

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 12, 2026/1. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2026.i12.13 [pp. 193-207]

Recibido: 15/8/2025 – Aceptado: 12/12/2025

Las dimensiones de la cosa (*die Sache*) en la filosofía hermenéutica

The Dimensions of the Thing (*die Sache*) in Hermeneutic Philosophy

Erika Whitney

Universität Freiburg

Resumen: En *Verdad y método* (1960), Hans-Georg Gadamer subraya la dificultad que enfrentan las ciencias del espíritu al intentar ajustarse a los criterios metodológicos de las ciencias naturales. En sus palabras: “No existe un método propio de las ciencias del espíritu. [...] cabe desde luego preguntarse [...] ¿Estará lo científico de las ciencias del espíritu, a fin de cuentas, más en él [el tacto] que en su método?” (1977: 36). Gadamer considera que es la cosa (*die Sache*) la que debe orientar el modo de acceso a ella; por lo tanto, el método ha de adecuarse a su objeto, y no al revés. En ello radica su crítica a la absolutización moderna del método como única vía de validación del conocimiento. Hacia el final de *Verdad y método*, Gadamer introduce la noción de un “hacer de la cosa” (*Tun der Sache*). ¿Es la cosa aquello que se nos da de forma aparentemente inmediata, o implica también un hacer por parte del intérprete? La hipótesis que orienta y estructura el presente trabajo es que la cosa no se da como un dato acabado, tampoco se la puede comprender de un solo golpe y para siempre, sino que se desarrolla en y a partir esfuerzo que realiza el comprender para integrarla en su propio horizonte.

Abstract: In *Truth and Method* (1960), Hans-Georg Gadamer highlights the difficulty faced by the humanities in attempting to conform to the methodological criteria of the natural sciences. In his words: “The human sciences have no method of their own. Yet one might well ask [...] What is the basis of this tact? How is it acquired? Does not what is scientific about the human sciences lie rather here than in their methodology?” (2004: 7). Gadamer believes that it is the thing (*die Sache*) that must guide the way of accessing it; therefore, the method must be adapted to its object, and not the other way around. This is the basis of his criticism of the modern absolutisation of method as the only way of validating knowledge. Towards the end of *Truth and Method*, Gadamer introduces the notion of ‘doing the thing’ (*Tun der Sache*). Is the thing that which is given to us in an apparently immediate way, or does it also imply an action on the part of the interpreter? The hypothesis that guides and structures this work is that the thing does not occur as a finished fact, nor can it be understood in one fell swoop and forever, but rather develops in and from the effort made to understand it in order to integrate it into one’s own horizon.

Palabras clave/Keywords: Gadamer; *die Sache*; Fenomenología (Phenomenology); Hermenéutica filosófica (Philosophical Hermeneutics).

1. La interpelación (*Anrede*)

En el marco de la fenomenología husserliana, el llamado a “ir a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst*) expresa el propósito de retornar a lo dado en la intuición originaria, es decir, a la cosa tal como aparece en la conciencia. En este contexto, la cosa (*die Sache*) es aquello que se manifiesta como correlato de una vivencia de conciencia intencional. Pese a la pretensión de neutralidad de la fenomenología y a la primacía de la subjetividad trascendental, Gadamer hereda (Whitney, 2025) este interés por “la cosa misma”, aunque lo reformula en clave hermenéutica.

La comprensión comienza con la interpelación de la “cosa” —que aún ha de determinarse— al intérprete. Siguiendo el desarrollo de *Verdad y método*, en particular en la primera parte dedicada al análisis del juego como modo de ser del arte —y más adelante del lenguaje—, puede pensarse esta interrelación en estrecha conexión con la actitud contemplativa del espectador. Gadamer escribe: “El juego representado es el que habla al espectador en virtud de su representación, de manera que el espectador forma parte de él pese a toda la distancia de su estar enfrente” (1977: 160). A esta interpelación le corresponde, en un primer momento, una actitud pasiva, entendida no como mera inactividad, sino como disponibilidad u apertura ante aquello que se presenta.

Ahora bien, la cosa o el asunto —como suele traducirse en español *die Sache*— no posee, en la hermenéutica filosófica, el mismo estatuto que un objeto empírico —como podría ser *Verdad y método* en tanto libro— ni el de una entidad puramente abstracta —como un número o un concepto lógico¹—. La cosa no se presenta como una entidad aislada o autosuficiente, sino como perteneciente a una tradición y en relación con su transmisión histórica.

Esta pertenencia, aunque en cierto sentido contextual, posee un carácter vinculante. Gadamer escribe: “[e]s “perteneciente” cuando es alcanzado por la interpelación de la tradición” (1977: 554). La hermenéutica filosófica muestra que la comprensión no tiene lugar sin esta relación previa, esto es, sin una precomprensión. Ahora bien, ¿qué sucede cuando la cosa pertenece a una tradición distinta? ¿Es posible comprenderla? Y, de serlo, ¿permanece la cosa idéntica a sí misma o se reconfigura cada vez que se presenta en el horizonte de una nueva comprensión? ¿Cómo determinar su unidad o su mismidad? ¿Podemos hablar de una sola cosa o de tantas como interpretaciones posibles? ¿Es la misma cosa incluso para un mismo intérprete en distintos momentos históricos de su comprensión?

1 Sobre el objeto histórico Gadamer escribe: “No hay acceso inmediato al objeto histórico, capaz de proporcionarnos objetivamente su valor proposicional. El historiador tiene que realizar la misma reflexión que debe guiar al jurista” (1977: 399).

Estas preguntas introducen el problema de la identidad de la cosa, cuya elucidación orientará el este trabajo. Con este fin, en el primer apartado analizaré la circularidad del comprender y la tensión constitutiva entre sus momentos pasivo y activo; en el segundo apartado examinaré la determinación de la cosa como “objeto” del comprender.

2. La circularidad del comprender

En el prólogo a la segunda edición (1965) de *Verdad y método*, ante las primeras críticas que tiene la recepción de esta obra, Gadamer aclara lo siguiente:

En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las llamadas ciencias del espíritu (en el interior de las cuales daría además prelación a determinadas disciplinas clásicas); ni siquiera se la plantea a la ciencia y sus formas de experiencia: su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión (1977: 12).

El comprender no es una metodología, ni un ideal resignado propio de las ciencias del espíritu. Más bien, se trata de *una parte* del acontecer del sentido. Gadamer sostiene que hay dos partes implicadas en el proceso de la comprensión, el comprender² y la cosa del comprender³. En la primera sección de *Verdad y método*, Gadamer describe el carácter pasivo del comprender, en tanto se ve afectado por la cosa, mientras que en la segunda, enfatiza el aspecto activo de este, caracterizándolo como un hacer por parte del intérprete, que se apropia de la cosa.

Se trata ahora de analizar en qué sentido estas dimensiones de pasividad y actividad pueden ser distinguidas y, al mismo tiempo, cómo se entrelazan y se suceden temporalmente en el proceso hermenéutico. Para ello, se examina la siguiente hipótesis: toda interpretación presupone un acontecer de sentido.

Gadamer introduce, en la primera sección de su obra principal, el concepto de juego con el objetivo de continuar el proyecto de superación de la metafísica —más precisamente, para cuestionar una determinada actitud estética que ya Heidegger había comenzado a problematizar en *El origen de la obra de arte* (1936). Desde este horizonte, el concepto de juego funciona como alternativa al esquema tradicional de oposición sujeto-objeto, abriendo una nueva perspectiva sobre la relación entre conocimiento y mundo. La tesis central de Gadamer afirma que el juego como sujeto tiene un primacía

2 “La comprensión debe entenderse como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte como de cualquier otro género de tradición” (1977: 217).

3 “Nuestra tesis es, pues, que el ser del arte no puede determinarse como objeto de una conciencia estética, porque a la inversa el comportamiento estético es más que lo que él sabe de sí mismo. Es parte del *proceso óntico de la representación*, y pertenece esencialmente al juego como tal” (1977: 161).

ante de la conciencia del jugador. Esto quiere decir que el juego no se desarrolla como una expresión de la voluntad subjetiva, sino según una lógica interna del juego mismo a la que los jugadores se ven arrastrados por un movimiento que escapa a su control. En otros términos: el juego tiene una dinámica propia que trasciende la conciencia individual. Pero para que esto suceda, es condición necesaria la suspensión temporal de la subjetividad: los fines e intereses individuales deben ser puestos entre paréntesis mientras se juega. Solo en esa disposición de apertura lúdica puede realizarse verdaderamente el juego (Cfr. Gadamer, 1977: 143–ss). A esta pasividad Gadamer la llama el “ser jugado”.

El concepto de juego resalta, además, que el jugador no se sitúa frente a un objeto, sino que se encuentra inmerso *en* el juego, participa activamente en él. Esta actitud participativa Gadamer la denomina *teórica* y difiere radicalmente de la comprensión habitual que se tiene a partir de la modernidad de teoría. Gadamer escribe:

[...] la *theoria* no debe pensarse primeramente como un comportamiento de la subjetividad, como una autodeterminación del sujeto, sino a partir de lo que es contemplado. *Theoria* es verdadera participación, no hacer sino padecer (*pathos*), un sentirse arrastrado y poseído por la contemplación (1977:170).

Esta cita subraya el momento receptivo y contemplativo de la *theoria*, en contraste con el ideal de conocimiento que privilegia la acción del sujeto y que persiste en la concepción tradicional de la hermenéutica, de la cual Gadamer procura distanciarse. Gadamer insiste en que comprender siempre está inmerso en un acontecer que escapa al control absoluto del intérprete.

Estos dos rasgos fundamentales —la primacía del juego como sujeto y la actitud pasiva contemplativa— definen el modo de ser del arte. Para Gadamer, el arte es modelo de elucidación del fenómeno hermenéutico, en la medida en que implica un acontecer en el que el espectador o intérprete se ven implicados. Su tesis central respecto de la obra de arte es que su sentido es inagotable, pues: “[...] *todo encuentro con el lenguaje del arte es encuentro con un acontecer inconcluso y es a su vez parte de este acontecer*” (1977:141). Esto deja entrever la apertura que necesariamente requiere toda relación con el objeto hermenéutico. Gadamer subraya la dimensión medial y pasiva del comprender: comprender no se reduce a una actividad proyectiva de construcción subjetiva del sentido por parte del intérprete, sino que consiste en una participación en algo que acontece y que, en cierto modo, sobrepasa al intérprete.

En la segunda sección de *Verdad y método*, Gadamer se distancia de la tradición hermenéutica, tanto de la hermenéutica romántica como histórica,⁴ que considera el

4 “Nuestras consideraciones no nos permiten dividir el planteamiento en la subjetividad del intérprete y la objetividad del sentido que se trata de comprender. Este procedimiento partiría de una falsa contraposición que tampoco se supera en el reconocimiento de la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo. La distinción entre

comprender como metodología para evitar malentendidos. Pore l contrario, recupera el análisis existencial del Dasein en Heidegger⁵ y escribe:

Es verdad que en la lengua alemana la comprensión, *Verstehen*, designa también un saber hacer práctico: *er versteht nicht zu lesen*, literalmente ‘él no entiende leer’, significa tanto como ‘no se orienta en la lectura’, esto es, no sabe hacerlo. Pero esto parece muy distinto del comprender orientado cognitivamente en el ejercicio de la ciencias. Por supuesto, que si se mira más atentamente aparecen rasgos comunes: en los dos significados aparece la idea de conocer, reconocer, desenvolverse con conocimiento en algo. El que ‘comprende’ un texto (o incluso una ley) no sólo se proyecta a sí mismo, compriendiendo, por referencia a un sentido —en el esfuerzo del comprender—, sino que la compresion lograda representa un nuevo estadio de libertad espiritual (1977: 326).

Aquí se destaca el carácter activo del comprender, es decir, como un hacer del intérprete. Este es un hacer que conlleva un comprenderse, pues el intérprete al comprender el objeto, se comprende también a sí mismo. Es decir, comprender no es algo que ocurre fuera de uno mismo, sino un acto en el que el intérprete redefine y actualiza su propia comprensión de sí y del mundo que lo rodea.⁶ Se pasa así del modelo de la experiencia del arte —como paradigma de la experiencia de verdad— en el cual se hace más explícito, esto no quiere decir que no se de en la experiencia del arte, la historicidad del comprender. Ahora bien, ¿implica este cambio que Gadamer se contradiga, al dar mayor énfasis al carácter activo del comprender? ¿O más bien nos invita a replantear qué significa, en rigor, comprender?

La comprensión comienza con la interpelación al intérprete, el cual responde a ella desde una anticipación inicial de sentido, que se irá transformando continuamente en

una función normativa y una función cognitiva escinde definitivamente lo que claramente es uno. El sentido de la ley tal como se muestra en su aplicación normativa no es en principio algo distinto del sentido de una tema tal como se hace valer en la comprensión de un texto” (1977: 382). “Pero esto quiere decir que la ciencia histórica intenta en principio comprender cada texto por sí mismo, no reproduciendo a su vez las ideas de contenido sino dejando en suspenso su posible verdad. Comprender es desde luego concretar, pero un concretar vinculado a la actitud básica de la distancia hermenéutica. Sólo comprende el que sabe mantenerse personalmente fuera de juego. Tal es el requisito de la ciencia” (1977: 407). Esta última cita es fundamental y no es casual que Gadamer se refiera a esta actitud científica como un comprender fuera de juego, mientras que él ve el comprender como una actitud participativa de quien sabe jugar.

5 Aquí también conviene tener en cuenta la importancia de la hermeneutica jurídica y teológica para la nueva determinación de la tarea hermenéutica. Sobre las que Gadamer escribe lo siguiente: “[...] el verdadero modelo lo constituyen la hermenéutica jurídica y teológica. La interpretación de la voluntad jurídica o de la promesa divina nos on evidentemente formas de dominio, sino más bien de servidumbre. Al servicio de aquello cuya validez debe ser mostrada, ellas son interpretaciones que comprenden su aplicación” (1977: 383).

6 “El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni neutralidad frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios” (1977: 336).

el proceso de comprensión. El comprender es un proceso circular: el lector interpreta a partir de sus propios conceptos, pero el texto puede exigir una modificación de esos mismos conceptos si no son adecuados para tratar el asunto. El modelo textual se funda en la idea de un diálogo entre lector y texto, en el que el sentido no está previamente fijado, sino que emerge en la interacción interpretativa.

Tanto la anticipación de sentido y como la anticipación de perfección (Gadamer, 1977: 364) son condiciones necesarias para que ese diálogo tenga lugar. Toda comprensión está determinada por las expectativas del intérprete, las cuales surgen de su situación hermenéutica. El lector siempre se encuentra en un horizonte, configurado por su situación geográfica, histórica y conceptual, que determina su comprensión. A esto se suman motivaciones y preguntas particulares, que en el caso de una investigación filosófica pueden variar según el enfoque analítico o continental por dar un ejemplo. Por eso Gadamer exige la explicitación de la situación hermenéutica, a fin de reconocer todo aquello que está en juego, de forma explícita o implícita, en la interpretación. El comprender tiene un movimiento de vaivén entre la precomprensión del intérprete y la unidad interna del texto. Este proceso dinámico demuestra que los prejuicios tienen un papel decisivo y productivo en el comprender (Wright, 2000).

Ahora bien, las posibles anticipaciones de sentido varía con cada interpretación, incluso en las diversas lecturas que un mismo lector hace. Esto plantea una dificultad fundamental: ¿cuál de estas anticipaciones resulta válida? ¿Qué ocurre con aquellas que se revelan como equívocas? Dado que las anticipaciones no siempre coinciden con la cosa misma del texto, es preciso someterlas a una revisión constante. Esta revisión tiene que ser un ejercicio constante, pues, no es posible llevar de una vez y para siempre la elucidación de los prejuicios. La regla hermenéutica fundamental podría formularse en estos términos: cuanto más se concentre el intérprete en la cosa, tanto más podrá reconocer y corregir los prejuicios ilegítimos que dificultan la comprensión.

Para Gadamer, se trata de explicitar “cuánto *acontecer* es operante en todo comprender” (1977: 25). El carácter de *acontecer* abarca la totalidad del proceso histórico y lingüístico del comprender; incluye tanto la apertura de sentido como la posibilidad misma del entendimiento, lo que Gadamer denomina fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*).⁷ Gadamer no pone el acento en la adaptación del objeto al sujeto que conoce, sino en la crítica de los prejuicios del intérprete para hacer justicia a la cosa misma: “Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse “en las cosas”, tal es la

⁷ Según J. Grondin la fusión de horizonte de podría ser el criterio de verdad hermenéutica (Grondin, 2004). La circularidad del comprender implica una interdependencia entre las partes y el todo, lo que repercute directamente en su concepción de la verdad. En este marco, la verdad no es una entidad estática ni un dato absoluto, sino un proceso dinámico y siempre inacabado de interpretación, que se despliega en el entretejido de la historia y el lenguaje.

tarea constante de la comprensión. Aquí no hay otra objetividad que la convalidación que obtiene las opiniones previas a lo largo de su elaboración” (1977: 333). Pero incluso esta reflexión rigurosa sobre los propios prejuicios no elimina la productividad de la distancia temporal: la aparición de nuevas expectativas de sentido. Por ello, Gadamer puede sostener lo siguiente:

Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente* (1977: 367)

Un comprender logrado se distingue tanto del no-comprender como del malentender, porque evita interpretaciones arbitrarias y capta, con la medida justa, el sentido del texto. Quien comprende puede fundamentar su interpretación. En la falta de comprensión no hay ninguna orientación; en cambio, en el malentender se cree haber comprendido, pero en realidad el texto se refiere a algo completamente distinto.

Se puede afirmar que, mientras el modelo del arte en la primera sección de *Verdad y método* describe una actitud que puede entenderse como pasiva —una apertura receptiva al aparecer del sentido—, el modelo del texto exige una actitud más crítica y reflexiva frente a los propios prejuicios. El comprender como acontecer remite a una dimensión trascendente, donde el sentido supera la voluntad del sujeto; en cambio, el comprender como hacer destaca la participación activa del intérprete frente al carácter inagotable del sentido y a la imposibilidad de una determinación absoluta y definitiva.

Esto es fundamental para comprender la especificidad del enfoque hermenéutico de Gadamer en contraste con los planteamientos de Schleiermacher y Dilthey. Schleiermacher concebía la comprensión como una reconstrucción empática y psicológica de la intención del autor, en la que el intérprete, mediante una combinación de comprensión gramatical y técnica, buscaba incluso alcanzar una comprensión más completa que la del propio autor. Dilthey, por su parte, abordaba la comprensión como una vía de acceso a las vivencias históricas del espíritu, con la aspiración de dotar a las ciencias del espíritu de una objetividad metodológica comparable a la de las ciencias naturales. Frente a ambas posturas, Gadamer rompe con la idea de un sujeto que “posee” el sentido y, en su lugar, lo sitúa en una relación de dependencia respecto de algo que lo precede y lo excede, a saber, la tradición.

3. La construcción (*Gebilde*)

La reelaboración que Gadamer hace del concepto de “símbolo” en *Verdad y método* sirve para pensar el modo de ser de la cosa. Gadamer menciona el concepto de símbolo en dos pasajes claves: primero, en el apartado “Los límites del arte vivencial. Rehabilitación de la

alegría" (1977: 108–ss), donde ofrece un análisis filológico que cuestiona la oposición entre alegoría y símbolo⁸; y segundo, en el apartado "El fundamento ontológico de lo ocasional y lo decorativo" (1977: 193–ss), donde lo distingue de la determinación ontológica de la imagen⁹.

En el ensayo *La actualidad de lo bello* (1974), el concepto de "símbolo" aparece —junto con los conceptos de "juego" y "fiesta"— como uno de los pilares fundamentales de su reflexión sobre el arte. El símbolo tiene en este contexto una connotación distinta de la mera referencia. Según Gadamer, la elaboración del concepto de "símbolo" que él plantea tiene que ver con "la posibilidad de reconocernos a nosotros mismos" (1991: 39–40). El símbolo tiene una presencia significativa: lo simbólico expresa una pertenencia ontológica a lo que manifiesta.¹⁰ Desde esta perspectiva y a mi entender, se puede sostener que la cosa del comprender —aquello que interpela y se transforma en el proceso hermenéutico— tiene una estructura simbólica: se muestra, remite más allá de sí misma, es decir, a todo lo no dicho en ella, sin perder su unidad inmanente que se actualiza con cada interpretación.

En *Experiencia estética y experiencia religiosa* (1964/1978), donde se explora el vínculo entre la experiencia del arte y la experiencia religiosa, Gadamer afirma lo siguiente: "[l]a estructura simbólica parece idéntica en ambas experiencias como *re-conocimiento*" (1998: 150)¹¹. Lo que ambas comparten es que en ellas se experimenta algo real, una presencia que se da a sí misma y que, al mismo tiempo, funciona como forma de validación de la experiencia que de ella se hace.

Desde esta perspectiva hermenéutica, el concepto de "símbolo" remite a la configuración de todo objeto posible de la experiencia hermenéutica. No se trata de algo

8 "[...] el símbolo no está restringido a la esfera del logos, pues no plantea en virtud de su significado una referencia a un significado distinto, sino que es su propio ser sensible el que tiene "significado". Es algo que se muestra y en lo cual se reconoce otra cosa; tal es la función del *tessera hospitalis* y cosas semejantes. Evidentemente se da el nombre de símbolo a aquello que vale no sólo por su contenido, sino por su capacidad de ser mostrado [...] el significado del *symbolon* reposa en cualquier caso en su presencia, y sólo gana su función representadora por la actualidad de su ser mostrado o dicho" (1977: 110).

9 "La esencia de la imagen se encuentra más o menos a medio camino entre dos extremos. Estos extremos de la representación son por una parte la *pura referencia a algo* —que es la esencia del signo— y por la otra el *puro estar por otra cosa*— que es la esencia del símbolo—" (1977: 202-203).

10 "[...] el símbolo, la experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponda con él; o, también, quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital. No me parece que este «significado» esté ligado a condiciones sociales especiales —como es el caso de la religión de la cultura burguesa tardía—, sino, más bien, que la experiencia de lo bello y, en particular, de lo bello en el arte, es la evocación de un orden íntegro posible, dondequiera que éste se encuentre" (1991: 39-40).

11 "Die Symbolstruktur erscheint in beiden Erfahrungen als Wiedererkennung die gleiche" (GW 8, 153). Gadamer agrega a continuación: "Y, sin embargo, la especie de notoriedad sobre la que descansa el *re-conocimiento* en una y otra es fundamentalmente diferente" (1998: 150).

meramente representado, sino de algo que se hace presente y se da a conocer en su verdad. No media aquí una relación de simple designación, sino un acontecer de sentido en el que algo se revela en su significatividad. El símbolo articula y enlaza la cosa — esto es, el sentido de un texto, un acontecimiento histórico o una obra de arte— con la experiencia hermenéutica. Lo que tiene lugar es una mediación, que constituye el modo de acceso al objeto hermenéutico. El símbolo da cuenta, a su vez, de la estructura abierta de la experiencia hermenéutica: una estructura en la que el sentido no está cerrado de antemano en sí mismo, sino que se despliega en el acto mismo de comprender.

En el ensayo *Palabra e imagen* (*‘tan verdadero, tan siendo’*) (1992), Gadamer analiza lo que tienen en común la palabra (artes reproductivas) y la imagen (artes plásticas). Allí escribe:

[...] lo que a mí me ocupa ahora es la cuestión de cómo comparten una tarea común la palabra y la imagen, el arte de la palabra y el conjunto de las artes plásticas, y cómo se definen, dentro de esa comunidad, los papeles que cumplen una y otra forma de arte en la configuración de nuestra cultura (1998: 280).

¿En qué consiste esta comunidad entre imagen y poesía?

En *Verdad y método* el concepto de “imagen” está en estrecha relación con el de “juego”. Mientras que el concepto de juego resulta ejemplar para describir la estructura de las artes escénicas y reproductivas, el concepto de imagen le permite a Gadamer mostrar cómo, en las artes plásticas, se manifiesta esa misma lógica de auto-presentación que caracteriza al juego del arte.¹² Ambos conceptos comparten el modo de ser, es decir, el proceso de venir algo a la presencia (*Zur Darstellung kommen*) en la experiencia del arte. El juego alcanza, según Gadamer, su perfección en el juego del arte, porque lo que ahí sucede es una “transformación en construcción” (*Verwandlung ins Gebilde*). Gadamer escribe: “[s]ólo en este giro gana el juego su idealidad, de forma que pueda ser pensado y entendido como él mismo” (1977: 154). Y más adelante agrega:

El juego es una construcción; esta tesis quiere decir que a pesar de su referencia a que se lo represente se trata de un todo significativo, que como tal puede ser representado repetidamente y ser entendido en su sentido. Pero la construcción es también juego, porque, a pesar de esta su unidad ideal, solo alcanza su ser pleno cuando se lo juega en cada caso (1977: 161).

Esta transformación en construcción tiene “el carácter de obra, de *ergon*, no sólo de *energeia*” (1977: 154)¹³. Lo que caracteriza a estas conformaciones es su carácter inobjetual (*ungegenständlich*), lo que las diferencia del concepto de “obra” (*Werk*). La obra de arte,

12 “Desde luego el concepto de imagen de los últimos siglos no puede tomarse como un punto de partida evidente. La presente investigación intentará liberarse de este presupuesto, proponiendo para el modo de ser de la imagen una acepción que la libere de su referencia a la conciencia estética y al concepto de cuadro al que nos ha habituado la moderna galería” (1977: 184–185).

13 “Es hat den Charakter des Werkes, des >Ergon< und nicht nur der >Energeia< In diesem Sinne nenne ich es ein Gebilde” (*GW* 1, 116).

sea poesía o escultura, está en un proceso permanente de génesis, ya que es, como dice Gadamer, un círculo cerrado en sí mismo, pero que el espectador completa y actualiza con cada lectura o interpretación. Así escribe Gadamer sobre la obra de arte: “Por eso, casi me parece más correcto no llamarlo una obra [*Werk*], sino una conformación (*Gebilde*). Pues en esta palabra, “conformación”, va implícito el que el fenómeno haya dejado tras de sí, de un raro modo, el proceso de su surgimiento, o lo haya desterrado hacia lo indeterminado, para presentarse totalmente plantada sobre sí misma, en su propio aspecto y su aparecer” (1998: 132)¹⁴. *Gebilde* quiere decir también “formación de sentido” (*Sinnbildung*), y es aquello que se forma a partir de la unidad significativa de la obra de arte y el diálogo que entabla con él el intérprete. Cuando Gadamer habla de fusión de horizontes está pensando en esta formación y ampliación del sentido: con cada interpretación lograda, el horizonte del intérprete y el del texto se entrelazan, y el sentido se enriquece y expande más allá de su formulación inicial.

¿Qué tipo de unidad (identidad) problematiza Gadamer cuando afirma que no hay tal cosa como una obra (*Werk*)? Queda claro que, al enfatizar el concepto de “conformación” (*Gebilde*) y no el de “obra” (*Werk*), Gadamer puede elaborar el aspecto común entre palabra e imagen. Sin embargo, ¿qué pasa con la materialidad de la obra de arte, a la que hace referencia el concepto de “obra” (*Werk*)? Gadamer no ignora ni desconoce el rol de esta dimensión en la concreción de sentido, lo que sostiene es que el sentido de un obra de arte o no se puede reducir a su materialidad.¹⁵ Tampoco puede el sentido de una obra reducirse a su génesis histórica ni a la intención de su creador. El encuentro del receptor con la obra no ocurre en condiciones ideales, sino reales.¹⁶ Dado que tanto el espectador como la obra están situados históricamente, el sentido de la obra se actualiza una y otra vez. Es importante subrayar esta idea: el intérprete actualiza el sentido. Determinar hasta qué punto este proceso implica también un momento de creación es una cuestión relevante, que me gustaría abordar, pero que excede los límites del presente trabajo.

La atención a la historicidad y a la perspectiva en el enfoque hermenéutico de Gadamer no es accidental, sino que se inscribe en su ampliación del concepto de experiencia (*Erfahrung*). Que Gadamer reconozca la importancia de las condiciones concretas del

14 En *Verdad y método* se traduce *Gebilde* como “construcción”, mientras que en esta antología se traduce como “conformación”. En este trabajo adopto la traducción “conformación”, ya que considero que evita un posible malentendido: el de pensar que la determinación del sentido recae enteramente en el intérprete.

15 “La conformación no remite tanto al proceso de su formación como exige ser percibida en sí misma como pura manifestación. Esto resulta especialmente palpable en las artes transitorias. La poesía, la música y la danza no tienen para nada la tangibilidad de una cosa en sí, y sin embargo, la materia fluyendo y fugitiva de la que están hechas se estructura hasta llegar a la unidad fija de una conformación, siempre la misma” (Gadamer, 1998: 132).

16 El espacio y la distancia entre ambos conforman un espacio condicionado.

espectador —como el contexto, la perspectiva y la situación hermenéutica— no implica que la unidad de sentido de la obra se disuelva en la interpretación individual del espectador, es decir, el sentido de una obra de arte tampoco se agota en su recepción. Precisamente esta es su crítica a posturas como la del poeta Paul Valéry, quien reduce —a los ojos de Gadamer— la experiencia estética a mera recepción subjetiva del intérprete (1977: 136).

Por el contrario, Gadamer enfatiza la dimensión trascendente de la conformación (*Gebilde*), que ninguna interpretación puede agotar. Cabe aclarar que por trascendencia, en este contexto, se entiende aquello que excede la dimensión subjetiva. Gadamer escribe en el ensayo *Agradecer y recordar* (2000): “[...] una experiencia de trascendencia. Quiero decir con esto que es algo que rebasa siempre el horizonte de expectativas dentro del cual la gente plantea sus relaciones recíprocas como sistema de compensaciones” (2002: 260). Y en el ensayo *El saber entre el ayer y el mañana* (1998) sostiene: “Lo que en filosofía se denomina la trascendencia expresa de diversas maneras el hecho de que hay un límite para toda previsión y precaución” (2002: 270). La trascendencia no es un “más allá” inaccesible, sino aquello que también se experimenta como límite, en tanto algo que escapa a la capacidad de anticipar, controlar o agotar el sentido.

A continuación, me gustaría señalar tres aspectos que profundizan la relación entre trascendencia y símbolo. Esta relación es importante porque da indicios, por un lado, de la inobjetualidad¹⁷ de la conformación (*Gebilde*) y, por otro, de la no reductibilidad de esta conformación a una dimensión subjetiva. (1) La superioridad de aquello que se ha de interpretar respecto a las meras representaciones subjetivas; (2) La auto-validación de lo que se presenta como algo que se sostiene en su verdad y (3) el reconocimiento de algo más en lo que se presenta. Creo que estos aspectos permiten describir el modo de ser de todo fenómeno hermenéutico.¹⁸ Para evitar el riesgo de equiparar sin matices la diversidad de los objetos de las ciencias humanas, quisiera señalar que mi interés radica en identificar aquello que estos fenómenos tienen en común, sin reducir su modo de ser únicamente a ese rasgo compartido¹⁹.

17 La in-objetualidad no impide que algo tenga estructura; impide que esa estructura se reduzca a un objeto.

18 “Es cierto que, en su meticuloso trabajo descriptivo, Husserl mismo se comportaba de un modo absolutamente hermenéutico, y su esfuerzo, dentro de horizontes cada vez más amplios, con una precisión cada vez más elevada, estaba dirigido constantemente a la tarea de “interpretar” (*auslegen*) los fenómenos. Pero nunca se paró a reflexionar hasta qué punto el concepto de fenómeno mismo se halla entretejido con el “interpretar”. Eso es algo que hacemos desde Heidegger” (Gadamer, 1998: 183).

19 Esta idea se podría reforzar si se tiene en cuenta las reflexiones de Gadamer en torno a la no diferencia estructural respecto al modo de acceso al objeto del historiador como del filólogo. Gadamer sostiene que la diferencia en estos casos es de patrón: “Si el filólogo comprende un texto dado, o lo que es lo mismo, si se comprende a sí mismo en el texto, en el sentido mencionado, el historiador comprende también el gran texto de la historia del mundo que él más bien adivina, y del que cada texto transmitido no es sino un fragmento, una letra; y también él se comprende a

El primer aspecto, la superioridad (*Übermacht*), designa el carácter irreductible de aquello que se presenta en la experiencia hermenéutica, en la medida en que escapa a una determinación absoluta. El símbolo es en sí mismo una forma de presencia de sentido que excede cualquier conceptualización. No se deja reducir a una única interpretación ni agotarse en una explicación total. La referencia a la totalidad del sentido, tal como se manifiesta en la obra de arte, desborda las expectativas, categorías y actitudes meramente cognitivas del intérprete.

Tal era el sentido del símbolo y de lo simbólico: que en él tiene lugar una especie de paradójica remisión que, a la vez, materializa en sí mismo, e incluso garantiza, el significado al que remite. Sólo de esta forma, que se resiste a una comprensión pura por medio de conceptos, sale el arte al encuentro —es un impacto que la grandeza del arte nos produce—; porque siempre se nos expone de improviso, sin defensa, a la potencia de una obra convincente. De ahí que la esencia de lo simbólico consista precisamente en que no está referido a un fin con un significado que haya de alcanzarse intelectualmente, sino que detenta en sí su significado (Gadamer, 1991: 44).

La ciencia puede esclarecer múltiples aspectos de una obra —su contexto histórico, sus condiciones materiales, su estructura formal—, pero no por ello alcanza su verdad en su totalidad.

El segundo aspecto es la auto-validación (*Selbstbeglaubigung*). Este aspecto apunta a que la configuración no requiere una legitimación externa: no necesita ser “comprobada” por criterios extrínsecos para “valer” como obra. Su validez se sostiene en su propia capacidad de mostrarse como significativa, en su fuerza expresiva y en poder de interpelación. En relación al símbolo se hizo hincapié en que no se trata de un medio de referencia, sino que el símbolo contiene en sí su significado. Esta auto-validación, propia tanto de la experiencia del arte como de la experiencia hermenéutica en general, se configura como una participación en una verdad no deducida, que no se obtiene por vía de justificación lógica, sino que acontece y en la cual el intérprete está implicado.

Finalmente, el tercer aspecto es el reconocimiento (*Wiedererkennung*). Gadamer lo entiende como una experiencia esencial en la comprensión hermenéutica. Se trata de un “reconocer” en el sentido de que en la obra —sea una imagen, un texto o una melodía— se actualiza algo que nos resulta, al mismo tiempo, nuevo y familiar. El reconocimiento no significa aquí identificar un objeto previamente conocido, sino más bien descubrir algo como significativo, como ya perteneciente a nuestra experiencia, aunque no lo supiéramos de antemano. Gadamer cierra su ensayo *Estética y verdad* (1964) con las siguientes palabras: “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

sí mismo en este gran texto. Tanto el filólogo como el historiador retornan así del autoolvido en el que los mantenía aherrojados un pensamiento fijado en la conciencia metodológica de la ciencia moderna como un patrón único. Es *la conciencia de la historia efectual* la que constituye el centro en el que uno y otro vienen a confluir como en su verdadero fundamento” (1977: 414).

alegre y terrible. También nos dice: “¡Haz de cambiar tu vida!” (1998: 62). Este reconocimiento está íntimamente vinculado con la verdad. No se trata de una verdad científica o demostrativa, sino de una verdad que acontece en la experiencia misma cuando hay comprensión de la cosa. Así, comprender una obra implica dejarse afectar por ella, permitir que nos diga algo que ya nos concierne, aunque aún no supiéramos cómo nombrarlo.

En conjunto, estos tres aspectos o dimensiones —la superioridad, la auto-validación y el reconocimiento— permiten describir el modo de ser de aquello que Gadamer llama conformación (*Gebilde*), aspecto que comparten la palabra y la imagen y que a mi ver pueden servir para pensar lo que tienen en común los diversos “objetos” de estudio las humanidades. Objeto no en el sentido clásico —es decir, como algo independiente del sujeto que observa—, sino más bien como un fenómeno que se despliega en la experiencia compartida, se actualiza en la interpretación y mantiene una tensión viva entre alteridad y familiaridad, así como entre pasado y presente. El *Gebilde* está determinado por la experiencia hermenéutica —es decir, aparece *en* ella y *por* ella—, pero no se reduce a ninguna experiencia concreta. Este modo de ser caracteriza a los fenómenos de las ciencias humanas, cuyo campo no está determinado por hechos empíricos, sino por sentidos que se abren y se cierran. Y como sentidos se expresan siempre en un lenguaje y en un contexto histórico determinados, los fenómenos de las ciencias del espíritu no son hechos acabados, sino realidades en constante devenir. La exigencia hermenéutica recuerda a las científicas y a los científicos que su tarea no es contemplar el objeto desde fuera como meros espectadores, sino entrar en diálogo con él, apropiarse de su sentido y dejarse afectar por ese encuentro.

4. Consideraciones finales

¿Cómo se determinar la relación entre la inobjetualidad de los fenómenos hermenéuticos y la cosa del comprender? La inobjetualidad de dichos fenómenos constituye la condición de posibilidad de que la cosa del comprender no se dé como un objeto previamente constituido, sino como un acontecer de sentido que sólo tiene lugar en el acto mismo de comprender.

En *Verdad y método* Gadamer sostiene que la comprensión no se reduce a un conjunto de opiniones ni a posiciones meramente subjetivas, sino que implica el venir a la presencia de la cosa (*die Sache*) en el lenguaje. La palabra no ocupa un rango inferior al de la cosa pensada; por el contrario, es en el lenguaje donde la cosa del pensar encuentra su manifestación propia. En este sentido, el lenguaje no es vestido del pensamiento, sino el medio originario en el que el pensamiento mismo se despliega. Esta concepción es

desarrollada por Gadamer en el apartado “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica” (1977: 461–ss).

La cosa se da, así, como aquello que nos interpela. No se trata, por tanto, de “constituir” la cosa —como ocurre en el modelo fenomenológico clásico—, sino de experimentarla como algo que se da y se transforma en el propio acto de la comprensión. Por ello, Gadamer puede afirmar que comprender no es una acción del sujeto sobre un objeto, sino una forma de participación en un proceso que nos antecede, nos implica y nos excede. Ahora bien, mediante la interpretación es posible un esclarecimiento de la comprensión, lo que habilita la fusión de horizonte. Esta concepción se distancia de la clausura sistemática del idealismo hegeliano: la cosa no se resuelve en un saber absoluto, sino que permanece abierta, histórica y finita. Gadamer subraya, ante todo, el carácter lingüístico, situado e inagotable de la cosa, que no se reduce ni a una esencia eidética ni a una totalidad dialéctica cerrada.

Si la cosa se da siempre de manera situada y, por lo tanto, plural, en la medida en que se actualiza en relación con circunstancias históricas determinadas, ¿por qué seguir hablando de “la” cosa? Precisamente porque esa pluralidad no equivale a una dispersión arbitraria del sentido. La pregunta remite al problema de la identidad de la cosa en su diferencia. El fenómeno hermenéutico no se caracteriza únicamente por la apertura del sentido, sino también por el carácter vinculante de ese sentido, que se despliega tensionalmente en la comprensión. El hecho de que existan diversas lecturas de una misma obra —pongamos por ejemplo las múltiples interpretaciones cinematográficas de *Los miserables* (1862), de Victor Hugo— no implica que, en dichas interpretaciones, el asunto tenga un rango menor que en la obra original. Aunque en ninguna de ellas se agota el asunto, en todas se reconoce que se trata de la obra principal de Victor Hugo²⁰. El asunto —la problemática de la justicia, el perdón y la dignidad humana— es tratado en cada una de ellas de modos distintos, pero no de manera arbitraria. Podría decirse, más bien, que en cada una de estas interpretaciones se destaca un aspecto de la cosa. Siempre que la interpretación es lograda, es la cosa la que actúa como hilo conductor entre las distintas interpretaciones: aquella que otorga sentido y unidad a cada una y que, al mismo tiempo, se manifiesta en ellas como concreción de sentido, es decir, como actualización particular del sentido de *Los miserables*.

A modo de síntesis, puede decirse entonces que la cosa de la hermenéutica no es un concepto totalizador y tampoco remite al sentido “en sí” de un texto ni de cualquier otro fenómeno hermenéutico. Por el contrario, la cosa posee una unidad, una identidad

20 ‘Los Miserables’: Un Siglo de Adaptaciones <https://delefo.com/?action=news-view&id=200>

dinámica que se despliega en la relación entre lo ya comprendido y lo aún por comprender, en la medida en que toda comprensión está siempre vinculada a una aplicación, es decir, a la actualización de su sentido en circunstancias concretas.

La cosa tiene un pie en la objetividad (*Sachlichkeit*) del texto y otro en la elaboración que el intérprete realiza de la misma. Ninguno de estos polos puede reducirse al otro: la objetividad del texto se hace presente precisamente cuando la mediación de la comprensión desaparece en cuanto tal. Por ello, la verdad de la cosa no se mide en términos de adecuación a una realidad objetiva previa —esto es, a un sentido dado de antemano—, sino en virtud de la fuerza de su decir. Comprender significa, desde esta perspectiva, hacer hablar a la cosa.

Referencias bibliográficas

- GADAMER, H.-G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (1986). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (1991). *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós.
- GADAMER, H.-G. (1998). *Estética y hermenéutica*. Madrid: Técnos.
- GADAMER, H.-G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- GADAMER, H.-G. (2004). *Truth and Method*. London: Continuum.
- GRONDIN, J. (2004). "El legado de Gadamer". Zúñiga, J.F.; Sáez, L.; Pérez Tapias, J.A.; Nicolas, J.A.; Acero, J.J. (Coords.) *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada.
- "Los Miserables": *Un Siglo de Adaptaciones*. Ext. <https://delefo.com/?action=news-view&id=200>
- WRIGHT, K. (2000). "Gestimmtheit, Vorurteil und Horizontverschmelzung". FIGAL, G.; GRONDIN, J. & SCHMIDT, D.J. (eds.). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen: Mohr Siebeck.

