

**Hacia una hermenéutica del saber científico:
Un diálogo con el pensamiento (dialógico) de Hans-Georg Gadamer**

**Towards a hermeneutic about scientific knowledge. A dialogue with the thinking
(dialogical) of Hans-Georg Gadamer**

Recibido: 25/04/11

Aceptado: 25/04/12

Rafael Vidal Jiménez

Universidad de Sevilla

Resumen: Desde un encuentro “dialógico” con la filosofía hermenéutica de Gadamer, el pensamiento hermenéutico se presenta como una nueva y singular forma histórica de darse el Ser en el colapso y fin de la metafísica occidental. Lejos de ofrecerse como una mera opción metodológica, la hermenéutica supone no sólo una invitación decidida a la renovación transdisciplinaria y compleja del conocimiento. Como una nueva “episteme”, como un nuevo lenguaje “común” en las diferencias, supone, ante todo, un compromiso-ético político con el otro como posibilidad de ir siendo. El “Diálogo” y la “Interpretación” se convierten, pues, en la base de una ontología débil desde la que deconstruir creativamente nuestra radical lingüisticidad y finitud histórica.

Palabras-Clave: Hermenéutica; Diálogo; Interpretación; Historia; Postmodernidad.

Abstract: From a "dialogical" encounter with Gadamer's hermeneutic philosophy, the hermeneutic thought shows as a new and singular historical way of being given the Being in the collapse and end of the western metaphysics. Far from offering as a mere methodological option, the hermeneutics supposes not only an invitation decided to the trans-disciplinary and complex renovation of knowledge. As a new "episteme", as a new "common" language in the differences, it supposes, first of all, an ethical political commitment with the Other as possibility of being. The "Dialog" and the "Interpretation" turn, so, into the base of a weak ontology from which deconstruir creatively our radical lingüisticity and historical finiteness.

Key Words: Hermeneutics; Dialogue; Interpretation; History; Postmodernity.

1. La hermenéutica como existenciario (post)-moderno

«La tendencia intrínseca de la metafísica (desde su origen) a olvidar el ser y a hacer aparecer en primer plano sólo el ente como tal –tendencia fundada en la conexión esencial de verdad y no verdad-, se realiza pues de manera perfecta en el mundo de la “Técnica” como el “Acontecimiento”. Pero al realizar verdaderamente su propia esencia del olvido, la metafísica alcanza también a su fin en cuanto ya no hay ningún *metá*, ningún “más allá”» (Vattimo, 1987: 89). En ese contexto de “acabamiento de la metafísica”, descrito por Vattimo desde el análisis de las conclusiones alcanzadas por Martin Heidegger tras la realización de su obra sobre Nietzsche, es donde considero plausible la inscripción del nuevo proyecto histórico-hermenéutico como nueva condición de posibilidad de las ciencias sociales e historiográficas en la nueva *Sociedad Disciplinaria (de Redes)* (Vidal, 2005).

Pensar la hermenéutica no es pensar simplemente en una opción filosófica entre las que se puedan seleccionar en el “siglo”. La hermenéutica es una forma de darse el ser en el fin de la metafísica occidental, tan sospechosa en nuestro siglo XXI. Constituye un modo de *estar-en-el-mundo*. Y del mismo modo, un eje de *(des)-organización transdisciplinaria* del saber en un nuevo horizonte interpretativo epistemológico del como conocer lo que es. A lo largo de mi modesta obra he recalcado que el paradigma comprensivo-interpretativo parece revelarse como el más adecuado a la hora de establecer las conexiones significativas que permitan la aprehensión del acontecer histórico post-moderno y post-metafísico como dotado de sentido contingente.

La proliferación reciente de las nuevas “Tecnologías de la Información y de la Comunicación”, asociada al nuevo modelo de universalización absoluta de la lógica (inmanente) del Capitalismo Terminal, ha supuesto, ante todo, la consumación histórica, anticipada por Nietzsche, del “nihilismo europeo” resultante de «la autoaplicación de la exigencia científica de verdad a esta exigencia» (Lyotard, 1989: 75)¹.

La historia de la metafísica, como historia de la búsqueda del ser del ente, es decir, de la realidad (estable y esencial) de lo que *es* frente a lo que va siendo, el *ente*, en tanto impulsada por la concepción nietzscheana de la *voluntad de poder*, está marcada por la creciente identificación del ser de las cosas con la certeza que el sujeto -el yo del hombre como fundamento- tiene de él (Heidegger, 2000b). Vattimo aclara que «la noción de “objetividad”, de

¹ Ver Heidegger, 2000b.

que tanto uso hace la filosofía moderna, es siempre correlativa a la de sujeto: la realidad objetiva es aquella que se muestra y se demuestra tal al sujeto; pero entonces lo que la constituye es justamente la certeza que el sujeto tiene de ella» (Vattimo, 1987: 84).

En ese sentido, el triunfo moderno de la “Técnica” representa la realización absoluta del “Ideal”, debido a que su propio modo de ser instrumental, esto es, la sistematización general de la realidad, la organización total del mundo, representa la culminación, a nivel práctico, del proceso de identificación absoluta de la realidad empírica y de la realidad verdadera.

Ese olvido de la diferencia ontológica, dicho de otra manera, del origen de revelación y ocultamiento que tiene la noción de verdad en la tradición metafísica, ya estaba presente en los grandes sistemas teóricos del siglo XIX como el representado por la dialéctica hegeliana: el despliegue histórico de una “Autoconciencia Absoluta” que se recorre a sí misma como “Totalidad”. La instrumentalización técnica del mundo, que, por otro lado, fue objeto de denuncia, desde parámetros racionalistas críticos, por parte de la “Escuela de Frankfurt”², ha conllevado una efectiva disolución de cualquier perspectiva de las diferencias, lo cual entraña la doble disolución de lo verdadero y de lo aparente en la *Gran simulación*, a saber, en ese “crimen perfecto” de la realidad (Baudrillard, 1996), sin huellas, sin víctima y sin asesino, en función del cual los “Medios” no disimulan lo que *es*, sino que fingen lo que *no es* (Baudrillard, 1984).

Félix Duque resume todo esto de la siguiente manera:

«y tras Nietzsche, “el desierto crece”. Un desierto en vano disimulado por la “tiranía” de la dialéctica (más hegeliana –“consumista”/liberal/“democrática”– que marxista, empero) [...] Y, luego, tras la guerra, el triunfo del *Amerikanismus*, de la muerte de la filosofía como *cosmovisión* y de su trasvase en la *cibernética* y la *logística*, que hacen –en la planetarización de la técnica- del antiguo *animal rationale* una “bestia de trabajo”, de lo ente una “existencia en plaza” y de la naturaleza un disponible “fondo de provisión» (Duque, 2001: 215-216).

En conclusión, ya no es posible pensar metafísicamente la propia metafísica, conservando latente ese olvido del ser, ese descuido de las diferencias ontológicas, cuando todavía mantenía

² De todos modos, Herbert Marcuse, valorando las posibilidades del advenimiento de un Sujeto histórico esencialmente nuevo como base de una sociedad realmente libre y racional, señalaba en “El hombre unidimensional”: «el poder y la eficacia de este sistema, la total asimilación del espíritu con los hechos, del pensamiento con la conducta requerida, de las aspiraciones con la realidad, se oponen a la aparición de un nuevo Sujeto. También se oponen a la noción de que el reemplazo del control prevaleciente sobre el proceso productivo por un “control desde abajo” significaría el advenimiento de un cambio cualitativo [...] Y sin embargo, los hechos que dan validez a la teoría crítica de esta sociedad y su fatal desenvolvimiento están perfectamente presentes: la irracionalidad creciente de la totalidad, la necesidad de expansión agresiva, la constante amenaza de la guerra, la explotación intensificada, la deshumanización» (Marcuse, 1984: 219).

un margen de oposición entre lo idéntico y lo negativo, y una correlativa “distancia” entre el objeto y el propio sujeto. Pero la premisa tecnológica de la identidad absoluta es sobrepasar, es ir, de algún modo, a un más allá de la propia metafísica.

Heidegger advierte que, para Nietzsche, el nihilismo no se puede entender como la mera decadencia de unos valores absolutos preexistentes. Es tan sólo la destitución de unos valores realizados por un “nosotros” occidental que dispone sobre su propia constitución. Pero no son los mismos hombres los que establecen esos valores para suprimirlos después. Los que los introducen y más tarde los desechan son los hombres que, perteneciendo a “una” y a la “misma” historia -la Historia Occidental-, proceden desde su presente al desmantelamiento de unos valores construidos en una época histórica precedente.

Por tanto, la destitución de los valores supremos aceptados hasta el momento no es fruto de un mero impulso de destrucción ciega y de estéril innovación, sino que surge de la necesidad de dotar al mundo de un sentido que lo salve de su propia degradación como simple pasaje a un más allá. En dicha destitución está en juego, pues, la conformación de un nuevo mundo en el que el hombre pueda desplegar su esencia desde su propia plenitud de valor en su eterno retorno como diferente.

Eso sitúa a ese hombre en una inevitable transición en la que el mundo aparece como carente de sentido, exigiendo, a la vez, nuevos significados, ciertamente indefinidos. Esto requiere comprender, tomando plena conciencia de ello, el carácter de paso que dicha situación intermedia tiene como tal. El reconocimiento del origen de esa fase transitoria y la búsqueda de la causa primera del nihilismo constituyen, así, una condición necesaria para la resolución de esa crisis global de sentido, aflorando, en la misma medida, la firme voluntad de superarla (Heidegger, 2000b).

Mientras tanto, desde los núcleos de retroalimentación ideológica y propagandística de la vacía conciencia de la necesidad histórica de esa *Totalización Tecnocrática* –es ahí, por otro lado, donde alcanza su propio ser histórico el “fin de la historia” de Francis Fukuyama³-, se va consolidando la dictadura de la “publicidad”. Ésta, en su acepción heideggeriana, remite a un

³ Vattimo hace referencia a la pregunta que Heidegger se hace acerca de cómo fue posible llegar a esa situación de olvido total del ser en la que ahora estamos: «de aquí parte la reflexión sobre la metafísica como historia; en esa reflexión está ya implícito un “proyecto” del sentido del ser que ya no es metafísico. En efecto, resulta claro que darse cuenta del olvido implica ya asumir una posición que no se encuentra en este olvido» (Vattimo, 1987: 90). Esto, como se verá inmediatamente, es, en sí mismo, condición de posibilidad de un pensamiento post-metafísico de corte hermenéutico-existencialista. Pero, en lo que respecta al pensamiento dominante de “el fin de la historia” y de “el fin de la ideología”, la solución estriba, más bien, en tanto mera celebración del triunfo definitivo del proyecto histórico hegeliano, en el disfrazamiento mediático y consumista del “desierto”. Esto que lo hemos visto reflejado también en la cita anterior de Félix Duque, implica, a mi modo de ver, una especie de “retención” y “aplazamiento” temporal, en clave conceptual metafísica, de las posibles consecuencias positivas de ese fin de la metafísica.

“ser público” como existencia “inauténtica”. En “Ser y tiempo”, el predominio de la opinión corriente está sobre la base de la realización del ente como público en tanto universal y absolutamente penetrable. El modo de ser *inauténtico* conlleva, pues, que «las opiniones comunes se comparten, no porque las hayamos verificado, sino tan sólo porque son comunes. En lugar de la apropiación originaria de la cosa, se verifica aquí la pura ampliación y la pura repetición de lo que ya se ha dicho» (Vattimo, 1987: 42).

Esa forma inauténtica de darse el “Dasein”, este modo de aceptación *no-problematizadora* de las opiniones, se corresponde, en suma, con una forma de existencia exenta del compromiso y de la responsabilidad para consigo mismo. En el fondo, representa una forma de existir “sin existir”, por cuanto se rehúsa la adopción del atributo esencial del ser, es decir, el “ser proyecto”.

Por el contrario, el “Dasein” auténtico es el que se apropia de sí en la medida en que se proyecta sobre la base de la *posibilidad* que es. El encontrarse, que tiene en cada caso su comprensión, aunque sólo sea refrenándola, es una de las estructuras existenciales en el que se mantiene el ser del “ahí”. Que ese comprender sea siempre efectivo significa que lo que lo convierte en un *existencial* fundamental es el hecho de constituir un modo fundamental del ser del “ser ahí”. Por otra parte, la consideración del comprender como una forma posible de conocimiento, frente a otras como la explicación, partirá de convertirlo en un derivado existencial del comprender primario que colabora en la constitución del ser del “ahí”, en general (Heidegger, 2000a).

En consecuencia, ligado al desenvolvimiento de una existencia “auténtica”, el conocimiento después de la metafísica debe basarse en una nueva apropiación del ser. Esta apertura real a las cosas significará ante todo una adecuación vivencial con el hecho, una conformidad con las circunstancias, que sólo es posible en el desarrollo de un discurso comprensivo.

La óptica de un modo de pensar post-metafísico que nos reconstituya de los efectos “perversos” de la *instrumentalidad tecnocrática*, partiría de un retroceder en el sentido de tomar distancia para percibir la metafísica como historia, como proceso en devenir. Como observa Vattimo, en Heidegger, «ver la metafísica como historia no significa adueñarse de la totalidad de la verdad, sino más bien significa ver la historia del pensamiento como un proceder de “origen” que permanece constitutivamente oscuro y que nunca se “resuelve” en la historia del pensamiento mismo» (Vattimo, 1987: 91).

Se impone, en definitiva, como restablecimiento auto-comprensivo de ese ser inauténtico, la urgencia de un nuevo modo de pensamiento que conciba el ser «como aquello que se apropia del hombre entregándose a él» (Vattimo, 1987: 100). Ese pensamiento, que ya no significa una mera relación entre un objeto y un sujeto, nos sitúa, por tanto, en el “evento”, en el “acontecer”,

como relación de reciprocidad entre el hombre y el ser como entidades no preexistentes a dicha relación. Hablar del evento, del “Ereignis”, es aludir a una doble expropiación-apropiación de la que surge el auténtico reconocimiento.

En suma, el ser no pensado metafísicamente y que, en consecuencia, ya no se da como presencia, no remite a esencias estables universalmente válidas, tan sólo es ahora un modo concreto de ofrecerse a los hombres dentro de su contexto histórico específico, «quienes están determinados por este darse en su esencia misma, entendida como el proyecto que los constituye» (Vattimo, 1987: 102).

Veamos las consecuencia epistemológicas y, por qué no, ético-políticas que este nuevo modo hermenéutico de darse y pensarse el ser puede entrañar en lo que respecta a la rehabilitación de un nuevo saber histórico-comprensivo. Para ello me encomendaré a lo que, en mi opinión, puede representar uno de los más adecuados puntos de partida: la hermenéutica filosófica del más “aventajado” de los discípulos de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer.

2. La historicidad de la experiencia humana como “ser-en-la-tradición”

Hemos entrado en una nueva *fase interpretativa* que se incorpora, dentro de lo que ya podemos entender como la historia del Ser, primero, al prolongado periodo metafísico presidido por la pregunta sobre el Ser desde la perspectiva del ente; y, segundo, a la «agónica y efímera» aventura *existencialista*, en la que, podríamos añadir, el Ser experimenta, en toda su crudeza, las consecuencias de su patente y angustioso desprendimiento de ese ente. Esto nos sitúa en un tiempo de crisis de la modernidad marcada por un descubrimiento, el de que «nuestra única posibilidad de estar en el mundo es estar-interpretando» (Vázquez Medel, 1996: 9).

Convirtiéndose en un componente radical de nuestra comprensión de lo humano, en un modo fundamental de experiencia, la hermenéutica nos desplaza al «desvelar y velar en la superficie de lo inmanente, al haber terminado el tiempo de la revelación trascendente» (Vázquez Medel, 1996: 10). Del mismo modo, la hermenéutica, en este tránsito al siglo XXI, es «la *actitud* fundamental/fundacional de la filosofía, así como el medio/mediación de nuestra gran tradición antropológico-cultural situada entre racionalismos e irracionalismos, ciencias y artes, lógicas y míticas» (Ortiz-Osés, 2001: 11).

La hermenéutica es una nueva “razón relacional” que conecta con una nueva temporalidad no-lineal de tipo circular y recurrente. De ser así, la supuesta superación histórica que podría representar la propia hermenéutica, en forma de una especie de pensamiento de la decadencia,

nos relegaría a la mera vuelta a la plenitud mitológica del sentido. La necesaria revalorización de lo mítico que nuestra situación hermenéutica comporta, puede -de hecho, está peligrosamente ocurriendo así- inspirar una radical huida hacia atrás centrada en el intento de revitalización histórica de los argumentos principales del pensamiento pre-moderno. Pero, en mi opinión, esto no es sino un síntoma más de esa implosión del sentido que caracteriza la actual situación histórica marcada por el fin de la linealidad moderna.

En realidad, la auto-constitución, históricamente determinada, de una nueva racionalidad histórica-dialógica-hermenéutica (y relacional) puede y ha de enfocarse, una vez desechada la óptica de la continuidad lineal del Progreso, no desde el marco de una re-actualización expresa de la premisa mítica de la a-histórica y, por consiguiente, eterna repetición de lo idéntico -eso implicaría la renuncia expresa al ser como proyecto-, sino desde una nueva temporalidad abierta, plural y multidireccional, que sepa reintegrar de manera positiva los beneficios (heurísticos) del mito.

Siendo el análisis de las posibilidades reales de esa nueva experiencia del tiempo, y, por tanto, del ser, el tema central de este trabajo, me parece que el modo en que Gadamer supo entender el comprender como condición fundamental del ser puede contribuir de forma decisiva a dicha pretensión.

El proyecto filosófico de Gadamer arranca, en el conjunto de conferencias impartidas en Lovaina hacia 1957, y recogidas en “El problema de la conciencia histórica”, de un intento de superación -en el plano de desarrollo de las ciencias sociales e históricas- de los límites y contradicciones internas de la hermenéutica metódica de Dilthey. Por tanto, pudiera parecer, sobre todo, a tenor del propio título de su obra principal, “Verdad y método” -ésta constituye, en la práctica, el desarrollo de las intuiciones ya esbozadas en la anterior-, que las inquietudes primordiales de Gadamer atendían a los problemas metodológicos y epistemológicos de las ciencias humanas.

Es cierto que su pensamiento entraña importantes consecuencias para las mismas, como se va a comprobar. Pero, en realidad, su programa, más allá de ese punto de partida gnoseológico, tiene un alcance mayor de tipo ontológico, que se corresponde con las directrices marcadas por Heidegger acerca de la comprensión, no sólo como mero ideal del conocimiento, sino como «la forma original de realización del *estar-ahí* humano, en tanto que ser-en-el-mundo» (Gadamer, 2000: 72). Para mí, en nuestra apropiación actual, nos adentramos en una nueva *Ontología de la Relación*, de la Red.

El comprender, más allá de la distinción entre su esfera teórica de las ciencias humanas y su ámbito práctico de lo ético, es, sobre todo -ya lo hemos concretado en lo que respecta a esa

fuerza heideggeriana-, «este modo de ser del estar-ahí que constituye a aquél en “saber-posibilidad” y “posibilidad”» (Gadamer, 2000: 72). El interés del pensador por la obra de Heidegger se explica, pues, por el modo en que éste convierte al ser en tiempo, rompiéndose, así, todo el horizonte de problemas de la metafísica.

El que el “estar-ahí” se haga la pregunta por su ser, y que esto le permita distinguirse de todo otro ente por su comprensión del ser, no representa, en su opinión, el auténtico fundamento último del que habría de partir el planteamiento trascendental requerido tras la consumación metafísica del olvido del ser. El fundamento que parece estar en la base de toda comprensión del ser es el hecho de que exista un “ahí”, es decir, un claro (liberado metafísicamente) en el ser, una diferencia entre “ente” (lo que está siendo y “ser” (lo que es). En realidad, se trata de la conversión del “ente” en el “ser”. El “Ser” es lo que está siendo, y nada más.

Es esa orientación del preguntar hacia el “ahí” la que dirige el propio preguntar hacia el ser olvidado por la tradición metafísica. Gadamer se sitúa, pues, en el nuevo punto de partida que representa la posibilidad de preguntarse por la nada a través de la misma pregunta por el ser; se asienta en ese pensamiento de la nada ante el que se había mostrado incapaz la metafísica. Esto convierte a Nietzsche en el auténtico precursor del proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica contenido en “Ser y tiempo”, más allá de las presuntas implicaciones en ello de Dilthey y de Husserl (Gadamer, 1988).

Reinhart Koselleck puntualiza que «la hermenéutica, antes de todas las diferenciaciones y aplicaciones metódicas, es primordialmente la doctrina de la inserción existencial en lo que se puede denominar historia (*Geschichte*), posibilitada y transmitida lingüísticamente» (Koselleck, 1997: 86). Esto le lleva a señalar que la auténtica preocupación de Gadamer es la “verdad”, y, en un segundo plano, el “método”⁴. El objetivo esencial de su obra será, en definitiva, la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la comprensión, el análisis de las estructuras transcendentales del comprender como experiencia no reducible a un método científico moderno que, como conjunto estable de reglas de conocimiento universal, se apoya en un concepto metafísico de la “Verdad” como presencia inmutable.

En todo caso, las reflexiones gadamerianas circulan en torno a una primera constatación, a saber, la existencia en el mundo contemporáneo de una relación con el pasado radicalmente diferente a la que experimentaron las culturas de las épocas anteriores: «entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la

⁴ En esa línea, Cesáreo Villoria recoge una cita del propio Gadamer donde se aclara el carácter específicamente filosófico y no metodológico de su obra. Su hermenéutica filosófica «no se limita a dar razón de los procedimientos que aplica la ciencia sino de las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia...» (Villoria, 1996: 182).

historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones» (Gadamer, 2000: 41). La identificación de la conciencia moderna con una conciencia específicamente histórica determina una posición reflexiva en la valoración de la tradición legada por el pasado. Esto, que se corresponde con la posesión de un sentido histórico, es decir, de un pensar en ese horizonte histórico co-extensivo con la experiencia presente y pasada, implica de por sí “Interpretación” como nuevo sujeto histórico, claro, contingente, como todos los demás.

La información que nos llega del pasado no es objeto de la mera contemplación, sino de un proceso de reimplantación significativa en ese contexto del presente desde el que se liberan los sentidos adecuados a su propia experiencia. Para Gadamer, al igual que para Ricoeur, el método apropiado para las ciencias históricas es la hermenéutica entendida menos como desciframiento que como “interpretación”, esto es, como “traslación” de significados de una comunidad discursiva a otra. En este sentido, «es la tradición lo que une al intérprete con el *interpretandum*, aprehendiendo en toda la extrañeza que lo caracteriza como algo que viene del pasado, en una actividad que produce tanto la individualidad como la comunidad de ambas» (White, 1992: 66).

La esencia dialógica de ese encuentro con la tradición –acción del pasado en el presente- se sitúa, por consiguiente, en el marco de interacción entre, por un lado, la historia como “efecto” determinante de la existencia social y, por otro, la verdad, como cristalización discursiva de esa experiencia histórica, siempre de acuerdo con un acceso limitado y nunca definitivo a esa tradición. En consecuencia, el modo en que la “vieja” hermenéutica metódica de Dilthey había adoptado el paradigma interpretativo-comprensivo -cara al desarrollo de una metodología apropiada para las “ciencias del espíritu”, frente al modelo explicativo de las ciencias de la naturaleza- encontró su límite de posibilidades en el modo en que renunció a considerar en toda su magnitud la historicidad esencial del propio conocimiento de las Ciencias Humanas.

Ello, por cuanto, sin ser capaz de desprenderse de los prejuicios metafísicos ilustrados, Dilthey tan sólo pretendía recuperar para dichas disciplinas humanas el ideal de objetividad de las ciencias de la naturaleza, las cuales, en realidad, le sirven de Modelo. Este autor confiaba, en efecto, en la viabilidad de un acercamiento interpretativo progresivo al conocimiento histórico universal, operando una suerte de *psicologismo objetivista* que se resuelve en la mera transposición, es decir, en un “ponerse en el lugar del otro” desde un centro exclusivo de observación objetiva del significado de las acciones intencionales de los sujetos estudiados.

Pero esa perspectiva, consistente en la idea de que todo momento histórico es susceptible de ser comprendido a partir de él mismo sin contaminación alguna de las mediciones efectuadas desde un presente exterior a aquél, presupone la liberación por parte del historiador del peso de su propia situación histórica. Entendiendo, así, la posesión de un sentido histórico como la

capacidad de desentendimiento de los propios prejuicios de la época vivida, «Dilthey estaba convencido de haber acometido un examen verdaderamente histórico del mundo; y, en el fondo, lo que su reflexión epistemológica quería justificar no era más que el grandioso y épico olvido de sí practicado por Ranke» (Gadamer, 2000: 58-59)⁵. Gadamer, por tanto, profundiza en la contradicción fundamental existente entre la finitud e historicidad de la conciencia, de un lado, y la presunta identidad absoluta de la conciencia, y del objeto, de otro. Empapada siempre de las propias influencias históricas, esa *conciencia absoluta* es un *imposible existencial*.

Koselleck convierte el tiempo histórico en una estructura trascendental de la existencia histórica, así como de la propia escritura de la historia. La determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro, entre experiencia y expectativa –esto es en sí el tiempo histórico- es el marco insoslayable desde el que se hacen posible el tratamiento historiográfico de las fuentes, y nuestra misma forma de actuar. De semejante modo, esta dimensión trascendental de la ciencia histórica y de la historicidad constituida por el tiempo histórico condiciona la existencia histórica, por cuanto la diferenciación entre pasado y futuro da su peculiar forma de ser al presente; condiciona, pues, el modo de existir en el tiempo como paciente y agente. En esto se basa la configuración de la finitud humana (Koselleck, 1993)⁶.

Sin embargo, Dilthey coloca la presunción de la objetividad del conocimiento científico en el desarrollo de las propias tendencias naturales de la vida. Su concepto reflexivo de ésta, base de un conocimiento de sí, le permite, como señala Gadamer, descubrir algo común a los métodos de las ciencias humanas y naturales. Su intento de superación del relativismo histórico, tratando de garantizar objetividad al interior de las relatividades, desemboca en la presumible disolución de lo finito en lo absoluto. Dilthey pretende, de este modo, la exploración autorreflexiva del alcance absoluto de los valores relativos de cada época histórica.

Esta búsqueda, anti-idealista, de la conciencia absoluta del condicionamiento histórico del “Ser”, es decir, de la propia finitud de esa conciencia, no alcanza, sin embargo, los resultados apuntados. Gadamer presiente aquí la raíz de una importante contradicción. Desde la constatación de su cartesianismo latente, señala que «sus reflexiones histórico-filosóficas en orden a fundamentar las ciencias humanas no pueden ser ciertamente conciliadas con el punto

⁵ Aquí, Gadamer alude a uno de los padres fundadores de la tradición historiográfica positivista alemana del siglo XIX. Esta primera forma de institucionalización de la historiografía, alentada por los ideales cientifistas imperantes en la época, apuntaba hacia la posibilidad de la reconstrucción objetiva de los hechos históricos tal y como se dieron en realidad. Ello, a través del simple tratamiento riguroso y metódico de las fuentes del pasado. Edward H. Carr, en su crítica al doble fetichismo de los hechos y de los documentos protagonizado por historiadores como éste, expresaba a comienzos de los años sesenta su talante post-analítico hermenéutico del siguiente modo: «sólo podemos captar el pasado y lograr comprenderlo a través del cristal del presente. El historiador pertenece a su época y está vinculado a ella por las condiciones de la existencia humana» (Carr, 1987: 79).

⁶ El hilo de esta argumentación y, en general, el esquema fundamental de la semántica histórica de Koselleck se encontrará en Villacañas y Oncina, 1997.

de partida de su filosofía de la vida» (Gadamer, 2000: 64). Este apego a los ideales racionalistas ilustrados, incompatible con su concepción inmanente de la vida, la cual hace de la reflexión y de la duda el camino hacia el conocimiento verdadero, es para Gadamer un reflejo de la influencia ejercida sobre Dilthey por la hermenéutica romántica.

Eso explica, en definitiva, lo ya adelantado, esto es, que Dilthey, desechando la historicidad que determina tanto la investigación en las ciencias humanas como la misma experiencia que está en la base de aquéllas, trate de homologarlas con el ideal de objetividad de las ciencias de la naturaleza⁷.

La atribución, en suma, de un sentido transparente a la realidad histórica que puede ser descifrable como un texto, sólo es válida para un intérprete que identifica la historia con la historia del espíritu. Por tanto, el proyecto hermenéutico de Dilthey se debate entre la hermenéutica como “reconstrucción” defendida por Schleiermacher y la hermenéutica como “integración” incluida en la filosofía hegeliana.

Maurizio Ferraris ha destacado cómo en “Verdad y método” se procede al análisis crítico de la insuficiencia de ambas perspectivas hermenéuticas. Para Gadamer, la relación con los textos del pasado no conlleva ni la reconstrucción del mundo original en el que aparecieron ni, meramente, según el sistema hegeliano, la inscripción de esos textos en un movimiento teleológico de la historia que los enlazaría, desde una mediación efectuada por el pensamiento, con el presente (Ferraris, 2000)⁸. El estudio del pasado constituye en sí una experiencia histórica. No podemos esperar una “objetividad” distinta de la referida a la propia experiencia (como saber “a posteriori a lo vivido en su singularidad irreductible).

Ello obliga, en conclusión, a considerar de un modo radicalmente nuevo el papel auténticamente mediador que juega la “tradición” -en tanto lo (trans)-mitido históricamente- como determinante tanto de nuestro peculiar encuentro con la *extrañeza* del pasado, como de nuestra específica experiencia de un presente volcado como *proyecto*. Este papel mediador de la tradición nos sitúa en una relación hermenéutica donde esa tradición –transmisión, y traducción, también-

⁷ En este sentido, Gadamer analiza el modo en que la hermenéutica filosófica de autores como Schleiermacher se basa en la identificación del objeto de la comprensión con el desciframiento interpretativo de los textos. Esto, siguiendo el modelo de la comprensión recíproca establecida en la relación entre un yo y un tú absolutamente contemporáneos, lo que significa, salvando radicalmente la extrañeza del texto, hacer del mismo un objeto presente del que podemos arrancar todas sus respuestas, toda su verdad original (Gadamer, 2000).

⁸ En “El problema de la conciencia histórica”, Gadamer resolvía esto, en lo tocante a la obra de Dilthey, aduciendo: «y mientras que la hermenéutica romántica de Schleiermacher ambicionaba ser un instrumento universal del espíritu, pero se acercaba con la ayuda de este utensilio a expresar la fuerza salvadora de la fe cristiana, para la *Fundamentación* diltheyana de las ciencias humanas en compensación, la hermenéutica es el *telos* de la conciencia histórica. Sólo existe para ella una única especie de conocimiento de la verdad: el que *comprende la expresión* y, en la expresión, la vida: En la Historia nada es incomprensible. Todo se comprende ya que todo se asemeja a un texto» (Gadamer, 2000: 69).

opera una integración de naturaleza muy distinta. En esa integración, lo transmitido pierde y gana algo a la vez. Pierde el mundo histórico y cultural donde emergió de forma original. Pero gana la historia -no entendida en un sentido necesario y teleológico- de sus interpretaciones, la historia del nuevo sentido adquirido en el plano de la contingencia en la que se produce el encuentro: la historia que, debido a ello mismo, se incorpora al mismo objeto que ha de ser interpretado como tal (Ferraris, 2000).

3. La experiencia radical del «estar-ahí»

Para profundizar algo más en este enfoque, quizá sea conveniente abordar, tal y como propone Pablo Rodríguez-Grandjean, el tratamiento específico al que somete Gadamer la experiencia en su “Verdad y método”. Es el análisis de la estructura de la experiencia el punto desde el que se despliega el carácter ontológico que atribuye a la comprensión. Dicho de otro modo, es en esa experiencia hermenéutica donde se concreta la estructura de toda experiencia como apertura a la cosa. De hecho, al preguntarse por la posibilidad de la comprensión, y destacando la aportación de Heidegger en el sentido de convertir la comprensión no en uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino en el modo de ser del propio “Dasein”, Gadamer adopta el concepto de hermenéutica para designar el carácter esencialmente móvil de ese “Dasein”, que, constituyendo su finitud y su historicidad, abarca el conjunto de su experiencia del mundo (Gadamer, 1988).

Como destaca Rodríguez-Grandjean, en la obra de este autor,

«la experiencia auténtica está caracterizada negativamente, ya que adquirimos experiencia sobre algo cuando nos damos cuenta de que no es como habíamos pensando y de que después de la experiencia conocemos mejor ese objeto. La negatividad de la experiencia no es un mero desengaño, sino que el carácter negativo es productivo, ya que transforma nuestro saber acerca del objeto» (Rodríguez-Grandjean, 2002: 3).

Siendo el camino por el que la conciencia se reconoce en lo extraño, asumiéndolo dentro de sí, la experiencia -en tanto única e irrepetible- no proporciona, al modo hegeliano, un saber teórico definitivo, debido, precisamente, a que *se sabe* proyecto. La experiencia como tal siempre remite a otra experiencia, es plena apertura: «en la experiencia real se alcanza un momento cognoscitivo, de comprensión, que no es mera negatividad, sino que es conciencia de la limitación propia. Esta conciencia del límite no es definitiva, puesto que no puede fijarse, sino que es una comprensión cada vez mayor de la finitud propia, en definitiva es la conciencia de encontrarse sobre lo abierto» (Rodríguez-Grandjean, 2002: 4). De esta forma, podemos concluir

la redefinición de este concepto resaltando que la dialéctica de la experiencia encuentra su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia incitada por la experiencia misma (Gadamer, 1988).

Precisamente, en esa experiencia de la elemental apertura que constituye nuestra propia finitud es donde Gadamer inserta la comprensión de la propia finitud histórica del ser. Comprender la historicidad es comprender que la historia no es algo *frente* a lo que nos situamos, sino que siempre *estamos ya en ella*. Emilio Lledó apunta, en relación con esto, que, en el conocimiento histórico, no es posible ejercer una abstracción del objeto que le es propio, por cuanto esto representaría la dilución de su verdadero ser. Desde el punto de vista de que la abstracción referida a una experiencia es imposible, el problema de la historia como saber consiste, precisamente, en el hecho de que no puede abstraerse de la realidad porque ésta es la que verdaderamente le interesa, y no su mera abstracción:

«la temporalidad no es, por tanto, independiente de los fenómenos ni constituye el paisaje sobre el que éstos se proyectan, sino que es, sencillamente, la posibilidad de una constante evolución en el transcurso de la realidad. Estos fenómenos, en el caso aquí estudiado, son el hombre y sus obras, y la temporalidad referida a esto no es más que la aceptación de la realidad en su esencial mutabilidad» (Lledó, 1996: 77)⁹.

La “Comprensión”, desde este enfoque, remite a un proceso de anticipación de sentido por parte de un sujeto que, en su propia historicidad, se construye en el encuentro con la alteridad “revelada” por la tradición. En su capacidad de interpelante, de algo que nos habla, la tradición no constituye un problema de conocimiento. Tan sólo es «fenómeno de apropiación espontánea y productivo de contenidos transmitidos» (Gadamer, 2000: 79). El papel que juega la tradición en el interior del comportamiento histórico y su productividad hermenéutica puede estudiarse desde una pregunta fundamental: «¿qué sentido es preciso dar al hecho de que un solo y mismo mensaje transmitido por la tradición se aprehenda siempre como nuevo de forma diferente, a saber, relativo a la situación histórica concreta de aquél que lo recibe?» (Gadamer, 2000: 81).

La respuesta está en la circularidad (nunca repetitiva) existente en ese doble juego, ya aludido antes, de individualización e integración de lo transmitido, y de su intérprete. Gadamer alude al *círculo hermenéutico* para describir la comprensión como la interpretación del doble

⁹ Por el contrario, más arriba, en referencia a las ciencias naturales, aclara que «cuando el físico “abstrae” de la experiencia “temporal” de un fenómeno determinadas consecuencias no es lo importante la experiencia, sino su “abstracción”. Precisamente porque esa abstracción es posible, es posible la ciencia» (Lledó, 1996: 77). Sólo que, como ya se ha comprobado, podemos añadir que esa operación realizada por el científico está supeditada a la propia experiencia temporal del mismo. El propio Gadamer señala que el objetivo de la ciencia es la objetivación de la experiencia hasta dejar a ésta libre de cualquier momento histórico, lo cual se logra a través de la organización metodológica. Esto que, como hemos visto, también afecta al método histórico y crítico de las ciencias humanas, aleja a la ciencia de la historicidad de la experiencia (Gadamer, 1988).

movimiento de la tradición y del intérprete: «la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación»¹⁰. Es en este doble diálogo presente-pasado y pasado-presente donde el ejercicio de la “pre-comprensión” y los “prejuicios” ligados a ello desempeñan una función primordial.

Estamos viendo que la comprensión no significa la mera reconstrucción de la realidad y la opinión del otro como tal, sino una *re-integración* de lo ajeno del “interpretandum” en lo propio del interpretante históricamente determinado por el modo en que le es transmitida dicha tradición. Los prejuicios, en relación con el modo no ilustrado en que aparece el concepto de “autoridad” en la obra de Gadamer, actúan positivamente como anticipaciones de la apertura al mundo, como condiciones para que nos hable eso que nos sale al encuentro¹¹. En ese sentido, los prejuicios son los que permiten esa APERTURA auténtica que va ligada a una conciencia de la propia finitud, son la base de nuestra predisposición a la autocomprensión. La cuestión de los (*pre*)-juicios en relación con el problema de las limitaciones “objetivas” de la interpretación es una de las fundamentales preocupaciones de mi texto.

Tan sólo me gustaría destacar que, en el plano de la naturaleza dialógica que posee esencialmente la hermenéutica filosófica gadameriana, esas ideas previas a la comprensión -que son los prejuicios- actúan como auténtico revulsivo de la continua transformación a la que está sometido el sujeto como “proyecto arrojado”. Son los que nos impulsan, como expresión de la particular experiencia de nuestras limitaciones, a comprender, a esperar (*transculturalmente*) que alguien nos enseñe algo. Son los que marcan el auténtico talante receptivo de la hermenéutica. Por tanto, no es necesaria una neutralidad objetivista en ese encuentro con el “otro” estimulado por los prejuicios como manifestación de nuestro *ser-en-la-historia*; o, lo que es lo mismo, de nuestro *ser-en-la-tradición*:

«la actitud hermenéutica supone tan sólo una toma de conciencia que, cuando designa nuestras opiniones y prejuicios, los califica como tales quitándoles de golpe su carácter exagerado. Y es al realizar esta actitud cuando surge en el texto la posibilidad de aparecer

¹⁰ Este texto perteneciente a “Verdad y método” forma parte de la selección realizada por Luis E. de Santiago Guervós en *Gadamer (1900-)* (de Santiago, 1997: 64). En alusión al círculo hermenéutico, el mismo Gadamer afirmaba ya en “El problema de la conciencia histórica” que «este círculo no tiene en su totalidad una naturaleza puramente formal, ni desde un punto de vista subjetivo, ni desde un punto de vista objetivo. Juega, por el contrario, en el interior del espacio que se establece entre el texto y quien comprende» (Gadamer, 2000: 98).

¹¹ Refiriéndose al sentido que en el pensamiento gadameriano poseen los conceptos de “autoridad” y “tradición”, ligados al de “prejuicios”, Villoria extrae: «la autoridad no es ya entonces una guía ciega de nuestra razón, como supuso la Ilustración, sino sabia. Por eso al concepto de autoridad se vincula el de tradición» (Villoria, 1996: 180).

en su diferenciación y en la manifestación de su verdad propia, frente a las ideas preconcebidas que le oponemos primariamente» [Gadamer, 2000: 104-105].

Esto que, en mi opinión, es susceptible de aplicación en el marco de un proyecto actual de *comunicación transcultural* –esa aplicación no sólo es posible en el nivel diacrónico de *las historias*, sino, también, de forma complementaria, con el nivel sincrónico del cara a cara *aquí y ahora*-, habrá de servir para considerar que la comunidad que une al intérprete con el “otro”, dentro de la irreductible individualidad que los define, estriba en el propio dinamismo establecido al interior de uno y otro. La *pre-comprensión* desde la que actúan los *pre-juicios*, como momento del mismo comprender que va quedando atrás en el mismo proceso comprensivo, debe dar paso, en la medida en que dichos prejuicios se desplieguen como tales, a una modificación dinámica, a un enriquecimiento mutuo, al fin y al cabo, de los dos polos de la relación comprensiva.

Gadamer alude, de esta forma a una relación dialéctica entre lo “antiguo” y lo “nuevo”, entre el prejuicio que forma parte de nuestro sistema actual de convicciones -el “prejuicio implícito”-, y el nuevo elemento que le cuestiona, que “solivianta” ese sistema actual del interpretante. Este es el verdadero sentido de la apertura que constituye el modo comprensivo de ser del “ser-ahí”. La existencia “auténtica” del ser partirá siempre, pues, de la predisposición al re-planteamiento indefinido del propio *pre-juicio*. Tomar conciencia de los prejuicios actuales es, por tanto, una de las tareas fundamentales que Gadamer nos inspira, a mi entender, para la nueva agenda de la *Sociedad Disciplinaria (de Redes)* como realidad histórica contingente¹².

4. La comprensión como fusión (dinámica) de horizontes temporales

Gadamer refiere la comprensión a una “anticipación de la perfección”. Ello significa que sólo es comprensible aquello que representa una perfecta unidad de sentido, aquello que se nos muestra en su propia verdad. Estas expectativas de sentido trascendentes que conducen la comprensión son las que confirman el hecho, ya apuntado, de que ésta significa, antes que nada, el «conocerse allí en algo», es decir, «comprender la pretensión del otro en tanto que una opinión personal» (Gadamer, 2000: 109). Por tanto, la conciencia del papel que juegan nuestros *prejuicios* y anticipaciones permite desentrañar la función que juega la tradición como factor de enlace. La relación hermenéutica establece una tensión entre la familiaridad y la extrañeza de lo transmitido por la tradición, entre la cosa misma que se manifiesta por la tradición y la tradición

¹² «Es indispensable que la conciencia rinda cuenta de sus prejuicios seculares y de sus anticipaciones actuales. Sin esta purificación, la luz que recibimos de la conciencia histórica no es más que una luz velada, inoperante» (Gadamer, 2000: 106).

desde la que esta cosa puede interpelarme. Esta es la oportunidad para tratar uno de los principales conceptos de la hermenéutica gadameriana, el de “historia efectual”:

«cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese alguien le sucede algo. No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos» (Gadamer, 2002: 141).

Este concepto condensa esa idea fundamental en la filosofía de Gadamer consistente en el carácter envolvente del acontecer representado por la tradición. Luis E. de Santiago, proponiendo el más que plausible paralelismo lingüístico entre un gadameriano “somos-en-la-tradición” y un heideggeriano “ser-en-el-mundo”, recuerda la afinidad que dicho concepto guarda con la perspectiva de Heidegger acerca de la acción del ser. Por tanto, se refiere, principalmente, al modo de actuar de la tradición en general, y, en consonancia, refleja el carácter de producto de la historia que poseemos nosotros (de Santiago, 1997).

La noción de “historia efectual”, base de nuestra propia conciencia de la determinación histórica, es, en resumen, la que mejor expresa la imposibilidad de objetivación del pasado, debido a que, como ya se ha indicado, no podemos abstraernos del “sobrevénir” histórico desde el que experimentamos el encuentro con ese pasado. Con este concepto no sólo se trata de la mera comprensión de los hechos históricos, «sino de los efectos de los mismos en la historia porque ellos mismos son el mecanismo de enlace entre presente y pasado; ellos mismos salvan la *distancia histórica*. Se supera así el supuesto del objetivismo histórico» (Villoria, 1996: 180-181).

Esta determinación histórica de la finitud de nuestra autoconciencia por el “efecto” del acontecer real de la historia dota a la “distancia temporal” entre pasado y presente de un sentido claramente productivo. La distancia temporal no es una distancia que haya que franquear en virtud de un objetivismo imposible, «sino una continuidad viva de elementos que se acumulan para llegar a ser una tradición que, ella misma, es la luz donde todo lo que nos es transmitido hace su aparición» (Gadamer, 2000: 110). Esta misma distancia temporal del *desaparecer* lo que siempre vuelve diferente, como flujo incesante de la tradición en la que estamos, es la que puede permitir, dentro de un proceso indefinido, la propia depuración autocrítica de los prejuicios a la que antes aludía. La depuración de un prejuicio, su denuncia como tal, significa poner entre paréntesis su supuesta validez.

Pero esto no es algo que se pueda realizar en tanto que éste esté actuando. Se requiere que algo provoque esa conciencia del prejuicio como tal. Es, en definitiva, la tradición, a través de los

enlaces temporales que establece, coordinando extrañeza y afinidad a la vez, propiciando, de forma simultánea, singularidad y comunidad entre lo transmitido y el sujeto interpretante, la que cumple esa función. La provocación de nuestros prejuicios se convierte en la consecuencia primera de ese encuentro siempre novedoso con una tradición desde la que sólo es posible el despliegue de dichos prejuicios como tales. Asumir la propia determinación histórica, nuestra radical finitud, ajena a la posibilidad de cualquier conocimiento objetivo de la realidad como presencia esencial y estable, comporta aceptar nuestros propios prejuicios, reconocer la relatividad intrínseca del conocimiento como “auto-revelación” limitada.

Un análisis fenomenológico de esa conciencia de la finitud histórica facilita a Gadamer la fijación precisa de los límites de dicha conciencia frente a los propósitos del subjetivismo. Ciertamente, la comprensión, al estar bajo la acción de la historia, no es tanto el simple ejercicio de la subjetividad como el efecto de ese acontecer en el que cristaliza una realidad histórica envolvente. Ello, de por sí, implica que, en cuanto comprendemos, ya estamos insertados en una “situación” determinada, o, dicho de otra manera, ya estamos *emplazados*. La imposibilidad de un saber total por parte del sujeto históricamente condicionado responde, por tanto, al irrenunciable posicionamiento con respecto a un punto de vista particular, a una situación precisa como expresión del límite temporal del presente desde el que afrontamos la propia comprensión (*des*)-*emplazada*.

La situación, como correlato temporal de nuestra pertenencia a una tradición concreta, no puede ser abordada como un objeto “situado” ante nosotros, sino como algo al interior del cual nos desenvolvemos. Podemos decir, de forma redundante, que la tradición nos determina determinando la situación desde la que la recibimos. «Y ese ámbito de visión que encierra todo lo que es visible desde ese punto de vista determinado es lo que Gadamer llama *horizonte*» (de Santiago, 1997: 30).

Estando cada pensamiento históricamente ligado a los límites situacionales que constituyen los horizontes, y estando éstos sujetos a la propia movilidad histórica con la que nos desplazamos en él, Gadamer plantea el problema de la relación entre los horizontes móviles del pasado y del presente desde la perspectiva dinámica de la “fusión de horizontes”. Considerando que el propio movimiento del horizonte del pasado conforma el horizonte del presente desde la acción de la tradición sobre éste, no es posible, tal como pretendía la tradición hermenéutica anterior, la simple re-situación en ese pasado.

Tomar en serio el particular condicionamiento histórico del presente es asumir el desplazamiento continuo de ambos horizontes en un proceso de formación y redefinición incesante. Cada acto de comprensión consiste en una fusión específica de horizontes *no* pre-

existentes a ese acto. Como reflejo de la circularidad de la actividad hermenéutica, como expresión de dinamismo entre el intérprete y el “interpretandum”, la fusión de horizontes no remite, en consecuencia, a una mera identidad, sino a una tensión dialéctica entre los polos del acto comprensivo.

Es ésta otra oportunidad para insistir en la naturaleza dialógica que atribuye Gadamer a esta perspectiva dinámica de la fusión de horizontes. Seguidamente, me encargaré de otros de los ejes fundamentales de la filosofía relacional de este autor, la esencial lingüisticidad del ser históricamente determinado. Sirva como introducción a ello el papel que juega en esta obra el concepto de “interrogación” en relación con la especial integración que produce entre pasado y presente al interior de la experiencia hermenéutica. La radical apertura del sujeto interpretante se basa en el papel mediador que desempeña la interrogación como horizonte de posibilidades que siempre son. La denuncia de un prejuicio propiciada por el encuentro con el pasado transmitido nunca será la victoria definitiva de la “Verdad”. Ésta sólo es eso, *interrogación*, proyección, desde el dinamismo entre lo “viejo” y lo “nuevo”:

«hay relaciones dialécticas entre el “mío” inauténtico y el “mío” auténtico, es decir, entre lo prejuzgado implícito que está a punto de denunciarse como prejuicio (o todavía entre lo mío a punto de llegar a ser auténtico por la nueva aportación hermenéutica que lo había provocado) y la aportación hermenéutica misma (la aportación a punto de entrar en mi sistema de opiniones y de convicciones –de llegar a ser “mía”-), es decir, la aportación que entra allí por la oposición que manifiesta en el prejuicio denunciado y se desvela por esta oposición *como extrañamente “otro”*» (Gadamer, 2000: 113)¹³.

Esto nos lleva a definir el objeto histórico, no como tal objeto, sino como “unidad” dinámica y (des)-emplazante, repito, del uno y del otro. De ahí que, cuestionando, como se ha constatado, la aparente oposición entre sujeto cognoscente y objeto, terminemos ubicando la viabilidad de la (post)-ciencia –así ya no será ciencia en su sentido moderno originario- en la necesaria toma de conciencia de sus propias limitaciones históricas. Ello, en el plano de una “hermenéutica de la facticidad” que nos proyecte indefinidamente hacia el futuro. El saber (post)-científico, así prefiero referirme a él, no debe perderse en su institucionalización como espacio de dominación de un campo de objetos, sino que ha de servir, ante todo, como mediadora de nuestras propias posibilidades en el marco de una infinita realización de nuestro modo histórico e inestable de

¹³ Nótese aquí la referencia implícita a los conceptos de “autenticidad” e “inautenticidad” del ser a los que aludí en la introducción de esta parte de mi estudio en relación con el pensamiento heideggeriano.

ser¹⁴. Ya lo he dicho, el conocimiento, la comprensión es, más que nada, auto-conocimiento, auto-comprensión, proyecto que nunca se agota en su constante re-definición.

5. El lenguaje como apertura dialógica al “Otro” (y a lo “Otro”)

No voy a consumir aquí toda la riqueza del pensamiento gadameriano. Esto, de hecho, es imposible porque también éste está insertado en el horizonte móvil de una tradición (des)-emplazante determinada. Ahora, como he adelantado más arriba, trataré del papel específico que juega el lenguaje en la hermenéutica filosófica de Gadamer. Hacia 1985, Reinhart Koselleck, en un acto académico celebrado con motivo del octogésimoquinto cumpleaños de Gadamer, proponía un proyecto teórico de la historia basado en la presunción del carácter pre-lingüístico y extra-lingüístico de las condiciones de posibilidad de *historias factuales*.

Este proyecto pretendía ser una ampliación de las determinaciones de la finitud del “Dasein” heideggeriano, las referidas al par antitético “estar arrojado” y el “precursar la muerte”, cara a una definición más precisa del horizonte temporal de esa finitud del ser. El autor se centraba, pues, en una serie de categorías que, en forma de nuevos pares antitéticos, habrían de servir para formalizar la estructura fundamental temporal de posibles historias: “tener que morir-poder matar”; “amigo-enemigo”; “interior-exterior”, y, en relación con ello, “publicidad-secreto”; el referido a la categoría de “generatividad”; y, finalmente, “amo-esclavo”.

Sin poder abarcar la diversidad de historias concretas que realmente acontecen, estas categorías tienen la capacidad de acoger esas estructuras de la finitud que, al excluirse mutuamente, remiten a las tensiones temporales necesarias entre las unidades de acción, así como al interior de ellas mismas¹⁵. Lo definitorio aquí es que pretendemos la atribución a la teoría histórica de nexos de acciones, de categorías de naturaleza extra-lingüística –a los que se le unen las categorías pre-lingüísticas universales de “dentro” y “fuera”, “arriba” y “abajo”, y “antes” o “después”- que, siendo mediadas por el lenguaje, no se disuelven objetivamente en esa mediación, sino que disfrutan de autonomía propia. Por tanto, el papel que reservamos a la hermenéutica es la comprensión de estas determinaciones no-lingüísticas de la finitud histórica.

¹⁴ Mi alusión a esta obra se corresponde con uno de los textos seleccionados en de Santiago, 1997: 79-81.

¹⁵ «Las historias acontecen sólo porque las posibilidades inscritas en ellas superan con creces las que después se pueden cumplir (*eingelöst werden können*). Este excedente de posibilidades debe ser consumido para poder realizar (*verwirklichen*) algo “en el tiempo”. Por tanto, son necesarias determinaciones antitéticas que expresen aquella finitud temporal en cuyo horizonte surgen tensiones, conflictos, fracturas, inconsistencias que, en su calidad de situaciones, siempre son insolubles, pero en cuya solución diacrónica deben participar y activarse todas las unidades de acción, sea para continuar viviendo, sea para irse a pique» (Koselleck, 1997: 85).

La réplica de Gadamer -publicada bajo el título de “Histórica y lenguaje: una respuesta”- constituye una importante oportunidad para comprobar el sentido que el lenguaje tiene en su proyecto hermenéutico. Recordando que su hermenéutica se identifica con la óptica de la aproximación a las cosas a través del DIÁLOGO, nuestro autor comienza insistiendo en esa perspectiva, ya analizada con anterioridad, relacionada con el modo en que la interrogación, como mediadora de posibilidades, genera unidad dinámica y re-creadora de lo uno y lo otro: «toda tentativa de respuesta, aun cuando no sea la réplica, introduce en el horizonte abierto de la pregunta algo, una determinación de sentido que crea comunión» (Gadamer, 1997a: 99).

Gadamer trata de condensar el significado que el lenguaje tiene en su pensamiento como medio en el que tiene lugar el mundo, en el que se desenvuelve el mismo acto comprensivo. En todo conocimiento histórico -acogiendo éste las categorías antropológicas hacia las que su interlocutor apunta- reside esencialmente un comprender. Pero la comprensión, desde la universalidad de la hermenéutica filosófica, no sólo queda referida al mero encuentro, conformado metodológicamente, con los textos como testimonio de una vivencia pasada. También señala, y sobre todo, hacia el *emplazamiento* en el centro de la lingüisticidad como «la condición del ser fundamental de todo actuar y crear humanos» (Gadamer, 1997a: 104). Es, precisamente, en esta lingüisticidad central donde anidan las posibilidades de una racionalidad (no racionalista) humana de naturaleza práctica y, fundamentalmente, dialógica¹⁶.

La auténtica capacidad de concreción factual de la historia en *multiplicidad de historias* responde, por tanto, a la posibilidad de ser narrada. La narración, como facultad humana universal, articula los acontecimientos transmitidos por la tradición dentro de unidades de acción dotadas de sentido, a partir de los propios enlaces temporales que contribuye a establecer indefinidamente la propia trama. Por eso, Gadamer responde a Koselleck recordándole que lo que, en definitiva, caracteriza y hace posible nuestras *historias* es el hecho de poder contarlas en el flujo incesante del narrar.

Ello hace que ese reconocerse en lo “otro”, que es la comprensión como condición fundamental de nuestra finitud histórica, signifique, ante todo, el encuentro con una realidad cuyo sentido, o más bien, su exceso de sentido potencial, supera a la propia situación hermenéutica. El comprender, desde la centralidad del lenguaje, es, primordialmente, preparación de acción futura, es posibilidad histórica.

¹⁶ Como señalaba en “Verdad y método II”, la comprensión y el acuerdo «son la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica» (Gadamer, 2002: 247). Nótese que este texto aparece en el contexto de un diálogo con la tradición de la crítica de la ideología representada en este caso por Habermas.

El lenguaje, como *apertura*, representa el modo fundamental de acceso a la totalidad del mundo, lo cual había sido ampliamente desarrollado en “Verdad y método”. En resumen, el status especial que adquiere el lenguaje en esa fundamentación de la hermenéutica filosófica estriba en que constituye, no un mero instrumento, sino el propio espacio en el que se desenvuelve la comprensión y la experiencia del mundo:

«el lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenecen también a la definición esencial del hombre [...] El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. Crecemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar» (Gadamer, 2002: 147-148).

Es, en consecuencia, a través del lenguaje como conformamos la estructura de la realidad tal y como se nos muestra en toda su finitud. Se podría decir que el lenguaje se revela como un mapa del mundo y de nosotros mismos, como un orientador vital. Desde este prisma, definiendo el carácter absoluto de la experiencia lingüística del mundo. Al rodear todo ser en sí mismo, esa *lingüisticidad* de la experiencia del mundo es “anterior” a todo lo que es reconocido e interpretado como real. Esa relación englobadora del lenguaje con el mundo impide la realización de éste como objeto de aquél. Los objetos del entendimiento y de sus enunciados están ya, de por sí, inscritos en el horizonte del mundo del lenguaje.

La posesión del lenguaje determina la posesión del mundo. Siendo la auténtica huella de nuestra finitud, sobrepasándonos siempre en la medida en que la conciencia del individuo no constituye el criterio para estimar su ser, la existencia del lenguaje atiende a tres factores principales. El primero es el “auto-olvido” fundamental al que va unido. Su estructura, gramática, sintaxis, etc., es decir, todo lo tematizado por la ciencia es inconsciente para el lenguaje vivo. Por tanto, «el lenguaje real y efectivo desaparece detrás de lo que se dice en él» (Gadamer, 2002: 149).

En conexión con ello, la segunda propiedad del lenguaje es la “ausencia del yo”. En virtud del proceso comunicativo en el que aflora la estructura fundamental del diálogo, el uso del lenguaje implica un dirigirse a alguien. Que la palabra sea pertinente, implica no sólo que me represente a mí mismo lo dicho, sino que se lo haga ver del mismo modo al interlocutor: «el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros» (Gadamer, 2002: 150). Ello, porque este “nosotros” esté en “mí” pasando por las fases (monologizadoras) de lo “ajeno”, lo “propio-ajeno”, y finalmente de lo “propio”, en el olvido de que los límites del yo están en los contextos (infinitos) de relación con la otredad, allí donde la autonomía de la palabra y la cosa se pierden en el sentido construido dialógicamente (Bakhtine, 1999).

Finalmente, hay que destacar la universalidad del lenguaje de acuerdo con su carácter inmanente y consustancial. Esto entraña que nada es separable de la propia acción de “decir”, ya que la simple alusión *alude* a algo: «el diálogo posee siempre una infinitud interna y no acaba nunca. El diálogo se interrumpe, bien sea porque los interlocutores han dicho bastante o porque no hay nada más que decir. Pero esta interrupción guarda una referencia interna a la reanudación del diálogo» (Gadamer, 2002: 151)¹⁷.

Gadamer se hace eco de esta forma de las relaciones que Heidegger ya estableciera entre el “evento” y el lenguaje. Fue en “Carta sobre el humanismo” donde éste convirtió el lenguaje en la “casa del ser”, en “morada” del hombre, en modo de darse el acontecer que somos como POSIBILIDAD (Heidegger, 2001). Pero la estructura dialógica que adopta el lenguaje en la obra de Heidegger acaba de perfilarse en los ensayos recogidos bajo el título de “En camino hacia el lenguaje”. Aquí, como hemos visto en Gadamer, las cosas únicamente se nos muestran en el lenguaje, y sólo de la manera que éste les permite manifestarse. El lenguaje abre el mundo y nos coloca en él.

Ahora bien, que sea el lenguaje el que habla dirigiéndose a nosotros no ha de interpretarse desde el punto de vista de una lingüicista pasividad humana. Vattimo aclara que esto sólo puede ocurrir cuando ello es referido a una historia del ser en la que éste es todavía concebido, en un sentido metafísico, como un “objeto” frente a un “sujeto”. La cuestión reside, por tanto, en no objetivizar ese lenguaje que nos habla:

«el lenguaje no se da sino en el habla del *Dasein*; y sin embargo es cierto que ese hablar encuentra ya definidas sus posibilidades y sus contornos en el lenguaje mismo, aunque no como una estructura rígida que lo constriña, sino como un llamado al cual responde. A la luz del carácter lingüístico que corresponde a la apertura de la verdad, el evento del ser se manifiesta como unidad de llamado y respuesta» (Vattimo, 1987: 115).

Es, por consiguiente, en la estrecha relación entre lenguaje y pensamiento donde hay que centrar el problema. Pensar es pensarse, puesto que pensar es pensar con palabras, es decirse algo. Esto nos lleva a la idea esencial de que el pensamiento remite a un diálogo incesante con nosotros mismos que nunca conduce a nada definitivo. Así que, «es nuestra experiencia lingüística, la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a la vez el diálogo anticipado con

¹⁷ El problema de la traducción representa un buen ejemplo de ello. La imposibilidad por parte del traductor de un trasvase de lo dicho en otra lengua a la propia sin que él mismo se convierta en un sujeto dicente comporta la necesidad, siempre difícil, de alcanzar para sí el espacio infinito del decir que pertenece a lo dicho en otro idioma. El gran déficit que acarrea toda traducción estriba, pues, en la ausencia de ese espacio original que dotó de sentido lo dicho originariamente en esa otra lengua. Es esa incapacidad de desentrañar el trasfondo contextual del texto, es decir, es esa carencia de las referencias pragmáticas desde las que leer entre líneas, es, en definitiva, ese imposible acogimiento de todo lo que dice ese texto, lo que hace completa y superficial cualquier traducción (Gadamer, 2002).

otros y la entrada de otros en diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de experiencia» (Gadamer, 2002: 196).

Eso quizá sirva para comprender mejor el alcance dialógico que atribuyo al lenguaje. El *ser-en-el-lenguaje* como correlato del *ser-en-el-mundo*, o mejor, de *estar-en-el-mundo*, remite, en conclusión –quizá haya insistido demasiado en ello-, a las posibilidades de auto-realización continua que tenemos como sujetos lingüísticos en el necesario y fructífero encuentro con el otro a través del diálogo. Es necesario desarrollar las posibilidades creativas del lenguaje en el contexto actual de la uniformización informática. Eso significará «*estar presente en el diálogo*» (Gadamer, 1997b: 124). Es decir, saber responder, sabiendo escuchar. El diálogo, siempre ajeno a la mera confrontación y a la disputa polémica -la cual, podríamos añadir, sólo pretende la supresión de la alteridad como novedad que molesta-, debe explotar sus posibilidades internas de verdad permitiendo aprender a través del otro.

5. Conclusiones dialógicas

Los aspectos fundamentales del pensamiento de Hans-Georg Gadamer que guían la elaboración del proyecto hermenéutico en el que estamos todos implicados se concretan en las siguientes conclusiones:

1. La *universalidad de la comprensión* como modo esencial del “ser-ahí”. La hermenéutica filosófica no se reduce a la mera preparación metodológica de las técnicas conducentes a la interpretación de los textos. Se trata, más bien, de la reflexión profunda acerca de la base existencial sobre la que descansa dicha actividad interpretativa.

2. Una *concepción no-metafísica de la verdad* como *apertura* radicada en la búsqueda siempre provisional del sentido de la experiencia humana. El ser hermenéutico es fundamentalmente interpretante en su aprehensión comprensiva de la realidad en sus sentidos potenciales. La verdad se sitúa, por tanto, en el permanente juego de la construcción y desconstrucción, del *emplazamiento* y *desemplazamiento*, de unos saberes que, en su finitud e historicidad, remiten a la continuidad mediada de lo diferente, a la integración dinámica, nunca sintética ni dialéctica del uno y del otro como siempre *otros*. El enfoque del problema de la verdad desde una óptica hermenéutica tiene que contar con tres “topoi” que apuntan, de forma respectiva, a un estímulo, una indicación y un soporte. El primero, procedente de la obra de Nietzsche, y partiendo del descubrimiento del carácter metafórico de las palabras que expresan nuestras verdades, se corresponde con la superación del esquema de adecuación entre un sujeto y un objeto. La segunda, hallada en Heidegger, supone la vinculación de la finitud, el ser, el tiempo y el

lenguaje. Pero, el tercero, en coherencia con lo anterior, ya corresponde a la originalidad del pensamiento gadameriano. Gadamer, permitiendo pensar la verdad en el contexto de un lenguaje ontológicamente cualificado, trasciende la alternativa entre la metafísica, cuyo fin se adelanta en el autor de “Ser y tiempo”, y el relativismo indiferentista: «el problema de la verdad no es, por lo tanto, el que se intuye en el ingenuo dilema que opone el dogmatismo al escepticismo. Es un problema hermenéutico que consiste en comprender la profundidad que sustenta cada palabra, la historia que se oculta en el lenguaje, las batallas que se han librado - que se siguen librando en ese elemento (el lenguaje) que simultáneamente se sustrae de la conciencia y la constituye» (Lanceros, 2001: 797).

3. En conexión con la centralidad del lenguaje como medio en el que se desarrolla la experiencia finita y temporal del ser, el carácter *dialógico y relacional* de una racionalidad infinitamente constituyente. Ésta surge «como exigencia de una época caracterizada no sólo por su hostilidad tecnológica hacia lo histórico, sino por la autolimitación metódica del conocimiento» (Domingo Moratalla, 2000: 29). Esta (no)-racionalidad convierte el pensar en una colisión creadora de diferencias de la que emana una nueva identidad que no disuelve dichas diferencias, sino que las coloca, una vez redefinidas, en otro “ahí”. La ciencia, no siendo ya lo que pretende ser, más allá de los aspectos reglamentados del “Método”, adquiere la dimensión mediadora de una apertura a la experiencia puesta en funcionamiento por la propia experiencia, hecho que, en mi opinión, ni tan siquiera tiene aplicabilidad en el terreno (simulado) de las ciencias naturales como presunto sistema objetual, sin sujeto:

«la pregunta y la respuesta no son relaciones (categorías) lógicas; no caben en una sola conciencia (unitaria y cerrada en sí misma); toda respuesta genera una nueva pregunta. La pregunta y la respuesta suponen una extraposición recíproca. Si la respuesta no genera por sí misma una nueva pregunta, deja de formar parte del diálogo y participa en el conocimiento impersonal sistémico en su esencia» (Bakhtine, 1999: 390).

4. Por último, y en consistencia con todo lo demás, una re-valorización, sobre nuevas bases, del *papel de la tradición y de la historia* en la conformación *abierta* de un sujeto que, como *posibilidad* que siempre es “otra”, se inserta en una nueva experiencia temporal *plural y multidireccional*. La fusión (dinámica) de horizontes, en la medida en que no representa la mera disolución dialéctica de ambos, ya lo he dicho, no responde a la circularidad improductiva y recurrencia auto-referencial del tiempo mítico pre-moderno. Pero, tampoco a la linealidad moderna anticipadora de un fin irrevocable. Se trata, más bien, de la inspiración de una nueva temporalidad que, a modo de una especie de circularidad progresiva -altamente productiva y creativa-, nos ubica en el centro móvil de la contingente (no-dialéctica, y nunca resuelta) conciliación de lo único y de lo diferente.

Este modelo de auto-conocimiento histórico debe enlazar, en suma, con el nuevo horizonte de *responsabilidad ético-política* desde el que la ciencia debe actuar como catalizador de proyectos sociales siempre situados en la perspectiva de la mejor adecuación a las incitaciones de la experiencia presente singular. La obra de Gadamer, en pos de una nueva conciencia histórica, es, en resumidas cuentas, una invitación a salir del actual presentismo sociologista que atenta con la paralización de cualquier alternativa deseable a ese presente *eternizante* que “vivimos” *tecnocráticamente*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKHTINE, Mikhail (1999): *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI
- BAUDRILLARD, Jean (1984): *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- (1996): *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- CARR, Edward H. (1987): *¿Qué es la historia?* Barcelona: Ariel.
- DE SANTIAGO, Luis E. (1997): *Hans-Georg Gadamer (1900-)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín (2000): “Introducción. Historia y filosofía en H.-G. Gadamer”, en Hans-George Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, pp. 9-37.
- DUQUE, Félix (2001): “Heidegger: en los confines de la metafísica”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lancersos (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 213-227.
- FERRARIS, Maurizio (2000): “Envejecimiento de la “escuela de la sospecha””, en Giovanni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, pp. 169-191.
- GADAMER, Hans-Georg (1988): *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- (1997a): “Histórica y lenguaje: una respuesta”, en Reinhart Koselleck y Hans-George, *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, pp. 95-106.
- (1997b): “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en Reinhart Koselleck y Hans-George Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, pp. 107-125.
- (2000): *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- (2002): *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- HEIDEGGER, Martin (2000a): *El Ser y el tiempo*. Madrid: FCE.
- (2000b): *Nietzsche (2 vols.)*. Barcelona: Destino.

----- (2001). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

KOSELLECK, Reinhart (1993): *Futuro pasado. Contribución a la semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

----- (1997): “Histórica y hermenéutica”, en Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, pp. 65-94.

LANCEROS, Patxi (2001): “Verdad”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 795-797.

LLEDÓ, Emilio (1996): *Lenguaje e Historia*. Madrid: Taurus.

LYOTARD, Jean-François (1989): *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.

MARCUSE, Herbert (1984): *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Orbis.

ORTIZ-OSÉS, Andrés (2001): “Obertura. Ensayo general de interpretación”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 11-13.

RODRÍGUEZ-GRANDJEAN, Pablo (2002): “Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer” [en pdf], *A Parte Rei. Revista de Filosofía* [en línea], nº 24. Disponible en Internet: <http://parterei.com/page34.html>.

VATTIMO, Gianni (1987): *Introducción a Heidegger*. México: Gedisa.

VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel (1996): “Presentación. El poder del mito/el mito del poder”, en Adrián Huici, *Estrategias de la persuasión. Mito y propaganda política*. Sevilla: Alfar, pp. 9-19.

VIDAL, Rafael (2005). *Capitalismo (Disciplinario) de Redes y Cultura (Global) del Miedo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

VILLACAÑAS, José Luis y ONCINA, Faustino (1997): “Introducción”, en Reinhart Koselleck y Hans-George Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, pp. 9-53.

VILLORIA, Cesáreo (1996): “Hermenéutica y reconstrucción de la razón”, en Lluís Álvarez (ed.), *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Oviedo: Nobel, pp. 173-212.

WHITE, Hayden (1992): *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.