de un diálogo más originario que jamás tiene un punto cero, también pone en cuestión la idea husserliana de un comienzo absoluto. Del mismo modo, Ricoeur (el más fenomenólogo de los hermeneutas) parece concordar con esta crítica al afirmar que “la fenomenología que era descendiente del descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, no ha seguido el consejo de su propio descubrimiento, a saber que la conciencia tiene su sentido fuera de ella misma. La teoría idealista de la constitución del sentido en la conciencia ha desembocado así en la hipóstasis de la subjetividad.”¹² De aquí que, según Gadamer y Ricoeur, Husserl no haya logrado hacer justicia al fenómeno de pertenencia como auténtico fundamento de la intencionalidad a pesar de sus prometedoras investigaciones sobre el mundo de la vida. Fue necesario que Heidegger transformara la fenomenología husserliana para que el fenómeno de la pertenencia fuese conceptualizado como “el ser en el mundo que precede la reflexión” y por lo mismo presentado como la condición ontológica de la comprensión. Por un exceso de idealismo, la filosofía husserliana no habría conseguido hacer el duelo de su deseo de fundamentación última en la conciencia; y por tanto tampoco habría logrado hacer justicia a esta dimensión positiva de la finitud. El mérito de Heidegger sería haber mostrado el enraizamiento de la conciencia pensante en eso que ella intenta pensar. La finitud, como la inserción de nuestro ser en los horizontes de sentido que lo exceden, se convierte así en la primera donación de la fenomenología que lleva *más allá*

¹¹ Gadamer, H.G., “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, *GW* 2, p. 110.

¹² Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, p. 51.

de ella misma en dirección a la hermenéutica¹³. A través de la noción de horizonte, que pone de manifiesto la finitud que nos concierne a todos, la hermenéutica mantiene la pretensión de universalidad, cara a Husserl, renunciando justamente a un fundamento egológico último de la conciencia. Para coincidir con Husserl fue necesario ir contra él mismo; nuevamente un parecido semejante al que los hijos tienen con sus padres.

Hasta aquí Gadamer parece haberse hecho cargo de sus herencias conceptuales en perfecta concordancia con la crítica de Heidegger. Sin embargo, es la discusión entre sus maestros la que le exige su diferencia. Para describir estos problemas fundamentales y descubrir “el límite impuesto”, Gadamer reconoce que se dejó guiar por la experiencia de sentido que podemos hacer con el lenguaje. Así examina su diferencia con Heidegger: “el ‘ser para el texto’ que me sirvió de orientación no puede competir en radicalidad de la experiencia límite con el ‘ser para la muerte’, y la pregunta interminable por el sentido de la obra de arte o por el sentido de la historia que nos acontece, tampoco significa un fenómeno tan originario como la cuestión de la finitud planteada al ‘ser-ahí’ humano.”¹⁴ Eso le valió que el Heidegger tardío opinara de él que no había abandonado realmente la esfera de la inmanencia fenomenológica presente en Husserl y en su formación neokantiana de juventud (una inmanencia metodológica que algunos incluso creían ver en su adhesión al círculo hermenéutico). Ante esta crítica, Gadamer valorizó la inmanencia husserliana indicando el hecho de que el querer romper este círculo es una exigencia irrealizable, incluso contradictoria. “Porque esta inmanencia, al igual que ocurre en Schleiermacher y en su sucesor Dilthey, no es más que la descripción de lo que es la comprensión. Desde Herder entendemos por ‘comprender’ algo más que un recurso metodológico para descubrir un sentido determinado. Ante la amplitud de la comprensión, la circularidad que media entre el sujeto que comprende y el objeto comprendido debe reclamar para sí una verdadera universalidad, y justamente aquí está el punto en el que yo creo haber seguido la crítica de Heidegger al concepto fenomenológico de inmanencia implícito en la fundamentación trascendental de Husserl.”¹⁵ Al emancipar el fenómeno de la comprensión de un enfoque meramente epistemológico y repensarlo haciendo justicia a la historicidad y finitud de la existencia, es decir, extendiendo su sentido al de un “fenómeno del gestarse histórico de la existencia”, Gadamer recupera el sentido de inmanencia y su universalidad.

¹³ Es curioso que, años más tarde, Gadamer reciba de su discípulo Vattimo una crítica semejante en relación al lema hermenéutico “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Según Vattimo, Gadamer ha querido asimilar aquí el ser al lenguaje, pero sin sacar todas las consecuencias ontológicas (nihilistas) de esta fusión que están precisamente *más allá* de la hermenéutica. Cf. Vattimo, G., *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Paris, éd. De Boeck, 1997, p. 21.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

dad (dialógico-lingüística), llevando, al mismo tiempo, su fundamento *fuera del* proyecto de fundamentación egológica de Husserl:

El carácter dialogal del lenguaje que yo intenté investigar deja atrás el punto de partida de la subjetividad del sujeto, incluido el del hablante en su referencia al sentido. Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien. Pero esto significa exponerse. Tan lejos está el lenguaje de ser una mera explicitación y acreditación de nuestros prejuicios, que más bien los pone a prueba: los expone a la propia duda y al contraste del otro. (...) La experiencia dialogal que aquí se produce no se limita a la esfera de las razones de una y otra parte, cuyo intercambio y coincidencia pudieran constituir el sentido de todo diálogo. Hay algo más, como muestran las experiencias descritas; un potencial de alteridad, por decirlo así, que está más allá de todo consenso en la común.¹⁶

La crítica heideggeriana, “que delató mediante una radical ‘destrucción ontológica’, todo el idealismo de la conciencia como una enajenación del pensamiento griego y que afecta de lleno a la fenomenología de Husserl revestida de neokantismo”¹⁷, es reinterpretada por Gadamer al considerar que tampoco Heidegger logró su pretendida destrucción radical. Lo que presentó como ontología fundamental del “ser-ahí” no pudo superar su autorreferencia a pesar de todos los análisis temporales sobre el carácter de preocupación del estar ahí, y por ende tampoco pudo ir más allá del supuesto central de la autoconciencia. Por eso “no pudo producir una verdadera liberación de la inmanencia de la conciencia de cuño husserliano.”¹⁸ En este sentido, el concepto de autocomprensión es también “en cierto modo un legado del idealismo trascendental y fue difundido por Husserl en nuestro tiempo.”¹⁹ De la misma manera que el concepto de reflexión y de concienciación del que nace la reflexión hermenéutica. “Hemos aprendido de Husserl (en su teoría de las intencionalidades anónimas) y de Heidegger (cuando muestra la reducción ontológica que practica el idealismo en el concepto de sujeto y de objeto) a descubrir la falsa objetivación con que carga el concepto de reflexión. Se da sin duda una regresión interna de la intencionalidad que en modo alguno convierte lo así connotado en objeto temático. Esto lo vio ya Brentano (apoyado en ideas aristotélicas). Yo no sabría decir cómo se puede concebir la enigmática figura óptica del lenguaje si no es partiendo de ahí.”²⁰ Gadamer continúa la distinción entre la reflexión efectiva no tema-

¹⁶ Ibidem, p. 335.

¹⁷ Gadamer, H.G., “Destrucción y deconstrucción”, *GW 2*, p. 362.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Gadamer, H.G., “Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la ‘desmitologización’”, *GW 2*, p. 124.

²⁰ Gadamer, H.G., “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y Método*”, *GW 2*, p. 245.

tizante, que se produce en la inmanencia del lenguaje concebido también como lenguaje de las cosas (*Sprache der Dinge*) con el que estamos en un diálogo originario, y la reflexión expresa y temática que se formó en la historia del pensamiento occidental “al convertirlo todo en objeto cuando la ciencia sentó los presupuestos de la civilización planetaria del futuro.”²¹

Finalmente, despiertan especial interés en Gadamer algunos análisis de Husserl sobre la conciencia del tiempo:

La fenomenología de la conciencia del tiempo explica la fundamentación temporal de la validez objetiva. Tal es la indudable intención de Husserl y no deja de ser convincente. La identidad no desaparece, a mi entender, rechazando la idea husserliana de fundamentación trascendental y, con ello, el reconocimiento del *ego* trascendental y su autoconstitución temporal como última instancia fundamentadora de las *Investigaciones lógicas*. La identidad del yo y la identidad del sentido que se constituye entre los interlocutores no quedan erosionados por eso.²²

Gadamer rechaza como su maestro Heidegger el intento de fundamentación última y la autoconstitución temporal del yo como *ego* trascendental²³, pero reconoce la validez en la constitución pasiva de la identidad del yo y del sentido, aunque “es cierto que la comprensión de uno por otro no cubre todo el ámbito de lo comprendido.”²⁴ La excedencia del horizonte impide que el modelo de la comprensión pueda ser entendido como un acuerdo en el que la diferencia se disuelve en la identidad. Uno no se identifica con la opinión del otro. En la comprensión hermenéutica hay más bien co-incidencia que mantiene siempre la *différance* o *différence*, pues se da en el horizonte último que es la pertenencia (y por tanto inmanencia) al lenguaje en diálogo. Por eso ningún signo es idéntico a sí mismo en el sentido absoluto del significado. Gadamer observa que Husserl ya aclaró esto muy tempranamente: “Creo que del concepto de síntesis pasiva y de la doctrina de las intencionalidades anónimas hay una clara línea que llega a la experiencia hermenéutica y que podría coincidir, siempre que se rechace la violencia metodológica del pensamiento trascendental, con mi fórmula «*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*».”²⁵

²¹ Ibidem.

²² Gadamer, H.G., “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocritica”, *GW* 2, p. 16.

²³ Respecto de la discusión entre Husserl y Heidegger en torno a la conciencia del tiempo, Husserl mismo señala que encuentra casi ilegibles (*literarisch fast unmöglich*) sus propias reflexiones tal como han sido editadas por Heidegger. Cf. Husserl, *Briefwechsel*, Dordrecht, Kluwer, 1993, V. 5, p. 186.

²⁴ Gadamer, H.G., “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocritica”, *GW* 2, p. 16.

²⁵ Ibidem.

2. La contribución silenciosa de la teoría fenomenológica de la conciencia del tiempo a la hermenéutica filosófica de Gadamer

El análisis de la conciencia del tiempo constituye uno de los temas centrales de la fenomenología y todos sus principales representantes o herederos lo han abordado en profundidad. Ha tenido un lugar medular en los escritos de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Levinas y Derrida²⁶, pero es justo decir que Gadamer es la única figura descendiente de la fenomenología en cuyos escritos el tema no recibe un tratamiento sostenido²⁷. No deja de ser algo curioso ya que su hermenéutica filosófica se enraíza fuertemente, como hemos visto, en la tradición de la fenomenología. ¿Se trata aquí de un simple descuido? ¿O hay una distancia más profunda que dificulta hablar de correspondencias? Sin duda la tematización de la temporalidad aparece relacionada con problemáticas referidas a la constitución de la conciencia. Dado que todos los objetos aparecen como objetos temporales, debe haber una explicación de cómo el ego constituye la conciencia de su tiempo (y en el tiempo). En favor de Gadamer podríamos argumentar que, al adherir en parte a la crítica a la fundamentación trascendental de su maestro Heidegger, tiene todo el derecho a desatender la perspectiva de un análisis del tiempo desde su constitución egológica y volcarse más bien a una experiencia del mundo y de la temporalidad a través de nuestra condición de participación y pertenencia originaria. En su contra podríamos argüir que Heidegger y Merleau-Ponty, aunque rechazan una fundamentación egológica última, se ocupan explícitamente de las cuestiones sobre la conciencia del tiempo.

Estoy de acuerdo con Vessey en considerar que Gadamer tal vez no realiza un desarrollo explícito de una teoría de la conciencia del tiempo pero sus temas hermenéuticos ya están de alguna manera atravesados por esta problemática²⁸. Parece haber en Gadamer una teoría de la conciencia del fluir temporal que simplemente no es tan reconocible desde la fenomenología porque se centra en la experiencia estética como paradigma de la comprensión de la conciencia hermenéutica (y esto quiere decir, una conciencia originariamente perteneciente y participante)²⁹. Aquí

²⁶ Para seguir el debate de la conciencia del tiempo, véase en Heidegger especialmente la parte II de *Ser y Tiempo*; en Sartre cap. 2 de *El Ser y la Nada*; en Merleau-Ponty la tercera parte, cap. 2 de la *Fenomenología de la Percepción*; en Ricoeur el tercer volumen del *Tiempo y Narración*; en Levinas el cap. 2, sección 3 de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*; en Derrida véase *El habla y los fenómenos*.

²⁷ Los escritos de Gadamer referidos especialmente al tema del tiempo datan de 1969 a 1981 y se concentran en el tomo 4 de sus obras completas bajo el título “El enigma del tiempo”.

²⁸ Cf. Vessey, D., *Gadamer's Hermeneutic Contribution to a Theory of Time-consciousness*, en http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Zeitbewusstsein.htm (2004).

²⁹ En el análisis de la temporalidad de lo estético que Gadamer desarrolla en *Verdad y Método*, aclara en nota al pie: “Cuando la investigación reflexiona sobre la experiencia del arte, frente a la subjetivi-

parece estar el núcleo de la correspondencia entre la experiencia hermenéutica y la teoría fenomenológica de la síntesis pasiva y de las intencionalidades anónimas, y también la posibilidad de los aportes hermenéuticos a una teoría de la conciencia del tiempo. Si, como Gadamer reconoce, el alcance y la fuerza constituyente del trabajo silencioso de la historia se escapa a la conciencia reflexiva al punto de que la conciencia de su eficacia es “más ser que conciencia”³⁰, es legítimo preguntar a qué nivel de profundidad llega la herencia fenomenológica de la conciencia del tiempo en la hermenéutica, incluso más allá de lo que ella misma reconoce. Algunas convergencias pueden darse en torno a tres núcleos temáticos centrales.

1º Convergencia: la condición de pertenencia y participación del yo en el mundo y la precedencia de la pasividad.

En los análisis sobre la conciencia del tiempo de Husserl, la afección en tanto tendencia pasiva a ser-afectado le revela al yo que, antes de oponerse al mundo en una intención objetivante que genera la escisión sujeto-objeto, él pertenece y participa del mundo, aunque su participación sea originariamente pasiva. En el programa de *Verdad y Método*, la idea de pertenencia (*Zugehörigkeit*) de la conciencia constituye el hilo conductor de las tres esferas de experiencia hermenéutica (estética, histórica y lingüística) que componen la estructura más profunda de la obra. En la esfera estética, la experiencia de ser atraído por el juego de la obra siempre precede y hace posible el ejercicio del juicio crítico del sujeto. En la esfera histórica, la conciencia de ser sostenido por tradiciones que nos preceden hace posible todo ejercicio de una metodología histórica en el nivel de las ciencias del espíritu. Finalmente, en la esfera del lenguaje, que, en cierto modo atraviesa las dos precedentes, la experiencia del diálogo con lo dicho por las grandes voces y también por las cosas mismas, precede y hace posible un uso instrumental del lenguaje y la pretensión de dominar mediante técnicas objetivas las estructuras del texto de nuestra cultura. En los tres modos de experiencia hermenéutica se indica una co-pertenencia del ser, es decir, un ser “más allá del dualismo de la subjetividad-voluntad de un lado, y del objeto ser en sí del otro, pensándolos como la correspondencia previa de lo uno y lo otro.”³¹ En este punto, el proyecto hermenéutico converge con el husserliano, pues en contra de la pretensión de universalidad de la metodología científica, sostiene que “lo esencial de las ‘ciencias del espíritu’ no es la objetividad sino la relación previa con el objeto”³² y el distanciamiento, planteado como condición

zación de la estética filosófica, no se orienta sólo hacia un problema de la estética, sino hacia una autointerpretación más adecuada del pensamiento moderno en general; ésta abarca ciertamente mucho más que lo que reconoce el moderno concepto de método”. *GW 1*, p. 130. Sus escritos estéticos referidos a la temporalidad se encuentran en los tomos 8 y 9 de sus obras completas.

³⁰ Cf. Gadamer, H.G., *GW1*, pp. 367s. Y Cf. “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una auto-crítica”, *GW 2*, p. 11.

³¹ Gadamer, H.G., “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas”, *GW 2*, p. 68.

³² Gadamer, H.G., “Problemas de la razón práctica”, *GW 2*, p. 323.

de objetividad, en verdad presupone la destrucción de la relación de pertenencia primordial. La experiencia hermenéutica revela una pasividad precedente a la actividad que está presente en la forma de un padecer o ser afectado que busca superar la subjetividad pensada de manera objetivista, es decir, como opuesta a la objetividad³³. Siempre se encuentra “algo parecido a una dialéctica, un hacer de la cosa misma, un hacer que a diferencia de la metodología de la ciencia moderna es un padecer, un comprender, un acontecer.”³⁴ Por eso, en sentido estricto, debemos decir que una experiencia “se tiene” más que “se hace”, pues tiene lugar más “como un acontecer del que nadie es dueño”³⁵. “Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje, apunta a una estructura universal-ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión.”³⁶ La estructura de la propuesta de Gadamer se sostiene sobre la fenomenalidad lingüística del ser en virtud de la cual podría indicarse *un giro fenomenológico en la noción hermenéutica de lenguaje*, que manifiesta la pertenencia del yo a aquello que lo afecta y determina la condición de nuestro lenguaje como un *ser parte de y estar llamado a responder al hablar de las cosas mismas*; una formulación hermenéutica que ahora podemos dar al lema fenomenológico.

2º convergencia: El carácter llamativo de la afección, la lógica de la pregunta y la respuesta y la primacía del oír en la experiencia hermenéutica.

En el análisis de Husserl, la afección que precede al cogito tiene un carácter “llamativo” que, desde el lado noemático, se manifiesta como voz activa interpelante y, desde el lado noético, como voz pasiva de un llamado a ser-afectado. La afección se destaca sobre el trasfondo de lo advertible (de lo que precisamente aún no se abre paso con su voz, como dice Husserl) motivando la actividad del yo de volverse-hacia aquello que lo afecta. En cierta medida, el carácter llamativo y provocador de la afección ya ha aparecido en las tres esferas de la experiencia hermenéutica. En la esfera estética, a través del carácter envolvente del juego, tentando a participar y transformando a los espectadores en co-jugadores. En la esfera histórica, la correspondencia es aún más evidente, porque el carácter lingüístico de las cosas mismas se manifiesta a través del carácter vocal de la tradición que se hace oír como *voz viva*. La determinación hermenéutica del ser como ser-voz³⁷, es decir, de la voz histórica de las cosas tiene esa característica de vivacidad por la que

³³ Cf. Gadamer, H.G., *GW I*, p. 251.

³⁴ *Ibidem*, p. 469.

³⁵ *Ibidem*, p. 358.

³⁶ *Ibidem*, p. 478.

³⁷ La tesis fundamental de Gadamer según la cual el lenguaje determina (*bestimmt*) el proceso y el objeto de la comprensión, podría ser releída a partir de la acepción del verbo alemán *be-stimmen* como “dar voz a”.

hablan con una fuerza afectante en el ahora presente a tal punto de poder ser consideradas *como un tú*. Esta vivacidad indica también que el pasado de la tradición no es verdaderamente pasado, sino que permanece siempre presente y operante como afección interpelante. Finalmente, en la esfera del lenguaje, la experiencia de pertenencia a un diálogo originario que nos precede se estructura bajo la lógica de una pregunta motivante y una intencionalidad responsiva que entrecruza las esferas anteriores. El carácter llamativo está presente en el círculo hermenéutico como una ruptura del horizonte prejuicioso de la comprensión que toma la forma de una pregunta de la alteridad, siempre originaria y precedente respecto de la respuesta del yo. Ella la motiva desde el lado no yoico en el modo de una afección interrogante como aquello a lo que el comprender pertenece (de igual manera que una respuesta pertenece a una determinada pregunta que la genera, incluso si a ésta no la hemos escuchado).

1) La pregunta converge con la actividad inherente a la pasividad de la afección porque “el que surja una pregunta presupone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado.”³⁸ Por eso decimos que las preguntas surgen o que se plantean, y no que nosotros las provocamos o las planteamos. Así “el preguntar es más un padecer que un hacer. La pregunta se impone; llega un momento en que ya no se la puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada.”³⁹ Entonces, quien escucha una pregunta acepta una intromisión que *acomete al yo* desde un lado no yoico.

2) La pregunta comparte la pasividad de la afección en tanto un *ser-interrogado* siempre precedente, y su dimensión pasiva tiene un doble sentido negativo-positivo. La negatividad hermenéutica más radical de esta afección es el “saber que no se sabe” que es la conciencia de finitud y de pertenencia, es decir, de la condición precomenzada de la comprensión que nace a partir de “tomar distancia de todo lo que intenta hacerse valer como expectativa de sentido desde los propios prejuicios, desde el momento mismo en que el sentido del texto lo rechaza.”⁴⁰ Pero también un sentido positivo, pues preguntar como ser interrogado quiere decir abrir. “La apertura que caracteriza a la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura del ‘así o de otro modo’.”⁴¹ Esa es la forma hermenéutica del volverse-hacia del yo que despierta la afección de la pregunta. “La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta.”⁴² Tal vez haya aquí algo del instinto de curiosidad afectado por la pregunta que abre nue-

³⁸ Gadamer, H.G., *GW I*, p. 368.

³⁹ *Ibidem*, p. 372.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 469.

⁴¹ *Ibidem*, p. 368.

⁴² *Ibidem*, p. 369.

vos cuestionamientos. Pero además la positividad del ser-interrogado como apertura implica sus límites, pues “en ella está contenida una delimitación implicada por el horizonte de la pregunta. Una pregunta sin horizonte es una pregunta en vacío.”⁴³ Del mismo modo que una afección presupone un trasfondo afectante, el planteamiento de una pregunta implica una apertura limitada que es el sentido que trae la pregunta como *sentido de orientación*, es decir, el “así o también de otras ciertas maneras” que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada. Entonces se origina la tarea de mediación temporal propia de la hermenéutica como un responder, que es interpretar un indicar de la evocación de la intención, iniciado por la pregunta en su precedencia.

La pasividad originaria del ser-interrogado evidencia la pertenencia a un diálogo que es trasfondo de un pre-comienzo en el que se descubre inserta la conciencia hermenéutica. En él la alteridad del pasado operante participa con su voz actualizando en el presente su verdad afectante, y así queda determinada para el fenómeno hermenéutico la primacía del oído. En tanto heredera de la noción fenomenológica de horizonte, la hermenéutica recibe una preferencia por la visión que se manifiesta en la idea de que toda verdadera experiencia significa una ampliación de horizontes. Sin embargo, en el marco del proyecto hermenéutico de una fundamentación del sentido *fuera de* la conciencia (en diálogo con las cosas mismas), el carácter llamativo de lo afectante inaugura la conciencia abriéndola a un diálogo que la precede y al que ella pertenece. Así determina su acción intencional como un escuchar. En primer lugar, porque el oyente es un sujeto en el que la acción “yo escucho” convierte al nominativo (yo) en dativo (a mi) al “permitir dejarse decir”, y esto significa: “dejarse afectar por”. Escuchar es siempre un ser-ya-tocado-a distancia por otro (aquí nuevamente el infinitivo activo adquiere sentido desde la voz pasiva). En segundo lugar, porque el oído se corresponde mejor con la universalidad de nuestra experiencia lingüística del mundo. Participa de esta universalidad porque “no hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje.”⁴⁴ Así converge con la extranjería de la motivación y con la precedencia de la pertenencia a un suelo fundante. Y, en tercer lugar, el oído tiene una cercanía especial con la conciencia del tiempo, que comparte también con la comprensión⁴⁵.

3° convergencia: Reflexividad temática y reconocimiento hermenéutico, la constitución pasiva de la identidad y la anonimidad del yo.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Gadamer, H.G., *GW 1*, p. 466. Gadamer juega con la similitud semántica que el verbo escuchar (*hören*) y el sustantivo oído (*Gehör*) tienen en alemán con el verbo pertenecer (*gehören*) y el sustantivo pertenencia (*Zugehörigkeit*).

⁴⁵ Pues “el oír y el leer poseen la misma estructura temporal que el comprender”, Gadamer, H.G., “Texto e interpretación”, *GW 2*, p. 357.

En los análisis de Husserl, la intencionalidad de la conciencia se expresa en que el curso de vivencias es bilateral y puede analizarse en diferentes niveles que contienen dos distinciones convergentes respecto del presente y el yo. Por un lado, el presente permanente o viviente que se diferencia de los presentes que pasan y se hunden en el pasado. Por otro lado, el yo que opera en los actos y afecciones, que se efectúan en la originariedad de ese presente viviente, y el yo que se encuentra en el presente constituido como un estar-frente. Ahora bien la reflexión solo es posible como una “captación retrospectiva” (*Zurückgreifen*) o un “percatarse con posterioridad” (*Nachgewahren*)⁴⁶, pues sólo se puede reflexionar sobre el yo tal como era hace un momento. Si intentáramos alcanzar por reflexión el yo que opera en el presente viviente no podríamos captarlo en su operar efectivo, ya que se escapa constantemente a sí mismo en su fluir pasivo. Siempre se encuentra *antes de* la mirada reflexiva que dirige sobre sí, y en tanto la opera, permanece siempre anónimo. El yo tematizado por la reflexión ya no opera y se asocia con un presente que se ha convertido en pasado, es decir, sobre el que es posible volver la mirada reflexiva. Así la reflexión introduce esta escisión entre el yo objetivado o tematizado por ella y el yo objetivante y operante en la reflexión que recibe el nombre de protoyo (*Ur-Ich*). Por eso la condición de la reflexión es derivada, en el sentido de no-original, porque el yo operante siempre precede al yo tematizado en la reflexión (aunque también la actividad directa del yo operante es derivada en tanto está precedida por la pasividad de la afección). Así el yo, como polo idéntico a partir de la pasividad, ya es una unidad que pasa a través de todo el curso de la vida y sin embargo no es una vivencia, pues esa unidad es en el anonimato, fruto de síntesis pasivas.

En convergencia con la reflexividad y la escisión del yo en el análisis fenomenológico, la comprensión hermenéutica trae consigo un momento de auto-olvido y de estar fuera de sí, y por lo tanto, de anonimato. Pero también de autocomprensión como un momento reflexivo donde el sujeto hermenéutico logra a través de la afección del otro (obra, tradición o texto) *un reconocimiento esencial de sí mismo como yo perteneciente y afectado por ese suelo siempre presente y operante que lo constituye*. No sólo en la experiencia del arte sino también en la experiencia histórica de la tradición, y en toda experiencia que podamos llamar hermenéutica, el auto-olvido es condición de acceso al mundo en la forma de una apertura que es el volverse-hacia del yo despertado por aquello que lo afecta, y también una condición de acceso a sí mismo, pues el yo en tanto pertenece a lo que le afecta ahonda así su continuidad consigo mismo. En el modelo de la experiencia del arte, el auto-olvido extático del espectador, despertado por la afección de la obra, converge con la constitución pasiva de su identidad, que bien describe la reflexividad fenomenológica. La propia continuidad de sentido del yo “accede a él justamente desde aquello a lo que

⁴⁶ *Hua VIII*, 88 s.

se abandona como espectador. (...) el momento absoluto en el que se encuentra el espectador es al mismo tiempo auto-olvido y mediación consigo mismo. Lo que le arranca de todo lo demás le devuelve al mismo tiempo el todo de su ser.”⁴⁷ En el alcanzarse reflexivo, el yo se comprende como la excedencia que yo ya soy siempre en tanto predado: “somos mucho más, y somos algo diferente, de lo que sabemos nosotros mismos, y que eso que tan ampliamente nos excede a nosotros y a nuestro saber es precisamente nuestro ser más propio.”⁴⁸

La autocomprensión hermenéutica emerge desde la conciencia reflexiva en tanto afectada pero tiene además el carácter de una tarea transformante a la que somos llamados: “La intimidad con que nos afecta la obra de arte es, a la vez, de modo enigmático, estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual. No es sólo el ‘ese eres tú’ que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: ‘¡Has de cambiar tu vida!’.”⁴⁹ ¿Con qué clase de exigencia se enfrenta aquí la conciencia? Sin duda, hay un verdaderamente “sentirse alcanzado” en su propia esencia. La reflexividad temática sigue escindiendo al yo en un yo objetivado siempre pasado y un yo operante en el presente viviente que permanece anónimo en tanto es inalcanzable por la reflexión. Pero cuando el yo se hace consciente de su pertenencia, se lo convoca también a la tarea de transformarse en co-jugador, es decir, de co-participar en ese suelo siempre presente y operante al que pertenece y que lo abre a la intersubjetividad originaria. Co-jugar se convierte en una forma intencional de la vida consciente que bien se relaciona con el fluir originario indiferenciado que está en el basamento de toda estructura temporal y con una intencionalidad comunicante. Si tradujéramos la propuesta hermenéutica a términos fenomenológicos, podríamos decir que el yo operante está llamado originariamente a transformarse en cooperante.

3. Complementos hermenéuticos a la teoría de la conciencia del tiempo

La herencia convergente entre la teoría fenomenológica de la conciencia del tiempo y la hermenéutica filosófica se completa a partir de las consideraciones críticas que sobre este punto Gadamer dirige a las investigaciones de Husserl⁵⁰. Su análisis gira en torno al concepto griego de “presencia” y coincide, en cierta medida, con el proyecto heideggeriano de destrucción conceptual y con el principio de

⁴⁷ Gadamer, H.G., *GW I*, p. 133.

⁴⁸ Gadamer, H.G., “Imagen y gesto”, *GW 8*, p. 327.

⁴⁹ Gadamer, H.G., “Estética y hermenéutica”, *GW 8*, p. 8. “Sin duda alguna, la obra de arte nos proporciona algo como reconocimiento, que nos ayuda de nuevo a entrañarnos (*heimisch werden*) con el mundo, algo que le está planteado al ser humano como tarea –que nunca puede resolver definitivamente– de su existencia.” “Experiencia estética y experiencia religiosa”, *GW 8*, p. 152-153.

⁵⁰ Gadamer, H.G., *GW I*, pp. 246-258.

deconstrucción de Derrida. Su intención es mostrar las dificultades que la perspectiva de investigación de Husserl presenta para una fenomenología de la temporalidad. Gadamer acomete especialmente contra una de las tesis básicas de la tradición metafísica que parecen estar en la base de los estudios fenomenológicos sobre el tiempo: el ser y la verdad coinciden perfectamente para el intelecto infinito de la divinidad al punto que la omnipresencia se concibe como el tener presente en su pensamiento todo lo que es. Pero ni el arquetipo de ser como perfectamente presente ni su correspondiente modelo de sujeto absoluto son ideales aproximados para el modo de ser y de comprender histórico-finito del sujeto humano. El sujeto en tanto absoluto no se identifica ni con el presente en el que está ahí el yo, ni con el futuro al que está abierto, ni con el pasado que lo determina. Sin embargo, según la lectura histórica de Gadamer, llega a convertirse en el modelo que está en los fundamentos de la filosofía moderna de la conciencia y desde el cual se concibe el saber absoluto como un “tenerlo todo presente” absoluto. En este sentido, si tomamos la noción de sujeto y su correlativa de ser como presencia (y de tiempo como actualidad absoluta en el comprender), los cimientos de la filosofía de la conciencia resultarían ser los de la metafísica griega clásica, por eso sucumbirían a la destrucción crítica de Heidegger.

En relación con el proyecto husserliano, Gadamer confirma reiteradas veces esta misma lectura. Más allá de la infatigable labor de la investigación fenomenológica respecto de una experiencia y conciencia del tiempo previo a toda presencia y a toda constitución incluso de validez supratemporal, Gadamer sostiene que “el problema del tiempo en el pensamiento de Husserl resulta insoluble porque éste retiene el concepto griego de ser que ya Agustín había descalificado en el fondo con el enigma que representaba el ser del tiempo, que ‘ahora’ es y a la vez no es, por expresarlo con Hegel.”⁵¹ En otro texto sólo nueve años posterior a la publicación de *Verdad y Método* dice respecto de la correspondencia entre la noción de sujeto, de ser y de tiempo: “La fundamentación del concepto de conciencia en una rigurosa fenomenología de la temporalidad como la que persigue Husserl en la labor de toda su vida tampoco trasciende este concepto griego de presencia (el ser y la verdad coinciden, de modo que el saber absoluto se concibe como un tenerlo todo presente). De ahí que el problema del lenguaje no alcance en la tradición el lugar central que hoy le otorgamos.”⁵² Esta crítica constituye uno de los ejes alrededor del cual parecería darse una radicalización de la fenomenología que conduce a la hermenéutica.

Contra la lectura gadameriana podría decirse que la dificultad de tener por base conceptos metafísicos podría no ser sólo de Husserl. El aporte que la hermenéutica

⁵¹ Gadamer, H.G., “Destrucción y Deconstrucción”, *GW 2*, p. 371. Tal vez por eso Gadamer recurre a Agustín para poner en claro la historia del olvido del lenguaje de la que sería, un poco exageradamente, la única excepción.

⁵² Gadamer, H.G., “Hermenéutica”, *GW 2*, p. 436.

filosófica recibe de la metafísica clásica viene precisamente a través de la idea de pertenencia que significa la relación trascendental entre el ser y la verdad. Tampoco Gadamer parece valorar suficientemente el alcance que los conceptos husserlianos de horizonte y de latencia podrían tener aquí. Lo cierto, y lo que nos interesa en la investigación de la conciencia del tiempo, es que el punto de partida de la crítica de Gadamer define el eje de sus contribuciones. Como hemos indicado con Vessey, el legado hermenéutico en torno a la concepción del ser, del tiempo y del sujeto está íntimamente ligado a sus ideas estéticas: 1) el carácter ocasional de la obra, 2) la simultaneidad de la representación y 3) la distinción entre tiempo “vacío” y tiempo “lleno o cumplido” que determina a la fiesta como figura histórica de la temporalidad estética. Todas ellas parten de la crítica al concepto de ser como presencia que Gadamer reinterpreta desde el concepto artístico de re-presentación a través de las nociones de juego, símbolo e imagen. La teoría estética de la hermenéutica carga así con el peso de ser un esbozo de fundamento último no egológico, en tanto el ser lúdico de la obra de arte se convierte en paradigma para la comprensión del ser.

3.1 La re-presentación del ser y el carácter ocasional de su temporalidad

La determinación del fin de todo movimiento lúdico como automanifestación conduce a que el modo de ser propio de la obra se caracterice a través del juego del arte porque “su verdadero ser no se puede separar de su representación.”⁵³ ¿En qué consiste la identidad de un sí mismo que en el curso del tiempo se representa de maneras distintas, pero al punto de que los aspectos cambiantes de sí mismo no lo disgregan ni le hacen perder su identidad, sino que todos ellos le pertenecen y son *coetáneos o simultáneos* suyos? El problema del tiempo se presenta nuevamente vinculado al “objeto” en tanto aparece como objeto temporal, pero aquí es la constitución temporal de la identidad de la obra, que impide ser comprendida desde la abstracción de la conciencia estética, la que conduce naturalmente hacia una constitución entendida como co-institución de la conciencia del tiempo.

Si pensamos en una obra artística, sea teatral, musical o incluso pictórica, su ser se muestra siempre íntimamente ligado a la posibilidad de su representación, es decir, de volver a ser presentado, de manera que su temporalidad adopta un cierto carácter cíclico. La obra se determina en virtud de cada *ocasión* que encuentra para ser representada y se hace presente allí de tal modo que “cada repetición es tan originaria como la obra misma.”⁵⁴ Su volver a presentar es siempre una presentación esencial, por eso no sólo se reconoce lo ya conocido, sino que hay un valor cognoscitivo en cada representación por el cual se conoce “algo más”: su identidad va

⁵³ Gadamer, H.G., *GW I*, p. 127.

⁵⁴ *Ibidem*.

unida al devenir de la temporalidad (algo que ya sabemos a través de los análisis de la conciencia del tiempo de Husserl), pero también a un acrecentamiento óntico. Para comprender este ser unido a procesos-ónticos-de-tiempo, Gadamer recupera dos conceptos estéticos antiguos: la imagen y el símbolo, que extienden su operatividad al modo de ser de todo lo que es finito e histórico. Su intención es superar la noción de ser como presencia absoluta a través de una co-pertenencia de ser y representación en la que toda identidad queda ligada a su diferencia.

1. En la noción estética de imagen (*Bild*), hay una “vinculación esencial” de carácter moral y ontológico, que es al modo de una pertenencia, entre la imagen y lo representado en ella. La imagen manifiesta “una imposibilidad ontológica de escindir el cuadro de lo ‘representado’.”⁵⁵ Su representación (*Vorstellung*) se comprende como una presentación (*Darstellung*) por la cual si bien la imagen remite a “otra cosa” invita a demorarse en ella, pues lo representado allí vuelve a sí mismo experimentando un incremento en el ser (*Zuwachs an Sein*). Cada representación es un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado; de manera que está en la esencia de la representación, el que en el proceso de tiempo la presencia representada constituya su identidad en la forma de un exceso que siempre la supera.

2. La noción de símbolo es otro de los conceptos que guarda un potencial de desvelamiento histórico. Del mismo modo que la imagen, el símbolo no es una “mera señalización o fundación arbitraria de signos, sino que presupone un nexo metafísico de lo visible con lo invisible.”⁵⁶ Mantiene la tensión de la excedencia al permitir pensar una relación desproporcionada entre expresión y contenido. La función religiosa del símbolo vive de esa tensión que hace posible en el culto la coincidencia momentánea y total con lo infinito que está allí presente en él. Esto es lo que llena de significado al símbolo. Pero que, al mismo tiempo, le agrega una indeterminación del sentido que impide aprehenderlo conceptualmente y lo pone en correspondencia con el incremento del ser de la imagen. En lo simbólico tiene lugar una especie de paradójica remisión, pues “no está referido a un fin con un significado que haya de alcanzarse intelectualmente, sino que detenta en sí su significado.”⁵⁷

A partir de estas consideraciones estéticas, se determina la interpretación hermenéutica del concepto de ser en el tiempo como representación. La unidad de la presencia se funda en la referencia a la *mismidad* que hay en todas las representaciones, pero su determinación como punto de identidad del reconocimiento, de la comprensión, entraña, además, que tal identidad se halla entrelazada con la variación y con la diferencia. Y éste es el modo más propio de ser histórico: “un ente que sólo es en cuanto que continuamente es otro, es temporal en un sentido más radical

⁵⁵ Ibidem, p. 144.

⁵⁶ Ibidem, p. 79.

⁵⁷ Ibidem.

que todo el resto de lo que pertenece a la historia. Sólo tiene su ser en su devenir y en su retornar.”⁵⁸ Cada representación es, por eso, un acontecimiento temporal de constitución: la obra misma acontece en el momento de su puesta en escena. Ser representada es la ocasión para que “salga lo que hay en ella”⁵⁹ que además queda “en la obra como siempre presente y operante.”⁶⁰ Al extender el modelo del arte al ser en general, cada representación se convierte en un hacer presente (en un presente constituido) y con un exceso óntico, aquello representado que permanece siempre operante (en el presente viviente) y con el que guarda una relación de pertenencia fundativa. Pero ¿qué significa para la conciencia del yo este modo de ser que se constituye en el tiempo afectándole en la experiencia? Ya hemos visto que la conciencia hermenéutica de la temporalidad adquiere el sentido de la conciencia de una tarea que el juego de lo representado impone y vuelve universal. Al acontecerle al yo la experiencia lúdica en la que la obra es sujeto, él queda llamado a participar en la construcción de su identidad en la forma de una co-institución. De modo que en este llamado, junto con el ser de la obra, también el propio ser del yo se le automanifiesta como a la espera de la ocasión para poder ser. Su *mismidad* está también atravesada por la tensión del exceso que significa una identidad entrelazada con la diferencia de sus representaciones. Así la obra, el texto o la tradición co-participa de la co-institución de la identidad del yo, y aquí está la historicidad radical que determina la noción de sujeto en la hermenéutica: su propio ser está ligado a procesos-ónticos-de-tiempo que se cumplen al modo de la unidad de las síntesis pasivas por las que me soy predado. Lo que ocurre aquí, en ambos márgenes de la bilateralidad del curso de vivencias, implica una cierta valorización del ahora presente como momento tensionado por la irrupción de un exceso de ser (del yo y de la obra).

3.2 La conciencia de la simultaneidad temporal del ser representado

La ocasionalidad de la representación artística determina una simultaneidad temporal del ser que Gadamer ejemplifica con la cuestión de “lo clásico” en el arte. Lo clásico como categorización histórica no designa una cualidad que se atribuya a ciertos fenómenos históricos, sino “un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad. (...) es una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda experiencia temporal (...); una especie de presente intemporal que significa la simultanei-

⁵⁸ Ibidem, p. 128.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem, p. 153.

dad con cualquier presente.”⁶¹ ¿De qué clase de simultaneidad temporal permanente se trata aquí? Lo simultáneo no quiere decir simplemente “ser al mismo tiempo”. Gadamer lo define en términos de Kierkegaard como ese modo de tiempo que formula la tarea, ya planteada a la conciencia en el juego: “La simultaneidad no es, pues, el modo como algo está dado en la conciencia, sino que es una tarea para ésta y un rendimiento que se le exige. Consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga ‘simultánea’, lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total.”⁶² Lo representado, que está siempre presente y operante, deviene simultáneo y afectante en la medida que la conciencia co-participa de su representación, es decir, de un traer co-instituyente a la presencia.

Que la simultaneidad se *le presente* a la conciencia en el modo de esta tarea temporal significa que lo que se descubre aquí es el modo de ser de la comprensión misma. Lo lejano inalcanzable adquiere a la vez actualidad (*Gegenwartigkeit*) y reclama participación. Esa simultaneidad de presente y pasado es el enigma del ser y el tiempo manifiesto a la conciencia en su comprender. Siguiendo el modelo del arte, todo ser es siempre “presente absoluto para cada presente respectivo, y a la vez, mantiene su palabra dispuesta para todo futuro”⁶³, y es precisamente su actualidad como presente constituyente la que hace que se convierta en lenguaje. Por eso “ni en la filosofía ni en el arte hay progreso. En ambos, y frente a ambos, se trata de otra cosa: ganar participación.”⁶⁴ La cualidad propiamente humana de la existencia “nace y crece aquí, en la unificación del pasado y el presente, en la simultaneidad de los tiempos, los estilos, las razas y las clases. Todo esto es humano.”⁶⁵

3.3 La fiesta como modo temporal de la vida

La ocasión de representación, en la que acontece la simultaneidad del ser afectando a la conciencia como un con/vocar a la tarea lúdica de participación co-instituyente, tiene en la fiesta su figura temporal de confluencia. “La enigmática estructura temporal que se manifiesta aquí nos es conocida por el fenómeno de la fiesta. Al menos las fiestas periódicas se caracterizan porque se repiten. A esto se le llama el retorno de la fiesta. La fiesta que retorna no es ni otra distinta ni tampoco la simple rememoración de algo que se festejó en origen.”⁶⁶ En la experiencia temporal de la celebración festiva, una mismidad se hace simultánea con regularidad de modos

⁶¹ Ibidem, p. 292-293.

⁶² Ibidem, p. 132

⁶³ Gadamer, H.G., “Estética y Hermenéutica”, *GW* 8, p. 8.

⁶⁴ Gadamer, H.G., “Filosofía y Literatura”, *GW* 8, p. 257.

⁶⁵ Gadamer, H.G., “La actualidad de lo bello”, *GW* 8, p. 136.

⁶⁶ Gadamer, H.G., *GW* 1, p. 128.

diferentes. Es la misma fiesta que reaparece toda vez que es celebrada y, al mismo tiempo, es distinta. La estructura del retornar diferente de lo idéntico se ha manifestado común a la fiesta, al arte y, más universalmente, a todo ser en tanto histórico. Pero la fiesta destaca dos aspectos novedosos en relación a la teoría de la conciencia del tiempo. 1) En toda celebración festiva, “el tiempo se convierte en el ‘nunc stans’ de un presente arrobador”⁶⁷ por el cual recuerdo y presente son en ella una sola cosa. Aquí el presente constituyente (*nunc stans*) de Husserl parece hacerse manifiesto en la forma temporal de la fiesta, lo cual se confirma por el carácter temporalizante que Gadamer destaca como propio del tiempo de fiesta. 2) La fiesta es una estructura que “se comprende bastante mal si se parte de la experiencia temporal de la sucesión. (...) Para la esencia de la fiesta sus referencias históricas son secundarias. Como fiesta no posee la identidad de un dato histórico, pero tampoco está determinada en su origen de tal manera que la verdadera fiesta fuese la de entonces, a diferencia del modo como luego se ha venido celebrando a lo largo del tiempo. Al contrario, ya en su origen y fundación estaba dado el que se celebrase regularmente. Por su propia esencia original es tal que cada vez es otra (aunque se celebre ‘exactamente igual’).”⁶⁸ Su retorno no indica que tiene un momento en el transcurso del tiempo ordinario, sino que más bien con su irrupción lo ordena y funda: “Las fiestas que retornan no se llaman así porque se les asigne un lugar en el orden del tiempo; antes bien, ocurre lo contrario: el orden del tiempo se origina en la repetición de las fiestas.”⁶⁹ El carácter de precedencia fundante de la temporalidad ordinaria que posee la fiesta escinde la experiencia del tiempo en dos modos. La esencia temporal de la fiesta como un retornar se caracteriza por detener la conciencia de la sucesión de instantes como algo “de lo que se dispone”, y así motiva otro modo de conciencia no sucesiva, abierta al dativo de donación temporal.

Gadamer hace este distingo entre dos experiencias fundamentales del tiempo: el tiempo vacío y el tiempo lleno, que parece tener su distinción correspondiente en Husserl⁷⁰. La primera refiere a la temporalidad ordinaria progresiva, que es el tiempo para algo (*Zeit für etwas*), que se tiene o no, o sea, el tiempo vacío (*leere Zeit*) que, por así decir, podemos llenar y que determina la conciencia de una sucesión temporal en el fluir de vivencias. Esta experiencia parece coincidir con la distinción que hace Husserl respecto de la temporalización yoica en la que el yo introduce una temporalización propia a través de las metas futuras y las adquisiciones pasadas de sus actos. Pero, no es ésta, según Gadamer, la experiencia fundamental del tiempo.

⁶⁷ Gadamer, H.G., “Sobre el carácter festivo del teatro”, *GW* 8, p. 297.

⁶⁸ Gadamer, H.G., *GW* 1, p. 128.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 132.

⁷⁰ Cf. Gadamer, H.G., “Sobre el tiempo vacío y lleno”, *GW* 4, p. 137-153 y cf. Husserl, *Späte texte über die Zeitkonstitution* (1929-1934). *Die C-Manuskripte, Husserliana-Materialien VIII*, N° 29, Dordrecht, Springer, 2006, p. 198 y ss.

En segundo lugar, está el tiempo lleno (*erfüllte Zeit*) o propio (*Eigenzeit*), que la celebración festiva pone de manifiesto. “Por otro lado, existe otra experiencia del tiempo del todo diferente, y que me parece ser profundamente afin tanto a la fiesta como al arte. Frente al tiempo vacío, que debe ser ‘llenado’, yo lo llamaría tiempo lleno, o también, tiempo propio. Todo el mundo sabe que, cuando hay fiesta, ese momento, ese rato, están llenos de ella.” Aquí la correspondencia parece darse con la temporalización no yoica que se produce de manera pasiva.

Ambos modos de temporalidad indican la escisión de dos modos de conciencia, o más bien es el tiempo lleno el que, en cada retornar de la fiesta, escinde la conciencia del tiempo. Pues como *nunc stans* se presenta bajo la forma de una discontinuidad temporal que se impone a la conciencia del tiempo sucesivo en el modo de un “detenerse” desde el que éste se ordena. Una fiesta en tanto detenta significado en sí misma “ofrece tiempo, lo detiene.”⁷¹ Así la conciencia temporal se constituye desde *fuera de ella* en tanto conciencia de una discontinuidad en el fluir ordinario del tiempo al que, a su vez, ésta temporaliza. La conciencia diacrónica co-instituida de un “tiempo dado” es la conciencia de un horizonte donador, de una dación de tiempo, instituida por la presencia que interpela al yo desde la pasividad afectante de su llamada. Su evocación de la tarea yoica de transformarse en cooperante toma la forma de la asistencia y la participación en la celebración congregante. En este sentido, la conciencia del presente viviente conduce a que la conciencia histórica se acerque a la conciencia estética y mítica.

Gadamer también caracteriza este tiempo de fiesta como tiempo propio, es decir, específico del organismo viviente. Así parece querer continuar las prometedoras investigaciones de Husserl sobre la vida en el terreno de la conciencia del tiempo. Reconoce que, a través de la noción de vida, Husserl ha hecho su intento de ir más atrás de la actualidad de la conciencia y de alcanzar la intencionalidad anónima (no producida nominalmente por nadie) que constituye el horizonte de mundo que lo abarca todo⁷². A través del tiempo propio del arte, pone en evidencia la prototemporalidad de la vida más allá de la conciencia reflexiva. Ni la obra ni la vida están determinadas por la duración calculable de su extensión en el tiempo, sino que a partir de su propia estructura temporal genera la conciencia de discontinuidad en la que la identidad queda unida a la diferencia. “Hay que tomar el tiempo correctamente, es decir, tomarlo tal y como la obra lo exige. Las indicaciones de *tempo* son sólo señales para cumplir el *tempo* ‘correcto’, o para adaptarse de modo correcto al todo de la obra. El *tempo* correcto no puede calcularse ni medirse nunca. (...) Se trata aquí, una vez más, de nuestra vieja y conocida diferenciación del espacio de juego entre identidad y diferencia. Lo que hay que encontrar es el tiempo propio de la composición musical, el sonido propio de un texto poético; y eso sólo puede ocu-

⁷¹ Ibidem, p. 133.

⁷² Cf. Gadamer, H.G., *GW I*, p. 251.

rrir en el oído interior.”⁷³ El inevitable y constante juego de identidad y diferencia que habita todo ser histórico exige agudizar el oído interior para escuchar el tiempo propio de las cosas mismas.

Referencias bibliográficas

- AAVV, *Husserl's Lectures on Internal Time-Consciousness*, JBSP: Journal of the British Society for Phenomenology, Vol. 40, No 2, May 2009.
- ALBIZU, E., “La estética de Gadamer”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 22 (2002), pp. 123-154.
- CARRILLO CANÁN, A. J. L., “Verdad de la obra de arte y sentido en Gadamer”, *A Parte Rei* 6, Diciembre 1999, pp.
- DE LA MAZA, L.M., “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, *Teología y Vida*, Vol. XLVI (2005), pp. 122-138.
- DENIAU, G., *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2002.
- DOMINGO MORATALLA, A., “Raíces fenomenológico-lingüísticas de la hermenéutica de H.G. Gadamer”, *Estudios Filosóficos*, 40, 115, (1991), pp. 503-524.
- FREY, D., *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008, pp. 65-66.
- FISSETTE, D., “Introduction: les suites de la phénoménologie”, *Philosophiques*, (20), N° 2, 1993, pp. 247-26
- FISSETTE, D., “Husserl et Gadamer: les prétentions à l'universalité de l'herméneutique et la phénoménologie”, *Recherches Husserliennes*, N° 8, 1997, pp. 3-44.
- GADAMER, H. G., *Gesammelte Werke I-X*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1990-1995.
- GADAMER, H. G., *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 2000.
- GÓMEZ HERAS, J. M^a, “Vía hermenéutica de la filosofía: La matriz husserliana”, en AA VV, *Filosofía, lenguaje y comunicación*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1987, pp. 5-36.
- GÓMEZ RAMOS, A., “Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*”, J. F. Zúñiga García et al. (coordinadores), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, pp. 407-422.
- GRONDIN, J., “La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique”, *Philosophiques*, (22), N° 2, 1993, pp. 383-398.
- GRONDIN, J., “Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs”, *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 24-39

⁷³ Ibidem, p. 134.

- GRONDIN, J., *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1994.
- GRONDIN, J., *Hans-Georg, Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000.
- GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003.
- GRONDIN, J., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- GRONDIN, J., *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006.
- GRONDIN, J., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006.
- GRONDIN, J., “La thèse de l’herméneutique sur l’être”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 52, (2006), pp. 469-481.
- HEIDEGGER, M., “Platon: Sophistes”, *Gesamtausgabe* 19, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, M., “Die Grundprobleme der Phänomenologie” (1927 lectures), *Gesamtausgabe* 24, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1989, pp. 229-246.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.
- HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.
- HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, *Husserliana* XI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929 – 1935*, *Husserliana* XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1895-1925)*, *Husserliana* XXIII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1980.
- HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband aus den Nachlass 1934-1937*, *Husserliana*, XXIX, Dordrecht/Boston/London, 1993.
- HUSSERL, E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, *Husserliana* XXXIII, Dordrecht/Boston/London, 2001.
- HUSSERL, E., *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, *Husserliana* XXXIV, Dordrecht/Boston/London, 2002.
- HUSSERL, E., *Zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana* X, Haag, Martinus Nijhoff, 1966. Trad. cast. parcial de Agustín Serrano de Haro: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.
- HUSSERL, E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Husserliana* XXXIX, Dordrecht, Springer, 2007.
- HUSSERL, E., *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, *Husserliana-Materialien* VIII, Dordrecht, Springer, 2006.
- LAFUENTE, M. I., “Unidad y rupturas de la razón. Husserl, Gadamer, Habermas”, en *Contextos* 1 (1983), pp. 59-92.

- LAMMI, W., "Gadamer's Debt to Husserl" in A. T. Tymieniecka, ed., *Analecta Husserliana* LXXI, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. 167-179.
- LAVERTY, S. M., "Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations", *International Journal of Qualitative Methods* 2 (3) September 2003.
- LOZANO DÍAZ, V., *Hermenéutica y fenomenología: Husserl, Heidegger y Gadamer*, Madrid, Comercial Editora de Publicaciones, 2006, pp. 159.
- LUFT, S., "The subjectivity of effective history and the suppressed husserlian elements in Gadamer's philosophical hermeneutics", *Idealistic Studies*, 2007, vol. 37, no3, pp. 219-254.
- MONTEAGUDO, C., "Actitud fenomenológica y actitud hermenéutica en la filosofía de Hans-Georg Gadamer", *Summa Humanitatis*, Vol 1, N° 1, 2007.
- MONTEAGUDO, C., "Mundo de la vida" en la filosofía de Hans-Georg Gadamer, *ARETÉ Revista de Filosofía*, Univ. Católica de Perú, Vol. XIII, N° 1, (2001), pp. 37-57 <http://revistas.pucp.edu.pe/ojs/index.php/summa/issue/view/2/showToc>
- MONTERO MOLINER, F., "Fenomenología del prejuicio", *Isegoría*, 5, (1992), pp. 28-42.
- RICOEUR, P., *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, 2001.
- RICOEUR, P., "Retour de Gadamer", en *Journal Libération*, publicado 4 de Julio de 1996.
- RIEDEL, M., *Hören auf die Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- VATTIMO, G., *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Paris, éd. De Boeck, 1997.
- VESSEY, D., "Who Was Gadamer's Husserl?", *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*, Vol. VII, 2007, pp. 1-23.
- VESSEY, D., *Gadamer's Hermeneutic Contribution to a Theory of Time-consciousness*, http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Zeitbewusstsein.htm
- VESSEY, D., *Gadamer and the Fusion of Horizons*, http://www.davevessey.com/Gadamer_Horizons.htm

Francisco Díez Fischer
 Prof. Universidad Católica Argentina
 CONICET
franciscodiezfischer@gmail.com