

# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*



*Grupo de Investigación Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad (HUM-018)*  
*Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación de Meßkircher Martin-Heidegger-Stiftung)*

*Editorial Universidad de Sevilla*

AÑO 13 NÚMERO 12: 2026

ISSN: 2695-9011 e-ISSN: 2386-4877

**Editor:**

Grupo de Investigación Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad (HUM-018)  
Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación de Meßkircher Martin-Heidegger-Stiftung)  
Editorial de la Universidad de Sevilla

**Edición a cargo de:**

José Ordóñez García y Fernando Gilabert Bello

Del Dossier *Hermenéutica: tradición, debates y nuevas perspectivas*: Gastón G. Beraldí y  
Vanesa Gourhand

**Redacción, administración, secretaría e intercambio:**

Archivo Heidegger de Sevilla

Facultad de Filosofía - Universidad de Sevilla

C/ Camilo José Cela, s/n

41018 Sevilla (España)

e-mail: differenz@us.es

© De los autores

Diseño y maquetación edición impresa y digital: Fernando Gilabert y Juan Antonio Rodríguez Vázquez

Depósito Legal: SE-1288-2020.

ISNN: 2695-9011

e-ISSN: 2386-4877

Nº DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/Differenz>

OJS: <https://revistascientificas.us.es/Differenz>

**Indexación**

Differenz se encuentra indexada y catalogada en CIRC, CITEFACTOR, DIALNET, DOAJ, ERIHPLUS, LATINDEX, MIAR, y continua con el proceso de inclusión en la más importantes y prestigiosas bases de datos, así como su inclusión en índices de impacto.

Los editores y miembros de los comités de la presente publicación no se hacen responsables de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos publicados en este número.

*Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* gracias a Centro de Estudios Heideggerianos tiene licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License. Creado a partir de la obra en <http://institucional.us.es/differenz>.

# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

## ***Consejo de Redacción / Editorial Board***

### **Director:**

Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla)

### **Editor:**

Gilabert, Fernando (Universidad de Valladolid)

### **Vocales (Vowels):**

Bąk, Agata J. (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Castaño Sánchez, Diego (Universidad de Sevilla)

Gourhand, Vanesa (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Mingo Rodríguez, Alicia María de (Universidad de Sevilla)

Pedraza Hinojosa, Patrizia (Universidad Complutense de Madrid)

Portillo Palma, Fabián (Universidad de Sevilla)

Romero Martín, Francisco (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Romero Pérez, Rosalía (Universidad de Sevilla)

Santamaría Santiago, Manuel (Universidad de Granada)

Ucha Serrano, José Luis (Universidad de Sevilla)

### ***Estudiantes en prácticas***

Nicolás Devesa López (Universidad de Valladolid)

Guillermo Esteban de Prado (Universidad de Valladolid)

Mario Saldaña Turrado (Universidad de Valladolid)

### ***Comité Científico / Scientific Committee***

Adrián Escudero, Jesús (Universitat Autònoma de Barcelona)

Antón Pacheco, José Antonio (Universidad de Sevilla)

Bayón Torres, Manuel E. (Universidad de Sevilla)

Borges-Duarte, Irene (Universidade de Évora)

Bravo Delorme, Cristián A. de (Universidad de Córdoba)

Breeur, Roland (Katholieke Universiteit te Leuven)

Bencio, Francesca (University of Birmingham)

Castro Caeiro, Antonio (Universidade Nova de Lisboa)

Chillón Lorenzo, José Manuel (Universidad de Valladolid)

Denker, Alfred (The European Centre for Heidegger Studies)

Fabris, Adriano (Università di Pisa)

Gabás Pallás, Raúl (Universitat Autònoma de Barcelona)

Gander, Hans-Helmut (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)  
González Galván, Humberto (Universidad Autónoma de la Baja California Sur)  
Grijalba Uche, Miguel (Universidad Isabel I)  
Macera Garfia, Francisco A. (Universidad de Sevilla)  
Maldonado, Rebeca (Universidad Nacional Autónoma de México)  
Mantas España, Pedro (Universidad de Córdoba)  
Marramao, Giacomo (Università degli Studi Roma Tre)  
Millán Campuzano, Marco A. (Universidad Autónoma Metropolitana de México)  
Moreno Márquez, César (Universidad de Sevilla)  
Mujica, Hugo (Ensayista y poeta. Argentina)  
Oñate Zubia, Teresa (Universidad Nacional de Educación a Distancia)  
Rodríguez García, Ramón (Universidad Complutense de Madrid)  
Rodríguez Ribas, José Ángel (Universidad de Wales)  
Rodríguez Suárez, Luisa Paz (Universidad de Zaragoza)  
Rojas Jiménez, Alejandro (Universidad de Málaga)  
Sáez Rueda, Luis (Universidad de Granada)  
Segura Peraita, Carmen (Universidad Complutense de Madrid)  
Trawny, Peter (Bergische Universität Wuppertal)  
Vigo, Alejandro G. (Universidad de los Andes)  
Xolocotzi, Ángel (Benemerita Universidad Autónoma de Puebla)  
Zaborowski, Holger (Universität Erfurt)

# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

**Nº 12, 2026/1**

## **Índice/Table of Contents**

**Dossier: Hermenéutica: tradición, debates y nuevas perspectivas.**

**Monográfico de la Red IberoAmericana de Hermenéutica [RIAH].**

**Dossier: Hermeneutics: Tradition, Debates and New Perspectives.**

**Special Issue of Red IberoAmericana de Hermenéutica [RIAH].**

*Presentación de Hermenéutica: tradición, debates y nuevas perspectivas.*

*Foreword to Hermeneutics: Tradition, Debates and New Perspectives.*

Vanesa Gourhand.....11

*O reconhecimento mútuo no projeto filosófico de Paul Ricoeur: Ação e compromisso numa amplitude política.*

*Mutual Recognition in Paul Ricoeur's Philosophical Project: Action and Compromise in a Political Context.*

Thalyta Cristine Arrais Furtado Araújo de Oliveira.....17

*La metafísica de la luz y su hermenéutica: en torno a la recepción del Neoplatonismo en la obra de Hans-Georg Gadamer.*

*The metaphysics of light and its hermeneutics: around the reception of Neoplatonism in Hans-Georg Gadamer life's works.*

Jorge Benito Torres.....35

*La atrofia orgánica. Un estudio sobre los modos de ser del organismo desde la biohermenéutica.*

*Organic atrophy. A study on the modes of being of the organism from biohermeneutics.*

Leandro Catoggio.....53

<i>John D. Caputo y Gianni Vattimo: Diálogos hermenéuticos en torno al Cristianismo.</i>	
<i>John D. Caputo and Gianni Vattimo: Hermeneutical Dialogues on Christianity.</i>	
Cicero Cunha Bezerra.....	69
<i>La crítica de Husserl al psicologismo y su impacto en la noción heideggeriana de verdad.</i>	
<i>Husserl's Critique of Psychologism and Its Impact on the Heideggerian Notion of Truth.</i>	
Sara Escobar Carrio.....	79
<i>Interpretación jurídica y tradición: articulación entre la hermenéutica filosófica de Gadamer y la teoría hermenéutica de Kaufmann.</i>	
<i>Legal Interpretation and Tradition: Articulation between Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Kaufmann's Hermeneutic Theory.</i>	
Juan Manuel Hernández Aguilar.....	87
<i>Más allá de la hermenéutica: un estudio comparativo entre Oscar Wilde y Roland Barthes.</i>	
<i>Beyond hermeneutics: a comparative study between Oscar Wilde and Roland Barthes.</i>	
Alejandro Mardones de la Fuente.....	109
<i>O compreender-se no jogo da arte: a participação no simbólico festejar artístico à luz da hermenêutica filosófica de Gadamer.</i>	
<i>Understanding Oneself in the Play of Art: Participation in Symbolic Artistic Celebration in Light of Gadamer's Philosophical Hermeneutics.</i>	
Pedro de Oliveira .....	131
<i>Hermenêutica. Por uma filosofia sem texto.</i>	
<i>Hermeneutics. Towards a Philosophy without Text.</i>	
Aluizio Oliveira de Souza y José Vanderlei Carneiro.....	147
<i>Facticidad hermenéutica y excentricidad: Ortega con y contra Heidegger.</i>	
<i>Hermeneutic Facticity and Ex-centricty: Ortega with and against Heidegger.</i>	
Guillermo Sáez Jiménez-Casquet.....	163

<i>Hermenêutica e filosofia prática: a questão filosófica da formação humana.</i>	
<i>Hermeneutics and Practical Philosophy: The Philosophical Question of Human Formation.</i>	
Rosana Silva de Moura.....	177
<i>Las dimensiones de la cosa (die Sache) en la filosofía hermenéutica.</i>	
<i>The Dimensions of the Thing (die Sache) in Hermeneutic Philosophy.</i>	
Erika Whitney.....	193
<b>Estudios</b>	
<i>La existencia, la muerte y el mundo en la coyuntura de Ser y tiempo.</i>	
<i>Existence, Death and the World at the Juncture of Being and Time.</i>	
Cristina García Santos.....	211
<i>Platón, Heidegger y los fundamentos metafísicos de las matemáticas y la poesía.</i>	
<i>Plato, Heidegger and the Metaphysical Foundations of Mathematics and Poetry.</i>	
Toma Gruica.....	225
<b>Reseñas</b>	
BELGRANO, Mateo (2023). El oasis del arte en la filosofía de Martin Heidegger. Buenos Aires: SB, 256 pp.	
Esteban Raúl Cardone.....	249
VIDAL CALATAYUD, José (2024). El Nietzsche francés: Georges Bataille. Rigor y urgencia de lo imposible (Hilos de Ariadna II). Madrid: Dykinson, 461 pp.	
Miguel Fernández Nicasio.....	253
<b>Sobre la revista.....</b>	259



# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

**Dossier**

**Hermenéutica: tradición, debates y nuevas  
perspectivas**

**Monográfico de la Red IberoAmericana de  
Hermenéutica [RIAH]**



# 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.i12.01 [pp. 11-15]

**Presentación del Dossier *Hermenéutica: tradición, debates y nuevas perspectivas* [Red IberoAmericana de Hermenéutica]**

**Foreword to Dossier: *Hermeneutics: Tradition, Debates and New Perspectives* [Red IberoAmericana de Hermenéutica]**

**Vanesa Gourhand**

**Universidad Nacional de Educación a Distancia - Red IberoAmericana de Hermenéutica**

Esta publicación se enmarca dentro del programa de aportaciones y comunicaciones a la sociedad de la Red IberoAmericana de Hermenéutica, recogiendo algunos de los escritos que se fraguaron en los debates, reflexiones y diálogos que se generaron en el Primer Congreso Internacional de la Red IberoAmericana de Hermenéutica: *La hermenéutica: tradición, debates y nuevas perspectivas* celebrado presencialmente los días 5 y 6 de marzo del 2025 en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín (Argentina), y de manera remota los días 7, 14, 21 y 28 del mismo mes; en él participaron un total de ciento quince expositores de diferentes universidades europeas y latinoamericanas. En este primer congreso internacional se buscó, ante todo, fundar y, por tanto, conformar ese espacio necesario para el debate y la reflexión filosófica sobre las investigaciones hermenéuticas que se llevan a cabo en Iberoamérica, occasionando de este modo un encuentro e intercambio académico entre docentes e investigadores dedicados al estudio de esta corriente de pensamiento, con el objetivo central de difundir y poner de relieve el rol de la hermenéutica en la actualidad y su potencialidad para dar cuenta de la realidad.

La Red IberoAmericana de Hermenéutica (RIAH) nace a partir de la propuesta de la Dra. Luisa Paz Rodríguez Suárez (Universidad de Zaragoza) y del Dr. Gastón G. Bernaldi (Universidad de Buenos Aires). Ambos, movidos por la inquietud ante la escasa proyección de la filosofía hermenéutica en los países iberoamericanos, convocaron a otros filósofos y filósofas con el fin de discutir juntos la posibilidad de constituir una red que facilitara el encuentro entre docentes e investigadores, tanto especialistas como interesados en los estudios hermenéuticos. Esta iniciativa buscaba dar forma a un entramado relacional que no solo promoviera el diálogo y la discusión filosófica, sino que, a la vez, hiciera posible un intercambio académico sostenido. A esta primera convocatoria asistieron Adrián Bertorello (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín y CONICET), Andrés F. Contreras (Universidad de Antioquia), Cecilia Monteagudo (Pontificia Universidad Católica del Perú), Luis Sáez Rueda (Universidad de Granada), Patricio Mena Malet (Universidad de la Frontera) y Stefano Santasilia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí).

A partir de este primer encuentro, se acordó trabajar en la constitución de una red interdisciplinaria en el marco de la filosofía hermenéutica, entendida no únicamente como un espacio de coordinación institucional, sino como un ámbito de articulación teórica-práctica capaz de acoger las diversas perspectivas que confluyen en los distintos contextos nacionales y sociales. Este propósito supone, a su vez, el reconocimiento de un suelo compartido desde el cual dicho diálogo pueda desplegarse: la *koiné* del habla hispanoamericana y portuguesa. Hacer filosofía desde estas lenguas implica asumir una raíz común que, lejos de homogeneizar las diferencias, las sostiene y las cobija en su despliegue plural. En este sentido, la lengua misma opera como una forma de resistencia, no frente a algo, sino como aquello que soporta, resguarda y mantiene abierto el espacio del debate y del diálogo. Desde allí se hace posible una reflexión filosófica situada, atenta tanto al significado de la hermenéutica como a la experiencia viva del pensar en coyunturas sociales, políticas y religiosas concretas, es decir, en experiencias vitales que se elaboran en diálogo con la comunidad y con las preguntas propias del quehacer filosófico.

A finales del año 2023 este grupo de filósofos/as dio comienzo a la organización del Primer Congreso Internacional de la RIAH, que se pensó desde su inicio como un encuentro fundacional de la red con el gran desafío de conformar un tejido vivo de colaboración y formación crítica en hermenéutica filosófica.

Es, pues, en este marco fundacional en el que se gestan los trabajos que hoy presentamos en este número especial de la revista *Differenz*, con la clara intención de poner en juego uno de los propósitos centrales de esta Red: difundir las investigaciones y producciones hermenéuticas del espacio iberoamericano a nivel mundial.

Lo que en ese mes de marzo del 2025 nos interpeló a aquellos que nos dejamos seducir por el llamamiento de este grupo de hermeneutas, fue la cuestión misma de la hermenéutica como *méthodo* y disciplina, de este comprender capaz de percibir el originario darse de la vida, de este aprehender dialogal, de este darse sin mediaciones con el habla y con la escucha que a tantos y tantas nos convoca en el devenir de la palabra en escritura, en la tensión textual en la que esta se muestra en su desboradamiento y encauzamiento, palabra devenida en texto que aguarda ser puesta en obra en la lectura. Y así se puso en evidencia en los debates que tuvieron lugar en este encuentro inaugural. Conversaciones y discusiones en torno a Gadamer, Ricoeur, Vattimo, Heidegger, Ortega, Husserl o Barthes, entre otros, y que tan bien plasmados quedan en los artículos que conforman este monográfico.

Entre los trabajos que se presentaron para este número especial, el de Thalyta Cristine Arrais Furtado Araujo nos muestra la noción de “reconocimiento mutuo” en el proyecto filosófico de Paul Ricoeur desde una perspectiva política. Una vida compartida que no excluye los conflictos pero que nos obliga a un ejercicio hermenéutico, es decir, de un ejercicio de escucha y de dar lugar al otro en su diferencia. En el contrapeso crítico entre lucha y paz se tiende a un equilibrio bajo la figura del compromiso mutuo donde la mutualidad encuentra su máxima expresión. Una verdadera experiencia hermenéutica de la cotidianidad en que se busca trascender los intereses y voluntades particulares a favor de una justicia común.

En el artículo de Jorge Benito Torres se evidencia la profunda reflexión e influencia del neoplatonismo en el pensamiento de H.-G. Gadamer; el trabajo de recepción, traducción e interpretación de los núcleos de sentido de este movimiento que Gadamer reactualizará críticamente en su propia ontología hermenéutica.

Leandro Catoggio aborda en su artículo la tesis heideggeriana acerca de la diferencia antropológica entre la noción de organismo como órgano y como útil, y como estas concepciones estructuran el concepto de mundo como medio. Lo que lo lleva a mostrar de qué manera la atrofia orgánica es definida desde un modelo de la hermenéutica comparativa.

El artículo de Cicero Cunha Bezerra nos trae el saber del filósofo italiano Gianni Vattimo, el pensador *debolista* que propició otro modo de pensar la hermenéutica desde la ontología. En este texto el autor pone en diálogo a Vattimo con John D. Caputo por las similitudes teóricas en algunas de sus críticas a la tradición metafísica y al cristianismo, intentando exponer sus similitudes y diferencias.

Sara Escobar Carrio, por su parte, se atreve a plantear la crítica que Husserl realiza al psicologismo y cómo esta influye en la concepción heideggeriana de la verdad, poniendo la atención en la problemática de una noción de verdad no judicativa, vinculada a la objetividad y la intencionalidad. La autora intenta mostrar cómo esta puesta en cuestión influye en Heidegger y en su posterior caracterización de la verdad como desvelamiento.

En el artículo de Juan Manuel Hernández Aguilar leemos la necesidad de la hermenéutica en los estudios jurídicos. De la mano de A. Kaufmann y H.-G. Gadamer atendemos a la pregunta de cómo interpretar con justicia un texto legal en las democracias contemporáneas, desde una interpretación creativa, situada y dialogante.

Con el trabajo de Alejandro Mardones de la Fuente vemos relucir el método hermenéutico trascendiendo a la hermeneutica clásica desde las voces de Oscar Wilde y Roland Barthes. Un método que nos permite “ver el objeto como en realidad no es”, tal como nos enseña Wilde, un trabajo de lectura donde la crítica y la interpretación lograda deviene en una nueva obra. La propia recreación es una puesta en obra que toma como materia orgánica la obra original que se destruye y reconstruye en la interpretación creativa. Un trabajo escritural que el autor logra plasmar en diálogo con Roland Barthes, quien le ayuda a mostrar la apertura necesaria del texto escrito y la necesidad de un lector jugado y autónomo.

Pedro de Oliveira, por su parte, expone los conceptos de juego, fiesta y símbolo en la obra filosófica de Gadamer como modos de ser del arte, y reflexiona sobre los retos ontológicos del acontecimiento del arte y su carácter declarativo, al presentir que es en la experiencia estética donde se evoca un conocimiento o saber amplio y necesario para la comprensión de la realidad histórica del ser.

Un artículo escrito a dos voces, la de Aluizio Oliveira de Souza y José Vanderlei que nos señalan el lugar controvertido que ocupa la producción de textos escritos en los estudios de filosofía, en particular en la coyuntura política y cultural de las universidades públicas de Brasil. Para ello realizan un estudio de algunas obras de tres filósofos fundamentales en el campo de la hermenéutica, Ortega, Gadamer y Ricoeur, para así proponer otras posibilidades comunicativas que van más allá de la concepción del texto como norma de fijación de conocimientos.

El artículo de Guillermo Sáez Jiménez-Casquet pone en diálogo la idea de vida en Ortega y Heidegger, pero destacando e intentando mostrar cómo la noción central y diferencial de “excentricidad» en el pensamiento de la razón vital de Ortega es crucial para poder comprender y, por tanto, dar cuenta, del carácter de proyecto de la vida humana o del ser del ser humano; este estar inmersos, ser-ahí, en un mundo siempre interpretable y

comprendible desde el cual alzamos nuestra propia vida, está condicionado por ciertas capacidades, como la excentricidad, que nos permiten percibirnos desde fuera estando dentro.

Rosana Silva de Moura, en su artículo, nos señala la importancia de la hermenéutica-fenomenológica en el ámbito de la educación, atendiendo al legado de Martin Heidegger. Lo que se pone en relevancia en este texto es que la educación, desde la irrupción de la fenomenología, rompe con la tradición de una educación vinculada a exigencias normativas y teleológicas, y pone el foco en la consideración de la situacionalidad del ser-ahí, es decir, su temporalización y situación coyuntural inmersos en una vida factual, relacional y formativa en consonancia con la historia del ser.

En el artículo de Erika Whitney se exponen las dimensiones de la Cosa (*die Sache*) en la filosofía hermenéutica de H.-G. Gadamer, siendo la cosa misma la que debe orientar el modo de acceso a ella. Por tanto, esta no se da como un dato acabado que se puede comprender de un solo golpe y para siempre, sino, que se nos da siempre en un horizonte de comprensión. Lo que este artículo muestra es la importancia de la hermenéutica como modo de interpretación y comprensión de nuestra propia experiencia del mundo, un horizonte de sentido desde el cual nos encontramos interpelados.

Los textos que componen este número especial de la revista *Differenz* son parte de una obra mayor que se complementa en otro monográfico publicado en la revista *Aoristo. International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* de la Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Brasil). Esta doble publicación entre España y Brasil intenta plasmar y asentar la vocación iberoamericana de esta red y su clara intención de ocupar un lugar relevante en el pensamiento filosófico en lenguas hispanolusoamericanas.

Esperando encontrarlos en el próximo Congreso de la RIAH en 2028, cabe tan solo agradecer a todas y todos aquellos que colaboraron con la organización de ese primer congreso de la RIAH, y a quienes posibilitaron la publicación de los trabajos que allí se presentaron.



# 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.i12.02 [pp. 17-33]

Recibido: 25/10/2025 – Aceptado: 12/12/2025

## O reconhecimento mútuo no projeto filosófico de Paul Ricoeur: Ação e compromisso numa amplitude política

## Mutual Recognition in Paul Ricoeur's Philosophical Project: Action and Compromise in a Political Context

Thalyta Cristine Arrais Furtado Araújo de Oliveira

Universidade Federal do Piauí

**Resumen:** Este artigo reflete sobre o reconhecimento mútuo na filosofia de Paul Ricoeur a partir de uma amplitude política, desenvolvendo pela via das capacidades e sob o signo da pessoa capaz, a disposição a uma vida compartilhada que não exclui os conflitos, mas que convoca a um exercício hermenêutico. Partimos da compreensão de que na estrutura ortogonal da política é exigido um equilíbrio e um anteparo crítico entre as lutas e os estados de paz. Esse equilíbrio é declarado sob a figura do compromisso, onde a mutualidade encontra a sua expressão máxima: reconhece as diferenças e o pluralismo e transcende os interesses e vontades particulares em prol de soluções justas, mas nunca absolutas.

**Abstract:** This article reflects on mutual recognition in Paul Ricoeur's philosophy from a political scope, developing through capabilities and under the sign of the capable person, the disposition to a shared life that does not exclude conflicts, but calls for a hermeneutic exercise. We start from the understanding that in the orthogonal structure of politics a equilibrium and a critical barrier between struggles and states of peace are required. This equilibrium is declared under the figure of compromise, where mutuality finds its maximum expression: it recognizes differences and pluralism and transcends particular interests and desires in favor of fair, but never absolute, solutions.

**Palabras clave/Keywords:** Ação (Action); Compromisso (Compromise); Paul Ricoeur; Política (Politics); Reconhecimento (Recognition)

## 1. Introdução

Encarando uma diversidade de pesquisas e diálogos com outros campos das ciências sociais e humanas, Paul Ricoeur desenvolve em sua obra *Percuso do Reconhecimento* (2006a) uma investigação muito particular em torno da temática do reconhecimento, a partir de uma abordagem semântica, ontológica e sobretudo ética que fundamenta a fenomenologia da pessoa capaz<sup>1</sup>, onde a ipseidade se encontra no centro, e a ação humana é tomada, neste último movimento não apenas pela sua voluntariedade ou involuntariedade, mas a partir de um plano intersubjetivo marcado pela conflitualidade, mas também pela construção de um mundo compartilhado.

Essa dimensão da ação em sua antropologia filosófica é o que faz com que Ricoeur situe a “relação triangular” (1986) entre ipseidade/alteridade/socialidade que nos leva a crer num desenvolvimento de uma tessitura política do reconhecimento mútuo, aliada à herança hegeliana da *Sittlichkeit* e à semântica e pragmática da ação, para sustentar o que Johann Michel (2015) chama de uma “hermenêutica ontológica menor”. Assim o diálogo com estes autores – o retorno à Hegel e a atualização por Honneth, no último estudo do *Percuso do Reconhecimento* (2006a) –, passa pelo objetivo de refletir, a partir de sua fenomenologia hermenêutica, o “estar entre”, sem trair a insubstituibilidade de cada, como um reflexo do desejo de viver juntos.

O filósofo francês argumenta que há uma “relação absolutamente primitiva, que está na origem do vínculo social, entre a desconfiança da guerra de todos contra todos e a benevolência gerada pelo encontro com o outro ser humano, o meu semelhante” (Ricoeur, 2005: 129, tradução nossa). Por isso, Ricoeur pretende, em certa medida, reverter a lógica das lutas por reconhecimento em torno de experiências pacificadas, como aquelas experimentadas e de algum modo institucionalizadas em sociedades arcaicas com as trocas de dons.

Neste caminho, propomos uma reflexão sobre o projeto hermenêutico fenomenológico de Paul Ricoeur percebendo como os conceitos de agência e de capacidade – o poder fazer<sup>2</sup> – sustenta e situa concretamente o “eu”, onde a liberdade e autorrealização

---

1 O termo apresentado na filosofia ricoeuriana é de “homem capaz”. No entanto, considerando as discussões em torno da identidade de gênero na contemporaneidade, percebemos que tomar o masculino como gênero genérico gramaticalmente para denotar o humano como um todo, esvazia a contextualidade e historicidade que se coloca diante dos usos da língua, o que afeta por conseguinte a construção de sentidos e a própria compreensão humana. Por isso mesmo, acompanhando a ideia de “língua viva” de Ricoeur (ver *A Metáfora Viva*, 2000), retomamos este conceito sob a forma da “pessoa” que se torna mais adequada - sem, no entanto, ferir o escopo filosófico do autor.

2 O poder fazer em Paul Ricoeur se desdobra em: pode falar, poder narrar, poder agir, imputar-se, prometer e lembrar (Ricoeur, 2006a).

depende das relações intersubjetivas, dentro da compreensão de mundo compartilhado, que mobiliza sentidos, identidades e sentimentos de pertença. Assim, mesmo diante de toda a negatividade ou negação gerada pela dominação, opressão, marginalização e submissão que afeta a subjetividade, estes fenômenos não aniquilam o sujeito: ao opor-se à negação, os agentes sugerem novos horizontes e espaços de conflito, mas também de negociações em torno de suas pautas.

Neste quadro onde a conflitualidade, a qualidade do vínculo social e do reconhecimento numa expressão pública na formação de uma comunidade política são questões sobre as quais a filosofia de Ricoeur orbita, ainda é necessário refletir sobre a dinâmica social que nos empurra para um ciclo de demandas insatisfeitas à medida que em sociedades plurais as exigências por reconhecimento aumentam diante de necessidades cada vez mais específicas.

Por isso, buscamos na figura do compromisso o caminho para atender a mutualidade enxertada no cerne do reconhecimento – para tratar numa linguagem ricoeuriana –, que pretende equilibrar as demandas e exigências de retribuição, suspendendo a ameaça do outro e conjugando uma gramática em que as relações se estruturam em “nós”. O reconhecimento situaria assim as pessoas em relação a todas as outras enquanto o compromisso seria a nossa capacidade de atualizar nossas posições e ações diante de um mundo diverso, dinâmico e plural, em um processo aberto e contínuo onde as decisões podem ser negociadas e renegociadas, o que é puramente hermenêutico.

## **2. O caráter da ação: a pessoa capaz entre a conflitualidade e a mutualidade**

Ao se aproximar de uma sociologia da ação, em especial, de um paradigma do dom, em diálogo com Marcel Mauss e Marcel Hénaff, Paul Ricoeur (2006a) argumenta que se o conflito, sob o signo do reconhecimento, tem o poder de inaugurar eventos necessários para marcar nossa existência, as relações sociais também podem ser fundamentadas pela trocas simbólicas de dons, contra o interesse instrumental, em uma atitude ética, moral e política que reconhece o ser em sua humanidade plena, como meu semelhante e que possa aspirar um “viver juntos”.

Este argumento contrapõe fundamentalmente a teoria mítica hobbesiana que fundamenta a ideia da guerra de todos contra todos (no sentido mais primitivo em busca de sobrevivência), mas que foi institucionalizado como uma parte estrutural da natureza humana e hoje se desdobra em humilhações, desprezos e violências morais, físicas e psíquicas. Ricoeur se ampara na filosofia hegeliana e nos argumentos de Axel Honneth para demonstrar a importância da dimensão contraditória e dialética da natureza

propriamente humana, sem deixar de perceber que o vínculo humano se orienta pelo reconhecimento mútuo.

O filósofo francês sustenta que o reconhecimento sob a figura da mutualidade oferece, especialmente ao pensamento político, algo diferente de um contratualismo liberal, da liberdade em nome de uma segurança e bem-estar, mas que está enraizada na própria capacidade humana de agir. Isso não representa que a vida coletiva não necessite de convenções, no entanto, o poder político, bem como sua autoridade e legitimidade estão pautados no pleno reconhecimento de cada pessoa como ser livre e capaz.

Paul Ricoeur ilumina diante de uma hermenêutica do si, que as demandas e exigências que se oferecem no mundo prático, necessitam de uma abordagem que dê conta da pluralidade de forças, diálogos e ordens que se relacionam entre o eu e o outro. Daí que o conflito humano, fruto da falibilidade e fragilidade da pessoa, que se revela pela tensionalidade provocada entre a finitude (“estado de existir”) e a infinitude (“ato de existir”), seja pela desproporção entre o caráter finito dos bens e as necessidades humanas (infindáveis) e os meios para a sua satisfação, nunca está fora do horizonte das relações intersubjetivas.

Esses pressupostos devem ser encarados porque no centro de todo o debate sobre o reconhecimento continuam implicadas o estatuto ontológico da pessoa ricoeuriana – este cogito ferido (*cogito brisé*)<sup>3</sup> – que se coloca às vistas das dinâmicas temporais, sociais e históricas, marcada pela sua ação e passividade e que demanda por reconhecimento. Por isso, Paul Ricoeur se mantém atento ao embaraço provocado pelo negativo, em que a ideia de mutualidade “entre protagonistas da troca” parece impossível de ser alcançada.

O desconhecimento da dissimetria originária é a primeira sombra do negativo nas relações de reconhecimento porque pode levar à “armadilha da união fusional” (Ricoeur, 2006a: 272). Por isso, torna-se necessária uma pré-compreensão mais originária do poder de nos assegurar enquanto um “eu”, e com o outro, contemplamos a face da passividade de quem depende do outro e não está sozinho. É o que explicita no *Percorso do Reconhecimento*, essa passagem do “verbo ‘reconhecer’ de seu uso na voz ativa para seu uso na voz passiva” (Ricoeur, 2006a: 10).

É nesse “entre” que está a plena significação da experiência humana, revelando o “caráter insubstituível de cada um dos parceiros da troca; um não é o outro” (Ricoeur, 2006a: 272) e explorando um compromisso prático diante da veemência ontológica, de realização do si, por meio da noção de capacidade – que nos projeta e nos afeta –, porque é por meio desta que se constitui um acesso fundamental ao estar-no-mundo.

---

<sup>3</sup> Ricoeur defende a expressão cogito ferido para evitar os extremos do cogito cartesiano e do cogito quebrado nietzschiano. Em *O Si-mesmo como outro* (1991), este debate está melhor esclarecido.

Se na modernidade essa conexão fundamental entre o reconhecimento e o conflito se revela como uma dinâmica fundamental para o avanço ou retrocesso da própria humanidade, ela carece de uma interpretação menos simplista entre “positiva” ou “negativa” (Bertram & Celikates, 2015) para se concentrar numa instância que vincula o conflito a uma noção generativa. Nesse caminho é que Paul Ricoeur argumenta que essa conflitualidade pode gerar para além das lutas, relações sociais, éticas e políticas compassivas e pacíficas.

Neste caminho, Ricoeur se apoia na sociologia de Luc Boltanski (2000) para definir os estados de paz, um mundo que se revela para além das disputas violentas, que escapa às regras de equivalência, mas que não deixa de encarar que o reconhecimento mútuo, por vezes, envolve um certo tipo de demanda e deixa implícito um certo tipo de exigência. Por isso, Ricoeur está consciente de que “esta mutualidade não ocorre espontaneamente; esta é a razão pela qual é demandada; e esta demanda não é isenta de conflito e luta” (Ricoeur, 2005: 126).

Ainda, assim, diante de qualquer contexto de dominação, aquele que tenta se libertar pela luta, o faz diante de uma motivação moral válida, mas com o objetivo de inaugurar uma reciprocidade “positiva” pautada na benevolência e principalmente na esperança de reconhecimento pleno de suas capacidades. Inverter a polaridade (Scott-Bauman, 2013) é o que movimenta a interpretação do conflito e do confronto provocado por um certo mal-estar pessoal diante da liberdade de ser e agir para a integração e a criação.

A oposição que Ricoeur parece apontar sobre este ponto é que a resposta dada à negação também pode ser patológica: entre a *méprise* (equívoco) e o *mépris* (desprezo)<sup>4</sup> – e as figuras que delas decorrem, como a humilhação, a negligência e a depreciação – podem ser apontados como “resposta” a agressividade e o ressentimento, que se encontram sob a figura da vingança e da violência. Isto sugere que as práticas de reconhecimento ou de negação são justificadas e legitimadas em uma aparente neutralidade do ponto de vista de moral, mas que empurram o problema do reconhecimento para um problema de sentido, um problema hermenêutico.

Assim, o que está no centro das expectativas de reconhecimento? São muitas as demandas que se diversificam e se desdobram de forma bem generalista num contexto

4 Ricoeur sublinha que na língua francesa *mépris* e *méprise* possuem uma “inesperada vizinhança lexical”. Ambas atuam no negativo a partir de contextos específicos. Ele diz: “No temor do erro, a *méprise* (o equívoco) tem de ser evitada, e tem de ser primeiramente descoberta e denunciada. É somente a posteriori que a *méprise* se revela como parte interessada na busca da verdade. Com o *mépris* (desprezo), a incorporação do negativo à conquista do reconhecimento é inteira. Ousar-se-ia aqui falar do trabalho do desconhecimento na conquista do reconhecimento. É nessa implicação do desconhecimento no reconhecimento que se organiza a expressão de luta pelo reconhecimento: a conflitualidade é sua alma” (Ricoeur, 2006a: 269).

social – capacidades, gêneros, direitos, filiações culturais, políticas, religiosas – onde não é possível alcançar objetivamente uma resposta. Mas de certo, a filosofia ricoeuriana pressupõe que esta conflitualidade não deve ser encarada como “um infortúnio, mas alguma coisa de estrutural em uma sociedade onde a diversidade de projetos não cessa de se amplificar e, para tornar possível a convivência, é cada vez mais urgente uma regra de jogo” (Ricoeur, 2017: 47).

Por isso, a antropologia filosófica de Ricoeur, que faz a ligação entre a “pessoa falível” e a “pessoa capaz”, se faz necessária. O filósofo francês demonstra que em toda a medida, o caráter da ação (agente-passividade), das capacidades, portanto, da pessoa como centralidade e, na nossa perspectiva, como instância política por excelência. Assim, este sujeito que aparece no escopo reflexivo de uma “hermenêutica do si”, já está implicado num tipo de reconhecimento mais originário, um reconhecimento de poderes e responsabilidades que conformam a pré-compreensão dessa “pessoa capaz” sob a figura do “eu posso”.

Assim, essa “pessoa capaz” lançada num mundo político repleto de expectativas, compromissos e exigências históricas e de uma potencial ameaça de destruição, se coloca em Ricoeur a partir do seu verdadeiro sentido de reconhecimento, um sentido ético que dá legitimidade às relações. Essa pessoa é “mais que um corpo biológico, sociológico ou psicológico; mais que um temperamento, um caráter, uma mentalidade, um objeto de ciência e muito mais que um indivíduo” (Kunnath, 2009: 41).

Deste modo, não se trata de superar o negativo implicado na dimensão conflituosa da experiência humana, mas atravessá-lo em busca de um exercício crítico que encara o conflito como uma condição de conquista do “si” enquanto unidade de vida (uma unidade ontologicamente fragmentada pela dialética entre idem-ipse), entre as capacidades imaginativas e poéticas de si e a realização de uma experiência vivida e reconhecida. É, pois, a partir do que falta, de um certo desequilíbrio entre minhas vontades, capacidades e limites que encontramos a pessoa enquanto tarefa, humanidade, enquanto seres finitos, desejosos e políticos. Assim como é a capacidade de agir das pessoas que está em jogo e que movimenta, dinamiza, atualiza e constitui o desejo de atestação e todas as relações de reconhecimento.

Como aponta Ricoeur em *Morale, éthique et politique* (1993: 6), “uma reflexão sobre o homem capaz parece-me constituir o prefácio antropológico exigido pela filosofia política”, porque é esse sujeito livre, autônomo e frágil que introduz a reciprocidade como fundamento da relação do eu-outro e se reflete na exigência de reconhecimento: essa relação entre atividade e passividade que depende do reconhecer e do ser reconhecido. Nesse sentido, qualquer contato com a alteridade nos expõe à ambivalência das relações expressa pelo cuidado ou violência, aceitação ou exclusão, reconhecimento ou não reconhecimento.

### 3. A pessoa capaz à prova do político

No cerne da fenomenologia da “pessoa capaz” de Paul Ricoeur, primeiro há que se considerar que as capacidades merecem duas abordagens: as capacidades básicas – que se desdobram em capacidade de falar, agir, narrar, imputar-se, lembrar e prometer – e as capacidades sociais, aquelas que são frutos da “conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas” (Ricoeur, 2006a: 212). Em termos gerais, essas capacidades situam o “quem” das ações que transformam o ambiente físico e social e permitem que alguém seja responsabilizado por suas atitudes e escolhas

Somente uma antropologia que abra espaço para noções como ‘capacidade de agir’, ‘disposição para agir’, ‘desenvolvimento e realização’ pode explicar como essas capacidades que corretamente consideramos dignas de respeito só podem florescer em sociedades com uma determinada forma, de modo que seu desenvolvimento não é possível em nenhuma ou em todas as sociedades políticas (Ricoeur, 1989: 35).

“Ser capaz” corresponde à dimensão antropológica do sujeito ricoeuriano que não é ensimesmado e nem destituído de si, mas um sujeito reflexivo que se autoexamina, reflete e comprehende-se ao passo que dá significado às coisas do mundo. Ser capaz “de” é o que dinamiza as formas de existência diante dos aspectos biológicos, sociais e culturais (as tradições) e políticos (as estruturas de poder hegemônicas) e abre espaço para atos de resistência e de justificação.

Por isso, como predicativo, ele expressa uma dimensão autorreferencial e quase reivindicação enquanto ser agente, mas que só pode ser assegurado numa dimensão política e confirmado por outrem, uma conjunção que o coloca no limiar do “poder realizar”, do “poder ser”. Dito de outro modo, corresponde ao “poder ser capaz”. Assim, “ser capaz de ingressar numa ordem simbólica é ser capaz de ingressar numa ordem do reconhecimento, de se inserir em um nós que distribui e compartilha os traços de autoridade da ordem simbólica” (Ricoeur, 2008: 98).

Essa conexão que se desenvolve diz respeito não apenas aos direitos civis, políticos e/ou econômicos – a liberdade de circulação, direito de propriedade, participação em espaços públicos, acesso a bens básicos –, mas sobretudo a busca por estima social. O reconhecimento expresso no plano social é atravessado por diferentes ordens de mediação social o que resulta no estabelecimento de distintos papéis sociais e consequentemente de distintas formas de estima social.

Aqui abre-se espaço para o diálogo em torno da justiça social, compreendida para além de sistemas de distribuição e do desenvolvimento das capacidades. Mas antes que avancemos neste ponto, precisamos estabelecer junto com Ricoeur um fio condutor que estabeleça um vínculo claro entre a capacidade e o direito. Isso porque, podendo ser tomados de forma separadas,

reunir essas concepções heterogêneas é o que fundamenta uma teoria do reconhecimento no filósofo francês. Encontramos então em *Capabilities and Rights* (2006b) uma resposta:

O melhor candidato para este empreendimento de integração é, a meu ver, o do reconhecimento, entendido como um processo dinâmico que conecta uma pluralidade de pontos de vista como etapas distintivas de um mesmo desenvolvimento (Ricoeur, 2006b: 17. *Tradução nossa*).

O sujeito de direito nasce então da articulação entre capacidades e realizações, e é por meio da mediação institucional que o sujeito, todo e qualquer um, pode realizar-se. No cerne desta discussão está a capacidade de imputar a si uma responsabilidade, uma capacidade primária porque “funda o sujeito de direito, dando-lhe uma identidade pessoal e coletiva” (Ballet, Mahieu, 2009: 307, *tradução nossa*). Talvez a hipótese mais evidente, nesse contexto de aproximação entre capacidades, reconhecimento e direitos, seja o estatuto jurídico, mas queremos evidenciar aqui seu valor político.

Por isso, Ricoeur amplia o debate em *Percorso do Reconhecimento* (2006a) ao dialogar com o economista Amartya Sen, percebendo que é numa dimensão política e social que as capacidades individuais são asseguradas, que tem como guia a expressão “direitos a certas capacidades” (Ricoeur, 2006a: 156). As dissimetrias provenientes das relações sociopolíticas são colocadas em termos de objetificação dos sujeitos (construção de estereótipos), desigualdades de oportunidades e ainda de distribuição de poder. Como aponta o filósofo em *O Justo*: “numerosíssimas pessoas não são desprovidas de potência, mas privadas de potência” (Ricoeur, 2008: 85).

O conceito de agência em Amartya Sen pode ser melhor esclarecido pelo seu conceito dualista de pessoa na dimensão ética (Sen, 1987) que o tensiona com o conceito de bem-estar. A pessoa pode ser percebida primeiramente em termos de sua capacidade de estabelecer compromissos e metas, seja individualmente ou coletivamente. O segundo, diz respeito à possibilidade da pessoa ser definida em termos de suas realizações, sua possibilidade de garantir o bem-estar (Sen, 1987)<sup>5</sup>.

O que esta discussão em torno das capacidades revelam é que, em certa medida, o reconhecimento se dá de forma indireta quando a livre agência fonte de reconhecimento direto da própria humanidade se traduz pelo valor de uma ação. Reconhecer direitos na

5 Amartya Sen diz: “podemos ver a pessoa, em termos de agência, reconhecendo e respeitando sua capacidade de formar metas, compromissos, valores etc., e também podemos ver a pessoa em termos de bem-estar, o que também chama atenção. Esta dicotomia perde-se num modelo de motivação exclusivamente auto-interessada, em que a ação de uma pessoa deve estar inteiramente orientada para o seu próprio bem-estar. A agência de uma pessoa pode muito bem ser orientada para considerações não cobertas ou pelo menos não totalmente cobertas pelo seu próprio bem-estar” (Sen, 1987: 41, *Tradução nossa*).

perspectiva de Amartya Sen é associado ao reconhecimento social, e é a partir de uma “agitação ativa” que se organiza uma defesa para monitorar as violações e garantir esses direitos básicos. Essa dimensão do espaço público que se revela é fundamental para “avançar no reconhecimento dos direitos humanos, sem a necessidade de ‘legislação coercitiva’, como Ricoeur” (Erasmo, 2021: 246).

O fundamento ontológico da capacidade se complementa com à fragilidade contingente da capacidade: ela expõe os contextos de exclusão e marginalização aos quais alguns grupos são submetidos, portanto ignorados em suas capacidades, pelos efeitos do político. No entanto, os critérios avaliativos que Amartya Sen elabora em torno de uma teoria da justiça, não seriam suficientes para avaliar todos os diferentes sistemas que envolvem a vida em comunidade – a saber, políticos, econômicos, sociais, etc. Retornaria aí uma discussão em torno de equivalências que não correspondem efetividade ao espírito da mutualidade que se imprime no reconhecimento ricoeuriano.

Mas essa discussão ajuda a esclarecer a complexidade em que o tema antropológico do poder agir se oferece, conduzindo o caminho das capacidades básicas e individuais às capacidades sociais e para os direitos em geral, demonstrando que o poder de agir “está ligada ao fundo antropológico comum” (Ricoeur, 2006a: 159). O contorno político e da justiça social presentes nesse tensionamento entre capacidades e a capacidade, revela que a afirmação do agir humano implica numa perspectiva sobre a liberdade. Isso fica claro no texto *Fondements de l'éthique* (1984):

que todo projeto ético, o projeto de liberdade de cada um de nós, surge em meio a uma situação já eticamente marcada; escolhas, preferências, valorizações já ocorreram, que se cristalizaram em valores que cada pessoa encontra ao despertar para a vida consciente. Toda nova práxis se insere numa práxis coletiva marcada pelas sedimentações de trabalhos anteriores organizados pela ação de nossos predecessores (Ricoeur, 1984: 65).

Toda essa problemática desenhada no campo ético numa passagem do eu-tu para o eu-tu-eles, significa que é preciso um espaço para que o “eu”, os “outros” e o “nós” floresçam a partir de suas capacidades, valores e decisões. Esse espaço é senão, a política, onde as considerações éticas encontram solo. O sentido do reconhecimento político é garantir a participação, dar bases para o pleno desenvolvimento das capacidades individuais e sociais e permitir uma negociação ininterrupta entre as exigências e demandas particulares e aquelas expostas pelo plano social.

Se a ação “implica uma capacidade de fazer que se efetiva no plano interativo como poder exercido por um agente, sobre um outro agente” (Ricoeur, 1995: 15), a política não pode ser vista apenas a partir de um viés operacional: sua estrutura ortogonal e como espaço de realização humana, reforça, redireciona ou mesmo enfraquece o reconhecimento

mútuo e o objetivo ético de uma vida boa. É justamente esse entrecruzamento marcado pelo poder que o reconhecimento deve ser percebido como eixo determinante nas circunstâncias de opressão, dominação e humilhação. Isto recupera a vulnerabilidade do sujeito ricoeuriano que não é apenas ontológica, mas um elemento político ao extremo, que se escalona de formas distintas no meio social.

O desafio está precisamente em perceber como responder a uma preocupação ética no político, quando uma vontade se exerce sobre outra (Ricoeur, 1995) e como este sujeito se expressa na mediação política, num exercício contínuo, sempre dependente da posição do outro e de uma visada crítica sobre o desenvolvimento das capacidades e o que estas possibilitam.

Assim, se o reconhecimento passa pela noção de sujeito capaz e pelos estratos das capacidades, essas não podem ser compreendidas sem levar em conta sua dimensão política que direcionam, postulam e mesmo impedem que o sujeito seja capaz de se compreender como agente, de ter consciência de sua agência, capaz de desenvolver suas ações com autonomia<sup>6</sup> e mesmo de designar a si como aquele que age.

#### **4. Reconhecer na amplitude política: o compromisso como fundamento**

O liberalismo político e a ideia de uma democracia deliberativa impuseram ao reconhecimento um desafio face às discriminações e marginalizações sociais e a necessidade de vigilância diante das experiências negativas, sobretudo em sua dimensão política. A dualidade se impõe à medida que o enfrentamento à estas fontes de exclusão exigem a participação e deliberação pública, em um ambiente que é pré-determinado e ocupado por poderes hegemônicos que dessubstancializam a própria ideia de comunidade. Assim, a participação na comunidade política e na vida pública depende do reconhecimento de cada cidadão e, no fim, da distribuição dos papéis e das oportunidades na sociedade.

Se no caminho ricoeuriano o bem comum é aquilo que concretiza o desejo horizontal de viver juntos, diante de uma concepção de pluralidade das perspectivas na sociedade, ele não é um dado, mas uma tarefa que implica cotidianamente o agir político de cada cidadão em cada comunidade. Por isso, para Ricoeur (2017: 117), só “alcançamos o bem comum por meio do compromisso, entre referências fortes, porém rivais”.

Seguindo a sociologia da ação de Boltanski e Thévenot (1991), o compromisso carrega em si uma aura crítica que permite criar uma barreira entre o acordo e a violência que

---

<sup>6</sup> Como bem lembra Ricoeur em *O Justo* (2008: 80), a autonomia é a “autonomia de um ser frágil, vulnerável”. Portanto, a autonomia é também um exercício contínuo que leva em conta as condições pessoais e as relações sociais.

requer “negociação” ao tempo que se mantém distante de qualquer tipo de relativismo. Sustentamos que o compromisso requer reconhecimento, atuando em espaços onde o pluralismo determina, comprehende e reconhece as diferenças e a não existência de um princípio unificador, mas que se encaminha para a interdependência de papéis. É aí também que ele se diferencia do comprometimento:

O comprometimento é uma mistura viciosa de planos e princípios de referência. Não há confusão no compromisso como há no comprometimento. No compromisso, todos permanecem em seus lugares, ninguém é destituído de sua ordem de justificação (Ricoeur, 2017: 116).

Se o compromisso não implica no abandono completo dos interesses em nome de acordos práticos, ele também não pode ser definido como barganha numa atitude calculista que visa o benefício próprio e um acordo apenas para tentar manter as suas próprias preferências e não a cooperação: “para isso, as partes recorrem à troca de promessas e ameaças, cuja credibilidade depende, em grande medida, do equilíbrio de poder entre elas” (Leydet, 2018, p. 84). Assim, o compromisso não é um acordo para a mediação de conflitos em nome de uma vitória pessoal, nem mesmo de interesses desencarnados: “envolve concessões mútuas, visando o bem comum e por vezes resultante de uma negociação caracterizada pelo respeito mútuo” (Nachi, 2005: 145-146).

Devemos ainda diferenciá-lo do consenso sobreposto de John Rawls (1996) e mesmo do consenso discursivo de Habermas (2012; 2000). Embora ambos estejam preocupados em como manter uma sociedade justa e equilibrada em meio às diversas posições, opiniões e valores e por isso apostem no consenso, é preciso destacar as suas singularidades, em especial em comparação à filosofia de Ricoeur. Com Rawls, o consenso gira em torno de uma lógica procedural em busca de mediar razões diferentes em torno de uma concepção política de justiça. Já com Habermas, o consenso é alcançado em um processo de deliberação racional sustentado no nível linguístico pela argumentação crítica. É a oportunidade dos atores sociais provarem a força de seus argumentos em nome de um entendimento mútuo.

Sem adentrarmos, neste momento, nas especificidades dessas contribuições, podemos delinear que o consenso repousa sobre uma certa utilidade e de uma contribuição funcional, por um lado, e do outro limita as tomadas de decisão à uma rationalidade comunicativa, sem a ameaça da coerção, de tal modo que se chega a uma ordem coletiva ideal. Ricoeur, no entanto, segundo Boltanski e Thévenot (1991), argumenta que o conflito é tanto o fundamento, quanto a motivação do compromisso, por isso deve permanecer sob o horizonte.

O que o torna complexo é que à medida que questiona a moralidade, a justiça, a economia, a política e suas relações, se produz novas questões e demandas. Se para Ricoeur (2006a: 216) a estima social e “a formação do horizonte de valores compartilhados”

depende deste movimento de justificação singular e contingente dos pontos de conflito de cada ordem, a que os interlocutores da sociologia chamaram de “cidades provisórias”, o filósofo francês aponta que o compromisso nasce, não nos desacordos possíveis dentro de cada “ordem de grandeza”, mas na intersecção destas ordens.

A definição de uma tipologia dos compromissos desenvolvida por Boltanski e Thévenot (1991) é, assim, o ponto de ruptura da tese ricoeuriana. Embora reconheçamos que um compromisso estabelecido entre amigos, não é o mesmo que implicado entre os Estados e instituições e menos ainda entre organizações internacionais, nossa hipótese diante da abordagem de Ricoeur, é de que pensar em formas de compromisso podem simplificar ou cristalizar as práticas sociais.

Por isso, no plano fenomenológico-hermenêutico o que interessa a Ricoeur é sobretudo como o compromisso pode articular nas relações intersubjetivas, a capacidade de ser sensível a valores – de um mundo a outro, de uma grandeza a outra – e oferecer a cada “eu” o reconhecimento, ao passo que “oferecem a si mesmos em seu poder de agir” (Ricoeur, 2006a: 263). O compromisso como uma capacidade hermenêutica é o que “abrirá o acesso privilegiado ao bem comum” (Ricoeur, 2006a: 224) e é sustentada no mais puro ato de reconhecimento do outro.

O compromisso está assim implicado numa dimensão retórica, hermenêutica e poética e responde à capacidade criativa, como produto de uma imaginação produtiva, no sentido de que o poder do compromisso reside justamente na sua possibilidade de dar espaço para que as capacidades mais próprias e aquelas do nível social se articulem e promovam algum tipo de sinergia. Não são apenas palavras ditas, são ações realizadas, promessas cumpridas em nome de um “em comum”.

Esta concepção de compromisso co-implicada numa teoria do reconhecimento, que se baseia na ação justa e responsável, possui as suas singularidades. Como o compromisso pode corresponder aos argumentos apresentados até aqui e ser interpretado como o gesto inaugural dos estados de paz? Enquanto abertura, no sentido de uma fenomenologia hermenêutica, não pode deixar de lado sua viabilidade política que tem como preocupação central não causar prejuízos aos diferentes atores. Que tipo de prejuízos deveriam ser colocados à prova? Sem dúvidas, um prejuízo à dignidade, à estima.

O compromisso tem em sua substancialidade o livre agir, portanto, não deve ser compreendido como uma obrigação – não é deontologicamente orientada, mas no sentido aristotélico, como em Arendt, é uma atitude de responsabilidade em torno de um projeto comum (Tholen, 2022). Isso não significa que ele esteja alheio aos estatutos e contextos de cada momento histórico, mas que não corresponde a um formalismo

jurídico. Poderíamos nos questionar se o compromisso não equivaleria em certo ponto à própria ideia de justiça a qual Ricoeur desenvolve em certos termos: justa distância, mediação de um terceiro e imparcialidade (Ricoeur, 1995).

No limite, o compromisso atua na tripla dimensão do si – compromisso consigo, compromisso com o outro e compromisso mútuo – com o cuidado e a vigilância diante da ampliação ou redução do desejo do outro diante do meu. Este movimento oferece também a possibilidade de escandir as formas de doação de si. Deste encontro de interesses, surge um encontro de subjetividades, identidades que devem ser reconhecidas para construir soluções em comum para problemas da ordem comum.

Sob o horizonte de uma “ontologia da ação” que leva em conta a pessoa capaz, mas também falível, o compromisso expõe a sua face frágil, revogável e provisória, em essência, uma promessa que pode ser traída a qualquer momento. Sua fragilidade está implicada no paradoxo fundamental da própria fragilidade do bem comum, em busca de sua justificação própria e universal. Como aponta Ricoeur (2006a: 224), a contradição torna-se maior diante da dúvida “se o bem comum vale como uma pressuposição ou como um resultado dos comportamentos de compromisso” (Ricoeur, 2006a: 224). É a capacidade de passar de uma grandeza a outra, reconhecendo nisso sua potência (Ricoeur, 2006a); é uma posição que se submete à sabedoria fronética, por isso, não é uma arbitragem absoluta (Ricoeur, 2006a).

O compromisso corresponde, assim, à uma célula do bom conselho, um intermediário da qualidade do vínculo social, que exige o reconhecimento enquanto fenômeno do início ao fim: no compromisso, os parceiros se reconhecem mutuamente como agentes capazes nesta relação, coordenam e contribuem a partir de um horizonte comum para questões singulares. Isso impede que o compromisso recaia no equívoco da vontade pessoal, ou do outro, ou ainda de uma ordem transcendente. Eu convoco o outro a quem reconheço para que estabeleça um compromisso em prol de objetivo de humanidade, ao passo que o outro me responde, indaga ou recusa porque me reconhece, e ambos reconhecem a questão posta em si.

Isso implica que se estabelece uma relação iniciada por uma situação conflitante, que organiza as assimetrias em um desejo de pluralidade, que envolve uma doação e abertura ao outro. Mas o compromisso não atende necessariamente a uma única ordem – o do chamado ou da resposta – atende a necessidade de partilha, cuidado, hospitalidade e de uma ética de responsabilidade com o outro.

Assim como também não é pura fulguração intempestiva, porque carece de uma intencionalidade, e também não se pode supor nele certo utilitarismo político e social,

que pode omitir as motivações morais das lutas políticas, o que poderia trair o seu próprio fundamento. Como mobilizador ético-político, ele exige a consideração das singularidades enquanto se comporta como figura dialógica entre as diferenças, respeitando os princípios universais em nome de um comum compartilhado. Não há uma super-regra para a resolução de conflitos, mas os conflitos são resolvidos dentro de uma ordem homogênea na qual as pessoas se reconhecem.

Isso não significa que os compromissos não impliquem em risco. A ortogonalidade da política (Ricoeur, 1968) pode subsumir esta oportunidade dos atores sociais de engajarem-se numa horizontalidade benevolente, em um caráter despótico dos acordos oriundos da verticalidade da ação: o lugar da hierarquia, o senso de pertencimento – a separação entre o amigo e o estrangeiro. A própria essência do compromisso carrega a falta, a traição, por isso, não podemos tomá-lo, assim como a filosofia ricoeuriana nos instrui, por uma unilateralidade indivisa do bom.

Assim como o poder, o compromisso corre o risco de ser traído em seu próprio sentido por seus usos abusivos: um compromisso pode conduzir a uma distorção entre cessões, direitos e vontade o que pode resultar em acordos que não se revelam suficientes para a coexistência pacífica ou ainda nutrir uma cadeia de dominação ou de barganhas que resulta no abandono das próprias reivindicações e convicções.

No contexto institucional, o compromisso parece ainda mais complexo: os tensionamentos promovidos pelos sistemas tecno-econômicos globais nem sempre são expressos em compromissos morais (Picavet, 2021). Por isso, ainda é preciso pensar nos limiares políticos que se impõem entre a prática deliberativa, a participação e o menosprezo social.

Nas relações políticas, o compromisso não se dá naturalmente, não é óbvio e nem mesmo é destinado à sua plena realização, mas ao mesmo tempo, as relações sociais dependem dele para estabelecer uma ordem reconhecida por todos, situada entre o acordo e a violência que é “o que impede a sociedade de se desintegrar” (Ricoeur, 2017: 117). Mas não podemos considerar apressadamente o compromisso como uma norma ou regra fundamental. Ele é resultado da reflexividade entre as normas e as experiências de vida, é uma abertura hermenêutica para as compreensões dos sentidos e abre para uma certa manobra e adaptações aos quais dependem as interações sociais e institucionais.

Desta forma, pensar epistemologicamente o problema do reconhecimento, não é suficiente: ainda que reconheçamos os outros como seres autoconscientes, livres, autônomos e vulneráveis, sua humanidade pode ser colocada à prova diante das hierarquias, opressões e conflitos por poder. É justamente na distância que se encontram

as expectativas pessoais e aquelas relativas às instituições e necessidade de uma “força” que nos conduza e nos coloque diante do outro, que o compromisso surge como uma figura forte.

Há então uma horizontalidade que coloca a humanidade à frente do projeto. O “espírito do dom” é revivido e o que surge é uma decisão em comum que suspende a luta. O compromisso reconduz a política para o seu ideal de proximidade, enquanto negociamos interesses ao ponto em que interpretamos a nossa responsabilidade para com os outros, portanto mais inclusiva e menos pautada numa relação instrumental dos contratos. Ele insere uma camada de afetividade na demanda por normatividade.

## 5. Considerações finais

Reconhecer do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico de Paul Ricoeur é interpretar a si e ao outro do ponto de vista dos horizontes de significação que implica em alargar a ideia de pessoa capaz, colocada diante de sua potência, possibilidades e suas vulnerabilidades. O “eu posso” pode ser lido e desdobrado em um “nós podemos”, baseado no diálogo com a história e cultura, que deve ser reconhecido pelo outro, nos contornos da mutualidade.

No entanto, Ricoeur esteve atento à própria condição de possibilidade de agir diante de um mundo a ser interpretado e conflituoso, que por vezes reverbera na figura do “eu não posso”, onde as incapacidades são resultados objetivos de constrangimentos, negações e exclusões sociais, econômicas e políticas. Estes limites que se impõem ao “poder fazer”, ecoa no mais profundo sentido de reconhecer e ser reconhecido.

Se o reconhecimento reconecta o si diante de toda a negatividade das experiências, os conflitos na atualidade, desenhados a partir da construção das figuras de adversários, inimigos num sentido mais profundo, que elevam o outro a negação de todas as suas capacidades, inclusive éticas, exigem uma resposta para dar conta dos desacordos comuns à vida social e assegurar um viver comum.

É então, a figura do compromisso que habilita os sentidos necessários para uma dimensão pacífica, sem desconsiderar as diferenças e pluralidades onde as diferentes forças presentes devem se abrir para o diálogo e as novas formas de dialogar, em regimes de linguagens próprios de seu tempo. Esse movimento implica num sentido mais profundo da ação política, na responsabilidade de comprometer-se a reconhecer o outro como digno de “poder fazer” e “poder participar”, ouvir as suas razões e demandas e na reinterpretação de tradições, valores e pontos de vista.

O compromisso, de Boltanski e Thévenot à Ricoeur, é uma recusa à totalização, a um consenso em torno de um argumento que apague, abranja, num certo sentido, fagocite, todos os outros. É um abrir-se a reconhecer a verdade de si e do outro, da força de reivindicação dos argumentos, mas que se sustenta num princípio puramente hermenêutico de compreensão.

Neste sentido, a racionalidade do compromisso, articula o reconhecimento numa dimensão política, sob a forma do encontro com a diferença intransponível do outro, e que depende de um atributo reflexivo, crítico e comunicacional, que serve à ordem prática, mas também é sustentada por uma ordem simbólica e que não está isenta de forças que podem conduzir à violência.

Assim, numa sociedade marcada por uma lógica individualista, o clima de insatisfação e a desintegração do vínculo social, o compromisso enquanto argumento político numa teoria do reconhecimento mútuo, é a expressão máxima da convivência humana, que a sustenta sem saturá-la, que alarga as possibilidades de não-violência porque está fundamentalmente entremeada em uma postura hermenêutica que testemunha a pessoa em sua capacidade e poder de ação e se dinamiza com os regimes de historicidade.

## Referências bibliográficas

- BALLET, J. & MAHIEU, F.-R. (2009). Capabilité et capacité dans le développement: repenser la question du sujet dans l'œuvre d'Amartya Sen. *Revue Tiers Monde*, 198 (2): 303-316.
- BERTRAM, G.W. & CELIKATES, R. (2015). Towards a conflict theory of recognition: On the constitution of relations of recognition in conflict. *European Journal of Philosophy*, 23 (4): 838-861. DOI: 10.1111/ejop.12016.
- BOLTANSKI, L. (2000). *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos sobre sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ERASMO, V. (2021). Rights, Capabilities and Recognition: an alternative reading of Amartya Sen and Paul Ricoeur's "dialogue". *Critical Hermeneutics*, 5 (2): 247-276.
- KUNNATH, A.M.S. (2009). *De l'homme faillible à l'homme de la reconnaissance: une relecture de l'anthropologie herméneutique de Paul Ricœur*. [Tese de Doutorado. Poitiers].
- LEYDET, D. (2018). Pluralisme et compromis. SOMABE, K.K. (Ed.). *Compromis et pluralisme démocratique: de la construction du commun dans la diversité*. Paris: L'Harmattan:81-106.
- NACHI, M. (2005). Esquisse d'une théorie du compromis. NACHI, M. & DENANTEUIL, M. (Eds.). *Éloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*. Academia-Bruylant: Louvain-la-Neuve, 145-174.
- PICAVET, E. (2021). Dialogue, compromis et philosophie sociale. *Diogène: Revue internationale des sciences humaines*, 275276 (3), 143-156.
- RICOEUR, P. (1968). *História e Verdade*. Tr. F.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense.
- RICOEUR, P. (1984). Fondements de l'éthique. *Autres temps*, 3 (1), 61-71.

- RICOEUR, P. (1986). Ipséité/altérité/socialité. *Archivio di Filosofia (Intersoggettività, socialità, religione)*, 54. 17-33.
- RICOEUR, P. (1989). A fragilidade da linguagem política. *Revista Signo y Pensamiento*, 8 (15), 33-43.
- RICOEUR, P. (1991). *O si-mesmo como um outro*. Tr. L. Moreira César. Campinas: Papirus.
- RICOEUR, P. (1993). Morale, éthique et politique. *Pouvoirs: Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, 65, 5-17.
- RICOEUR, P.; AZOUI, F & DELAUNAY, M.B. (1995). *La critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy.
- RICOEUR, P. (2005). Devenir capable, être reconnu. *Revue Esprit*, 7, 125-129.
- RICOEUR, P. (2006a). *Percurso do reconhecimento*. Tr. N.N. Campanário. São Paulo: Loyola.
- RICOEUR, P. (2006b). Capabilities and Rights. DÉNEULIN, S.; NEBEL, M. & SAGOVSKY, N. (Eds.), *Transforming Unjust Structures. The Capability Approach*. Berlin: Springer, 17-26.
- RICOEUR, P. (2008). *O justo*. São Paulo: Martins Fontes.
- RICOEUR, P. (2017). *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*. Paris: Seuil.
- SCOTT-BAUMANN, A. (2013). *Ricoeur and the Negation of Happiness*. London: Bloomsbury.
- SEN, A. (1987). *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell.
- THÉVENOT, L. & BOLTANSKI, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- THOLEN, B. (2022). Holding It All Together: on the Value of Compromise and the Virtues of Compromising. *Hum Stud*, 45, 493–508.



# 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.i12.03 [pp. 35-51]

Recibido: 27/05/2025 – Aceptado: 19/08/2025

## **La metafísica de la luz y su hermenéutica: en torno a la recepción del Neoplatonismo en la obra de Hans-Georg Gadamer**

## **The metaphysics of light and its hermeneutics: around the reception of Neoplatonism in Hans-Georg Gadamer life's works**

Jorge Benito Torres

Universidad de Valladolid

**Resumen:** El presente estudio tiene como objetivo dar cuenta de la recepción del Neoplatonismo en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. Para ello rastrearemos las conexiones de dicha corriente en las obras del hermeneuta, a fin de llevar a cabo nuestro análisis profundizaremos en el sentido del influjo de la metafísica de la luz en su obra. Gadamer actualizará los núcleos de sentido de este movimiento y los aplicará críticamente a su propia ontología hermenéutica. La tradición metafísica no se planteará de este modo como una historia que superar sino como un lenguaje que todavía hoy día da qué pensar.

**Abstract:** The aim of the present study is to prove the reception of Neoplatonism in Hans-Georg Gadamer's thinking. For this, we will track the connections of the aforementioned current throughout the work of the hermeneut. And, in order to carry out the analysis, we will delve into the foundations of the influence of the metaphysics of light on his works. Gadamer brought up to date the cores of sense of this movement and he applied them critically to his own ontological hermeneutics. Therefore, this metaphysic tradition will not be built as a certain history to be overcome, but instead as a language that, still nowadays, can initiate a debate.

**Palabras clave/Keywords:** Gadamer; Neoplatonismo (Neoplatonism); Metafísica de la Luz (Metaphysics of Light); Experiencia Hermenéutica (Hermeneutical Experience); Contemplación (Contemplation); Ontología Hermenéutica de la Imagen (Ontological Hermeneutics of the Image).

## 1. La recepción del Neoplatonismo en el pensamiento gadameriano: aportaciones de la metafísica de la luz a la hermenéutica filosófica

De entre todos los estuarios históricos que llegan a la hermenéutica gadameriana, la corriente platónica ostenta indudablemente un lugar protagonista. Gadamer es consciente de que en dicha tradición encontramos “el vocabulario conceptual que necesita el pensamiento de la finitud de la existencia humana” (Gadamer, 1977: 305) y toma esta cuestión como uno de los pilares ontológicos de su hermenéutica filosófica.

En este sentido, el Neoplatonismo también toma una voz muy específica en su obra. Esta influencia, pese a su clara importancia, ha pasado más desapercibida que otras. Si bien es clara la conexión entre Gadamer y Platón o Aristóteles, parece más difícil encontrar una cercanía entre nuestro hermeneuta y el pensamiento de autores como Plotino. En este sentido, es notable el peso que Platón tiene en *Verdad y Método I* y también, en especial, en lo que especialistas como Agustín Domingo Moratalla han denominado la “etapa filológica”<sup>1</sup> que precede a la publicación de su *obra magna*. Gadamer es capaz de extraer de los *Diálogos* platónicos la estructura misma de la experiencia hermenéutica (1977: 228-ss.), estructura que posibilita la comprensión del sentido vivido. No obstante, no son escasas las situaciones en las que nuestro filósofo acudirá a la tradición neoplatónica, sobre todo, y más específicamente, cuando su propia tarea hermenéutica le conduzca en mayor medida al planteamiento metafísico (Gadamer, 1977: 303). Del mismo modo, encontramos una referencia explícita cuando el autor aborda la problemática de la comprensión medieval del lenguaje (Gadamer, 1992: 288), el estatuto de la idea de Bien en la tradición platónica (Gadamer, 1991b: 145) y las problemáticas que aquí desarrollaremos en torno a la metafísica de la luz.

Consecuentemente, no podríamos entender el pensamiento gadameriano sin un conocimiento fundamentado de la sabiduría antigua, tanto clásica como propia de la

---

1 En la introducción de *El problema de la conciencia histórica*, Moratalla señala (Gadamer, 1993: 16-19) que podemos entender el pensamiento gadameriano mediante tres etapas diferenciables. La primera de ellas se centraría en los estudios filológicos que Gadamer llevó a cabo tanto de filología clásica como alemana. Algunas obras de esta época serían *Platón y los poetas* (1934) o *El Estado como educador en Platón* (1942). La segunda de ellas sería una etapa propiamente epistemológica donde el problema del estatuto de las humanidades y el asunto de la historicidad ocupan un lugar protagonista. La pieza maestra de esta época es sin duda *Verdad y Método I* (1960). La tercera etapa sería la etapa onto-dialógica y se centraría en la dilucidación del fenómeno hermenéutico a través, precisamente, de una hermenéutica de la lingüisticidad. En esta tercera parte la hermenéutica da un giro hacia la ontología. Obras de esta época podrían ser *Verdad y Método II* (1975), *La actualidad de lo bello* (1977) o *La educación es educarse* (1999). Sin embargo, más que para entender el pensamiento de Gadamer desde tres departamentos estancos, esta distinción nos sirve para comprobar cómo las temáticas filosóficas que preocuparon al pensador mantienen a lo largo de toda su vida un hilo conductor.

Antigüedad tardía. Por esta misma razón los hermeneutas posteriores han atendido al diálogo que Gadamer toma con los griegos. La hermenéutica abre así al intérprete hacia las posibilidades existenciales inmanentes en la experiencia vivida y le invita a replantearse el sentido de su horizonte ontológico. Tal es así que Gadamer señala que esta tarea “nos llevará, si hacemos justicia a las cosas, a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica” (1977: 551). Este aspecto es “la parte peor comprendida de su hermenéutica, la más difícil, probablemente porque se trata de su vertiente más metafísica” (Grondin, 2018: 216). Al igual que Grondin (2021), diversos especialistas han apuntado parejamente a este ángulo aporético de la ontología hermenéutica detectando la presencia de un “ánimo neoplatónico” (Gutiérrez, 2016; Diez Fischer 2024), pese a que este haya sido negado por otros hermeneutas<sup>2</sup>. A este respecto, un presupuesto fundamental del que podemos partir, por ende, es la idea gadameriana que sostiene la posibilidad entablar un diálogo fructífero con la tradición filosófica y, más concretamente, con la metafísica, si bien llevándolo a cabo desde de una actitud crítica (Gadamer, 1977: 304). Díez Fischer señala a este respecto que “a los ojos de Gadamer, Plotino encarna la operatividad de la tradición en la novedad de su interpretación: permaneciendo fiel a Platón y prestando oídos a la voz que emana de la fuente, ofrece una lectura original y correctiva que aún hoy alimenta a la Historia de la filosofía” (Díez Fischer, 2024: 35-36).

Cabe matizar, finalmente, que la recepción del Neoplatonismo en la obra del hermeneuta es variada. Gadamer apela a dicha corriente en múltiples ocasiones y muestra de qué modo ella no solo supone una continuidad de los problemas de la Antigüedad, sino que, además y más especialmente, defiende que el Neoplatonismo incide en problemas fundamentales de la hermenéutica. Por ejemplo, en *Verdad y Método I* se afirma que:

Al mismo tiempo podemos reconocer que la metafísica de la luz hace valer un aspecto del concepto antiguo de lo bello que puede afirmar su derecho incluso al margen de su relación con la metafísica de la sustancia y de la referencia metafísica al espíritu divino infinito. El resultado de nuestro análisis de la posición de lo bello en la filosofía griega clásica es, pues, que también para nosotros puede adquirir este aspecto de la metafísica todavía un significado productivo (1977: 304).

Esta es la idea central que guiará a Gadamer en su itinerario de la ontología hermenéutica en base, precisamente, al diálogo que entabla con la tradición metafísica neoplatónica: ella misma todavía tiene algo que decirnos<sup>3</sup>. En este diálogo, Gadamer

2 Ya se ha estudiado profundamente esta polémica (cfr. Grondin, 2018: 248). Basta señalar, por ello, que en contra de lo que han interpretado Vattimo (2005) y Rorty (2001), la dimensión ontológica de la hermenéutica gadameriana puede ser comprendida como un diálogo productivo con la tradición histórica. Ello no niega el problema de la metafísica, sino que lo vuelve a presentar bajo una nueva óptica.

3 “Podemos partir de la tradición metafísica, pero también aquí tendremos que preguntarnos qué aspectos de la misma siguen siendo válidos para la experiencia hermenéutica” (Gadamer, 1977: 581).

sostendrá que ciertos aspectos fundamentales de su hermenéutica ya se encuentran de algún modo esbozados en la célebre *metafísica neoplatónica de la luz*. El presente estudio mostrará las divergencias y conexiones entre ambos planteamientos, indicando un ámbito común en lo referente a la *ontología y experiencia hermenéuticas*. Todo ello se desarrollará respetando la distancia histórica, lingüística y contextual que marcará el eje de ruta de nuestro análisis, habilitándonos consecuentemente a una fusión de horizontes y a una actualización de la mirada antigua.

A fin de lograr claridad explicativa dividiremos este análisis en tres temáticas que, aunque conceptualmente puedan valorarse por separado, su imbricación configurará el nervio más íntimo de la experiencia hermenéutica. Así pues, veremos cómo únicamente bajo una determinada concepción hermenéutica tendrá sentido afirmar que la comprensión es, en principio, posible. Esta idea apuntará simultáneamente al trasfondo ontológico presente en la experiencia comprensiva, horizonte que mediará entre una hermenéutica de la racionalidad y una determinada ontología hermenéutica de la imagen. El sentido de esta propuesta radica, por ello, en la unidad misma que se le plantea al intérprete en su propia *experiencia de comprensión*. Considero que este camino nos habilita a saborear el cariz experiencial al que esta ontología hermenéutica se debe.

De este modo, no se trata de valorar tales aspectos como métodos que Gadamer pudiera extraer del Neoplatonismo, sino que más bien aspiramos a valorarlo como un itinerario vital que se plantea insistenteamente a modo de problema abierto para todas aquellas personas dispuestas a filosofar. Al cuestionarse dicho transitar, el hermeneuta se pone en juego a sí mismo y se plantea sentido mismo del pensar. Tal y como señala Gadamer: “la conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático” (1977: 439).

## **2. La posibilidad de la comprensión o el fenómeno de la inteligibilidad de las cosas mismas.**

El problema fundamental de la ontología hermenéutica descansa en la pregunta en torno a la posibilidad de la comprensión de las cosas mismas. Este asombro ante el *acontecer de la comprensión* es indudablemente el corazón de la hermenéutica gadameriana (Gadamer, 1977: 107). La originalidad de dicha filosofía se nos ofrece, por lo tanto, al afirmar que la comprensión es en principio posible. Este fenómeno se ve posibilitado gracias a la mediación que el intérprete tiene con su historia, lenguaje y simbólicas constitutivas. Tal es la conclusión a la que Gadamer llega en *Verdad y Método I* cuando afirma:

El ser que puede ser comprendido es lenguaje. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óntica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como lenguaje (1977: 298).

Años después, fruto de las incomprensiones sobre esta afirmación, viéndose obligado a matizar esta expresión en una entrevista realizada por Jean Grondin, Gadamer señaló que:

¡Yo no he pensado eso ni he dicho que todo sea lenguaje! El ser que puede entenderse, es lenguaje. En ello se encierra una limitación. Por tanto, en aquello que no puede entenderse puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad objetiva (2001: 363).

La idea de Gadamer a este respecto apunta a la asunción de la *lingüisticidad* como condición necesaria para la comprensión, como cualidad necesaria de mediación hermenéutica. La imbricación que se da entre lenguaje y comprensión viene dada, de este modo, por el *factum* de la racionalidad: el ser humano es, de hecho, un ser simbólico. La presente cuestión invita a valorar la existencia humana como una forma de ser profundamente interpretativa y a entender el tipo de apertura ontológica presente en la experiencia hermenéutica. En última instancia, para Gadamer, la comprensión es siempre *comprensión de las cosas mismas*, un cierto tipo activo de *escucha*. Por esta razón, el autor no se ve abocado en ningún caso al nihilismo, al perspectivismo ni tampoco al relativismo hermenéutico. De ahí que, buscando dilucidar la estructura de dicha experiencia hermenéutica, Gadamer acuda al platonismo a fin de dar cuenta de la valencia positiva de esta dimensión ontológica del comprender, si bien ahora entendida como *una ontología del acontecer*<sup>4</sup>: “A la dialéctica de la interpretación le ha precedido ya siempre la dialéctica de pregunta y respuesta. Ella es la que determina la comprensión como un acontecer” (1977: 296).

A este respecto, Gadamer insiste en que la posibilidad de la comprensión estriba justamente en la dilucidación del fenómeno de la inteligibilidad, fenómeno que él abordará desde la noción de *lenguaje de las cosas* (*Sprache der Dinge*) (1977: 298; 568; 1992). Esta problemática ubica su desarrollo de forma clara bajo la metafísica de la luz:

En consecuencia, la metafísica de la luz es el fundamento de la estrecha relación que existe entre la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible. Pero justamente esta relación había orientado en parte nuestro planteamiento hermenéutico (1977: 303).

---

4 Algunos especialistas han querido remarcar esta característica ontológica de la hermenéutica gadameriana como una suerte de crítica a la tradición metafísica (Forero Pineda, 2017). Sin duda, son tesis razonables, pues esta idea puede rastrearse incluso, como hemos visto, en la propia recepción del Neoplatonismo en *Verdad y Método I* al afirmar que su metafísica pone en jaque a la ontoteología o metafísica griega de la sustancia (Gadamer, 1977: 304.).

El fenómeno de la inteligibilidad es rescatado por Gadamer directamente de la denominada *metafísica de la luz*. Esta cuestión centra sus esfuerzos en demostrar el *adagio* hermenéutico, esto es, que la comprensión es, en principio, posible. Parte del interés del autor por dicha tradición se centra en entender cómo los neoplatónicos daban cuenta justamente de que el comprender siempre era un comprender de las cosas, mediando siempre a través una racionalidad lingüística, simbólica y dialógica. Esta complejidad de la racionalidad está planteada en las obras neoplatónicas como un *logos* dimensionado, especialmente entre su proyección discursiva y mediadora (*dianoia*, διάνοια) y su proyección propiamente intelectiva y contemplativa (*noesis*, νόησις). Gadamer recibe dicha hermenéutica neoplatónica del *logos* tanto desde su dimensión dianoética, dialogal y de mediación, donde el lenguaje es protagonista, como desde su expresión más propiamente noética y unitiva, donde la noción de comprender como *acontecimiento* tiene un lugar claro vinculada a la experiencia contemplativa. Asimismo, cada uno de estos niveles del *logos* se encuentra en una dinámica entre su multiplicación y su unificación<sup>5</sup>. Tal dinámica del *logos* apunta siempre a una vivencia vinculante con el sentido de las cosas mismas. Plotino explica esta dinámica del *logos* del siguiente modo:

δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν ἔτερον καὶ ἔτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμενον κατανοούμενον ὃν ποικίλον εἶναι: ἢ οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οἷον ἐπαφὴ μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος, προνοοῦσα οὕπω νοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντος (...) διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος πολὺς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα θέλῃ νοεῖν. νοεῖ μὲν οὖν αὐτὸν ἐκεῖνον, ἀλλ ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἀπλῷ ἔξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον.

El sujeto pensante debe, pues, ser susceptivo de diversidad y el objeto pensado, al ser intuido, debe ser diversiforme. De lo contrario, no habrá autopensamiento, sino mero razonamiento y una especie de contacto inefable y no pensante: un prepensamiento, cuando todavía no existe la inteligencia, propio de quien toca, mas no piensa (...) Y por eso, cuando dicha inteligencia, que es múltiple, quiere intelijer al que está más allá, bien es verdad que piensa al que es uno en sí mismo; pero queriendo intuirlo como simple, sale llevándose siempre consigo otra cosa que se pluraliza (Plotino, *En. V, 3, 10, 40-50* y *En. V, 3, 11, 0-5*).

La cuestión aquí planteada es relevante precisamente porque pone de relieve un punto en común entre ambas posturas: la comprensión humana de las cosas mismas es posible en la medida en que asumamos una racionalidad hermenéutica como base. Tal racionalidad se caracteriza por ser eminentemente interpretativa, mediadora y dialéctica, lo que la permite mostrarse crítica con una razón monolítica, meramente conceptual

---

5 Esta es la célebre dinámica ontológica que se presenta en la filosofía antigua como la relación entre lo Uno y lo múltiple. Está presente en el pensamiento platónico —véase el *Parménides* — pero encuentra su clímax en la corriente neoplatónica entendida desde una dimensión específicamente metafísica (i. e. Plotino, *En. III, 8, 10-11* o *En. V, 5, 4*; Proclo, *Theol. Plat. I, 7* o *10*; Jamblico, *De Myst. I, 5*). El *logos*, tanto en su vertiente ontológica como epistémica, participa de dicha dinámica constitutiva de lo real, en cada proceso de despliegue del principio y en cada dinámica de unificación.

y dogmática. En definitiva, el fondo de la racionalidad hermenéutica no es otra cosa que la exégesis de la lingüisticidad y su finitud, esto atiende en primera instancia a una hermenéutica del mundo de la vida que se expresa a través de las experiencias simbólicas. La presencia del Neoplatonismo en la hermenéutica es, a este respecto, evidente (Díez Fischer, 2024: 40). El interés de Gadamer por la constitución simbólica de la experiencia queda completamente vinculado al sentido de la inteligibilidad a través del lenguaje, y esta problemática no sólo le conduce a Platón o Plotino, sino que la presencia del platonismo y del Neoplatonismo en obras como *Verdad y Método I* llega incluso a pasar por autores como Nicolás de Cusa (Gadamer, 1977: 513-ss).

No obstante, y esto es relevante considerarlo, Gadamer critica a una dimensión de la ontología neoplatónica del acontecer porque “no hace justicia al valor óntico metafísico de la historia, y por lo tanto tampoco al valor cognitivo de la ciencia histórica” (1977: 258). Esta crítica es relevante ya que el punto de partida de Gadamer no es otro que la *historicidad*, asunto puesto de relieve especialmente por la hermenéutica moderna (1977: 331-ss). En el Neoplatonismo, en cambio y concordando con el alemán, la cuestión de la historicidad, temporalidad y biografía queda en un ámbito de la identidad humana referido al plano fenoménico, por lo que habría que cuestionarse el papel constitutivo de todo ello en la continuidad ontológica presente en la identidad personal entre el plano sensible y el inteligible. En última instancia, esta podría ser una de las aristas más controvertidas de la lectura gadameriana del Neoplatonismo, pues aquí encontramos de manera clara una diferencia de paradigmas culturales.

Sin embargo, y volviendo a nuestra argumentación, tal y como vemos en el pasaje anterior, Plotino se abre a esta dialéctica del *logos* a través de su propia dimensionalidad, valorada también a través del fenómeno lingüístico y el sentido del acontecimiento de lo inteligible a través de las imágenes y de la palabra. Por ello, el problema ontológico de base se orienta a la comprensión de las cosas mismas como realidades por las que la conciencia hermenéutica se ve constantemente interpelada. La consumación de esta problemática se encuentra planteada, como veremos, en la posibilidad misma de una comprensión no lingüística de lo real que es, en última instancia, una experiencia trascendente a la comprensión como tal<sup>6</sup>.

6 Esta cuestión toca los nervios más profundos tanto del Neoplatonismo como de la ontología hermenéutica. La pregunta acerca de si es posible comprender una dimensión no lingüística del *logos*, que continúe abrazando su dimensión simbólica es, por lo tanto, el lugar común al que conducen ambos planteamientos. *Grosso modo*, el *quid* de la cuestión radica en encontrar un tipo de lingüisticidad simbólica no discursiva que se oriente al ámbito de la contemplación y de la percepción. En el pensamiento de Plotino es posible encontrar esta idea cuando el pensador invoca una experiencia de *contacto* (έπαφή) (Plotino, *En. VI*, 7, 39, 15) o *acoplamiento* (έφαρμογή) (Plotino, *En. VI*, 9, 11, 25) con los principios de lo real que, en última instancia, pasa necesariamente por una experiencia especular y contemplativa vinculada al ámbito de experiencia las imágenes (εικόνες).

Esta expresión en la obra gadameriana tiene una función específica y pone de relieve, justamente, la impronta ontológica de su hermenéutica. En *Verdad y Método I*, Gadamer señala que “el que se hable de un acontecer o de un hacer de las cosas es algo que viene sugerido por las cosas mismas” (1977: 305). Gracias a esta asunción Gadamer logra no dibujar un antropocentrismo epistémico en la hermenéutica de la escucha. *Grosso modo*, el autor consigue habilitar un espacio de pregunta en torno a la posibilidad de la comprensión y del sentido del acontecer de esta asumiendo la finitud humana. Como veremos posteriormente, dicha ontología refiere constantemente a una concepción no dualista, ajena a la ontoteología y centrada en el problema de la diferencia ontológica y de la comprensión del ser como *acontecimiento*<sup>7</sup>:

Este acontecer hermenéutico es al mismo tiempo apropiación e interpretación. Por eso es aquí donde puede decirse con toda razón que este acontecer no es nuestra acción con las cosas sino, la acción de las cosas mismas (Gadamer, 1977: 292).

También en el Neoplatonismo podemos encontrar una visión semejante del comprender guiada precisamente por la noción de *noesis*, entendida como una intelección del sentido de las cosas mismas (Plotino, *En. V*, 4, 2, 15). Dicha actividad es la que habilita al filósofo a que, en medio de sus interpretaciones y del juego con las imágenes, acontezca un tipo de experiencia unitiva que ilumina la vivencia de lo real:

οἶον γὰρ τὸ ἐν νῷ εἴ καὶ πολλαχῆ μεῖζον τοιοῦτον τὸ ἐν ἐνὶ ἔκεινῳ ὕσπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ σκεδασθέντος ἔξ ἐνός τινος ἐν αὐτῷ ὄντος διαφανοῦς, εἴδωλον μὲν τὸ σκεδασθέν (...) οὐ μὴν ἀλλοειδές

Porque cual es lo que hay en la Inteligencia, tal es y de mucha mayor entidad que eso lo que está en aquel Uno: es como una luz que se esparce en una gran extensión emanando de una sola fuente luminosa que se queda en sí misma. La luz esparcida no es más que una imagen (...) Sin embargo, no es de una especie distinta... (Plotino. *En. VI*, 8, 18, 30-40).

Tal cuestión, como veremos, enlaza directamente con la ontología de la Belleza que articula toda la concepción neoplatónica de la realidad, ontología que Gadamer abraza en términos de inteligibilidad, luz e imagen.

Esta experiencia es de suyo simbólica y queda vinculada al ámbito de la *aisthesis* (αἰσθησις). Por otro lado, Grondin afirma que: “la manera de refutar a Gadamer sería mostrar que existen modos de comprensión que no son necesariamente lenguaje” (Grondin, 2018: 206.). En este sentido, considero que la lectura del Neoplatonismo continua hoy vigente y como una tarea por realizar, en la medida en que su horizonte especulativo alimenta notablemente a la ontología hermenéutica. De igual modo, estimo que en esta perspectiva se halla la razón de ser del interés de Gadamer en la metafísica neoplatónica de la luz en la media en que en ella se encuentran planteadas las interconexiones entre la *aisthesis*, el *logos* y el sentido específico y simbólico de la racionalidad hermenéutica.

7 También Plotino defiende una concepción metafísica donde la experiencia de sentido acontece de golpe, ya sea en la experiencia del filósofo (Plot. *En. V*, 5, 7, 5) o en la propia realidad (Plot. *En. II*, 9, 12, 15). Esta cuestión ha sido valorada por buenos especialistas (cfr. Pasqua, 2002).

### 3. Una filosofía de la belleza: hacia una ontología hermenéutica de la imagen.

Como señalan una cantidad importante de estudios (Nielsen, 2024; García Santos, Oñate & Quintana Paz, 2005), las reflexiones sobre el arte, la estética y las simbólicas ocupan un lugar privilegiado en la hermenéutica gadameriana. Sobre ello, señala nuestro pensador, podemos apreciar cómo el modo de ser la obra de arte solo puede ser comprendido quebrando la moderna estructura dual y tradicional de la conciencia estética (1977: 129), justamente a través del concepto de *juego* (1977: 152-153). A este respecto, Gadamer conduce sus reflexiones sobre la experiencia del arte hacia un terreno aporético que clama por la pregunta en torno a la ontología de la obra de arte y al juego interpretativo que se despliega desde ella. Esta misma pregunta culmina su viaje al llegar, precisamente, al terreno de la ontología de la imagen presente en el platonismo:

En el mismo sentido el concepto estético del cuadro o de la imagen tendría que abarcar también a la escultura, que también forma parte de las artes plásticas. Esto no es una generalización arbitraria, sino que se corresponde con un estado histórico del problema de la estética filosófica que se remonta en último término al papel de la imagen en el platonismo... (1977: 184).

Gadamer lleva a cabo en varios pasajes (1977: 202-205; 1991: 94-95) una diferenciación terminológica entre las nociones de *signo*, *símbolo* e *imagen*. El primero es caracterizado por el autor según su función referencial u ostensiva (1977: 203). El símbolo, en cambio, es entendido por Gadamer desde su función sustitutiva (1977: 204-205). Esto significa que, en última instancia, una entidad es simbólica si logra sustituir completamente al referente mentado en el proceso semántico. La imagen, en cambio, difiere notablemente de las anteriores en la medida en que esta sí cumple una función mediadora entre la expresión misma y lo expresado (1977: 205). En este sentido, la imagen se torna el camino más seguro para conducir a la hermenéutica, a través del lenguaje, hacia su trasfondo ontológico, en la medida en que ni externaliza el significado y sentido lingüístico ni sustituye entidad alguna por un código discursivo o icónico. De igual modo, en el terreno del arte, la imagen se abre a la mediación hermenéutica y ella constituye la apertura misma que posibilita el acontecimiento del comprender y de la experiencia estética.

La ontología de la imagen (*εἰκὼν*) que surca la metafísica de la luz toma como base, de este modo, una concepción expresiva o emanantista del primer principio y es, tal y como señala Gadamer, el centro al que todas las filosofías de este tipo llegan con sus propias reflexiones: “la profundización en la esencia de la expresión, en particular de la expresión estética, mantiene al final y pese a todo una referencia a un contexto metafísico que es de cuño neoplatónico” (1977: 597). En este sentido Gadamer da cuenta de una íntima relación entre el proceso emanativo de la imagen y lo emanado mismo, entendido no ya como copia sino como *expresión ontológica*. Esta dinámica ha sido bien valorada por grandes

especialistas (Hermoso-Félix, 2014). La actualidad de esta ontología hermenéutica radica, precisamente, en que el lenguaje neoplatónico ha pasado inadvertido por la tradición no por sus claras influencias a la historia<sup>8</sup> sino por la falta de estudios que se ha realizado sobre esta cuestión. Por ello, señala nuestro pensador:

La palabra *Ausdruck* se corresponde con la latina *expressio, exprimere*, que mienta el origen espiritual del habla y de la escritura (*verbis exprimere*). Pero en alemán el término posee una primera acuñación histórica propia en el lenguaje de la mística, y remite con ello a la formación de los conceptos neoplatónicos que todavía está por investigar (1977: 317).

Esta actualización del pensamiento neoplatónico en torno a la hermenéutica de la imagen encuentra su lugar propio en la filosofía de Gadamer en la medida en que queda asumida como el itinerario de toda posible ontología hermenéutica en lo relativo a la significación de la inteligibilidad de la imagen<sup>9</sup>. Por ende, el horizonte que vincula las nociones de imagen, expresión e inteligibilidad es la idea neoplatónica de Belleza y ella activa una racionalidad ligada a la dimensión intelectiva y simbólica de las imágenes. Todo ello estructura una ontología que no solo supera al dualismo entre original y copia, sino que, tal y como señala Gadamer, enmarca a la hermenéutica de la imagen en torno al problema mismo de la comprensión o inteligibilidad:

La constitución óntica misma de esta forma es brillar así, representarse así. De esto resulta que en relación con el ser bello lo bello tiene que comprenderse siempre como «imagen». Y no hay ninguna diferencia entre que aparezca «ello mismo» o su imagen. Ya habíamos visto que la característica metafísica de lo bello era justamente la ruptura del hiato entre idea y apariencia. Con toda seguridad es «idea», esto es, pertenece a una ordenación del ser que se destaca sobre la corriente de fenómenos como algo consistente en sí mismo. Pero igualmente es cierto que aparece por sí mismo (...) Allí donde Platón invoca la evidencia de lo bello no necesita retener la oposición entre «ello mismo» e imagen. Es lo bello mismo lo que simultáneamente pone y supera esta oposición (1977: 581-582).

La imagen de la luz religa en este sentido la polaridad existente en el mismo proceso hermenéutico: de un lado, la comprensión es posible en virtud de que lo que es puede ser entendido como una imagen o expresión de sus principios, por el otro, es el ser de lo real lo que se refleja en la inteligibilidad de las cosas permitiendo que acontezca el fenómeno de la comprensión. Gadamer rescata esta dinámica interna de la metafísica de la luz y atiende, precisamente, a la actualidad de la idea neoplatónica de Belleza y su ontología

<sup>8</sup> Una obra magna que plasma esta idea y que podría servir de introducción a la historia de la metafísica de la luz podría ser la de Tatarkiewicz (1991 y 2007). En ella se muestran las relaciones entre la concepción ontológica de la belleza y la metafísica de la luz, así como su influencia en el pensamiento cristiano medieval.

<sup>9</sup> Tal es el punto que hermeneutas posteriores han afirmado que “la ontología/metafísica ha de usar la hermenéutica y el símbolo para reedificarse” (Beuchot, 2008: 89.).

de la imagen<sup>10</sup>. En este mismo sentido, en *La actualidad de lo bello*, Gadamer señala, no sin cierto lirismo, cómo, aún en la hermenéutica, esta idea platónica de lo bello muestra su vigencia al actualizar el problema de la intelibilidad de lo real<sup>11</sup>.

Esta cuestión queda clara en las *Enéadas* donde Plotino llega a vincular el ser mismo de lo real con la belleza que emana del primer principio, sosteniendo que, si algo es deficiente “en belleza, es deficiente en esencia [ἐν γὰρ τῷ ἀπολειφθῆναι τοῦ καλοῦ ἐλλείπει καὶ τῇ οὐσίᾳ]” (*En.* V, 8, 9, 40-45). Asimismo, en distintos pasajes podemos apreciar cómo, para Plotino, el propio orden inteligible está preñado de una inmensa belleza (*En.* V, 8) que es comprendida, tanto por él como por Platón (*Symp.*, 210d), como una experiencia oceánica de plenitud. Ella atrapa y arrastra consigo al filósofo y lo conduce a través del conocimiento simbólico de lo real; en dicho itinerario uno se siente hechizado frente a la belleza (*En.* IV, 4, 44, 20). La concepción plotiniana del arte descansa, en definitiva, en una noción vitalista de la belleza donde la vida misma, las cosas mismas, hablan un lenguaje que es capaz de cautivar, si uno aprende a escuchar del modo adecuado.

La imbricación entre una concepción metafísica de la belleza y una ontología emanantista, mediada por una hermenéutica de la imagen, es el punto claro a través del cual la metafísica de la luz accede a las dimensiones especulativas y estéticas de la hermenéutica filosófica. En definitiva, Gadamer señala que “el desarrollo de esta idea en la filosofía neoplatónica, que salta así el marco de la ontología griega de la sustancia, fundamenta el rango óntico positivo de la imagen” (1977: 92). Tal cualidad de la imagen conectará a la experiencia hermenéutica con su propia dimensión espectral, ámbito por el que la propia conciencia hermenéutica se ve interpelada en sus exigencias ontológicas.

10 Esta mirada también está presente en el pensamiento de otros neoplatónicos, como Jámblico, quien llega a sostener que “estos demonios revelan simbólicamente el pensamiento del dios, “sin decir ni ocultar”, como dice Heráclito, la predicción del futuro, sino “indicando por medio de signos”, pues a través de esta predicción modelan el modo de la demiurgia. Lo mismo que ellos engendran todo por imágenes, así también significan todo por medio de símbolos; y quizás también excitan nuestra capacidad de síntesis hacia una agudeza mayor con el mismo impulso” (*Tὰ μὲν οὖν σημεῖα οἱ θεοὶ ποιοῦσι διὰ τῆς φύσεως τῆς δουλευούσης αὐτοῖς πρὸς τὴν γένεσιν Συμβολικῶς δὲ τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἔμφαντο, καὶ τὴν τοῦ μέλλοντος προδήλωσιν καθ’ Ἡράκλειτον οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες, ἐπειδὴ τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον ἀποτυποῦσι καὶ διὰ τῆς προδήλωσεως. Καθάπτερ οὖν δι’ εἰκόνων γεννῶσι πάντα, καὶ σημαίνουσιν ὡσαύτως [καὶ] διὰ συνθημάτων· ἵσως δὲ καὶ τὴν ἡμετέραν σύνθεσιν ἀπό τῆς αὐτῆς ἀφορμῆς εἰς ὄξυτητα πλείσια ἀνακινοῦσιν] (Iamblico, *Myst.* III, 15, 19). Jámblico vincula de este modo el fenómeno de la comprensión y la ontología de la imagen bajo el amparo de la metafísica de la luz.*

11 “Orientado de esta manera, el concepto de lo bello cobra, especialmente en el pensamiento platónico, una función que ilumina ampliamente nuestro problema (...) En unas descripciones maravillosas, sumamente barrocas, Platón concibe juntas estas vivencias del amor que despierta con la percepción espiritual de lo bello y del orden verdadero del mundo. Gracias a lo bello se consigue con el tiempo de nuevo el recuerdo del mundo verdadero. Este es el camino de la filosofía”. Gadamer, 1991a: 50-52.

#### **4. El trasfondo especular de la experiencia hermenéutica: el problema de la hermenéutica de la racionalidad.**

Gracias a las reflexiones previas podemos encontrar un tercer punto en común dado entre el Neoplatonismo y la ontología hermenéutica. Este tercer lugar común es recuperado por Gadamer de la propia metafísica de la luz y refiere al *horizonte especular* de la experiencia hermenéutica. Este horizonte se encuentra inserto de lleno en el problema de la metafísica.

Veámos anteriormente que la estructura de la experiencia hermenéutica es extraída por Gadamer de la tradición platónica. La dialéctica de la pregunta y respuesta nos permite establecer un espacio de diálogo con el otro en virtud, precisamente, de su alteridad constitutiva. En este sentido, aquello por lo cual podemos valorar la intersubjetividad no es sino la finitud misma del hermeneuta. El giro ontológico de la hermenéutica a través del lenguaje convierte entonces a la lingüisticidad en ámbito de estudio de la ontología hermenéutica a través de la estructura conversacional. Todo horizonte de sentido posible cae, consecuentemente para Gadamer, bajo el abrazo de lo simbólico y del lenguaje.

Ya hemos dado cuenta de varias de estas ideas, pero lo que aquí nos interesa es detectar en qué sentido Gadamer recupera de la metafísica neoplática de la luz la dimensión especular de la experiencia hermenéutica. Para ello, primero debemos atender a qué significa propiamente la noción de “especulativo” o “especular” (*spekulative*) en el pensamiento gadameriano.

Al meditar sobre el centro de la experiencia hermenéutica, Gadamer señala que es el lenguaje lo que posibilita al *comprender* (1977: 561). Esto viene a significar que el acontecimiento de la comprensión solo es posible en la medida en que nos vemos inmersos en un mundo lingüístico-simbólico. Así pues, señala que:

Será preciso explicar con más detalle en qué sentido es esto una dialéctica pensada desde el centro del lenguaje y en qué se distingue esta dialéctica de la dialéctica metafísica de Platón y de Hegel. Enlazando con un uso terminológico atestiguado en éste, podemos dar a lo que es común a la dialéctica metafísica y a la hermenéutica el nombre de especulación. Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua (...) La imagen reflejada está unida a esta estructura de la experiencia hermenéutica, tan contraria a la idea metódica de la ciencia, tiene a su vez su propio fundamento en el carácter de acontecer que, según hemos expuesto ampliamente, afecta al lenguaje (1977: 557).

En este pasaje vemos cómo la noción de *especulativo* (*spekulative*) vincula simultáneamente la hermenéutica de la imagen y el fenómeno del comprender como acontecimiento. La familiaridad entre el platonismo y la filosofía hegeliana que Gadamer establece viene dada justamente a través del concepto de *dialéctica*, esto es, del

pensamiento que juega con ideas, imágenes y el lenguaje a fin de posibilitar la intelibilidad lo que es. Por especulativo, entonces, podemos entender dos posibles acepciones: en primer lugar, un pensamiento dialéctico, en segundo lugar, una fusión ontológica de horizontes. Mientras que la primera remarca el aspecto de la finitud humana, constituida sobre la dualidad y el juego —identidad-alteridad, sujeto-objeto, diálogo, mediación—, el segundo apunta ineludiblemente a un ámbito de apertura total hacia el cuestionamiento del desfonde de la experiencia misma. Pero esta apertura no puede sino acontecer a través de sus reflejos, es decir, de sus imágenes. Gadamer describe dicha cualidad del siguiente modo: “lo cierto es que el lenguaje mismo tiene algo de especulativo (...) como realización de sentido, como acontecer del hablar, del entenderse, del comprender” (1977: 561). Considero que es más acertado, por ende, traducir el término gadameriano de *spekulative* como *especular*, en lugar de *especulativo*, en la medida en que esta primera traducción recoge mejor la dialéctica unitiva a la que se apunta: mediando con el lenguaje y las imágenes, en la experiencia especular el intérprete se encuentra con una vivencia del sí mismo y de lo inasible, de lo inaparente (Díez Fischer 2018: 21-61). Así pues, el centro especular de la comprensión es la lingüística porque “el que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser” (1977: 562).

Es la condición simbólico-lingüística humana la que nos habilita al comprender, vinculando el orden de lo manifestado en una conversación, por ejemplo, con la “unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas” (Gadamer, 1977: 562). La comprensión se encuentra a sí misma atravesada por la circularidad y especulatividad que la constituye. La experiencia hermenéutica que constata una vivencia de sentido de las cosas solo puede tener cabida bajo el amparo del habla, de ahí que hayamos señalado la centralidad que tiene para Gadamer recuperar las reflexiones neoplatónicas sobre el sentido del lenguaje. La torsión que se da en la experiencia simbólica entre la mediación y el acontecer de sentido, entre una clausura y una apertura del mundo, es la que permite que aquello inaparente se muestre de algún modo, iluminando los ángulos más recónditos de lo que es. Únicamente desde este trasfondo es posible comprender la noción gadameriana de *acontecimiento*, que sintetiza el sentido del giro ontológico de su propuesta (1977: 461).

Por ende, podemos detectar una influencia dada a través de la metafísica de la luz: toda hermenéutica de la imagen se funda en un trasfondo ontológico de suyo insoslayable. Toda experiencia de sentido es tal porque la ampara una totalidad de posibilidades hermenéuticas y existenciales. Sin embargo, esta dialéctica se articula en la unidad misma del acontecimiento de la comprensión, unidad que apunta incesantemente a una dimensión especular dada justamente a través de la dinámica de la imagen:

Lo que puede comprenderse es lenguaje. Esto quiere decir: es tal que se presenta por sí mismo a la comprensión. La estructura especulativa del lenguaje se confirma también desde este lado. Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto, en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción. El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma, pero la palabra solo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje (Gadamer, 1977: 568).

Esta idea también está presente en el pensamiento de Plotino y nos permite entrever el fenómeno hermenéutico vinculado al ámbito de la imagen. Es la imagen misma la que pone de relieve una dinámica entre ella y sus principios constitutivos, sirviendo de puente y reflejo de todos ellos sin agotarlos (Plotino, *En. V*, 8, 12, 15). La estructura de la imagen encuentra su sede, entonces, en su calidad específicamente especular, que es capaz de abrir la comprensión del filósofo sin perder un ápice de su dinamismo y dialéctica interna. Por esta misma razón, es el *logos* en todas sus manifestaciones –lo que incluye al lenguaje, pero no únicamente– lo que guía al filósofo hacia una experiencia de comprensión.

Gadamer detecta esto en una importante obra titulada *El pensar como salvación. Plotino entre Platón y Agustín* (*Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin*), publicada en 1980. En este texto, el autor afirma claramente que Plotino facilita un “giro en el pensamiento del ser” (1991c) en la medida en que esta experiencia especular del *logos* se vincula a una filosofía emanatista y vitalista. Todo ello dibuja una metafísica simbólica y fluida (Gadamer, 1991c: 414) donde el primer principio, lo Uno, es simultáneamente trascendente e inmanente a lo real (1991c: 412). Lo relevante de este texto es que en él Gadamer afirma que la experiencia contemplativa es, para Plotino, “un estado de ánimo especular (*spekulative*) y una visión rodeada de luz (*Licht umflossene Vision*)” (1991c: 413). Es en esta experiencia de contemplación ( $\Theta\epsilon\omega\rho\pi\alpha$ ), donde, según Gadamer, Plotino vincula todos los caminos de su filosofía, mostrando como en la contemplación es el filósofo mismo quien, tornándose inteligible y habiendo mediado con las imágenes y la discursividad, encuentra un modo de mirada especular, es decir, replegada, unitiva. Esto garantiza los paralelismos entre la experiencia contemplativa y la hermenéutica: en ambas y desde ambas se muestra una dialéctica que es comprendida mediante las nociones de imagen, Belleza y la figura de luz. Todo ello sienta las bases para la aprehensión de por qué, en principio, la comprensión es como tal posible, en la medida en que este “estado especular”, esta experiencia hermenéutica, explicita el fenómeno de la inteligibilidad y el acontecer del sentido vivido.

Bajo tal estructura se halla lo que podríamos denominar como una *hermenéutica de la racionalidad*. Ella acompaña de este modo a la ontología hermenéutica donde la imagen sirve de medio para la comprensión, irguiéndose sobre una crítica a las formas raquíáticas de la razón presentes en la tradición ontoteológica. Considero que la especulatividad de la ontología hermenéutica solo tiene cabida en una racionalidad que dé cuenta, simultáneamente, de esta dialéctica fáctica entre su finitud y su anhelo de trascendencia<sup>12</sup>. La metafísica de la luz sirve de este modo como un subterfugio a las reflexiones neoplatónicas que llegan a manos de Gadamer para mostrarnos, una vez más, su naturaleza hermenéutica y su clara actualidad.

## 5. Conclusiones

Hemos visto cómo Gadamer recupera de la célebre metafísica de la luz ideas esenciales para el desarrollo de su propia hermenéutica filosófica, abrazando de este modo grandes reflexiones neoplatónicas. A fin de explicar esta recepción hemos dividido el análisis en tres grandes ideas. La primera de ellas refiere a la tesis hermenéutica que sostiene la posibilidad misma de la comprensión, dando cuenta del componente ontológico de la experiencia. La segunda de ellas refiere al lugar que ocupa la ontología de la imagen en la hermenéutica filosófica, donde Gadamer rescata las reflexiones neoplatónicas sobre la belleza y el *εικὼν*. La tercera de ellas versa sobre el trasfondo especular de la experiencia hermenéutica, que se ve guiado precisamente por una dimensión específicamente metafísica y se ve influida por la experiencia contemplativa. Así pues, hemos iluminado los ámbitos donde Gadamer dialoga directamente con la metafísica de la luz a fin de mostrar su vigencia en el propio planteamiento hermenéutico contemporáneo. Todo ello nos ha permitido no solo actualizar la filosofía antigua sino mostrar su vigencia frente a otros modelos filosóficos contemporáneos.

## Referencias bibliográficas

- AUBIN, P. (1953). “L’image dans l’oeuvre de Plotin”. *Recherches de science religieuse* 41, 348-79.  
BEUCHOT, M. (2008). “La hermenéutica y las nuevas ontologías”. *En-Claves del pensamiento* 2, 77-89.  
DÍEZ FISCHER, F. (2018). “La hermenéutica de Gadamer como escucha tras la huella. ¿Una hermenéutica de lo inaparente?”. *Escritos* 26 (56), 21-61.  
DÍEZ FISCHER, F. (2024). “La eficacia histórica del neoplatonismo en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer”. *Patristica et Mediaevalia* 45, 31-50.

12 Esta dialéctica ha sido estudiada en el Neoplatonismo por grandes especialistas (Zamora Calvo, 2013: 517; Hermoso Félix, 2011: 47). La cualidad especular de la imagen y del lenguaje en el platonismo reside en esta tensión que los significa (Aubin, 1953; Teisserenc, 2010). Para valorar esta dimensión aporética en el pensamiento de Gadamer, v. (Gadamer, 2010).

- FORERO PINEDA, F. (2017). "Ontología del acontecer. El camino de Hans-Georg Gadamer". *Ideas y Valores*, 66 (164), pp. 35-54.
- GADAMER, H.-G. (1977). *Verdad y Método I*. Tr. A. Agud Aparicio y R. Agapito. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (1991a). *La actualidad de lo bello*. Tr. A. Gómez Ramos. Barcelona: Paidós.
- GADAMER, H.-G. (1991b). "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristotelen". *Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, Tübingen: Mohr, 128-227.
- GADAMER, H.-G. (1991c). "Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin". *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, Tübingen: Mohr.
- GADAMER, H.-G. (1992). *Verdad y Método II*. Tr. M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Tr. Ag. Domingo Moratalla. Madrid: Técnicos.
- GADAMER, H.-G. (2001). "Conversación con Hans-Georg Gadamer sobre la recepción histórica de su obra" (1996). *Hermenéutica, Estética e Historia*. Tr. C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (2010). *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Trad. J.L. Iturrate Vea. Barcelona: Anthropos.
- GRONDIN, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Tr. A. Martínez Riu. Barcelona: Herder.
- GRONDIN, J. (2018). *Del sentido de las cosas*. Tr. V. Goldstein. Barcelona: Herder.
- GRONDIN, J. (2021). *La belleza de la metafísica*. Tr. M. Pons Irazazábal. Barcelona: Herder.
- GUTIÉRREZ, C.B. (2016). "El ánimo neoplatónico de la hermenéutica de Gadamer". *Ideas y Valores* 65 (162), 337-352.
- HERMOSO FÉLIX, M.J. (2011). *El símbolo en el "De Mysteriis" de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino*. Madrid: UCM.
- HERMOSO FÉLIX, M.J. (2014). "La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 31, 11-27.
- JÁMBLICO (1997). *Sobre los misterios egipcios* (Tr. E.Á. Ramos Jurado), Madrid: Gredos.
- NIELSEN, C.R. (2024). *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics*. Oxfordshire: Routledge.
- PASQUA, H. (2002). "Henôsis" et "Ereignis": Contribution à une interprétation plotinienne de l'Être heideggérien. *Revue Philosophique de Louvain* 100 (4), 681-697.
- PLATÓN (1986). *Banquete*. Tr. M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos.
- PLOTINO (1982). *Enéadas I y II*. Tr. J. Igual. Madrid: Gredos.
- PLOTINO (1985). *Enéadas III y IV*. Tr. J. Igual. Madrid: Gredos.
- PLOTINO (1988). *Enéadas V y VI*. Tr. J. Igual, Madrid: Gredos.
- PROCLO (2011) *Teología platónica I-III*. Tr. J.M. Nieva. Buenos Aires: Losada.
- RORTY, R. (2001). El ser que puede ser comprendido es lenguaje. "El ser que puede ser comprendido es lenguaje". *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis.
- GARCÍA-SANTOS, C.; OÑATE, T. & QUINTANA-PAZ, M.Á (Eds.) (2005). *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson.
- TATARKEWICZ, W. (1991). *Historia de la estética: I. La estética antigua*. Tr. D. Kurzyca. Madrid: Akal.
- TATARKEWICZ, W. (2007). *Historia de la estética: II. La estética medieval*. Tr. D. Kurzyca. Madrid: Akal.
- TEISSERENC, F. (2010). *Langage et image dans l'œuvre de Platon*. Paris: Vrin.

- VATTIMO, G. (2005). "Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser". GARCÍA-SANTOS, C.; OÑATE, T. & QUINTANA-PAZ, M.Á. (Eds.) (2005). *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson.
- ZAMORA CALVO, J.M. (2013). "Everywhere and nowhere": Porphyry's Pathaways to the Inteligible 31. *Anuario Filosófico* 46, 503-22.



# 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.i12.04 [pp. 53-67]

Recibido: 20/09/2025 – Aceptado: 2/1/2025

## **La atrofia orgánica. Un estudio sobre los modos de ser del organismo desde la biohermenéutica**

## **Organic atrophy. A study on the modes of being of the organism from biohermeneutics**

**Leandro Catoggio**

**CONICET- Universidad Nacional de Mar del Plata**

**Resumen:** En el presente texto se aborda las tesis heideggerianas acerca de la diferencia antropológica en cuanto a la idea de organismo. Para esto el análisis profundiza la diferencia entre el útil y el órgano, y el concepto de mundo. A continuación, el trabajo se encarga de describir la relación entre competencia, organismo y medio mostrando, de esta manera, un modelo triádico en la hermenéutica comparativa. Esto es lo que lleva, en última instancia, a mostrar de qué manera la atrofia orgánica es definida respecto al modelo triádico de la hermenéutica.

**Abstract:** This text addresses Heidegger's theses on the anthropological difference concerning the idea of the organism. To this end, the analysis delves into the difference between the tool and the organ, as well as the concept of world. Below, the work is responsible for describing the relationship between competence, organism, and environment, thereby presenting a triadic model in comparative hermeneutics. This ultimately leads to showing how organic atrophy is defined concerning the triadic model of hermeneutics.

**Palabras clave/Keywords:** Heidegger; Organismo (Organism); Medio (Médium); Modelo Tríadico (Triadic Model); Competencia Orgánica (Organic Competence).

## 1. Metodología

En el contexto de las lecciones de invierno de 1929-1930, tituladas *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (*Los conceptos fundamentales de la metafísica*) Heidegger destaca una nueva modalidad de estudio ontológico frente a lo trabajado en *Sein und Zeit* (*Ser y Tiempo*) y en *Vom Wesen des Grundes* (*De la esencia del fundamento*). Lo que propone en estas lecciones es una consideración comparativa (*einer vergleichenden Betrachtung*) en su análisis hermenéutico; es decir, una comparación entre el animal, el hombre, y la piedra (1983: 264). El planteo es diferente de lo que Heidegger había realizado hasta el momento; sin embargo, puede decirse, su centro especulativo no deja de ser la noción de mundo. Es el referente por el cual le permite decir que la piedra no tiene mundo, los animales son pobres de mundo y el hombre es aquel que tiene mundo. Pero, el mundo no es ni una substancia ni cierta cosa externa independiente de la actividad del Dasein. La definición heideggeriana señala que: “el mundo es la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto [*Welt wurde angezeigt durch den Charakter der Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*]” (1983: 423). Esta definición aclara lo que distingue al Dasein como configurador de mundo respecto a los animales, es decir, el modo en que la configuración se articula en el lenguaje significativamente en referencia a la praxis. Así, el lenguaje proposicional es el elemento a deconstruir para mostrar de qué manera es posible la articulación mínima, la proposición “a es b”. Para Heidegger, siempre hay una instancia experiencial que articula la proposición mínima [“*Der Satz >a ist b< wäre nicht möglich in dem, was er meint und wie er das Gemeinte meint, wenn er nicht erwachsen könnte aus dem zugnmdeligenden Erfahren des a als b*】 (1983: 436). En este sentido, la experiencia es pre-proposicional, pero no en un sentido causal o de forma aislada, sino en tanto se presenta a sí misma en la expresión. El *en tanto que* (a en tanto que b) es articulativo de la experiencia y en eso se mueve la dirección metodológica del regreso del enunciado a la praxis mediante el trabajo de la indicación formal (*Formalanzeige*).

Es esta metodología la que abre el camino regresivo del enunciado a la experiencia del sentido. La función significativa de los conceptos tiene ese carácter de lo indicativo, y por eso, la indicación no muestra tanto la referencia directa del concepto a su contenido, sino que sólo indica “una transformación de sí mismo en la existencia [*eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen*]” (Heidegger, 1983: 430). El contenido semántico, muchas veces, es más una ocultación del sentido práxico que su transparencia; y esto quiere decir que el regreso del enunciado a la praxis debe manifestar fenomenológicamente lo que la experiencia es más allá de las diferentes capas de sentido del concepto. De esta manera, debe entenderse la deconstrucción de la noción de “organismo”, y con eso, la propuesta de la transposición como indicador fundamental de la hermenéutica comparativa. El

trasponerse (*Sichversetzen*), para Heidegger, no se trata de ponerse en el lugar del otro, sea un animal o un hombre; se trata de acompañar lo que es el ente y cómo lo es en sí mismo. Al respecto aclara: “Acompañar al otro puede significar además ayudarle a alcanzarse a sí mismo, pero también hacer que se extravíe en sí mismo [*Mitgehen mit dem anderen kann dann weiter heißen: ihm zu ihm selbst verhelfen - aber auch ihnen sich selbst irre werden zu lassen*]” (Heidegger, 1983: 293) ¿Esta consideración es exclusivamente respecto al hombre o puede asegurarse un extravío frente al animal? Estas posibilidades son inmanentes a la trasposición, y así es cómo el acompañamiento no involucra una certeza datable, es más bien cierto modo de acercamiento, de comprensión, y de información.

Esto significa que la trasposición no es un desplazamiento en el otro, en el sentido de la empatía o la simpatía, sino un *estar junto al otro* en el que no hay predeterminaciones sino formaciones, distribuciones, ordenaciones, orientaciones. Esto no quiere decir que haya una síntesis o un paralelismo mental sino una intersección de espacios de agencia en que ninguno se determina como central. La indicación formal del concepto de organismo radica en mostrar de qué manera el organismo animal-humano y el organismo animal-no humano se definen como tales a partir de su encuentro. De aquí que la noción de organismo sea comprendida en su propio sentido desde tres dimensiones particulares: el sentido de contenido (*Gehaltsinn*), el sentido de referencia (*Bezugsinn*), y el sentido de realización (*Vollzugsinn*) (Heidegger, 1995). El contenido a desarrollar es el término “organismo”, la referencia es lo propiamente experienciado mediante ese contenido, y la realización es el sentido de lo ejecutado, la agencia involucrada por el contenido. Estas dimensiones son recurrentes en los análisis heideggerianos con la propuesta de ‘poner en suspenso críticamente, deconstruir, el contenido del concepto recibido y desarrollar propositivamente un replanteo del mismo. Por lo tanto, la indicación formal en tanto trasponerse, abre el cuestionamiento del organismo en dirección a proponer una comprensión renovada de él como un alejamiento de sus presupuestos metafísicos.

Debido a esto la pregunta que se analiza, “¿qué es un organismo?”, involucra un aspecto deconstructivo y otro constructivo donde la noción de órgano resulta central; eso implica no sólo una comparación del órgano con el útil o la herramienta, sino también la caracterización básica de animalidad humana y no humana. A continuación, la idea del trabajo es rastrear ese movimiento partiendo de la siguiente condición que Heidegger mismo establece: “El esclarecimiento del organismo depende de si podemos iluminar la conexión interna (*inneren Zusammenhang*) entre órgano y organismo” (1983: 332).

## 2. El modelo tríadico de la hermenéutica

En su concepción del organismo Heidegger se diferencia del mecanicismo como de vitalismo por cierta noción de vida en que lo orgánico no es reductible ni a un fisicalismo ni a un principio metafísico o entelequia. Puede decirse, que tanto el mecanicismo como el vitalismo son las interpretaciones históricas a deconstruir. El camino de la hermenéutica comparativa sigue una analítica en que la transposición debe mostrar de qué manera el organismo posee una comprensión propia desde su modo de ser particular. Por eso, la caracterización del organismo como aquello que tiene órganos no responde a la metafísica de la presencia. Los órganos no son entidades que se clarifican por cierta finalidad intrínseca o extrínseca ni remiten a un diseño de especie determinante. Tampoco son cosas. Heidegger es claro en esto mediante la importante distinción conceptual entre competitividad (*Fähigkeit*) y disponibilidad (*Fertigkeit*) [*Das Zeug ist je von einer bestimmten Fertigkeit, das Organ hat je eine Fähigkeit*] (1983: 323). La clarificación del órgano viene desde eso, desde una diferencia fenomenológica en la que el órgano se entiende por su competitividad; pero esto no significa que el órgano tiene su competencia particular sino, al revés, es la competencia la que genera el órgano. Esto puede verse en comparación con el útil (*pragma*). Mientras que el útil no tiene un poder ser en sí mismo el órgano tiene ese poder en su competencia organizada por el organismo en su totalidad. De esta forma, el modo de ser del órgano es “fundamentalmente distinto” (*grundverschiedene Seinsart*) del modo de ser del útil (Heidegger, 1983: 324).

La competencia orgánica no es reductible a la utilidad, es otra cosa diferente; es decir, un órgano no es una herramienta, no puede compararse a las características que hacen de la herramienta una herramienta. En este sentido, el órgano no es una mera cosa, ni tiene el mismo registro ontológico. La diferencia ontológica radica entre el ser disponible de la herramienta y el ser competitivo del órgano. Esta distinción es la que permite la operación que va desde una posición metafísica a una postura post-metafísica del órgano, desde la tradición del mecanicismo y el vitalismo a una concepción hermenéutica. En resumen, la transformación hermenéutica del concepto de organismo opera, mediante la competitividad, rechazando el carácter instrumental, puramente material y fisiológico-funcionalista, de la tradición biológica y filosófica basada en el dualismo ontológico entre mente y cuerpo y el dualismo entre el yo sustancial y la naturaleza. Uno de los objetivos, puede decirse, es la deconstrucción del carácter instrumental del organismo, de la corporalidad misma, así como la crítica a un principio metafísico de la naturaleza que se juzgue como el principio de vida subyacente a todo cuerpo orgánico.

De esta manera, el sentido de organismo se distancia de la máquina (*die Maschine*). Heidegger dice, “la máquina no sólo precisa del constructor para ser máquina, en general,

sino también las instrucciones de funcionamiento [*Die Maschine bedarf nicht nur des Erbauers, um überhaupt Maschine zu sein, sondern auch der Betriebsanleitung*]” (1983: 324). Tanto la fijación a un diseño como un motivo externo determinan a la máquina, pero también, que ella necesita de ajustes y reajustes por parte de otros así como cualquier tipo de daño a reparar. El reloj, para funcionar, necesita que alguien le dé cuerda y también necesita de alguien que suplante alguna de sus piezas en caso de mal funcionamiento. No hay una readaptación del reloj ante la falla de la aguja del minutero, ésta debe ser suplida para que el reloj cumpla su fin de dar la hora exacta. Es esta dependencia y fijeza la que señala Heidegger como funciones totalmente diferentes para el caso del órgano. En este último, su operatividad no está predeterminada ni remite a un criterio externo de funcionalidad. Por el contrario, el órgano se caracteriza por la autoproducción (*Selbstherstellung*), la autoconducción (*Selbstleitung*) y la autorrenovación (*Selbstreuerung*) (1983: 324). El término *autos* señala la diferencia, la remisión a una autonomía independiente de todo causalismo y planificación externa. De hecho, Heidegger habla de “mismidad” (*Selbstheit*) en referencia al órgano, para él, las características del órgano señaladas lo evidencian (1983: 352). Sin embargo, esto no debe entenderse como si los órganos fuesen entes individuales desprendidos de la totalidad orgánica, por el contrario, “mientras el órgano se retiene (*einbehalten ist*) en el organismo, es órgano” (Heidegger, 1983: 352).

A diferencia del órgano, el daño, la avería, o el deterioro (*beschädigen*) de la máquina o de alguna de sus partes necesita de un factor externo de reparación o, incluso, de sustitución, para cumplir con su fin. Con esto, la reparación y la sustitución no son fenómenos que varíen la planificación original. Hay un plan, un diseño, que predetermina la funcionalidad del útil. El diseño es único y continuo en el tiempo, y con ello la identidad de la máquina responde en dependencia de un elemento externo. Su tiempo no deja de ser un cálculo presupuestado: a diferencia de lo que es la distinción entre animal y hombre aquí el contraste es taxativo. La continuidad en el tiempo se manifiesta sobretodo en el futuro; es decir, en la máquina el tiempo, y específicamente su futuro, resulta de un cálculo de sus operaciones programadas. Son las fuerzas constitutivas de la máquina las que duran lo que tengan que durar, por eso, el suplemento o la reparación está ya pensado de antemano. El diseño incluye de antemano este aspecto; puede conocerse previamente en qué momento debe repararse la máquina o suplantar una parte suya. A partir de esto podemos decir que a tanto kilometraje del motor de un auto implica que pueda estar desgastado, que pueda estar próximo a fundirse y calculamos que necesita un recambio. Esto de igual manera que la durabilidad del consumo de su aceite, se calcula que a los 10.000 kilómetros hay que hacer una rectificación sino existen posibilidades de que el auto se funda.

En el contexto de *Sein und Zeit*, parágrafo 16, la inutilidad del ente a la mano se caracteriza por una falla en la estructura remisional del útil y su llamatividad de mero estar-ahí. La rotura, el desperfecto, del útil procura una reparación que evidencia su esencia de ser una cosa a la mano, no se pierde nunca el ser a la mano del útil sino la materialidad del mismo. El martillo nunca es una cosa cualquiera por más que esté roto, está ahí en tanto posible martillar, en tanto es susceptible de arreglarse y ser remitido nuevamente a la significatividad del taller. Heidegger dice, “este estar-ahí de lo inservible (*Vorhandenheit des Unbrauchbaren*) no carece aun enteramente de todo estar a la mano, el útil que de esta manera está ahí no es todavía una cosa (*Ding*) que sólo se encuentra en alguna parte” (1977: 98). Lo inutilizable, puede decirse, revela el “por mor de” del útil en la estructura remisional, así, en la medida en que no es usable no significa que ya presuponga un mundo abierto. El Dasein es el sentido del “para qué” (*Wozu*) del útil, por eso Heidegger aclara que “el primario “para-qué” es un por-mor-de” (*Das primäre »Wozu« ist ein Worum-wollen*) (1977: 113). A pesar de seguir siendo un útil en su carácter inservible el útil no deja de volverse llamativo, apremiante y rebelde. Estas figuras son indicativas del desperfecto, y cómo en la máquina existe una dependencia de su reparación y ajuste.

El útil, volviendo ahora a las lecciones *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, se fija como disposición y esto quiere decir que es producido y algo ya terminado, finalizado (*ergon*). La máquina no se aleja de esto; de hecho, la máquina es un útil, aunque no todo útil sea una máquina (*Jede Maschine ist ein Zeug, aber nicht umgekehrt, nicht jedes Zeug ist eine Maschine*) (1983: 314). Por eso en la máquina también hay una remisión al *por-mor-de* del Dasein y al fallar falla la estructura remisional, que en las lecciones denomina “conexión o contexto de situación” (*Bewandtniszusammenhang zugrunde*) (1983: 315). No hay una identidad entre el útil y la máquina, pero ambos refieren a la configuración del mundo por el Dasein y, al ser inservibles, remiten a cierta planificación que calcula ajustes, reparaciones, sustituciones, etc. Un ejemplo de esto puede reconocerse en el análisis que Hans Jonas hace de un torpedo que es un servomecanismo (*servomechanisms*), una máquina considerada autónoma respecto a su direccionalidad, a su blanco. Ante un blanco móvil el torpedo parece comportarse mediante ajustes proyectando cierta autodirección, como decía Heidegger de los órganos. Hay una reacción, una corrección, que hace que el torpedo pueda alcanzar su fin; es mediante el mecanismo de entrada y salida que el torpedo reajusta su dirección recibiendo la información pertinente a la movilidad posible del blanco. Sin embargo, lo que opera aquí en el movimiento de *imput* y *ouput* no es un mero reflejo perceptivo sino la mediación, podríamos decir, interpretativa del control de mando. El ajuste del plan primigenio sólo puede realizarse a través de una agencia con arreglo a fines, pero que, justamente, no es propia del torpedo (Jonas, 1977: 205-207).

Lo que se pone en juego aquí es el modelo dualista cibernetico frente a el modelo tríadico de la hermenéutica. Jonas opone a los factores ciberneticos de percepción y movimiento los factores hermenéuticos correlacionados de percepción (*Wahrnehmung*), movimiento (*Bewegung*) y emoción (*Gefühl*). Siendo este último el más fundamental en tanto ejerce la conexión del movimiento y la percepción; y, además, la traducción animal (*animalische Übersetzung*) del impulso básico en la realización del metabolismo. Por eso, puede decirse que el tercer elemento opera de intérprete reconociendo y seleccionando el ambiente y las respuestas ante él. Debido a esto, el organismo no resulta comprensible en el modo cibernetico en tanto respuesta automática al ambiente, sino que es interpretativo en tanto respuesta selectiva al ambiente (Jonas, 1977: 219). Esto es algo que Heidegger no ha señalado, pero que no es ajeno del todo a su pensamiento. La competencia que produce órganos no quiere decir que los órganos sean una creación mediante el mecanismo automático-informativo, donde el órgano sería un efecto causal, o un mero efector. La unidad efectual (*Wirkungseinheit*), para usar un término gadameriano, de la competencia y el ambiente es significativa según un modelo no reductivo al mecanicismo; es decir, es la variación dinámica de la relación experiencial lo que da la pauta del organismo y no un plan de construcción (*Bauplan*). No hay una indiferencia cualitativa sino una serie de *qualia* que son indicativos de transformaciones orgánicas y ambientales.

El modelo tríadico se especifica por ser interpretativo debido que los procesos traductivos hacen del metabolismo una identidad práctica sin criterios externos y sin pautas predeterminadas. El modelo tríadico, alejado de un principio metafísico, y de un mecanismo de respuestas inmediatas ante el ambiente, se constituye por un tercer factor que opera como organizador básico de la vida. La autoregulación orgánica involucra un equilibrio momentáneo en el que el acercamiento a ciertos alimentos y el alejamiento frente a peligros de subsistencia, por ejemplo, se realizan por la ejecución del sentido formado en la agencia individuo-ambiente. La competencia, por esto mismo, conlleva un modo de ser primigenio que es el de la trascendencia (*Transzendenz*). Que el organismo sea trascendente significa que su ser se reconoce en el estar-ya-ahí en su contexto de agencia. El organismo está en medio de su ambiente, y eso implica un factor esencial de su trascendencia, su andamaje central es la competencia en tanto movimientos de articulación del entorno. O, como dice Alva Noë, “actividad de exploración” (*activity of exploring*) (2010: 60). Respecto al órgano de la vista la actividad de ver no es algo que sucede en el interior del organismo o en el cerebro sino una actividad exploratoria que lleva y modula el encuentro con el mundo. De aquí, que el acto de “ver es un territorio de actividad hábil” (*Seeing is a land of skillful activity*) (Noë, 2010: 60). La competencia orgánica es interpretativa porque es exploratoria, sólo porque hay un entorno explorado hay selectividad en orden a una autoconducción, autoproducción, y autorrenovación.

### 3. Atrofia y rechazo del órgano

El tercer elemento de la tríada hermenéutica, las emociones, no lo nombra Heidegger a diferencia de Jonas; pero, el modelo tríadico no puede dejar de reconocerse. La competencia es indicativa de un organismo irreducible al mecanismo de información de entrada y salida. Los órganos no son servomecanismos, su competencia “elabora reglas y regula” (*regelmitbringend und regelnd*); es decir, no están sometidos a plan alguno (Heidegger, 1983: 333-334). La autoregulación, de esta manera, es un modo de ser propio del órgano, y se estructura por dos instancias: la pulsión (*Trieb*) y la servicialidad (*Diensthaftigkeit*). Esto significa que el órgano no está ya dispuesto en su funcionamiento como el útil, sino que está al servicio de..., sirve para... Así el ojo ve debido a que está en servicio a eso, sirve para... El órgano no está presente nunca; su propio ser está siempre ya en camino, por eso se reconoce en la dinámica de la competencia. El órgano siempre está al servicio de una acción, de una agencia competente con el medio. En esta medida, él está impulsado en su servicialidad, está empujado, movido, por la pulsión; pero esto no implica un regreso al vitalismo. La pulsión es el esfuerzo del organismo por mantenerse en su servicialidad, precisamente, la organización y reorganización de los órganos en los problemas planteados por el medio. Por eso, dice Heidegger, que la pulsión le da a la competencia una “dimensión en sentido formal” (*Dimension im formalen Sinne*); es decir, cierto recorrido, ruta o patrones de agencia a partir de los cuales el organismo se mueve nutriéndose, escapando, atrapando, reproduciéndose, curándose, etc. (1983: 334).

La dimensión formal del órgano representa, en suma, la normatividad propia; es decir, las rutas trazadas del organismo junto a las conductas relativas a esas rutas que manifiestan su identidad agencial. La normatividad es el conjunto de reglas o patrones que regulan vitalmente al individuo en su desempeño práctico. De esta manera, ella es irreducible a patrones físicos y químicos, además de mostrar una diferencia cualitativa entre los individuos. No todos los individuos, incluso de una misma especie, tienen la misma normatividad. Ésta es una regulación en la que está implicada el espacio y el tiempo del organismo; es decir, los organismos poseen recorridos práxicos a través de los cuales pueden dirigirse con movimientos lentos o rápidos y son capaces de reconocer límites geográficos o la circularidad de sus anillos deshinibidores. Establecen tiempos y distancias, y con ello sedimentaciones agenciales, patrones, que operan de registros pragmáticos familiarizados. Estos registros son el trasfondo hermenéutico del organismo. Lo que Alva Noë, denomina “trasfondo de habilidades” (*background of skills*), (2009: 121). Y, Shaun Gallagher, por su lado, lo llama “masivo trasfondo hermenéutico” (*massive hermeneutical background*) (2020: 173).

La pulsión es la dimensión formal de la agencia por la cual el servicio orgánico ejerce sus metas. Es esta pulsión la que lleva la dinámica del servicio, por eso la agencia nunca

permanece estable como si fuera un presente continuo. Podría decirse que aquí la pulsión no es la X de las representaciones pulsionales, como puede encontrarse en Freud. No es algo que permanece, sea en la oscuridad misma o en una posible iluminación. El carácter impulsivo de la pulsión sólo es reconocible en la servicialidad, en el “para” (*Wozu*) propio del órgano. A esto se debe que “lo que una competencia en cuanto tal hace surgir (el órgano) y pone en relación consigo, argumenta Heidegger, es puesto en tal servicio o expulsado de él, por ejemplo, en el caso de la atrofia” [...] *eine Fähigkeit als solche entstehen lässt (ein Organ) und in Beziehung zu sich bringt, wird in solchen Dienst gestellt bzw. daraus entlassen - z. B. in der Verkümmernung*] (1983: 335). La herramienta no puede atrofiarse ya que no es servicial, ella es un útil y como tal está disponible, por eso la herramienta no se atrofia, sino que se destruye. Como puede verse, la atrofia (*Verkümmernung*) es una competencia que no alcanza su servicialidad. El órgano atrofiado es el órgano in-servible, y, por ello, su carácter pulsivo, dimensional, queda abortado. En realidad, el deterioro orgánico tiene dos sentidos: no tiene una dimensión formal y pierde su rol exploratorio. La falta de servicialidad también es la inviabilidad de producir nuevos *qualia*, de poder registrar amenazas y ventajas individuales constantemente. Esto se debe al deterioro de la dimensionalidad orgánica; y, al ser diferente de útil y la máquina, su reajuste no remite a un criterio externo. Debido a esto, la autorregulación implica dos fenómenos posibles: el reajuste por sustitución y el rechazo total del órgano. El primero, quizás, pueda reconocerse en los útiles, que por más que su ser esté acabado es susceptible de una modificación material. Pero, la expulsión, es un fenómeno propiamente orgánico; es decir, hay rechazo en la medida en que no se logra satisfacer ni reorganizar el organismo respecto a las exigencias del medio.

Alguien podría decir que una máquina puede desprendérse de una parte para facilitar su función en el medio y seguir siendo usable. Pero, la diferencia está en que eso sólo puede ser parte de un cálculo anticipatorio, de un cálculo de contingencias. La extrañeza, lo no esperado, opera como límite significativo. La reorganización del organismo, por su lado, no tiene un cálculo de contingencias sino la dinámica metaestable de cierto equilibrio temporal. En esto estriba que la extrañeza no sea un límite sino una reorientación del organismo y el medio. La extrañeza ante lo familiar es una posibilidad ontológica, una nueva dirección que puede darse por un reajuste orgánico o un suplemento. Es en esta medida que pueden afluir individuos con características aisladas o monstruosos, que incluso pueden ser origen de nuevas formas de ser. La expulsión del órgano en tanto *no sirve para...* es indicativa de la imposibilidad de un ajuste, es el caso extremo de desprenderse de algo que no reviste operatividad posible porque pierde su dimensión. En realidad, o pierde su dimensión o no logra constituirse la dimensión en su servicialidad. Pero, ¿qué realiza la expulsión?,

¿podemos decir que hay un centro operativo, un cerebro o sistema nervioso central, que expulsa lo inservible? Recordemos que no hay una independencia orgánica para Heidegger, cada órgano es operativo en la medida de la totalidad organizada del organismo, su condición respectiva. Para nada hay un desconocimiento por parte de Heidegger del sistema nervioso central, pero eso no significa que se deba hipostasiar un elemento que oficie de presencia reguladora trascendentalmente. El cerebro y su posicionamiento regulativo no deja de ser un efecto de la relación de la totalidad del organismo con el ambiente.

Esto es lo que lleva a pensar que la exclusión del órgano es, en un sentido más preciso, el rechazo efectuado por el proceso mismo de la competencia. En el acto de comer, por ejemplo, no se come porque tenemos un estómago, riñones o intestinos y de ahí nos alimentamos por la boca, al revés, es porque comemos, porque poseemos esa competencia, esa habilidad, que tenemos los órganos correspondientes. La expulsión es el rechazo producido por el proceso competitivo del organismo, y esto significa que el rechazo puede producirse por la desarticulación entre el organismo y su ambiente. Estos procesos implican, por un lado, que el órgano no está nunca totalmente constituido en el sentido de lograr cumplir sus funciones particulares respecto a la totalidad orgánica, y, por otro lado, que, en definitiva, no hay cálculo alguno que pueda determinarnos a pensar el tiempo de vida de un órgano. A esto habría que agregarle la imposibilidad, en última instancia, de decretar las metas del órgano. Conocemos ciertas funciones concretas del órgano, pero eso no implica dar por sentado un conocimiento certero del órgano. La atrofia por envejecimiento se entiende por eso mismo. Se sabe, por ejemplo, que la vista post-cuarenta años comienza a deteriorarse y puede que se necesiten anteojos o una operación para rectificarla. Pero esto no es una ley; es una aproximación de base empírica y estadística que construye un modelo ideal. La readaptación y la reconfiguración de los órganos no reviste una regulación a priori sino a posteriori; y esto quiere decir, que toda comprensión de una operatividad centrada y regulativa puede reconocerse como un efecto, que no deja de ser una contingencia.

#### 4. La temporalidad de la atrofia

La atrofia en el modelo tríadico de la hermenéutica se entiende, entonces, procesualmente; y esto significa que hablamos de un transcurso preciso en el que está involucrada el aspecto autoregulativo. Es la competencia la que expulsa el órgano, y lo hace, justamente, para mantener la regulación vital del organismo. El equilibrio metaestable requiere, reclama, una estabilidad normativa que conserve la supervivencia del organismo y su condición respectiva junto a su interpretación o selectividad del ambiente. Para esto, se

debe mantener la regulación vital en la totalidad de sus habilidades junto al gasto de energía necesario. Según esto, la pregunta central pasa a ser: ¿cómo se puede recuperar la servicialidad del órgano atrofiado para mantener la regulación vital del organismo? Aquí es donde aparece la característica competitiva de la autorrenovación. Ésta entra en acción cuando se produce la readaptación del organismo a los cambiantes contextos pragmáticos. Según esto, la dimensión formal varía en función de las variantes de cambio; y esas variantes no dejan de ser los diferentes servicios que prestan los órganos. Sin embargo, esto no menciona la localidad funcional de manera desprendida del resto orgánico. Las variantes están en constante interacción y cada una es respectiva respecto a las otras. De esta manera, un mal funcionamiento renal puede acarrear a la larga problemas coronarios. La pérdida de la servicialidad es una pérdida fáctica del hecho del *servir para...*; pero esto no implica que la servicialidad se pierda como tal. La apertura de la competencia no se anula, sino que permanece retenida como el factor primario exploratorio respecto al medio. De aquí, que la servicialidad no radica en el *factum* del servir sino en la posibilidad propia del ser competente.

En este sentido, la pérdida de un contexto pragmático determinado implica tanto una desestabilización del organismo en su totalidad como la posibilidad de renovarse para readecuarse al ambiente. Estos dos aspectos son relevantes a la hora de mantener la mismidad del individuo; y esto conlleva que su sobrevida depende del modo de ser de la renovación. Ésta es posible por la servicialidad en cuanto tal, y en esta medida, el carácter competente exigido es el movimiento “a sí hacia sí mismo” (*sich in sich selbst*). Hay una autoreferencialidad en el movimiento de la servicialidad que no depende de algún factor externo sino de la competencia en cuanto tal; es decir, para Heidegger, el ser competente es un avanzarse (*Sichvorlegen*) avanzándose hacia el propio para-qué (*Wozu*) (1983: 339). Esto quiere decir que la competitividad en la dirección del “hacia” del “servir para...” no se aleja de sí (*die Fähigkeit nicht von sich weg*), no se queda como simple causa independiente de su efecto, no se dispersa, sino que está siempre en lo apuntado. Pero esto no es un deshacerse en lo ejecutado, por el contrario, la competitividad en cuanto tal pasa a ser propia de sí (*die Fähigkeit als solche sich zu eigen*) (Heidegger, 1983: 340). Esta propiedad emerge de la ejecución del servir donde la competitividad se retiene en la agencia; por eso se puede hablar de la familiaridad que tiene el individuo con su ambiente, la retención en la apropiación de sí de la competitividad posibilita el reconocimiento de la mismidad de la agencia. De aquí que la servicialidad del órgano no se pierda, sino que se retiene a sí mismo en la propiedad de la competencia.

¿Pero cómo entender la retención y la propiedad de la competencia en relación a la renovación orgánica? La cuestión se centra en la temporalidad operativa del órgano. En la atrofia el proceso de la competencia, del ser competente, remite a la mismidad

reteniendo la servicialidad y, al mismo tiempo, expulsando el órgano. No se pierde el “servir para...” como habilidad en sí misma, sino que se pierde su ejecución concreta. Debido a esto, permanece abierta la posibilidad en la mismidad orgánica; y su carácter de permanencia se debe a que el trasfondo hermenéutico retiene su operatividad aguardando la renovación de su agencia. Esto es lo que en *Sein und Zeit* se denomina “estar a la espera” (*Gewärtigen*). Heidegger dice: “El estar a la espera del para-qué no es ni una contemplación de la “finalidad”, ni un esperar el acabamiento ya próximo de la obra por producir. No tiene en absoluto el carácter de una captación temática” (1977: 354). Debido a esto, el estar a la espera es una parte necesaria del proceso práctico de la competitividad. En ella se encuentra la familiaridad del ambiente ya que es la que retiene las posibilidades fácticas de la agencia de los contextos pragmáticos. Ante cualquier impedimento es ella la que evalúa (*Nachsehen*) el ante qué del impedimento y lo trata de eliminar. La atrofia es llamativa por su carácter de in-servible, y en esa medida se está a la espera de la renovación mediante una evaluación y resolución del problema. La temporalidad de la espera es respecto al futuro, es indicativa de la renovación orgánica; sin embargo, su operatividad radica en una vuelta sobre sí de un “hacia...” ya familiarizado, su trasfondo hermenéutico. Según esto, el esperar algo tiene una doble dirección: la renovación de la funcionalidad orgánica respecto a sus metas (futuro) y la revisión evaluativa en vistas al trasfondo hermenéutico que guía la renovación (pasado). Así, se entiende lo siguiente: “Sólo estando a la espera del para-qué la ocupación puede retornar, a la vez, a “lo que” está en condición respectiva [Des Wozu gewärtig, kann das Besorgen allein zugleich auf so etwas zurückkommen, womit es die Bewandtnis hat]” (Heidegger, 1977: 467).

No hay un vacío al que llenar, por el contrario, la habilidad siempre está en espera de la renovación. En este sentido, el “haber sido” es constitutivo de la competitividad, y esto significa que la espera está asociada al modo de ser de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*). Lo retenido siempre está en vínculo con alguna emoción en el trasfondo hermenéutico, las habilidades competitivas no son meros automatismos ni construcciones puramente epistémicas. Si se observa el apartado “La temporalidad de la disposición afectiva” del párrafo 68 de *Sein und Zeit* puede observarse que Heidegger establece una diferencia radical entre el comprender y la disposición afectiva: el primero apunta hacia el futuro mientras que el segundo al pasado. De manera más precisa, el estado anímico se temporaliza en la modalidad de un *retrotraer hacia...* (*Zurückbringen auf...*); es decir, de retornar a “un modo del haber sido (*einen Modus der Gewesenheit*)” (Heidegger, 1977: 451). Esto se debe a que las emociones aparecen respecto a la totalidad abierta de organismo según su trasfondo hermenéutico. El fenómeno de la amenaza, por ejemplo, es indicativo de un retroceso en dirección hacia la mismidad que busca evitar lo amenazante. Esta dirección es

el acto de retraerse del organismo en el que la habilidad en circunstancia está asociada a un estado anímico particular; ante la amenaza, el miedo surge en tanto se amedrenta la espera del para-qué. Lo amenazante resulta tal por su carácter de desarticulación de los contextos pragmáticos del organismo; y, por ende, de su propia mismidad. El miedo a perder la vida es el miedo ante la pérdida de la significatividad de los contextos pragmáticos.

Las emociones no son indiferentes en el *factum* del ser-competente, incluso si este último rechaza un órgano. La llamatividad de una atrofia es el indicio de una amenaza a la totalidad del organismo como lo es el ataque de otro organismo, incluso de bacterias que logran desestructurar el sistema inmune. La coerción, en este sentido, no deja de ser una amenaza a la condición respectiva de los contextos pragmáticos; que no pueda ejecutarse una función orgánica específica implica que su condición respectiva sea coaccionada en sus otras agencias. La urgencia de la renovación mediante el estar a la espera es el apremio por reescribir normativamente el medio, la dimensión en sentido formal del organismo. Bajo esta idea, se puede diferenciar la propuesta hermenéutica de la tradición mecanicista: se suplantan las ideas centrales de homogeneidad y continuidad por las de heterogeneidad y discontinuidad. El organismo no es una estabilidad conclusiva (*ergon*) sino una dinámica autoregulada e interrumpida (*energia*); las irrupciones son “normales” para las funciones orgánicas, y, por ello mismo, la resolución de problemas es una actividad inmanente al agenciamiento. El planteo de la atrofia se resuelve en el proceso de la renovación de la servicialidad que involucra el factor del estar a la espera, la convergencia del pasado con el futuro en un presente problemático, junto a diversos estados anímicos (emociones) que la acompañan. El rechazo del órgano es una posibilidad inmanente de un organismo que se renueva en su condición respectiva manteniendo su servicialidad, su concreto carácter competente ante las exigencias del medio.

## 5. Conclusión

Para concluir, cabe cuestionarse la relación entre la organicidad del animal humano y la organicidad del animal no-humano desde la noción de identidad. Hasta cierto punto, podría considerarse el análisis heideggeriano como una respuesta crítica al posicionamiento tecno-moderno de la comprensión instrumental del órgano. La tesis “el órgano es una herramienta” es deconstruida desde sus presupuestos metafísicos y reconstruida por una propuesta que puede denominarse biohermenéutica. Esta última noción es indicativa del modelo tríadico de la hermenéutica, del ajuste primario por el cual el organismo encuentra un equilibrio normativo en su ambiente. Esto está “más acá” del mecanicismo y no se alienta por un principio metafísico de la vida, lo esencial es la praxis en el sentido de

relación primordial entre el individuo y su ambiente. Es en esta relación que lo vivo aparece según la autoproducción, la autorenovación y la autoconducción; que puede englobarse en la autoregulación. Podría decirse que esta forma de ser es propia de los animales humanos y no humanos, en ambos la formación del organismo implica el movimiento esencia de la competencia configurando órganos desde la problemática del medio. Las metas funcionales de los órganos respecto a las actividades primarias de supervivencia no son inamovibles y no devienen nunca principios metafísicos de la vida. Son modos de constituir vida, entendiendo por ésta última solamente la praxis señalada; por lo cual cabe hablar de la vida de las bacterias hasta los mamíferos, por ejemplo. Sus diferentes formas de vida posibles nunca son abarcables y no distinguen regulaciones a priori sino normatividades a posteriori, inestables, que establecen conductas y comportamientos contingentes.

No hay un salto entre el animal humano y no humano; sin embargo, manifiestan diferencias. Éstas surgen desde la concepción de lo vivo, a partir de la praxis del organismo; surgimiento que debe entenderse por una diferencia en la que el animal humano se caracteriza por el trato configurador del mundo. Mientras que el animal no humano queda atrapado, perturbado, por su conducta inmersa en un ambiente medianamente cerrado (es pobre de mundo), el animal humano se relaciona abiertamente con el ambiente mediante el *en tanto que*, lo que le posibilita habitar un ambiente cambiante, y ejercer nuevos patrones significativos. De aquí, que la mismidad resulte de diferente forma. Heidegger dice en sus lecciones: "...todo lo que es sí mismo, todo ente que tiene en sentido amplio el carácter de la persona (todo lo personal) es peculiar, pero no todo lo peculiar es sí mismo y yoico [*Jedes Selbsthafte, jedes Seiende, das im weiteren Sinne den Charakter der Person hat (jedesPersonale), ist eigen-tümlich, aber nicht jedes Eigentümliche ist selbst- und ichhaft*]" (1983: 340). Lo peculiar (*eigen-tümlich*) se explica por los rasgos característicos, su típica, la particularidad distintiva, por la cual el organismo animal no humano se puede identificar; pero, el humano es *sí mismo* y esto quiere decir que él es competitivamente reflexivo. Esta es la distinción por la cual la animalidad de lo humano permanece en este último y se diferencia, al mismo tiempo, por su carácter reflexivo. ¿Esto no es una manera de recaer en la metafísica biologicista de la distinción jerárquica entre animal y animal racional?

Heidegger nunca habla de una mejora ni de una jerarquía. Puede ser que se lo haya interpretado de esa manera, pero eso no cierra las posibilidades interpretativas. Es entendible que se apunte críticamente a los presupuestos del propio Heidegger, y esto es correcto incluso desde la propia hermenéutica; sin embargo, la diferencia antropológica entre animal humano y no humano es distintiva de por sí sin implicar una metafísica de la presencia. Sin duda, la denominación "pobre de mundo" respecto a los animales no humanos es errónea; pero, se debe atener a los argumentos. La particularidad reflexiva de

los animales humanos tiene un carácter diferencial, es un patrón de comportamiento que tiene y desarrolla el organismo sin detenerse en una valoración. En la tesis central sobre la determinación del organismo desde la praxis orgánica se asevera no sólo la negación de toda planificación a priori sino también que la articulación del medio remite a la dimensión formal (la ruta orgánica, los patrones establecidos en el trasfondo de habilidades) que es propia de la interacción. La dimensión formal es indicativa de una praxis modal sostenida en el tiempo. De aquí, que la ontología del organismo sea plural y modal; sin diseño y valoración previa, radica en la indicación de diferentes formas de organización de lo vivo con sus peculiaridades propias. En esta medida, lo indicado es una coherencia orgánica sin centro operativo alguno y sin una construcción de abajo a arriba (por niveles) sino un modelo práxico-diferencial en que lo orgánico se ajusta al medio, y el medio se ajusta a lo orgánico.

### Referencias bibliográficas

- GALLAGHER, S. (2020). *Action and interaction*. Oxford: Oxford University Press
- HEIDEGGER, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann
- HEIDEGGER, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik [GA 29]*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1995). *Einleitung in die phänomenologie der religion [GA 60]*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- JONAS H. (1977). *Das Prinzip Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- NOË, A. (2010). *Out of our heads*. New York: Hill and Wang.



# 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.i12.05 [pp. 69-78]

Recibido: 12/07/2025 – Aceptado: 19/8/2025

**John D. Caputo y Gianni Vattimo: Diálogos hermenéuticos en torno al Cristianismo**

**John D. Caputo and Gianni Vattimo: Hermeneutical Dialogues on Christianity**

Cicero Cunha Bezerra

Universidade Federal de Sergipe

**Resumen:** Caputo y Vattimo son dos filósofos que mantienen profundas similitudes teóricas en lo que se refiere a sus críticas a la tradición metafísica clásica y al cristianismo, sin embargo, los caminos si bifurcan cuando se trata de profundizar sobre las bases de cada filósofo en particular. Este artículo se propone, en primero lugar, exponer cada perspectiva para, en seguida, establecer las distinciones que separan las dos posiciones teóricas en sus críticas y proposiciones hermenéuticas sobre el mensaje cristiano.

**Abstract:** Caputo and Vattimo are two philosophers who share profound theoretical similarities in their critiques of the classical metaphysical tradition and Christianity. However, their paths diverge when it comes to delving into the foundational bases of each thinker individually. This article aims, first, to present each perspective and then to establish the distinctions that separate the two theoretical approaches in their critiques and hermeneutical propositions regarding the Christian message.

**Palabras clave/Keywords:** John D. Caputo; Gianni Vattimo; Hermenéutica (Hermeneutics); Cristianismo (Christianity); Religión (Religion).

## 1. Consideraciones iniciales

J.D. Caputo y G. Vattimo son, sin lugar a duda, dos herederos de lo que se ha dado en llamar pensamiento postmetafísico. Varios aspectos, aparte de sus orígenes italianos, en uno más que en otro, unen a estos dos filósofos que han hecho de la religión, en particular del cristianismo, su objeto de reflexión filosófica. Tanto Vattimo como Caputo parten del principio de que la religión es un asunto lo suficientemente serio como para relegarlo sólo a los actores religiosos. Sus intereses hermenéuticos en relación con el texto bíblico han permitido que el campo de la filosofía de la religión reavive el debate académico sobre la relación entre lo religioso y las cuestiones contemporáneas que implican, como, entre otras cosas, las cuestiones de género y los valores de una sociedad en constante cambio. La tarea hermenéutica de escuchar el “espíritu” de la letra es algo común a estos dos pensadores que se atreven, con sus reflexiones, a pensar desde y más allá de la consolidación nihilista, bajo la sombra de la “muerte de Dios”, que parece prevalecer en las insistentes oleadas de extremismo y dogmatismo religiosos en la contemporaneidad.

Como tal, el objetivo de este trabajo es establecer un acercamiento entre los pensamientos de Caputo y Vattimo, destacando que, más que tratarse de influencias, lo que pretendo presentar aquí es una confluencia, o cortocircuitos, para usar la terminología caputiana, basada en un aspecto particular del pensamiento de Vattimo que es común a las reflexiones de John D. Caputo, a saber, la noción de *debilitamiento* y, en particular, aplicada a la reflexión sobre Dios. Con ello, pretendo subrayar hasta qué punto, para ambos filósofos, es necesario pensar la religión desde el punto de vista de la flexibilización de las verdades absolutas o dogmáticas, así como destacar algunos aspectos que diferencian cada enfoque. Para ello, me centraré sólo en algunos aspectos de la hermenéutica radical del texto bíblico propuesta por Caputo y de su concepción de la *teología del acontecimiento*, presente en particular en el segundo capítulo del libro *After the Death of God* (2007). También se explorarán aquí, de forma genérica, otras obras suyas más recientes: *The Weakness of God A Theology of the Event* (2006), *The Insistence of God : A Theology of Perhaps* (2013), *An Anatomy of the Apophatic Imagination* (2022)<sup>1</sup>. Me centraré exclusivamente en las dos obras de *Vattimo Credere di credere, è possibile essere Cristiani nonostante la Chiesa?* Roma, Garzanti, 1999 y *Dopo la cristianità, per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, 2002. Para los puntos de desacuerdo, remito al excelente artículo de Eric Meganck *Keeping Weakness Weak to Make It Strong: Caputo's Theopoetics of Event* (2023).

---

1 Para las citas, en algunos casos, utilicé las traducciones en lenguas portuguesa y española, debidamente apuntadas en las referencias.

## 2. Gianni Vattimo: El cristianismo y el *pensiero debole*<sup>2</sup>

Una de las afirmaciones más importantes, en mi opinión, sobre la ancestral relación entre filosofía y religión se encuentra en la introducción al libro *Después del cristianismo, por un cristianismo no religioso* de Gianni Vattimo (2002: 9). En ella leemos que, si Dios ha muerto, y esto significa para la filosofía que ya no es posible una fundamentación definitiva (objetiva) del conocimiento, no hay razón para postular ningún tipo de ateísmo filosófico.

Para Vattimo, con la muerte de Dios quedan enterradas las críticas historicistas de Hegel y Marx, el positivismo y las diversas formas de científicismo que, de un modo u otro, justificaban una defensa de la inexistencia de Dios. En otras palabras, para la filosofía actual ya no tiene sentido negar a Dios. Esto, que podría ser una profesión de fe, es en realidad una constatación histórica, es decir, con la muerte de la metafísica sustancialista y de las filosofías absolutistas, sólo queda la contingencia y la historicidad que caracterizan al ser humano como acontecimiento y, en este sentido, la religión, gracias a una interpretación “desustancializada” del texto, encontraría un lugar en la sociedad actual.

Sin duda, estamos girando en torno a la noción de verdad, dentro de la concepción hermenéutica de Vattimo, que podría resumirse aquí como: “una transmisión de mensajes, como nacimiento y muerte de paradigmas e interpretaciones de las cosas a la luz de los lenguajes históricos heredados” (Vattimo, 2002: 10). Es en esta perspectiva, y sólo en esta, en la que, para Vattimo, el Evangelio puede tomarse en serio. El “Dios fundador”, característico de la metafísica escolástica y de la filosofía moderna, renace en la obra de Vattimo como el Dios *del libro*. Un Dios que no existe como realidad sustancial y objetiva, sino sólo como anuncio, es decir, como palabra narrada históricamente o, dicho de otro modo, como historia de la salvación entendida como interpretación.

Nos encontramos así ante una concepción posmoderna de la fe, compartida también por Caputo, que, lejos de todo dogma y autoridad, asume el mensaje cristiano desde presupuestos originarios como la amistad, el amor y el respeto. En otras palabras, al igual que Caputo, Vattimo propone un retorno a la utopía de Novalis y Schleiermacher, para quienes la Iglesia, desprovista de prejuicios y verdades eternas, representa una comunidad libre que, en la caridad, escucha e interpreta el sentido del mensaje cristiano.

En definitiva, se trata de una concepción estética de la realidad que, como dice el propio Vattimo, es una suavización y poetización (*alleggerimento e poetizzazione del reale*). La hermenéutica, como método interpretativo, no pretende demostrar o enunciar la

---

2 En este apartado recupero algunos argumentos desarrollados a partir de un estudio preliminar titulado “Cristianismo y nihilismo en Miguel de Unamuno y G. Vattimo” (2006).

“naturaleza” o estructura última de la existencia humana. Heredero del análisis existencial heideggeriano, Vattimo defiende la interpretación como escucha atenta, eventual e histórica. Un modo de pensar en el que el cristianismo se encuentra con el nihilismo precisamente como su propia verdad. En este sentido, la posibilidad de una experiencia cristiana postmoderna, entendida como *post-mortem* de Dios, sólo es posible para Vattimo, así como para Caputo, a través de una interpretación en la que el *espíritu* supera a la *letra*. Vattimo dice en *Credere di credere* que se considera un *mezzo credente* precisamente porque no puede responder definitivamente a la pregunta sobre la fe, ni puede negar su experiencia biográfica cristiana. Desde la misma perspectiva, subraya Caputo: “Como Vattimo, soy católico e italiano... Bueno, un italiano débil, un casi-italiano, un simulacro de italiano, un italoamericano que no habla italiano, dos generaciones alejado de la ciudad ancestral de Nápoles y, sin duda, aún más católico declarado” (Caputo, 2010: 113)”.

Tanto Vattimo como Caputo parten de una experiencia personal de fe en la que a la incertidumbre se suma a la inestabilidad del mundo que suspende la verdad y hace de la promesa su mayor ganancia. Para Vattimo, la expresión “creo que creo” es la mejor manera de definir su posición en relación con la tradición religiosa en la que se educó. Así como Vattimo lleva a cabo una interesante interpretación del pensamiento del abad Joaquín de Fiore (1135-1202), extrayendo consecuencias posmodernas de su espiritualización de los Evangelios, Caputo profundiza el radicalismo apofático del maestro Eckhart (1260-1328). Una de las frases más citadas de Eckhart a lo largo de sus obras es: “Ruego a Dios que me libre de Dios” (*Sermón 52*). Fuente de herejías, pero también de aperturas para innovaciones teológicas de Lutero a Paul Tillich, esta oración es tomada por Caputo como una de las reflexiones más radicales del maestro turingio, e incluso desencadenó consecuencias no previstas por el autor gracias a la radical distinción entre Dios (*Gott*) y divinidad (*Gottheit*).

Caputo la utiliza como contrapunto entre el Dios de una *teología fuerte* y el Dios del *espectro* entendido como acontecimiento *kairológico* que subyace al nombre Dios. Afirma: “El nombre (de) Dios es el nombre de algo que me perseguía (Caputo, 2002: 3). Por lo tanto, más allá de ser o no ser, Dios sigue siendo un fantasma de la indeterminación (*Specter of Indeterminacy*). Sin embargo, rompiendo toda previsibilidad o proyección temporal, Dios siempre acontece cuando “se perdonan las ofensas, se alimenta a los hambrientos y se consuela a los afligidos” (Caputo, 2022: 21).

Es importante subrayar dos aspectos centrales en la reflexión de Caputo sobre Dios: a) que el carácter fantasmal del nombre (de) Dios, lejos de excluir su “seriedad” o apuntar a su ridiculización, consiste en un esfuerzo por preservar lo verdadero de la experiencia humana frente a lo que Pablo de Tarso ya describió como ver a través de un espejo opaco y turbio (1Cor. 13.1); b), lo que parece apofantismo, en el molde tradicional de una teología mística pseudodionisiana (de ver

lo que no se muestra más allá, super, *epekeina, hyper, über, au-delà* ), incluido el presupuesto de una “pura nada” o de la luz más allá del reflejo, significa, en Caputo, una ambigüedad radical propia de aquello que, en el nombre de Dios, convoca, es decir: una esperanza.

Esperanza que, en Vattimo, toma la forma de una comprensión del mensaje cristiano como acontecimiento salvífico y hermenéutico que tiene su punto culminante en la idea de *kénosis*. Estamos ante el postulado de una interpretación productiva, capaz de unir el pasado, pero apuntando a una continuidad, basada en el amor, como parte de una “salvación en curso”, un devenir, diría Caputo, como acontecimiento que, para Vattimo, “se realiza plenamente en la *kénosis*, en el abajamiento de Dios” (Caputo, 1999: 44).

### 3. John D. Caputo: debilitarse y convertirse<sup>3</sup>

En *La debilidad de Dios, una teología del acontecimiento*, bajo las influencias filosóficas explícitas de Nietzsche (1844-1900), Heidegger (1889-1976), Levinas (1906-1995), Deleuze (1925-1995), Lyotard (1924-1998), Derrida (1930-2004) y Vattimo (1936), pero fundamentalmente de Pablo de Tarso y el Maestro Eckhart, Caputo desarrolla su concepción de Dios a partir de lo que denomina “Poética de lo Imposible”, es decir, una forma de abordar la relación humana con el reino de Dios que implica necesariamente la posibilidad de que ocurra lo imposible. Imposible no es aquí una interdicción, sino, al contrario, la condición de todo lo posible, porque, como recordó el ángel Gabriel en el famoso pasaje de la anunciaciación a María: “nada es imposible para Dios”, es decir, todo es posible (Lucas 1,37).

Dentro de este cortocircuito interpretativo, chispean energías que rompen, pero dejan fluir múltiples acontecimientos, a través de la liberación del exceso; es a partir de aquí donde Caputo encuentra su clave para conectar sus hilos hermenéuticos entre el reino de Dios y la poética de lo imposible. Resumiendo, se diría que acontecimiento es lo que se da en el nombre de Dios. En el caso de Caputo, la poética del acontecimiento rompe con la lógica entre realismo y antirrealismo e instaura lo que él llama el hiperrealismo del acontecimiento, que convierte el reino de Dios en una asombrosa aventura<sup>4</sup>.

Fiel al consejo del apóstol Pablo, que exhorta a los cristianos a no conformarse con la lógica del mundo, ya que el reino de Dios es locura (*Moriah*) (1Cor. 1-18), Caputo extrae interesantes consecuencias hermenéuticas del clamor por una teopoética:

3 En este apartado recupero algunos argumentos desarrollados a partir de un estudio preliminar titulado “J. Caputo: mística y anarquía sagrada” (2023).

4 Caputo no equipara el reino de Dios con el País de las Maravillas de Alicia, pero entiende, gracias al amor de Deleuze por Lewis Carroll, que hay mucho que aprender entre la imaginación literaria y la religiosa.

La razón central y primordial de esta decisión es que una poética es un discurso evocativo que articula el acontecimiento, mientras que la lógica es un discurso normativo de entidades (reales o posibles), que pueden exemplificar o exemplifican sus proposiciones. Una poética aborda la norma de una promesa o de una llamada, la gramática de la fuerza débil de la llamada, mientras que la lógica regula la fuerza del mundo (Caputo, 2014: 249).

Frente a una lógica de la omnipotencia, Caputo propone una poética de lo imposible, en los términos ya expuestos aquí. Una poética que se define como a-lógica (*a-logic*) y pato-lógica (*patho-logic*), ya que se rige por el “corazón en un mundo sin corazón”. En este sentido, la pato-logía es sanadora y salvífica (Caputo, 2014: 250):

Una poética de lo imposible describe la dinámica de un deseo, más allá del deseo, por el reino, un deseo más allá de la razón y de lo razonablemente posible, un deseo de conocer lo que no podemos conocer, de amar lo que no nos atrevemos a amar, como un mendigo enamorado de una princesa, cuyo deseo no se extingue por lo imposible, sino que accede a él (Caputo, 2014: 250).

Caputo reconoce que fue Vattimo quien utilizó por primera vez el vocabulario de la debilidad (*pensiero debole*), pero señala que su fuente de inspiración fue Derrida en sus referencias a la concepción benjamíniana de la “débil fuerza mesiánica” en *Spectre de Marx*.

El sentido de la debilidad propuesto por John D. Caputo reside en la distinción entre nombre y acontecimiento, en la que hay una inversión fundamental: que el poder no reside en el acontecimiento que subyace al nombre, sino en el lenguaje, es decir, en el propio nombre. El nombre se basa en una semántica cultural que le confiere todo su poder, autoridad y fuerza. El acontecimiento no. No es una “cosa”, sino un *peut-être*, un “quizás”, el “espectro de una posibilidad” (Caputo, 2014: 95). Caputo afirma en pocas palabras:

Una comunidad así, podríamos decir, habrá aflojado su defensa (*munitio*), reducido su reserva comunitaria de municiones contra el otro, convirtiéndose, por así decirlo, en una “comunidad débil”, en el espíritu del “pensamiento débil” (*pensiero debole*) del que habla Gianni Vattimo. Una comunidad tan débil requiere evidentemente una fuerza considerable, porque sería necesario mantener el sentido de una cierta comunidad, incluso cuando se acoge al extraño, para seguir siendo el dueño de la casa y al mismo tiempo hacer que el otro se sienta como en su casa. Esta antinomia de una comunidad a la que se le prohíbe reunirse en unidad es lo imposible, la experiencia y la experimentación de la posibilidad de lo imposible (Caputo, 1997: 124).

Frente a una teología que “se sienta en el escaparate toda maquillada” esperando la llegada de un poder viril, Caputo propone no sólo una teología débil, sino un Dios, utilizando a Duns Scoto, en su forma de *ens diminutum*, es decir, de un ser posible, pero inferior al ser en la actualidad. Es importante subrayar el amor declarado de Caputo, a diferencia de Vattimo, por las fuentes de las tradiciones teológicas tradicionales, en particular las judías, y por tanto su convicción de que Dios no puede concebirse como “parcial” o limitado a una forma específica de lenguaje o manifestación. Aquí tenemos uno de los interesantes puntos de divergencia entre Caputo y Vattimo, que trataré más adelante.

La religión y la teología, incluida la teología negativa, demasiado humanas, tienden sistemáticamente a tratar de asociarse a un discurso de poder, olvidando el acontecimiento que alberga el nombre de Dios. Destaca nuestro filósofo:

Confieso tener dos hipótesis heterodoxas sobre Dios. En primer lugar, el nombre de Dios es el nombre de un acontecimiento, más que de una entidad; de una exhortación, más que de una causa; de una provocación, de una promesa, más que de una presencia. En segundo lugar, y esto se deriva del primer punto, haremos mejor las cosas si pensamos en Dios desde el punto de vista de la debilidad y no como una fuerza absoluta (Caputo, 2014: 101).

Es importante notar que Caputo busca explorar las consecuencias hermenéuticas del pasaje de 1 Cor. 1: 25-29 que dice: “Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría humana, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza humana”. Promoviendo cortocircuitos con corrientes filosóficas, en particular Derrida y Vattimo, pero no sólo, Caputo problematiza la debilidad de Dios a partir de lo que Derrida llama lo incondicional sin soberanía. Es precisamente en la idea de hospitalidad presente en el pensamiento de Derrida donde Caputo ve uno de los hilos capaces de desentrañar el acontecimiento, dejando abierto lo que se da en el nombre. En esta aproximación a Derrida, tenemos otro aspecto de divergencia que apunta para consecuencias diferentes entre la concepción de Vattimo del cristianismo como secularización y la teología del acontecimiento de Caputo. Volveré sobre este punto al final. Dicho esto, por fin es posible hablar del gran acontecimiento que anima el Nuevo Testamento bajo el nombre de “reino de Dios”. Surge, pues, la pregunta: ¿se puede hablar de un reino sin Rey?

Reino sin Rey, reino de Dios. Si el mundo representa, en el Nuevo Testamento, el dominio del poder real, el reino de Dios es del orden de la debilidad y de la posibilidad. “El reino de Dios es una comunidad sin comunidad, una ciudad sin murallas, una nación sin fronteras, una hospitalidad incondicional” (Caputo, 2014: 522)

Gratuidad y don como condiciones de posibilidad de lo imposible a partir del poder de la impotencia, es decir, de la debilidad de Dios, que como tal es siempre un acontecimiento libre o *kairo-poético*. Así lo define Caputo:

Los personajes del reino forman un elenco de parias, marginados, pecadores, ovejas perdidas, hijos perdidos y pródigos, recaudadores de impuestos, prostitutas, samaritanos, leprosos, comederos, endemoniados, niños. Una lista que hoy podríamos actualizar fácilmente: gays y lesbianas, inmigrantes ilegales, madres solteras, seropositivos, drogadictos, presos y, desde el 11 de septiembre, árabes. Todos los que están fuera de la ley, en inferioridad numérica. En definitiva, todos los que son y deben seguir siendo invisibles (Caputo, 2014: 293).

Caputo, que, junto con Vattimo, se sitúa “del lado de los débiles”, observa que cuando la epistemología clásica presenta su “método” para alcanzar la certeza y acallar a los oponentes, siempre existe la posibilidad de abrir “conversaciones”. Allí donde la ética clásica se posiciona en regiones definidas como si implicara una posición entre “blanco

o negro”, entre verdades absolutas y relativistas, siempre existe la posibilidad de ir más allá, flexibilizando las posiciones y dejando las verdades universales a las matemáticas. Lo mismo ocurre con la política. Frente a los ideales clásicos, de derechas o de izquierdas, es la democracia en su ejercicio siempre continuo del devenir, el espacio indefinido para discusiones productivas como las que propone Vattimo, en la línea hermenéutica de Heidegger y Gadamer o en lo que Richard Rorty (1931-2007), compañero estadounidense de Vattimo, denominó “no fundacionalismo”. Desde esta perspectiva, el pensamiento débil es un intento, según Caputo, de encontrar una “forma feliz de negociar entre los extremos en pugna en la dura polarización del absolutismo frente al relativismo”.

En su libro *The folly of God: a theology of the unconditional*. (2016), Caputo resume lo que entiende por religión: es la apertura a una experiencia que tiene como núcleo el amor. Caputo plantea esta cuestión recurriendo a Agustín de Hipona:

¿Qué es Dios sino la locura de lo imposible? Y ¿qué mejor manera de describir la condición de este corazón herido que decir con Agustín «nuestro corazón está inquieto» (*inquietum est cor nostrum*)? Qué pregunta más elemental podemos hacer que, con Agustín, “¿Qué amo cuando amo a mi Dios?” (Caputo, 2016: 46).

Es curioso el tratamiento que Caputo y Vattimo hacen del pensamiento de san Agustín. En *Credere di credere* Vattimo recupera un hermoso pasaje del Hiponense cuando dice en el *Comentario a la Carta de Juan*: “Dilige, et quod vis fac”, es decir, “ama y haz lo que quieras” (Augustine *apud* Vattimo, 1999: 62). Si para Vattimo, el amor, en forma de caridad, es el criterio para justificar la vigencia en forma de secularización del mensaje cristiano, para Caputo, el amor es el nombre de un acontecimiento perturbador y desestructurante que revela el estado de ser inquieto, en clave heideggeriana, frente al tiempo que, como tal, es desarticulador del ser (des-unión del ser). En este sentido, la pregunta: “*quid ergo amo cum deum meum amo*”, más que una autorización para actuar, es una indagación sobre lo que está bajo el nombre de Dios. Para ello, necesitamos “una teología radical o teopoética del acontecimiento que tiene lugar en y bajo el nombre (de) Dios” (Caputo, 2016: 46). Dicho esto, paso a las consideraciones finales, subrayando la convergencia entre el pensamiento débil de Vattimo y la debilidad de Caputo. Para ello, recurro a las reflexiones de Erik Meganck, así como a la respuesta que le da John Caputo.

#### 4. Consideraciones finales

La idea de “fe débil”, acuñada por Caputo en 2006 con el motivo de su libro *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento* tiene otras connotaciones que el propio Caputo se empeña en subrayar. Para explicar los puntos que me parecen importantes en el

diálogo entre Vattimo y Caputo, enumeraré sólo dos cuestiones que dejo aquí a modo de provocaciones:

a) ¿Qué significados se dan a la debilidad en Vattimo y Caputo? Según Erik Meganck, en la raíz de la diferencia entre Vattimo y Caputo se encuentra el valor que Derrida otorga a este último. Si, para Vattimo, la deconstrucción derrideana estaba acabada, como puede leerse en el capítulo IV de *Las aventuras de la diferencia*, para Caputo, la debilidad está directamente asociada a la deconstrucción derrideana. No es casualidad que el título del artículo de Meganck sea *Mantener débil la debilidad para hacerla fuerte*. La crítica a Vattimo, que puede ser discutida pero no por ello deja de tener sentido, es que la debilidad, con todas sus implicaciones éticas y políticas, que sin duda coinciden con el pensamiento de Caputo, acaba constituyendo un principio metafísico fuerte en el pensamiento de Vattimo (Meganck, 2023: 238). Meganck observa: “Mientras Caputo hace fuerte la debilidad manteniéndola débil, lo que suena muy bíblico, Vattimo sólo hace fuerte la debilidad, lo que suena muy metafísico” (Meganck, 2023: 238).

b) La secularización como destino del cristianismo y la caridad como principio e interpretación del mensaje, única posible, traicionaría el espíritu interpretativo, pues hace de “la debilidad de un principio metafísico un hecho duro y suprahistórico” (Meganck, 2023: 240). ¿No estaba Vattimo, con su *kénosis*, manteniendo la “inmersión lineal y masiva de lo divino en lo profano” en los moldes típicos de la modernidad? El vínculo de Vattimo como ejercicio de retorno al pasado para justificar una especie de acontecimiento epocal, su comprensión del debilitamiento del ser como *kénosis* de Cristo en la cruz, le lleva, a juicio de Caputo, a un cristocentrismo y supersensionismo, ignorando incluso las fuentes judías que, para Caputo, son imprescindibles. Caputo dice en respuesta a Meganck:

Considero que la debilidad de Vattimo es demasiado fuerte, demasiado metanarrativa vinculada a una teología de la muerte de Dios que está estructuralmente implicada en el cristocentrismo, en una depreciación del judaísmo que debe, en este esquema trinitario, el papel de ‘malo’, de Padre trascendente y extraño (Caputo, 2023: 258).

Por último, diría que las grandes diferencias entre Vattimo y Caputo son fundamentalmente su interés por la experiencia cristiana del mundo, no como respuesta a una lógica histórica en la línea de una crítica de la onto-teología, sino como acontecimiento, irrupción que funda un “testamento posmoderno” que convoca a la filosofía y a la teología. Aunque esta distinción no se sostiene en Caputo, para liberar este acontecimiento su incondicionalidad que no se limita a ninguna contracción, sea de naturaleza ética, política, teológica o filosófica, como parece ser en Vattimo, pero esto implicaría entrar en otros temas que, por razones de espacio, no caben dentro de los límites de este trabajo.

## Referências bibliográficas

- CAPUTO, J.D. (1997) *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida* [editado con un comentario de John D. Caputo]. Nueva York: Fordham University Press.
- CAPUTO, J.D. (2001). *Sobre la religión*. Tr. M. Gálvez. Madrid: Técnicos.
- CAPUTO, J.D. (2006). *The Weakness of God A Theology of the Event*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- CAPUTO, J.D. (2013). *The Insistence of God : A Theology of Perhaps*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- CAPUTO, J.D. (2014). *La debilidad de Dios: una teología del acontecimiento*. Buenos Aires: Prometeo.
- CAPUTO, J.D. (2016). *The Folly of God : A Theology of the Unconditional*. Oregón: Polebridge Press.
- CAPUTO, J.D. (2018). *Hermenéutica radical: repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico*. Guadalajara: ITESO - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- CAPUTO, J.D. (2022). *An Anatomy of the Apophatic Imagination*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- CAPUTO, J.D. & VATTIMO, G. (2007). *After the Death of God*. Ed. J.W. Robbins. New York: Columbia University Press.
- CAPUTO, J.D. & VATTIMO, G. (2010) *Después de la muerte de Dios, conversaciones sobre religión, política y cultura, Gianni Vattimo y John D. Caputo*. Buenos Aires: Paidós.
- CUNHA BEZERRA, C. (2006). "Cristianismo y nihilismo en Miguel de Unamuno y G. Vattimo". *Diadoké*, 9, 1-2, 33-45.
- CUNHA BEZERRA, C. (2023). "J. Caputo: mística y anarquía sagrada". Bauchwitz, O.F. (ed.), *Neoplatonismo: mística y política*. Natal/RN: PPGFIL.
- MEGANCK, E. (2023). "Keeping Weakness Weak to Make It Strong, Caputo's Theopoetics of Event". SCHRIJVERS, J. & KOCI, M (Eds.). *The European Reception of John D. Caputo's Thought, Radicalizing Theology*. New York & Londres: Lanham-Boulder,
- VATTIMO, G. (1986). *Las aventuras de la diferencia, pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Tr. J.C. Gentile. Barcelona: Península.
- VATTIMO, G. (1999). *Credere di credere, È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Milano: Garzanti.
- VATTIMO, G. (2002). *Dopo la cristianità, per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti.

# 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.i12.06 [pp. 79-85]

Recibido: 27/09/2025 – Aceptado: 19/12/2025

## **La crítica de Husserl al psicologismo y su impacto en la noción heideggeriana de verdad**

## **Husserl's Critique of Psychologism and Its Impact on the Heideggerian Notion of Truth**

**Sara Escobar Carrio**

**Universidad Internacional de La Rioja**

**Resumen:** Este texto examina la crítica de Husserl al psicologismo y su influencia en la concepción heideggeriana de la verdad. En el intento por despsicologizar la lógica, Husserl defiende una verdad absoluta y la distinción entre el ser real y el ser ideal, al tiempo que vincula la verdad con la intuición y la extiende a ámbitos no judicativos. La verdad se vincula a la objetividad y la intencionalidad. Los presupuestos de esta crítica implican una noción de verdad que ejemplifica la noción tradicional de verdad, al tiempo que brinda la posibilidad de su alternativa. Heidegger recoge estas ideas, destacando aspectos negativos, como la vinculación con el platonismo, y otros positivos, la pérdida del juicio como lugar privilegiado de verdad. La posibilidad de la adecuación más allá del juicio es crucial, influyendo en la caracterización de la verdad como desvelamiento en el pensamiento posterior de Heidegger, que elaborará así su crítica a la noción tradicional de verdad con y contra Husserl.

**Abstract:** This text examines Husserl's critique of psychologism and its influence on Heidegger's conception of truth. In his attempt to de-psychologize logic, Husserl defends the notion of absolute truth and the distinction between real being and ideal being, while simultaneously linking truth to intuition and extending it to non-judicative domains. Truth is thus connected to objectivity and intentionality. The presuppositions underlying this critique entail a notion of truth that exemplifies the traditional understanding of truth, while also opening the possibility of its alternative. Heidegger takes up these ideas, emphasizing both their negative aspects—such as the connection to Platonism—and their positive ones—namely, the displacement of judgment as the privileged locus of truth. The possibility of adequation beyond judgment proves crucial, influencing the characterization of truth as unconcealment in Heidegger's later thought. In this way, Heidegger develops his critique of the traditional notion of truth both with and against Husserl.

**Palabras clave/Keywords:** Verdad (Truth); Adecuación (Adequation); Desvelamiento (Unconcealment); Psicologismo (Psychologism); Evidencia (Evidence)

El §44 de *Ser y Tiempo*, propone un concepto de verdad opuesto la denominada noción tradicional de verdad que, a juicio de Heidegger, está basada en una triple afirmación: a) el lugar de la verdad es el juicio, b) la verdad es la correspondencia del juicio con su objeto y c) ambas tesis son aristotélicas. Sin embargo, al atender a la gestación de este novedoso concepto de verdad, en el pensamiento anterior a *Ser y Tiempo*, puede mostrarse cómo la doctrina husseriana sobre la verdad se encuentra en el origen de esta crítica, no solo porque ejemplifica en parte lo que se describe como noción tradicional, sino porque, paradójicamente, aporta además la inspiración necesaria para abandonarla.

En lo que sigue, comenzaremos por examinar la crítica que Husserl dirige al psicologismo. Este análisis permitirá, caracterizar la noción de verdad que subyace a dicha crítica, así como las consecuencias que de ella se derivan. Finalmente, mostraremos como Heidegger por un lado rechaza varios aspectos de esta concepción de Husserl aunque por otro, aparecen elementos que conserva y reelabora en su propia concepción de la verdad.

## 1. La crítica de Husserl al psicologismo

En torno a 1900 la psicología asociacionista al estilo inglés teñía de psicologismo todas las disciplinas filosóficas. Husserl, tras acercarse a esta corriente en *Filosofía de la aritmética*, la combate en las *Investigaciones Lógicas*; donde termina por postular una lógica pura de objetos ideales. Así, la primera meta de las *Investigaciones* es asegurar la objetividad del objeto contra cualquier interpretación subjetiva. Lo que lleva a Husserl a establecer la distinción entre el acto psíquico de pensar (*noesis*) y su contenido objetivo (*noema*), de tal modo que, la verdad no se rige por el pensar fáctico, sino que es éste el que debe regirse por el contenido objetivo. Así, desde el punto de vista lógico, el sujeto es irrelevante. Si una idea X es pensada por tres sujetos, hay tres ideas desde el punto de vista psicológico, pero una desde el punto de vista lógico.

La principal objeción husseriana contra el psicologismo es que “anula la posibilidad de una justificación racional del conocimiento mediato y [...] su propia posibilidad como teoría científica” (Husserl, 1990: 114). El psicologismo es incompatible con el conocimiento científico pues si se niega la legitimidad de términos como ‘verdad’, la idea misma de teoría carece de significado. El psicologismo conduce al escepticismo y se revela de este modo como una teoría inconsistente en la medida en que es incapaz de justificar la validez universal de la verdad. Si no podemos distinguir entre un juicio verdadero y un prejuicio infundado no tiene sentido proponer ninguna teoría. Frente a las tesis psicologistas, Husserl defiende que la verdad es absoluta, idéntica y una sola la conocen hombres,

ángeles o dioses. No puede fundarse sobre hechos, que tienen carácter singular, pues la verdad está por encima de la temporalidad.

En segundo lugar, el psicologismo supone, además, que las leyes lógicas son psicológicas, expresan estados de cosas contingentes y pueden comprobarse del mismo modo que las reglas que rigen la actividad psíquica. Así, incluso el principio de no contradicción se fundaría en el hecho de que dos estados mentales contradictorios no pueden coexistir y no en su contenido objetivo, que queda convertido de este modo una proposición sobre hechos psíquicos, ignorando su verdadero sentido: el referido al ser ideal. Solo la verdad entendida como ser ideal, permite explicar que *noesis* diversas coincidan en el mismo *noema*.

De acuerdo con Husserl, el acto de juzgar es psíquico pero su contenido es el mismo con independencia de quién y en qué estado lo profiera. Esta distinción entre contenido y acto del juicio conduce a la identificación de la verdad con el ser ideal o la validez, para evitar confundirlo con un hecho. Este carácter ideal fundamenta la legalidad de las leyes lógicas, que son verdades en sí mismas y no normas para pensar correctamente. La distinción entre ser real y ser ideal establece dos mundos correlativos, el orden de las cosas y el de las verdades en sí, entre el proceso de pensar, perteneciente a la realidad efectiva y lo pensado, del ámbito de lo ideal.

Husserl rechaza también la identificación entre la evidencia y el sentimiento de la misma: “La evidencia no es otra cosa que la ‘vivencia’ de la verdad. [...] *la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*” (1990: 218-219). Es una experiencia en la que quien juzga tiene conciencia de que su juicio es conforme a verdad y no un sentimiento añadido.

El capítulo V de la sexta Investigación *El ideal de la adecuación. Evidencia y verdad*, profundiza en el análisis de la evidencia introduciendo los actos verificativos, pues solo puede hablarse de evidencia cuando la percepción confirma el juicio. La verdad se identifica con la evidencia del ser en el juicio (Husserl, 1990). El análisis de la vivencia de la verdad en que consiste la evidencia es el contexto en el que se analiza la adecuación veritativa. Sin embargo, la evidencia se identifica, de este modo, con la síntesis de coincidencia entre lo pensado y lo dado, que no implica ya necesariamente un juicio (Husserl, 1990). Husserl (1999) mantiene que el ‘es’ del juicio expresa la concordancia entre el sujeto y el predicado, no el ser verdadero. El juicio dejaría de ser, así, el lugar privilegiado de la verdad. No obstante, aunque la evidencia se extienda fuera del juicio, sólo tiene lugar en el campo de la teoría, porque la verdad pertenece al ámbito de lo ideal.

En este sentido, el §39 de las *Investigaciones II* señala que: “la verdad es, como correlato de un acto identificador, una situación objetiva, y como correlato de una identificación de coincidencia es una identidad, la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal” (1999: 445).

## 2. Los supuestos de la crítica husseriana y sus implicaciones en la concepción de la verdad

Con esta definición, Husserl se acerca a la caracterización tradicional como *adæquatio rei et intellectum*. Aunque, si con *res* se hace referencia *Realität* en tanto que objetividad dada en la intuición, es manifiesto que, el sentido de expresión varía sustancialmente. La concordancia veritativa es ahora la adecuación entre la *Realität* y lo mentado en la intención.

Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica. Y cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adæquatio rei et intellectus*: lo objetivo es ‘dado’ o está ‘presente’ real y exactamente tal como lo que es en la intención: ya no queda implícita ninguna intención parcial que carezca de cumplimiento. Y con esto está señalado *eo ipso* el ideal de todo cumplimiento, y, por ende, también del significativo, el *intellectus* es aquí la intención mental, la de la significación. Y la *adæquatio* está realizada cuando la objetividad significada es dada en la intuición en sentido estricto y dada exactamente tal y como es pensada y nombrada (Husserl, 1999: 441).

La verdad se concibe ahora como la relación entre la intención del acto y la presencia del objeto. Esta concepción, acorde con la filosofía de la intuición de las *Investigaciones*, se modificará posteriormente al tratar de solventar algunas dificultades en las que no podemos detenernos en este momento, pero, pese a las modificaciones, Husserl mantendrá siempre esta caracterización de la verdad como ser ideal, como aquello que tiene validez frente a la efectividad de las cosas.

En definitiva, la argumentación de Husserl contra el psicologismo y el desarrollo de la idea de verdad implícita en esa crítica conduce a las siguientes afirmaciones: En primer lugar, las leyes lógico-matemáticas no son inductivas, existen a priori con necesidad objetiva. En segundo lugar, los objetos lógicos son ideales y la verdad pertenece a la esfera del ser ideal y finalmente puede afirmarse que, la raíz del error psicologista se encuentra en la inadecuada comprensión de las relaciones entre lo real y lo ideal debido al desconocimiento de la noción de intencionalidad, fenómeno que permite explicar que un objeto ideal comparezca en una vivencia subjetiva.

En el trabajo *La doctrina del juicio en el psicologismo*, que presenta como tesis doctoral, Heidegger identifica, siguiendo a Husserl, la verdad con el ser ideal, pues su concepción de la verdad tiene un marcado carácter objetivo y una fuerte carga lógica (2018). Sin embargo, a medida que evoluciona su pensamiento, deja de ser como describe Safranski

el “discípulo aplicado e inteligente de Husserl” (2015: 71) para alejarse de esta concepción de su maestro. Considera inaceptable la posición del psicologismo, pero también defiende que la posición de Husserl recoge un prejuicio infundado y largamente repetido a lo largo de la historia de la filosofía, que es el predominio del acceso teórico a la realidad que llevará a concebir el juicio como la forma más elevada de conocimiento.

En efecto, Heidegger recoge esta crítica y sus supuestos en *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* señalando en primer lugar la vinculación Husserl con el platonismo: lo permanente es lo ideal, idéntico y universal, frente a lo sensible, mudable y cambiante. Las *Investigaciones* establecen dos mundos, distintos y correlativos, el de las cosas y el de las verdades en sí (Heidegger, 1995).

### 3. Heidegger frente a la crítica de Husserl

Husserl no logra liberarse de la interpretación de Platón que Lotze hace en el libro 3º de su *Lógica*, obra en la que, de acuerdo con Heidegger (1995) tiene su origen la identificación entre verdad y validez. Si el ser ideal no puede caracterizarse como un ente, debe ser entonces un valor. Así la realidad de una proposición consistiría en que tiene valor. Sin embargo, al describir la verdad como validez, la pregunta por la esencia de la verdad pasa a segundo plano. Este planteamiento, entonces, deja sin resolver cuestiones como qué es la verdad, cómo son verdaderas las proposiciones, cuál sería el sentido del ser, y cómo se vinculan la pregunta por la verdad y la pregunta por el ser. En definitiva, Heidegger (1995), defiende que la insistencia en la distinción noesis - noema, no soluciona el problema de la objetividad de la verdad; sino que constituye la base de su replanteamiento.

No obstante, la distinción entre el ser ideal y el ser real no es algo novedoso, sino que es casi tan antigua como la filosofía occidental. Así esta caracterización que Husserl hace de la verdad como algo ideal lo vincula con la noción tradicional de verdad, instalada en la filosofía desde Platón, de la que Heidegger pretende alejarse en *Ser y Tiempo*. Puede señalarse también otra constante en la historia de la filosofía y es que la distinción entre ser ideal y ser real supone dar prioridad a una de estas esferas, la del ser ideal y ha obligado a la filosofía a estar constantemente replanteándose la relación entre ambas esferas del ser.

Es necesario, por tanto, dar un paso más y responder a la pregunta por la verdad abandonando tanto el psicologismo como la noción ideal de verdad desde la que Husserl ha emprendido su crítica. Curiosamente, en este sentido, Heidegger encontrará también en Husserl elementos para abandonar esa noción de verdad ideal vinculada a la adecuación enunciativa.

Así, respecto de la teoría husseriana de la verdad como evidencia Heidegger tiene una posición ambivalente. En ella encuentra un elemento negativo: la mencionada distinción radical entre lo real y lo ideal que no aclara la estructura de la adecuación, sino traslada el problema a la conexión entre ambas esferas del ser (Heidegger, 2024). Pero hay también numerosos elementos positivos como la distinción entre la adecuación del juicio y la adecuación veritativa, que permite abandonar la idea de la primacía de la verdad del juicio y permite extender la verdad a otros actos cognoscitivos (Husserl, 1990). “La naturaleza de la cosa misma exige que los conceptos de verdad y falsedad se extiendan tanto, al menos en principio, que abarquen a la esfera total de los actos objetivantes” (Husserl, 1990: 448).

Entre estos otros actos cognoscitivos, Husserl pone el acento en la verdad de la intuición. La proposición expresa los actos intuitivos, y su verdad se funda entonces en la de la intuición. La verdad proposicional sería así, también para Husserl, un fenómeno derivado (Heidegger, 1995). De este modo, pese a que vincular la verdad con actos objetivantes supone, para el autor de *Ser y Tiempo*, considerarla reductivamente, la extensión de la verdad a contextos no judicativos es una de las aportaciones más relevantes de Husserl tal y como señala Heidegger en Lógica, la pregunta por la verdad.

Además, Husserl introduce acciones como la *identificación* o la *acreditación*; para dar cuenta del ser verdadero del enunciado. Heidegger valora positivamente esta aportación y mantiene esta idea de verificación (*acreditación y verificación*<sup>1</sup>), en la caracterización de la estructura originaria de la verdad, lo que le permitirá rechazar al mismo tiempo de modo tajante la diferencia entre lo real y lo ideal. Así, la crítica de la adecuación como esencia originaria de la verdad termina en la búsqueda de un modo de interpretar la acreditación que no imponga la fractura del ser en dos esferas. Es esta línea argumental lo que lleva a Heidegger a caracterizar la esencia de la verdad como desvelamiento y a la afirmación de que el contexto primario de verificación es el ámbito práctico-operativo, tesis que, como es sabido, resultarán centrales en el desarrollo del pensamiento heideggeriano posterior.

De este modo, puede mostrarse cómo el pensamiento de Heidegger recoge tesis fundamentales de Husserl al mismo tiempo que pretende alejarse de él. Husserl se convierte para Heidegger en un representante paradigmático de la filosofía tradicional de la que intenta tomar distancia. Este alejamiento es progresivo en los años anteriores a 1927, especialmente en los cursos de Marburgo y se manifiesta en *Ser y Tiempo*. Esta obra refleja la posición ambivalente de Heidegger frente al autor de las *Investigaciones Lógicas* pues pese a recoger varios agradecimientos a Husserl, incluyendo la dedicatoria, marca notoriamente la distancia con su maestro en todo su contenido.

---

<sup>1</sup> En la interpretación del sentido de la *Ausweisung*, sigo las indicaciones del Prof. Alejandro Vigo (1994)

Así, respecto a la concepción de la verdad, Husserl es, por una parte, un representante paradigmático de la concepción de la que Heidegger quiere alejarse, y por otra quien proporciona elementos para plantear una alternativa que desvincule la verdad no sólo del juicio sino en general de cualquier acceso teórico al mundo. De este modo, la crítica a la noción tradicional de verdad, que Heidegger elabora de la mano de una reinterpretación de la filosofía de Aristóteles, se hace al mismo tiempo con y contra Husserl.

### Referencias bibliográficas

- HEIDEGGER, M. (1995). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2018). *Frühe Schriften (1912–1916)* Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2024). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HUSSERL, E. (1990). *Investigaciones lógicas*. Vol. I. Tr. M. García Morente. Madrid: Alianza.
- HUSSERL, E. (1999). *Investigaciones lógicas*. Vol. II. Tr. J. Gaos & M. García Morente. Madrid: Alianza.
- SAFRANSKI, R. (2015). *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. Madrid: Austral.
- VIGO, A. (1994). “Verdad, lógos y práxis: La transformación heideggeriana de la noción aristotélica de verdad”. GARCÍA MARQUÉS, A. & GARCÍA-HUIDOBRO, J. (Eds.). *Razón y praxis*. Valaparaiso: Edeval, 136-168.



# 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.i12.07 [pp. 87-78]

Recibido: 27/09/2025 – Aceptado: 15/12/2025

## **Interpretación jurídica y tradición: articulación entre la hermenéutica filosófica de Gadamer y la teoría hermenéutica de Kaufmann**

## **Legal Interpretation and Tradition: Articulation between Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Kaufmann's Hermeneutic Theory**

**Juan Manuel Hernández Aguilar**

**Universidad Nacional Abierta y a Distancia**

**Resumen:** Este trabajo examina las resonancias hermenéuticas y jurídicas en la obra de Arthur Kaufmann y Hans-Georg Gadamer, con especial atención a la pregunta de cómo interpretar con justicia un texto legal en las democracias contemporáneas. Ambos autores rechazan el positivismo jurídico entendido como aplicación mecánica de normas, y proponen, en su lugar, una interpretación creativa, situada y dialogante. Kaufmann subraya la necesidad de superar el esquema clásico sujeto–objeto mediante una relación participativa entre juez y norma, mientras que Gadamer destaca la precomprensión como condición ineludible de toda interpretación, articulada en el círculo hermenéutico. El artículo organiza los ejes centrales de la hermenéutica jurídica contemporánea, reconstruye la influencia gadameriana en Kaufmann, identifica puntos de convergencia y divergencia, y analiza el papel del juez como mediador entre tradición normativa y exigencias actuales. De este modo, la hermenéutica jurídica se muestra no como técnica instrumental, sino como un camino epistémico indispensable para la justicia interpretativa en el derecho.

**Abstract:** This paper explores the hermeneutical and legal resonances in the work of Arthur Kaufmann and Hans-Georg Gadamer, focusing on the pressing question of how to interpret legal texts justly in contemporary democracies. Both reject legal positivism understood as a purely mechanical application of rules. Instead, they propose an interpretation that is creative, situated, and dialogical. For Kaufmann, this requires moving beyond the classical subject–object model toward a participatory relation between judge and norm. Gadamer, by contrast, emphasizes pre-understanding as the inescapable condition of interpretation, articulated through the hermeneutical circle. The article outlines key axes of contemporary legal hermeneutics, reconstructs Gadamer's imprint on Kaufmann's thought, and

identifies convergences and divergences between them. It also examines the judge's role as mediator between normative tradition and the demands of the present. Ultimately, legal hermeneutics emerges not as a mere technique but as an epistemic path indispensable for interpretive justice within law.

**Palabras clave/Keywords:** Hermenéutica Jurídica (Legal Hermeneutics); Interpretación Judicial (Judicial Interpretation); Gadamer; Kaufmann; Círculo Hermenéutico (Hermeneutic Circle); Tradición (Tradition); Derecho (Law); Lenguaje (Language).

## 1. Introducción

La hermenéutica jurídica ya no puede relegarse al modesto rincón de las herramientas auxiliares de la práctica judicial. Con el paso del tiempo, ha adquirido la solidez de una disciplina en sí misma, emparentada con las grandes tradiciones hermenéuticas: la filosófica, la teológica y hasta la científico-espiritual. En lugar de limitarse a un papel técnico en la aplicación de la norma, reivindica el protagonismo del intérprete en la construcción del sentido del derecho, siempre en diálogo con la tradición y atento al contexto irrepetible de cada caso.

En el diálogo entre la hermenéutica gadameriana y la filosofía jurídica de Arthur Kaufmann existe una pregunta por cómo el jurista incorpora el círculo hermenéutico en su componente histórico y del lenguaje al poner en juicio el mito de la neutralidad sistemática desde la que la Norma No termina por entrar en la interpretación, sino que es simplemente aplicada. Desde ambos teóricos lo que se postula es que el intérprete está colmado de prejuicios y que antes de entrar en cualquier lectura tiene como tales anticipaciones históricas de sentido desde las que ya existe una pre-comprensión inmerso en su situación histórica. Kaufmann va más allá y también termina por incorporar la propuesta del lenguaje que rescata de gadamer en la que en un acto en que el juez se encuentre entre la Norma y el caso termina por tener un acto creador en el que la ley no es inmóvil sino que termina por interpelar la comprensión que tiene el juez de las normas jurídicas de su cultura y de su ámbito social iniciando una confrontación entre lo legal y el caso concreto y haciendo que este interactúe con el nuevo sentido que resalta en la decisión en el que el horizonte histórico del texto y el horizonte del intérprete muestra una forma en la que la comprensión se reconfigura con cada decisión concreta. Es precisamente esta comprensión entre el todo y las partes entre el movimiento que no termina por cerrar, sino que abre qué termina por llevar a un sentido nuevo en la que en su proceso de interrogación el sentido de la norma se realiza de nuevo.

A partir el intento de interpretación que realiza Kafumann de Gadamer este texto pretende encauzar lo que puede llegar a ser un sentido distinto de interpretación al

positivismo jurídico. En particular, al rastrear la huella de la hermenéutica filosófica en la teoría jurídica de Kaufmann, se examina coincidencias y tensiones, y analiza el rol del juez como mediador entre norma y contexto. Se trata, en suma, de aportar a la base teórica de una hermenéutica jurídica que no se conforme con la letra muerta de la ley, sino que asuma la justicia interpretativa como su horizonte y el dinamismo de la democracia como su condición vital. Uno de los golpes más certeros que Gadamer lanza contra la concepción clásica del derecho es su rechazo a la idea de que las normas poseen un significado fijo, universal e inmutable. Tal postura, sostiene, no pasa de ser una “ficción jurídica insostenible” (Gadamer, 201: 397), pues ignora la naturaleza histórica, lingüística y esencialmente cambiante del sentido jurídico.

Frente a esa visión estática, Gadamer defiende que interpretar una ley con rigor exige reconocer su historicidad. Esto implica atender tanto al momento de su promulgación como al presente en el que se invoca. Dicho de otro modo, la norma no es un fósil jurídico, sino un organismo vivo que respira a través de los contextos sociales y culturales que la ponen en movimiento. Por eso, comprender el sentido de una disposición legal no es posible sin considerar la trama de transformaciones culturales y sociales que median entre su origen y su aplicación actual. El intérprete está obligado, entonces, a rastrear el valor histórico de la norma: su contexto inicial, la finalidad que la inspiró y el horizonte desde el cual fue promulgada. En consecuencia, aplicar la ley nunca puede reducirse a un procedimiento neutro o mecánico: exige un juicio situado, consciente de que cada acto interpretativo teje un puente entre el pasado y el presente.

## **2. Interpretar desde la historia: el papel del jurista y del historiador**

En su reflexión, Gadamer establece una distinción sugestiva entre el historiador del derecho y el jurista-intérprete. Aunque ambos comparten la tarea hermenéutica de enfrentarse a un texto legal, sus enfoques difieren en la finalidad. El historiador busca reconstruir el sentido originario de la norma en el momento de su surgimiento, prestando atención a la función que cumplía, a las motivaciones de quienes la redactaron y a las estructuras semánticas propias de aquella época. El jurista, en cambio, sin dejar de lado ese trasfondo histórico, debe asumir el reto de traer la norma al presente y hacerla hablar en un contexto nuevo. Esa mediación no es un lujo teórico, sino el corazón mismo de su trabajo.

La pregunta que plantea Gadamer es incisiva: ¿puede el historiador comprender de verdad el sentido originario de un texto jurídico sin proyectarlo, de algún modo, sobre su propio horizonte histórico? Si la respuesta es negativa, entonces su labor se aproxima a la del juez, que tampoco accede a la norma como si la ley hablara en un vacío atemporal.

Ambos se ven enfrentados a un mismo dilema: separar lo que pertenece al contenido textual del pasado y lo que corresponde a su relectura en el presente, sabiendo que esa frontera nunca es nítida y que los significados se ven transformados por la tradición interpretativa acumulada con el tiempo.

De ahí que tanto historiador como jurista compartan una premisa fundamental: el texto legal no es un depósito de significados fijos, listos para ser extraídos, sino una realidad que exige interpretación situada. Gadamer insiste en que toda comprensión presupone una precomprensión, de modo que el intérprete nunca se ubica frente al pasado desde una neutralidad impersonal, sino desde un horizonte condicionado por su propio contexto, por su formación y por la experiencia que arrastra consigo. Lejos de ser una debilidad, esta condición es lo que hace posible el acto hermenéutico.

La interpretación, en este sentido, se convierte en una mediación entre tiempos. Esa mediación no pretende borrar la distancia histórica, sino asumirla y trabajarla dentro del círculo hermenéutico, que se despliega como un vaivén entre el todo y las partes, entre texto y contexto, entre tradición e intérprete. Tanto el historiador como el jurista se mueven dentro de ese círculo, aunque sus fines no coincidan: el primero busca comprender el pasado en sus propios términos, mientras que el segundo intenta hacer justicia en el presente mediante la aplicación significativa de la norma.

Gadamer subraya que la figura tradicional del historiador como mero observador objetivo del pasado resulta insuficiente cuando se trata de textos jurídicos. La comprensión histórica, sostiene, no se alcanza si se aísla el pasado de su resonancia actual. Por el contrario, sólo entendemos lo pretérito cuando reconocemos cómo pervive en el presente. En el terreno del derecho esto se hace particularmente visible: el juez que aplica una norma a un caso contemporáneo no se limita a revivir un texto muerto, sino que actúa como mediador entre la tradición y las exigencias actuales. Así, se realiza la continuidad del derecho como un “continuum” y se resguarda la tradición de la idea jurídica (Gadamer, 2017: 399).

La constatación de que jurista e historiador se enfrentan al mismo objeto fáctico, aunque con metas distintas, ilumina un aspecto clave: ambos comparten la dificultad de interpretar un texto legal en un marco histórico transformado. Mientras el primero orienta su labor hacia la aplicación normativa, el segundo busca recuperar la textura original de la norma. Sus trayectorias se bifurcan, aunque perfectamente se alinean en un aspecto común: la fe de que el derecho no se deja aprehender en un determinado sentido, sino que hay que entenderlo en movimiento, como parte de un legado que se renueva sin perder sus raíces culinarias.

El derecho, ese monumento solemne que creen muchos, de mármol inalterable, es más bien un organismo vivo: respira, envejece, muda de piel; llega, en ocasiones, incluso, a

caer enfermo de rigideces. Proponerse que la hermenéutica del derecho sea considerada una técnica cerrada, un reloj suizo que siempre indica la misma hora, es ignorar que los jueces y juristas viven en el torbellino de la historia, no en un museo polvoriento.

El magistrado que hojea un código no es un simple repetidor de fórmulas; es, aunque no lo reconozca, un arqueólogo de la actualidad. Debe excavar no solo en el texto frío de la norma, sino en la tierra húmeda de sus raíces, en las huellas de las discusiones que la dieron a luz, en las tensiones que le dieron forma. Aplicar una ley sin reconocer el viaje de su recorrido hermenéutico es situarse desde la actualidad. Por su parte, el historiador del derecho tampoco tiene el pase para ser neutral. Aunque examine disposiciones sepultadas en archivos, lo hace desde un presente que lo interpela y lo condiciona. No hay mirada inocente: toda interpretación es un espejo que devuelve tanto el reflejo del objeto estudiado como la silueta del observador. Así, juez e historiador se encuentran en una paradoja compartida: el primero aplica normas vivas con memoria de muertas; el segundo estudia normas muertas con la inquietud de los vivos. Uno actúa con el peso de la tradición sobre la espalda, el otro con la urgencia del presente en la frente. Y en esa tensión, en esa danza de contrarios, late lo fascinante del derecho: ser al mismo tiempo ruina y promesa, archivo y brújula. La distancia temporal, en ambos casos, deja de ser un obstáculo para convertirse en el punto mismo de reflexión.

Desde esta perspectiva, Gadamer observa que la hermenéutica jurídica representa un caso ejemplar de la relación entre pasado y presente dentro de las ciencias del espíritu. El juez, en su labor, no encarna ni la figura de un aplicador mecánico de normas ni la de un sujeto que actúa con libertad absoluta de criterios. Su interpretación nunca puede ser una “traducción arbitraria”, porque su responsabilidad es precisamente mediar entre el sentido originario de la ley y las demandas de justicia que el presente le impone. Esa función convierte al juez en un símbolo de la labor más amplia de las humanidades: comprender lo que las cosas significan a través del tiempo, sin cancelar ni el pasado ni el presente, sino manteniéndolos en una tensión fecunda (Gadamer, 2017: 400).

Con esta mirada, el derecho deja de percibirse como un repertorio de normas clausuradas y se concibe como un espacio discursivo en el que dialogan el pasado normativo y la experiencia actual. Tanto el juez como el historiador deben habitar la tradición jurídica, pero ninguno puede limitarse a repetirla de forma pasiva. Su tarea implica, simultáneamente, fidelidad y actualización, memoria e innovación. Allí radica la esencia de la hermenéutica: la aplicación no como una ejecución ciega, sino como un acto de reconstrucción significativa que siempre se sitúa en la coyuntura concreta del presente

### 3. Tradición, mediación y unidad de la comprensión hermenéutica

Para Gadamer, comprender el derecho es inseparable de una comprensión más amplia de la historia y la tradición. La interpretación jurídica no es semejante a un procedimiento técnico ni a una posición erudita en la que no existan consecuencias prácticas. Más bien es una manera en la que se integra la interpretación filosófica y que comparte fundamentos con la manera en que nos remite el pasado viendo que el texto más allá de necesitarse traducido busca ser comprendido y esto excluye la manera en que los historiadores del derecho han conducido al conocimiento de este hacia un museo en donde las normas se convierten en un perpetuo modo de ser interpretadas. Con esto se quiere decir que es importante considerar para el derecho contemporáneo en que la ley no agota como tal la manera en que el derecho es reappropriado y transformado o resignificado por medio del intérprete y además jurídicamente puesto en disputa a partir de las lagunas que diferencian los fines y la reconstrucción de los sentidos. Con esto cabe la ironía de mostrar que no basta con decir que existe un puente respecto al verdadero sentido que quiso interpretar como tal el jurista, sino que también es precisamente el tiempo el que termina por determinar la manera en que hermenéuticamente se revela el sentido y el ejercicio mediante el proceso de esclarecimiento en donde el pasado sigue operando pero que termina por no resolver el presente. Ambos se rozan, se interpelan, se fecundan mutuamente. Y en ese diálogo incesante, el derecho se muestra tal cual es: no un cadáver en la morgue de los textos, sino una tradición viva que nos exige respuestas hoy, aunque hable con voces de ayer. Tanto el jurista como el historiador participan de esta dinámica de actualización crítica del legado normativo.

Del mismo modo, Gadamer subraya que la pertenencia a una tradición no debe interpretarse como una limitación que encorseta el pensamiento, sino como la condición misma que hace posible comprender. Gadamer plantea que la hermenéutica jurídica no consiste solamente en una cuestión auxiliar respecto a la posición de un juez en la que simplemente se concentra en dirimir lagunas propias de las normas. Tal y como piensa la posición positivista muy al contrario Gadamer plantea una lectura náutica del juez desde la ontología de Heidegger en la que es precisamente el acto mismo de interpretar una norma el que termina por redefinir los límites de lo que se repite y la intención del sentido original del legislador que también de acuerdo a una lectura de su tiempo no está solo subsumido en una especie de mecanicismo bajo el cual operan las reglas abstractas, sino que está obligado a mediar entre el texto propio de la ley que lo comunique con la tradición del pasado y la situación del presente en la que por defecto se ha abierto un margen de indeterminación en el que la realidad como propia del corazón hermenéutico siempre muestran su aplicación una comprensión nueva. De esta manera se conecta la hermenéutica filosófica con el proceso interpretativo no de

la reconstrucción del pasado sino de una fusión de horizontes en el que la tradición y la actualidad plantear un diálogo. Para ello Gadamer considera que la hermenéutica jurídica devuelve es el poder de la historia a su alcance más allá de lo teórico en relación con como el presente termina por interrogar a quien lo interpreta. En qué momento se pasa de la hermenéutica a la argumentación, pues precisamente cuando el intérprete sea juez o filósofo asume la tarea de comprender y se implique en intentar justificar no como un mero acto receptivo, sino que requiere de razones que se articulan legitimando ciertos sentidos del texto y considerando válido en un caso concreto entendiendo que tanto interpretar como comprender y aplicar no son labores separadas y en las que las dimensiones descansan en una misma situación. La hermenéutica permite abrir una argumentación que obliga a la tradición del presente a ser interrogada respecto a su presente y permite que el juez actuando más allá de una posición solo de los códigos sea un interlocutor histórico que deba rendir cuenta de su interpretación. De esta manera la hermenéutica filosófica no solo está para buscar el sentido en toda su comprensión sino para buscar y mostrar que toda argumentación jurídica e interpretativa se apoya en una estructura fundamental entre el pasado y el presente. Por ello Gadamer insiste hay que comprender nunca es un ejercicio contemplativo, sino que al aplicar este modelo jurídico siempre implica una decisión que no lo desliga de la unidad indisoluble en la que se exige justificar una interpretación adecuada. ¿Qué es pues una interpretación adecuada? Gadamer insiste en que comprender no es reproducir el sentido original de un texto sino traerlo el presente por lo cual la interpretación adecuada tiene que lograr que el texto hable en su situación actual. El juez en el caso jurídico interpreta la sentencia, pero no desde una arbitrariedad sino de una aplicación justa de la norma en el caso concreto de su tiempo. El historiador interpreta bien cuando logra mostrar como un texto antiguo tiene una posición a un el presente sin traicionar su sentido histórico en su contexto. También, y no como un hecho aislado mediante la fusión de horizontes en el texto que no tiene que ver con la correspondencia rígida con el pasado sino con el texto en su horizonte puesto a disposición en diálogo desde su mundo y su sentido y su contexto histórico y por otra parte el horizonte del intérprete en su situación actual, por sus preguntas y sus prejuicios. En la interpretación adecuada se consigue un diálogo entre esos dos horizontes produciendo un sentido que no es propio ni el autor ni el lector sino del diálogo de ambos. El tercer punto sería el criterio de la verdad en la interpretación en el que Gadamer toma distancia los dos extremos tanto el subjetivismo estético en el que se cree la interpretación es solo una proyección del lector como del objetivismo historicista en el que se piensa que la única interpretación válida es reconstruir lo que el autor quiso decir. Para el autor de verdad y método la interpretación refleja el texto para permitirle decir algo verdadero que sobrepase a la posición del propio intérprete.

No es solo una repetición sino un dejarse interpelar a la manera de un acontecimiento. Finalmente, y no menos importante está la situación del diálogo y cómo se justifica pues la adecuación de la verdad permite algún modo hacer coincidir aquello que se dice con aquello que se ve, pero la interpretación lo que se busca mostrar es una adecuada manera de defender razones frente a otros intérpretes cuando se logra sostener ese intercambio argumentativo. Aquí lo que se percibe como la raíz de una posible señal de argumentación en el texto es que no basta con sentir el sentido, sino que hay que explicarlo justificarlo y compartirlo. El juez entonces está interpelado para aquella situación en la que el texto intenta decir algo a su situación actual sin reducirlo a una posición subjetiva del presente. En su diálogo produce un sentido desde la fusión de horizontes entre la tradición y su interpretación, de esta manera permite que emerja una verdad del texto que tiene un algo que decir para nosotros y al intentar defender la posición en la que se encuentra el intérprete y justifica ese diálogo con otros podemos ver que excede a las meras técnicas y conlleva hacia una interpretación adecuada que significa el texto nos hable desde una posición que sea legítimo y verdadero.

En el campo jurídico ocurre algo semejante. El juez no interpreta desde una tabula rasa, sino desde una posición determinada en el seno de una comunidad jurídica que le proporciona principios, valores y normas de referencia. Por ello, su interpretación nunca es arbitraria: se mueve dentro de los márgenes de una tradición, aunque a la vez se abre a la innovación que demandan las circunstancias sociales. Comprender jurídicamente significa articular, de manera crítica, fidelidad y creatividad, estabilidad normativa y sensibilidad hacia la transformación histórica.

Gadamer propone, en consecuencia, una visión integradora de la hermenéutica, en la que distintas disciplinas de las ciencias del espíritu —la historia, la teología, la filología y el derecho— comparten el mismo desafío: mediar entre pasado y presente para dar sentido a lo heredado sin dejar de responder a lo nuevo. Esta unidad del problema hermenéutico permite concebir la interpretación jurídica no como una especialidad aislada, sino como un modelo de comprensión con capacidad de nutrirse de otros saberes y, al mismo tiempo, de enriquecerlos.

#### **4. La influencia de Gadamer en la teoría hermenéutica de Arthur Kaufmann**

A lo largo de la historia del pensamiento jurídico, la tensión entre derecho natural y positivismo ha servido como eje estructurador de los debates sobre el fundamento y la validez de las normas. Sin embargo, esta oposición binaria ha mostrado sus límites frente a los desafíos que plantea la práctica interpretativa en contextos democráticos contemporáneos. Arthur Kaufmann observa que el enfrentamiento entre ambas posturas no ha conducido a soluciones satisfactorias, sino a una parálisis conceptual que exige ser superada. Su respuesta es un “tercer camino”: la hermenéutica jurídica como vía crítica que trasciende los supuestos del iusnaturalismo y del positivismo.

En términos ontológico-filosóficos, el derecho natural pretende fundar la validez de las normas en una supuesta “naturaleza humana”, universal y absoluta, mientras que el positivismo sitúa tal fundamento en la voluntad del legislador, desligada de cualquier referencia a valores previos. A pesar de sus diferencias, ambos comparten un mismo error metodológico: conciben el derecho como un sistema cerrado, autosuficiente y cosificado, capaz de subsumir lógicamente todos los casos posibles sin dejar espacio a la interpretación (Kaufmann, 2007: 92). Esta “ideología de la subsunción”, presente tanto en el positivismo como en el iusnaturalismo, presupone que toda decisión jurídica puede derivarse de manera mecánica a través de un silogismo formal que conecta norma general y caso particular.

Kaufmann rechaza frontalmente el esquema positivista porque lo considera reductivo y ajeno a la experiencia real del derecho. Frente a la idea de que la interpretación sea apenas un procedimiento técnico, propone una hermenéutica concebida como filosofía trascendental, es decir, como reflexión sobre las condiciones de posibilidad mismas de la comprensión jurídica. Inspirado en la tradición de Schleiermacher, Dilthey, Ricoeur y, de modo particular, Gadamer, elabora una teoría de la interpretación que coloca en el centro la relación activa y creadora entre el intérprete y el texto normativo. El derecho interpretado por Gadamer y Kaufmann deja de lado la visión mecanicista a modo de aplicación automática y muestra también una visión pragmática que exige usar el pensamiento, la sensibilidad y el juicio para ahondar en la intención de mostrar que no existe una lectura sin precomprensión y que el intérprete camina entre un horizonte histórico que lo determina y lo alimenta. Contrario a la ilusión de neutralidad el círculo hermenéutico acogido por ambos se convierte en una posición en la que la intérprete amplía y transforma el horizonte de quién interpreta Y de lo que se interpreta. Kaufmann retoma esta posición al desmontar el esquema sujeto objeto desde el que el derecho tradicional se asienta. Es pues el derecho un tejido vivo que Norma y permite que la tradición entre en diálogo con el intérprete rompiendo fórmulas y repeticiones para cocrear el sentido. Es por esto que la hermética jurídica No termina por ser una filosofía hermenéutica cerrada sino que está abierta a la interrogación de la historia y a la complejización del lenguaje social en el que existe una atención entre la teoría del derecho y su relato inacabado respecto a que su exactitud formal no permite eludir la vitalidad de su diálogo cotidiano. La interpretación no puede reducirse a un procedimiento mecánico porque el vínculo entre norma y caso no es inmediato: la primera habita en el terreno de la abstracción, mientras que el segundo pertenece al mundo concreto, con toda su complejidad fáctica. Unir ambos planos requiere, por tanto, una mediación hermenéutica, es decir, un acto creador que no se deja subsumir en la lógica formal. De ahí que el juez, antes de pronunciarse, deba adentrarse en los conceptos jurídicos relevantes y comprenderlos a fondo, pues sólo así podrá determinar qué hechos son jurídicamente

significativos y cómo deben articularse con el supuesto normativo. La interpretación, en esta clave, es siempre un proceso creativo que supera los límites de la deducción silogística.

## 5. Interpretación, relacionalidad y legitimación en la hermenéutica de Kaufmann

La aspiración a una objetividad radical en el ámbito jurídico —heredada del modelo de las ciencias naturales— resulta, según Kaufmann, filosóficamente insostenible. Si en la física contemporánea se reconoce que el observador afecta al fenómeno observado, con mayor razón debe admitirse que, en el derecho, el intérprete incide en la configuración del objeto jurídico. Esta constatación invalida la idea de una comprensión neutra y externa de la norma. La imagen del juez como un autómata que aplica mecánicamente la ley, defendida por el objetivismo tradicional, desconoce su función creadora y deliberativa en la construcción del sentido normativo.

En oposición a esa visión reductiva, la hermenéutica jurídica sostiene que la determinación del derecho no puede desprenderse de la personalidad del intérprete: su experiencia, su formación, su intuición práctica y su sensibilidad jurídica son condiciones de posibilidad del acto interpretativo. Lejos de ser una “contaminación subjetiva”, estos elementos constituyen la base misma de la comprensión. El derecho no se refleja como un objeto dado e inmutable, sino que se construye activamente en un proceso histórico, lingüístico y relacional. La precomprensión rescatada por Gadamer a modo de concepto de prejuicio de la ilustración permite al aparato teórico de la hermenéutica tener la condición de posibilidad de comprensión para ratificar que nadie comienza a interpretar ni tampoco el juez desde la ausencia de presupuestos, expectativas u horizontes culturales que permiten al intérprete ver el sentido en todas partes. Negaré esta posición significa negarnos a escuchar al otro o al texto.

Es por esto que interpretar no aplica al igual que las fórmulas matemáticas pues no se mueve entre hechos que den definidos sino mediante principios abstractos y circunstancias concretas cuya exigencia social reclaman justicia en el presente. Esta manera de mediar la verdad es la forma en que se destaca el diálogo qué es precisamente el modo en que la tradición jurídica entra un espacio de sentido y sale de sí hacia una práctica intersubjetiva. No te levante aquí es que la razonabilidad de la interpretación permite disponer y escuchar legitimar pues el derecho No deviene de los manuales e instrucciones sino del campo de tensión entre las normas y la sensibilidad ante las demandas que laten en una coyuntura histórica. Este equilibrio ante la fricción es el que expresa Kaufmann dale entender que la legitimidad no descansan la verdad absoluta sino en un fruto del aprendizaje normativo. Son las decisiones jurídicas las que terminan legitimando y permitiendo que los sujetos puedan reconocerse, asociarse y vivir en un tejido social. De esta manera derecho es un acontecimiento como forma de relacionalidad. Las normas de este carecen de vida

propia sino nacen de las prácticas concretas y de las experiencias históricas compartidas o de los consensos interpretativos que les confieren la validez. Es por hecho que el derecho No es un monólogo de la norma sino un diálogo que nunca termina entre el pasado y el presente, entre el texto y la comunidad. su fuerza no está la certeza matemática sino en la legitimidad que hace brotar la relación de sentido desde la que sostiene su dinamismo de relaciones y se renueva en cada acto de interpretación. Esta ontología relacional reclama un pensamiento jurídico capaz de integrar la dimensión estructural de la norma con la dimensión vivencial del caso, de modo que el derecho se produzca en el proceso interpretativo mismo. Dicho de otro modo: no hay derecho antes de la comprensión, pues es la interpretación la que posibilita su emergencia como fenómeno jurídico.

La hermenéutica, por tanto, no debe confundirse con un simple repertorio de técnicas al servicio del juez. Kaufmann la entiende como una filosofía trascendental, una reflexión sobre las condiciones que hacen posible toda comprensión jurídica. Las críticas que tachan a la hermenéutica de subjetivismo o irracionalidad apuntan en realidad a una caricatura metodológica. Frente a ello, la propuesta hermenéutica busca una racionalidad que, sin pretender exclusividad ni absolutismo epistemológico, sea capaz de articular la apertura del derecho con criterios de razonabilidad y de justicia interpretativa.

## **6. Articulación hermenéutica del derecho en Kaufmann: del legalismo a la concreción relacional**

A partir de su crítica al positivismo jurídico y a sus limitaciones metodológicas, Kaufmann propone una concepción del derecho que se distancia de la idea de que la práctica jurídica pueda reducirse a la aplicación mecánica de normas. Frente al legalismo rígido —ese sueño de un derecho automático, casi mecánico—, Kaufmann propone una mirada mucho más incómoda, pero también más realista: el derecho no baja del cielo con manual de instrucciones incluido, sino que se va tejiendo en la fricción entre norma y caso. No se trata de una subordinación lógica, sino de un diálogo hermenéutico, un intercambio en el que la norma encuentra su voz al enfrentarse con la crudeza de los hechos.

La ley sin la interpretación del juez o el intérprete es solo una práctica muda. El momento en que aparece el caso concreto y con las circunstancia histórica la que comienza a resonar el derecho entonces deja ese objeto acabado y a la espera de ser descubierto para pasar a la realidad en la que se configura la praxis. En ese instante en que lo abstracto se mueve hacia la mirada del juez y de esta forma como subraya Kaufmann no es la norma la que dicta inmutablemente el guión al gas sino que es el caso el que interroga la Norma cuestionándola para mostrar su capacidad de responder a la experiencia vivida. En la interpretación jurídica se deja de lado el ejercicio rutinario de la solución formal y se pasa

a un acto creador en donde el proceso mismo de la construcción de sentido llega a ser decisiva no bajo la exactitud del silogismo sino bajo la legitimidad de la respuesta. Antes de encarnarse en una decisión concreta el derecho se presenta como un escenario en el que las normas respecto a su generalidad y los hechos sin rostro jurídico no logran una conexión mecánica sino una labor activa de valoración. En esa interpretación la Norma se transforma al igual que lo has hecho para constituirse en la médula de la creación jurídica. El derecho entonces es un ejercicio vivo de mediación en el que la justicia aparece la capacidad de articular lo universal lo singular en el escenario siempre cambiante la vida social. Es en este proceso en donde la Norma vuelve a convertirse en algo aplicado a los hechos produciendo un derecho vivo dinámico e históricamente situado (Kaufmann, 2016). Esto a juicio de kaufman no deja de reñir entre el ser y el deber ser y en cómo se fija el sentido de la Norma y luego se añade el caso particular. Ambos momentos son profundamente ininteligibles hasta que jurídicamente se tornan comprensibles ante la mirada del intérprete. De ahí que el derecho no exista fuera del proceso hermenéutico que lo constituye, situando la interpretación como horizonte indispensable de toda experiencia jurídica. Claramente influido por la hermenéutica filosófica de Gadamer, Kaufmann entiende que el derecho no es una “cosa” acabada y descubierta, sino una totalidad significativa que se actualiza a través de la interpretación. El juez reflexivo y la concreción metódica del derecho

La imagen del juez como operador técnico —ese autómata de fórmulas que muchos imaginan— se queda corta frente a la visión de Kaufmann. El juez no es una llave que encaja en una cerradura neutral; es un artesano de sentido, un orfebre que cincela la norma hasta darle cuerpo frente a un caso concreto. Su subjetividad no es un accidente a ocultar, sino la materia prima con la que se talla la decisión. (Kaufmann, 2016: 142). Pero atención: admitir la presencia de prejuicios no equivale a aplaudir el relativismo. Aquí surge la antítesis decisiva —y fértil— del planteamiento kaufmanniano: la subjetividad como condición creativa frente al subjetivismo como coartada arbitraria. El juez debe exponer sus presupuestos, someterlos a examen crítico y justificar públicamente la ruta interpretativa elegida. No basta con sentir; hay que razonar, argumentar y rendir cuentas. La neutralidad perfecta es un mito útil para la leyenda, no para la práctica.

La concreción metódica exige un procedimiento reflexivo: reconocer la precomprensión, contrastarla con la tradición jurídica, valorar las circunstancias históricas del caso y articular una argumentación que conecte normas y hechos. Es un trabajo de ajuste fino, como el de un sastre que adapta un traje a un cuerpo único, o el de un médico que, antes de recetar, consulta antecedentes, síntomas y alternativas terapéuticas. En toda práctica jurídica hay, pues, técnica; pero también hay juicio valorativo y sensibilidad normativa. Ese método —abierto, crítico y comunicable— protege al derecho de dos peligros opuestos: la frialdad

del formalismo que convierte a la ley en un sumario inerte, y el capricho discrecional que hace del juzgador un demiurgo. La virtud kaufmanniana consiste en mantener la tensión entre tradición y creatividad: respetar la herencia normativa sin transformarla en dogma, usarla como horizonte más que como camisa de fuerza.

En última instancia, la concreción jurídica es una práctica pública de legitimación. La decisión que mejor resiste el escrutinio es la que demuestra haber pasado por el tamiz de la reflexión, la argumentación y la tradición crítica. Si el derecho es tejido relacional, el juez es su tejedor reflexivo: no desvirtúa la trama, la hace habitable para los que vienen detrás. Solo cuando se vuelven conscientes y se articulan en un marco de argumentación pública y razonable es posible alcanzar consensos interpretativos y decisiones legítimas. El acto de juzgar se convierte así en un ejercicio hermenéutico y, al mismo tiempo, en una práctica ética, en la que convergen racionalidad práctica, tradición jurídica e intersubjetividad.

La interpretación, en este sentido, no se agota en la conexión abstracta entre norma y hecho, sino que implica construir proposiciones jurídicas concretas que articulen el marco normativo con el contenido material de la situación. Este proceso creativo se encuentra siempre condicionado por el contexto histórico, cultural y social en el que se lleva a cabo. La norma no se consuma en su literalidad: adquiere realidad en la interpretación, en la aplicación y en la recepción que tiene dentro de la comunidad jurídica.

## 7. Una tercera vía entre derecho natural y positivismo

En Filosofía del Derecho, Kaufmann formula de manera explícita la necesidad de abrir un “tercer camino” entre el iusnaturalismo y el positivismo. Esta propuesta no niega el valor de los principios, pero tampoco acepta que el derecho pueda reducirse a una creación discrecional. El planteamiento es más equilibrado: aunque no existe un contenido predeterminado, absoluto y universal del derecho, sí es posible identificar criterios racionales que orientan la práctica jurídica. Tales criterios no se afirman de manera dogmática, sino más bien negativa, como cuando se reconoce la invalidez de una norma por su carácter manifiestamente injusto.

Kaufmann rompe con la tradición del derecho natural, que veía en el orden jurídico la proyección de un logos divino o de una razón universal, y también se distancia del positivismo, que lo concebía como un sistema autónomo, cerrado sobre sí mismo. Frente a estos polos, propone una “tercera vía” que concibe el derecho como una realidad relacional, razonable y estructurada. En este marco, instituciones jurídicas clásicas — como la compraventa— no son simples invenciones arbitrarias, pero tampoco verdades absolutas e inmutables. El derecho, sostiene, es histórico y moldeable, pero no cae en el relativismo caprichoso. El sistema jurídico en la mirada de Kaufmann no es una fortaleza

de certezas dogmáticas ni decisiones arbitrarias. Es más bien una obra en la que existe una construcción cultural, histórica y relacional que sostiene prácticas intersubjetivas que con el paso del tiempo sufren remodelaciones. La hermenéutica jurídica obliga a asumir la responsabilidad ética y creativa de reinterpretar (Kaufmann, 2016: 142). Al interpretar ya no a modo de ejercicio sino de un acto de cocreación de sentido el derecho muestra como el espacio discursivo vivo donde existe la precompresión del intérprete cambia a esas constelaciones de tensión en las que no bastan solamente los dogmas, sino que los diálogos entre el pasado y el presente terminan por reinventar la herencia para volverla operativa en la actualidad. Aquí entonces el formalismo que prometía rigor termina por deshumanizar la práctica jurídica y reducirla a una burocracia que solo reconoce la incertidumbre y es incapaz de entrar en diálogo en rigor con la ética y la creación del derecho. Es por esto por lo que la interpretación nunca es neutral. De esta forma cada decisión del intérprete entre escoger alternativas normativas o consecuencias políticas y sociales no se enuncia solo al hacer el derecho algo operativo sino que se trata de razonar, justificar y someter a una decisión al debate público. En términos de Gadamer existe entonces la fusión de horizontes con el texto y el caso creando así la legitimidad práctica del derecho. Aplicar una analogía, por ejemplo, no es cuestión de rutina técnica: requiere mostrar por qué esa comparación es pertinente, cómo ilumina el caso y qué sentido ofrece a la norma. El derecho, en suma, no se limita a reproducir lo escrito: se construye como un relato compartido, siempre en disputa, siempre renovado. Y en esa disputa se juega no solo la vigencia de las leyes, sino la legitimidad de la justicia. Kaufmann destaca, en este marco, la dimensión lingüística del derecho. Comprender un texto jurídico no es recibir de manera pasiva su contenido, sino participar en la producción de su sentido. La subjetividad del intérprete no deforma el proceso hermenéutico, sino que lo hace posible. Negarla, como hacia el positivismo clásico, conduce a una objetividad ilusoria que suele encubrir intereses ideológicos. Frente a ello, la hermenéutica genuina descansa en una “honesta intersubjetividad”, en el reconocimiento del papel constitutivo de la tradición y en la apertura al diálogo crítico que mantiene al derecho vivo y en transformación.

Desde la teoría del conocimiento y del método jurídico cabe preguntarse si es posible deducir una auténtica teoría de la interpretación del derecho. Kaufmann responde con una crítica frontal al formalismo de la jurisprudencia, en especial a la concepción defendida por Karl Larenz. Según esta visión, la decisión judicial podría derivarse de manera puramente lógica a partir de un sistema conceptual cerrado, como si el juez no fuera más que un engranaje de subsunción: una norma general en la premisa mayor, un hecho particular en la menor y, finalmente, la conclusión obligada. Bajo el paradigma positivista el pensamiento jurídico aspira un conocimiento científico, objetivo y axiológicamente neutral. Para

kaufmann esta reducción es inaceptable pues el derecho No es un sistema clausurado sino un entramado de tensión entre las normas que atraviesan lagunas y ambigüedades y colisiones de principios. En este punto de partida la labor del juez No se reduce a ordenar datos como piezas de un rompecabezas lógico, sino que es el escenario para quién me deja por una tarea frágil y humana que permite producir sentido. Es decir, es todo lo contrario a reconstruir el derecho de la posición del pasado. Es intentar responder de manera urgente a las urgencias del presente en las que lo jurídico no se resuelve mediante ecuaciones, sino que permite que mediante la interpretación que se actualice y se reinvente. De esta manera la hermenéutica de Gadamer y reelaborada por Kaufmann se muestra como una verdadera teoría de la interpretación contra la ilusión de un modelo cerrado y autosuficiente que proclama que cada aplicación constituye un acto creador. El diálogo histórico de la Norma es el que permite que cobre vida al encontrarse con el caso.

Pero no se trata de un capricho personal del juez: la creación está enmarcada en criterios de justicia, racionalidad y coherencia, que impiden que la interpretación derive en mero subjetivismo. El juez no improvisa como un solista sin partitura; más bien improvisa como un jazzista dentro de una tradición musical que lo guía y lo desafía. En esta perspectiva, la hermenéutica aparece como una “tercera vía”, un camino intermedio entre los extremos: por un lado, el positivismo que sueña con la autosuficiencia normativa; por otro, el iusnaturalismo que apela a verdades universales grabadas en mármol. Kaufmann señala que el derecho vive en esa tensión: necesita de la tradición, pero también de la crítica; requiere normas, pero también creatividad; busca certeza, pero solo encuentra razonabilidad. La ironía está servida: lo que parecía debilidad —la imposibilidad de un derecho absoluto e infalible— se convierte en su mayor fortaleza, porque lo obliga a permanecer vivo, abierto, atento al diálogo entre norma y realidad. En esa dialéctica, el juez deja de ser burócrata y se convierte en intérprete-creador, y el derecho deja de ser dogma para mostrarse como práctica compartida de construcción de sentido. Tanto Gadamer como Kaufmann insisten en que el derecho no puede entenderse como un conjunto cerrado de normas ni como la proyección de un logos divino o racional universal. La hermenéutica reconoce la historicidad y relacionalidad de lo jurídico: el derecho se constituye en la interacción entre norma, caso, intérprete y contexto cultural. Kaufmann (2010) subraya que esta alternativa no se agota en la hermenéutica, sino que encuentra afinidades en otros enfoques, como la filosofía del derecho de Radbruch, la teoría de los principios, la argumentación jurídica o las corrientes críticas contemporáneas.

Aunque Radbruch no desarrolló un sistema hermenéutico en sentido estricto, Kaufmann reconoce que introdujo intuiciones hermenéuticas esenciales, sobre todo en su crítica al formalismo positivista y en su defensa de una comprensión axiológica, práctica y situada

del derecho. En este sentido, la hermenéutica jurídica no pretende clausurar la teoría del derecho bajo un método exclusivo, sino abrir un horizonte de reflexión que conecta la norma con la experiencia, el pasado con el presente y la racionalidad con la justicia concreta.

## **8. Comprensión, tradición y precomprensión: de Gadamer a Kaufmann**

Para Gadamer comprender no es asomarse el objeto desde la distancia de un laboratorio, sino que implica meterse en el río que ya corre en nuestra llegada. Toda interpretación está atravesada por la precomprensión del intérprete y por su pertenencia una tradición que nunca es fósil, sino que está viva. La objetividad es entonces un punto en el que no se alcanza a expulsar la subjetividad, sino que termina por contribuir a la fusión de horizontes. Es mediante el texto y el lector que el pasado y el presente aparecen.

Kaufmann reconoce que la intuición y el trasladar el derecho a un terreno en el que solamente se avizora el espejismo de la neutralidad y que resulta persistente pues no recuerda que el juez no le ha tenido un vacío ni aplique las normas como quien asume una interpretación simple sino que vuelve a plantear un horizonte histórico y cultural cargado de supuestos, valores y experiencias en diálogo constante con la tradición jurídica y con las problemáticas de cada tiempo interactúan con la memoria y las circunstancia para que aparezca no la lógica helada de la sentencia sino el derecho.

De ahí que Gadamer y Kaufmann rechacen el modelo sujeto objeto como fundamento del conocimiento. Para ellos el intérprete se disuelve para dejar de hablar de lo puro y es precisamente la racionalidad práctica en su sensibilidad jurídica la que permite que mediante la biografía del intérprete se articule un sentido normativo en el que el juez avise una nueva perspectiva que no termina por expulsar la subjetividad, sino que la hace posible. Es irónico que se termine por reconocer que la objetividad por sí sola en su lectura de la tradición no sea capaz de revisar los prejuicios que la acompañan en toda lectura. El derecho lejos de visualizar las fórmulas se me hace como un diálogo incesante entre la Norma y la vida. No se trata de un subjetivismo caprichoso sino de una intersubjetividad reflexiva en la que el diálogo del consenso y la responsabilidad del intérprete son decisivos en la legitimación de las decisiones. El punto en el que convergen es el caso concreto como lo recuerda Kaufmann (2016) en el que el derecho tiene correspondencia con la hermenéutica y construye la práctica interpretativa.

Desde esta perspectiva, tanto Gadamer como Kaufmann cuestionan la posibilidad de una corrección objetiva del derecho entendida como algo independiente del proceso comprensivo. El derecho no se aplica como se aplica una fórmula matemática: se comprende, se argumenta y se crea en un entramado que involucra textos legales, tradiciones interpretativas, expectativas sociales y la racionalidad del propio sujeto que comprende.

Ahora bien, existen diferencias notables entre ambos. Gadamer concibió la hermenéutica con ambición universal: un intento de pensar las condiciones trascendentales de toda comprensión humana, desde la lectura de un poema hasta la interpretación de un tratado filosófico. Kaufmann, en cambio, la toma y la arraiga en el terreno del derecho, con una preocupación menos etérea y más concreta: ¿cómo se legitima una decisión judicial?, ¿qué papel cumplen los principios?, ¿cómo lidiar con las lagunas normativas?, ¿hasta dónde puede estirarse el formalismo sin quebrar el sentido del derecho? La hermenéutica adopta así un carácter filosófico práctico creando un puente entre la teoría general y los dilemas urgentes el derecho contemporáneo. Si bien es necesario también entender que los códigos positivos no pierden su valor la comprensión como actividad interpretativa y no receptiva es la contribución más fértil de la hermenéutica moderna pues reivindican la comprensión como actividad constitutiva no como un simple reflejo. El intérprete no es espejo que devuelve los ya inscrito en el texto sino un actor que participa en la producción de sentido y que la hace en un escenario que no es solitario. Es mediante la reivindicación de la tradición compartida y el lenguaje en común que el derecho vive y se construye en un espacio que es decisivo y que exige la interacción y el diálogo como lugar de inteligibilidad. Esa perspectiva permite rechazar que el subjetivismo reduce todo un capricho individual y que el formalismo objetivista resume en un sistema cerrado de verdades deducibles como teoremas. Frente a ellos Gadamer y Kaufmann nos exigen imaginar un jurista como mediador que traduce recrea y actualiza el sentido no guardando el secreto de la ley sino construyendo un acto interpretativo siempre condicionado por la tradición, pero abierta la crítica. Capaz de reconocer la contingencia y la fragilidad en la que reside la fuerza del derecho como práctica viva. En este marco el intérprete no es un individuo aislado, sino que atraviesa la historia y es atravesado por esto mediante los prejuicios que configuran su perspectiva de mundo y las prácticas sociales que lo preceden. Es por eso que el sentido en el texto jurídico nunca es inmediato ni definitivo, sino que es el resultado del entrecruzamiento horizontes históricos que se actualizan en cada acto interpretativo. Es la manera en que la hermenéutica en rigor reconoce también una forma de teoría de la argumentación. Cómo lo dice Kaufmann el derecho inevitablemente nos vincula no a la conciencia del juez sino a la exposición y justificación y estar afuera en el escritorio público. La exigencia que le hacen al derecho esos dos filósofos permanece implícita al considerar que el juez refugiarse en la comodidad de su fuero interno como si va a estar con saber que ha comprendido. La decisión jurídica solo adquiere fuerza cuando se formula en palabras y cuando se razona y se abre el contraste en el espacio intersubjetivo la tradición y el debate. De este modo la práctica argumentativa No surge como un accesorio sino como una condición misma que permite la interpretación para que llegue a su tarea que es el derecho.

La hermenéutica, al reconocer el carácter situado, histórico y creativo de comprender, reclama también la transparencia del proceso: que cada decisión muestre el camino recorrido, los supuestos examinados, los valores puestos en juego. Kaufmann recuerda, en suma, que sin argumentación pública el derecho se desvanece en mera autoridad desnuda; con ella, en cambio, se transforma en una práctica legítima de construcción de sentido, donde el juez no dicta en soledad, sino que dialoga con la comunidad a la que su decisión se dirige. Solo mediante la argumentación es posible explicitar la precomprensión del intérprete, transparentar los presupuestos que orientan su lectura del texto y ofrecer razones susceptibles de alcanzar consensos razonables. De este modo, la fundamentación argumentativa no anula el carácter histórico y creador de la interpretación, pero asegura su racionalidad práctica y otorga legitimidad dentro del sistema jurídico.

En este punto, el pensamiento hermenéutico converge con la teoría de la argumentación jurídica, pues ambas reconocen que el derecho no puede agotarse en la subsunción lógica de un caso bajo una norma. La decisión exige una deliberación racional que pondere normas, principios, valores y consecuencias. La diferencia radica en el alcance: la argumentación busca establecer reglas o criterios de corrección, mientras que la hermenéutica apunta a iluminar las condiciones trascendentales que hacen posible la comprensión misma. Así, la primera trabaja en el plano metodológico, mientras la segunda se sitúa en el nivel ontológico.

## 9. La ontología relacional del derecho

Siguiendo la lectura de Santos (2008), la influencia de Gadamer en Kaufmann se inscribe en un horizonte filosófico más amplio, donde confluyen pensadores como Paul Ricoeur, Luigi Pareyson o Richard Rorty. Todos ellos comparten una hermenéutica de carácter ontológico, que entiende el ser no como algo dado de antemano, sino como aquello que solo puede comprenderse en el entramado de lenguaje, tradición e historicidad del sujeto.

Kaufmann traslada esta clave al campo jurídico y concibe el derecho no como una sustancia autónoma y clausurada, sino como una realidad relacional que emerge de la interacción entre norma, caso, contexto e intérprete. Este enfoque lo distancia tanto del racionalismo dogmático —que pretende encerrar el sentido jurídico en una estructura autosuficiente— como del decisionismo relativista, que reduce el derecho a pura voluntad subjetiva. Aun cuando, como advierte Santos, la integración de esta ontología en la práctica jurídica pueda haber resultado forzada en ciertos pasajes, lo cierto es que abrió un horizonte fértil para repensar la función del derecho en sociedades democráticas complejas y plurales.

La hermenéutica jurídica formulada por Kaufmann e inspirada en Gadamer y sin embargo enriquecida por corrientes contemporáneas desde las que bebía nuestro doctrinante propone un modelo dinámico en el que el derecho No es un objeto externo que se aplica, sino que construye su comprender desde la participación y el reconocimiento de la historia, el asumir la pluralidad y el comprometerse con su realización en contexto situados. Lejos de clausurar los conflictos interpretativos esta propuesta acoge como parte constitutiva la práctica jurídica. La diversidad de interpretaciones no es un defecto sino una prueba de que el derecho es un espacio discursivo atravesado por la historia y orientada por principios que persiguen la justicia. La hermenéutica no ofrece soluciones definitivas ni elimina las controversias. Lo que aporta es un horizonte reflexión crítica para la filosofía jurídica actual y un horizonte en el que la tradición y el cambio, la racionalidad y la apertura conviven en una tensión que terminan por producir el derecho en movimiento.

En ese sentido la hermética jurídica inspirada en Gadamer aparece como una tercera vía frente al positivismo y el derecho natural. Ni el formalismo cerrado de las normas autosuficientes ni el recurso de verdades eternas reconocen la historicidad del derecho y su carácter relacional. Externa náutica ofrece la manera de repensar la teoría y la práctica jurídicas en sociedades democráticas y pluralistas.

Desde la perspectiva aquí desarrollada, queda claro que tanto Hans-Georg Gadamer como Arthur Kaufmann —cada uno desde su campo— han contribuido decisivamente a fundamentar una concepción del derecho no como un sistema cerrado y autosuficiente, sino como un fenómeno histórico, lingüístico, relacional y normativo, que se construye continuamente en el acto de interpretación (Gadamer, 2017; Kaufmann, 2016).

La hermenéutica gadameriana en Kaufmann no fue inmediatamente lineal como advierte García Amado (2009), es a partir de la década de setenta cuando la influencia el pensador alemán comenzó a consolidarse en la obra jurídica de Kaufmann . Pero no se puso un simple traslado de su doctrina reinterpretada a las exigencias metodológicas de la filosofía del derecho. Kaufmann integró elementos de la hermenéutica filosófica con preocupaciones propias de la lógica jurídica, de la teoría de la argumentación y de la filosofía práctica aristotélica en diálogo con autores como Gustav Radbruch, Josef Esser, Karl Larenz y Ronald Dworkin (Kaufmann, 2010)

Una de las contribuciones más decisivas fue la defensa del carácter relacional, abierto y situado del derecho. La hermenéutica jurídica muestra que el derecho No es el objeto inerte esperando ser expuesto por medio de sus pliegues a un texto legal, sino que es una práctica que se actualiza en cada acto interpretativo. En este proceso confluyen pasado presente, norma caso, tradición e innovación. El juez lejos de ser un burócrata normativo se convierte en un agente creador de sentido responsable para enlazar la herencia recibida con las demandas del

presente. La legitimidad del derecho no se ostenta en las certezas absolutas, sino en la capacidad de construir consensos razonables mediante la argumentación el diálogo intersubjetivo y la apertura pluralidad. Propone entonces una racionalidad práctica que está en posibilidad de ensanchar la complejidad del humano y la historicidad del sentido. Ahora un camino para conseguir el derecho como una práctica inacabada y un espacio de memoria continuidad y novedad. La hermenéutica muestra entonces una mutua dependencia a la medida de la herencia cultural y lingüística y no como una comprensión pura sino como una comprensión situada. Por esto hermenéutica jurídica no cierra el derecho en un sistema autorreferencial, sino que lo abre al aprendizaje colectivo y recuerda que no está terminado, sino que construye históricamente el lenguaje qué es el que conecta a la interacción y la experiencia compartida.

A partir de lo anterior, es necesario destacar una distinción central en la obra de Arthur Kaufmann: la diferencia entre la hermenéutica como filosofía trascendental y los usos contemporáneos del término “hermenéutica” como si fuera un método técnico más dentro del repertorio metodológico jurídico. Según Kaufmann (2007), esta confusión explica muchas de las objeciones que acusan a la hermenéutica de irracionalidad, subjetivismo o carencia de rigor científico. En realidad, tales críticas se dirigen contra una versión reducida y operativa de la hermenéutica, entendida como mera técnica interpretativa, y no contra la propuesta filosófica profunda inspirada en Gadamer.

Con todo, Kaufmann admite que esas mismas críticas pueden extenderse al método jurídico en general, pues este tampoco puede aspirar a una exactitud matemática ni a una univocidad absoluta. El derecho, por su propia naturaleza, se encuentra atravesado por ambigüedades, lagunas y conflictos de valores que exigen interpretación, argumentación y prudencia. En este sentido, La hermenéutica no debilita la racionalidad jurídica; al contrario, la rescata de las abstracciones estériles y la sitúa en el terreno que le corresponde: el de una racionalidad práctica, abierta y dialógica, capaz de sostener al derecho como práctica viva y humanizadora. Arthur Kaufmann (2007) no recuerda que el método jurídico puede ser comprendido racionalmente solo desde su carácter interpretativo, plural y situado. Ella exige adoptar una Concepción hermética del método que no invalida otras técnicas como la subsunción, la analogía y la argumentación, pero sí revelas los límites de ellas operando en el vacío y requiriendo una mediación interpretativa que los hace inteligibles en contextos concretos (Gadamer, 2017). El derecho penal por ejemplo ofrece esa atención y su aparente lógica sostenida en la legalidad y la Asunción muestra grietas conforme se van problematizando los casos reales. Kaufmann (2010) advierte que la solución resulta insuficiente para abrirse la ponderación de principios y a la evaluación contextual de la justicia material. Es en el terreno hermético en el que no se sustituyen las técnicas jurídicas por aquello que la sostiene y la dota de sentido recordando que la aplicación depende la mediación interpretativa.

Comprender el método jurídico en clave aeronáutica no equivale a renunciar la racionalidad sino en redefinirla. Se trata de una racionalidad histórica, consciente de la intervención del intérprete de la densidad de lenguaje normativo (Santos, 2008). No aspira a las actitudes de las ciencias formales, pero en su ejercicio constituye la condición de posibilidad de una justicia coherente y respetuosa la dignidad humana. Cabe también mencionar que la lectura que hace Kaufmann de Verdad y método permite identificar que no siguió plenamente a cada mes y esto terminó que su apropiación quedará limitada. Por un lado, hay una reducción de la lingüisticidad pues Gadamer concibe el lenguaje como un horizonte universal de la comprensión, es decir, todo comprender ocurre en y a través del lenguaje. Kaufmann por su parte recogió esta idea, pero la redujo a una punta lateral en el que el derecho tiene un carácter racional sin desplegar todas las implicaciones en la práctica jurídica. Su reflexión sobre el derecho y el lenguaje queda yuxtapuesta y sin licencia central en la filosofía jurídica. También se encuentra una limitación en las categorías clásicas en las que se vuelve a caer en la separación del método la ciencia y la filosofía proponiendo la hermenéutica que es borda esas divisiones. Kaufmann categoría sería del positivismo y el neokantismo presentando como continuación de su interpretación la filosofía hermenéutica del derecho. Gadamer evitó la de ontología sustancialista, es decir, el retorno a una racionalidad natural. Su propuesta buscaba una racionalidad práctica de diálogo con la tradición y la apertura de horizontes, sin embargo, a pesar de la crítica de Kaufmann al positivismo acaba retomando la idea de un derecho correcto o de una doctrina justa como núcleo del derecho. Esto límite la radicalidad de Gadamer qué buscó más abrir un espacio de comprensión histórica. El uso instrumental de la hermética por parte de Kaufmann la pone al servicio nuevo de la subvención las lagunas la analogía lo que hace que el fundamento filosófico no llegue a replantear los problemas de la hermenéutica jurídica. Y finalmente terminó por reconocer la historicidad, pero al traducirla la condujo a categorías jurídicas manejables como casa y Norma, mediación legitimidad perdiendo la fuerza de estabilizar la propuesta.

De haber acogido plenamente la hermenéutica filosófica el derecho no sería ya un sistema de normas aplicadas en un proceso continuo de generación de sentido en el lenguaje. No existiría el derecho como cosa previa sino como un diálogo histórico que se actualiza en cada práctica jurídica. En cuanto a la historicidad no habría derecho correcto universal sino una búsqueda incansable justicia en las tradiciones y constante reinterpretación. La legitimidad se fundaría en el reconocimiento histórico y en la apertura a la crítica no en principios atemporales. El desplazamiento del método a la praxis hubiera permitido que la praxis discursiva respecto a la comprensión misma creara el derecho. Un juez no sería un técnico normal ni siquiera mediador entre enorme caso sino un coautor la tradición en acto. Respecto a la fusión de horizontes cada decisión judicial se entendía

como una función de horizontes entre la tradición normativa la situación histórica concreta. El derecho se crearía en cruce no en una preeexistencia normativa. El derecho entonces se crea hermenéuticamente y surgiría la interacción entre barbaridad el caso presente y el horizonte cultural de intérprete. Se legitimaría la medida en que es interpretación pudiera sostenerse en el diálogo intersubjetivo es decir mediante la argumentación y deliberación pública. Se renovaría continuamente en cada nuevo contexto que obliga a reinterpretar lo anterior modificando incluso lo que creemos ya establecido. Tendríamos un derecho históricamente emergente que existiría solo en la medida en que pueda ser interpretado.

### Referencias bibliográficas

- GADAMER, H.-G. (2017). *Verdad y método [1960]*. Salamanca: Sígueme.
- GARCÍA AMADO, J.A. (2009). "Filosofía hermenéutica y derecho". *Azafea: Revista De Filosofía*, 5. DOI: 10.14201/3775
- KAUFMANN, A. (2007). *Hermenéutica y derecho*. Granada: Comares.
- KAUFMANN, A. (2010). *La hermenéutica jurídica y la filosofía del derecho*. Madrid: Dykinson.
- KAUFMANN, A. (2016). "Entre iusnaturalismo y positivismo. Hacia la hermenéutica jurídica". *ACFS: Uno de 50*, 50, 133-142.
- SANTOS, J.A. (2008). *Arthur Kaufmann en la encrucijada de la filosofía jurídica alemana de la posguerra*. Granada: Comares.

# 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.i12.08 [pp. 109-129]

Recibido: 17/08/2025 – Aceptado: 9/9/2025

## Más allá de la hermenéutica: un estudio comparativo entre Oscar Wilde y Roland Barthes

## Beyond hermeneutics: a comparative study between Oscar Wilde and Roland Barthes

Alejandro Mardones de la Fuente

Universidad Complutense de Madrid

**Resumen:** La obra crítica y filosófica de Oscar Wilde ocupa un lugar especial en la práctica hermenéutica y en el estudio de la interpretación. Frente a las voces clásicas de Mathew Arnold -que entendería como función primaria de la crítica “ver el objeto como realmente es”- y de Walter Pater -que la entendería como “ver el propio objeto tal y como es”, introduciendo ese elemento subjetivo- Wilde revolucionaría el papel de la crítica artística al postularla como herramienta para “ver el objeto como en realidad no es”. La crítica deviene en sí misma obra de arte. Este componente radicalmente creativo, al proponer la obra original como materia prima para producir una nueva mediante la crítica, problematiza los límites de la disciplina, en sintonía con las prácticas posestructuralistas que envolvieron Francia durante la segunda mitad del siglo XX. Rescataremos en este artículo el caso paradigmático de Roland Barthes y cómo su pluralidad de sentido, la apertura del texto y el lector autónomo dialogan a través del tiempo con las líneas teóricas de Oscar Wilde.

**Abstract:** Oscar Wilde's critical and philosophical work occupies a special place in hermeneutic practice and the study of interpretation. In contrast to the classical voices of Mathew Arnold -who understood the primary function of criticism to be “seeing the object as it really is”- and Walter Pater -who understood it as “seeing the object as it is”, introducing that subjective element- Wilde revolutionised the role of art criticism by positing it as a tool for “seeing the object as it is not”. Criticism becomes a work of art in itself. This radically creative component, by proposing the original work as raw material for producing a new one through criticism, problematises the limits of the discipline, in line with the post-structuralist practices that enveloped France during the second half of the 20th century. In this article, we will revisit the paradigmatic case of Roland Barthes and how his plurality of meaning, the openness of the text and the autonomous reader dialogue over time with Oscar Wilde's theoretical lines.

**Palabras clave/Keywords:** Paradoja (Paradox); Autor (Author); Individualismo (Individualism); Sentido (Meaning); Crítica (Criticism).

## 1. Introducción

Durante las últimas décadas, los estudiosos de Oscar Wilde han tomado cada vez más conciencia del amor y el profundo conocimiento que el autor irlandés tenía de la filosofía (Bennet, 2017: 1). Estas investigaciones interdisciplinares más recientes han trazado una nueva relación entre Wilde y una de las figuras más relevantes del panorama filosófico contemporáneo: Roland Barthes. El interés no es uno aleatorio, son varios los elementos que fuerzan una lectura común de estos dos autores, atendiendo a debates y vivencias que definieron su producción literaria pese a verse separados por casi un siglo de historia. Elementos biográficos, personalidad, influencias literarias y reflexiones filosóficas se cruzan constantemente entre los escritos de ambos pensadores.

La primera línea de investigación que conecta a Wilde con Barthes es la de los estudios del dandismo. G. Willoughby identifica los acentos irónicos y graves del último Barthes, su estilo aforístico y sus juicios de un yo autoral imposible de precisar en el ingenioso dandi Oscar Wilde (1991) . Mientras tanto, K. Cerankowski rescata la visión de Barthes en torno al dandismo, entendiéndolo como un estilo de un determinado período de tiempo, y la contrasta con los elementos decadentes del literato irlandés (2013). Las visiones de ambos pensadores en torno al estilo, la moda y la innovación también son problemáticas que ponen en diálogo a Wilde y Barthes junto con otras figuras de gran interés filosófico (Nelson, 2007; Garland, 2008; Schiffer, 2008; Visser, 2011).

Otro de los campos más prolíficos en el que podemos ver comparada la obra de Wilde y de Barthes es, siguiendo la tónica biográfica, lo que en los últimos años se ha dado a conocer como *gay studies* o *queer theory*. Varios autores (Kopelson, 1994; Sinfield, 1994; Kaye, 2004; Eribon, 2015) han estudiado la relación entre subjetividades *queer* y los postulados filosóficos de ambas figuras, atendiendo a cómo las problemáticas vitales y sexuales tanto de Wilde como de Barthes se ponen de manifiesto, de una forma u otra, en su obra. Debemos destacar los trabajos de H. Beaver (1981) y E. Kosofsky (2008), que profundiza en las teorías estéticas de los pensadores y la manera en la que conectan con la homosexualidad, lo erótico y el carácter engañoso del arte.

Sin embargo, el pensamiento de Wilde no solo se ha entendido filosóficamente a través de cuestiones como el estilo, la sexualidad o la biografía. Debemos subrayar el tratamiento de su obra crítica por parte de la Escuela de Yale, pilar fundamental para la recepción del pensamiento deconstructivista de finales de los setenta. Siguiendo el enfoque de crítica literaria que trabajaron varios pensadores, Wilde fue en multitud de ocasiones asociado al posestructuralismo de autores como Derrida, Deleuze o el propio Barthes. Mientras que Hartman (2007) reflexiona en torno a la distancia que Wilde

impone entre la persona y la máscara y cómo décadas más tarde la teoría moderna de la persona intentaría reparar el daño, el mayor estudioso de la obra de Wilde en esta escuela de pensamiento no es otro que Harold Bloom. Debemos señalar su *Oscar Wilde* (Bloom, 2008), una selección crítica de textos que tratan obras clave del artista irlandés, precedido de una emotiva introducción donde se pone de manifiesto la relación entre el pensamiento estético de Wilde y la creación de sentido propia del posestructuralismo de Yale. Destacamos también *The anxiety of influence. A theory of poetry* (Bloom, 1997), aportación clave en el ámbito de la crítica literaria de la década de los setenta. A través del concepto de *misreading*, gesto propio de la obra de Oscar Wilde (Doody, 2000), Bloom estudia con detenimiento el papel que juega las influencias literarias en la producción artística. En *How to read and Why* (2000), Bloom estudia el teatro de Wilde y lo compara con la literatura del sinsentido de Lewis Carroll<sup>1</sup>.

En los últimos años, tanto el ámbito anglosajón como el francés han dedicado un mayor interés a estudiar a Wilde y Barthes bajo el paradigma del posestructuralismo y los límites de la hermenéutica clásica, poniendo en común elementos como la creatividad, el lenguaje o la autoridad. En el ámbito anglosajón, debemos subrayar en primer lugar el trabajo de Richard Ellman, identificando a Wilde como un Roland Barthes ancestral (Ellman, 1969: 7-8) y recogiendo el afán del irlandés por liberar a los críticos de la subordinación de la obra original, concediéndoles una mayor participación en la producción literaria (Ellman, 1969: 9). Siguiendo esta línea, debemos reconocer el trabajo de K. Hext (2011), colocando a Wilde en una trayectoria anti-hegeliana que le conecta con pensadores anárquicos como Nietzsche o Barthes, o el de M. Knox (2017), exponiendo cómo el posestructuralismo se ha relacionado con la noción de personalidad, tan presente en Wilde y en Barthes. Varias investigaciones también se han producido tratando de identificar problemáticas propias del posestructuralismo en la obra de Wilde, como la representación (Small, 1985), el dialogismo bajtiniano (Gagnier, 1997), el texto (Danson, 1997) o la propia deconstrucción (Varty, 1998).

En el ámbito francés, Wilde y Barthes han sido en varias ocasiones identificados como teóricos del arte clave para el desarrollo de la disciplina, junto a demás autores posestructuralistas (Talan-Hugon, 2017). La única novela de Wilde, *El retrato de Dorian Gray*, se ha trabajado desde ópticas poshermenéuticas a través de elementos clave como los epigramas, la imposibilidad de representación o el carácter abierto de la obra de arte (Giudicelli, 2009; Gillespie, 2015). Temas centrales para el pensamiento de Wilde y de Barthes como la producción de sentido, el comprender la crítica como una actividad libre

---

1 Algunos trabajos a tener en cuenta para comprender la relación entre Harold Bloom, Oscar Wilde y la superación del paradigma hermenéutico clásico: A. Watkin, (2010), D. Rosenberg (2019), o Doody (2000).

o la capacidad del arte a la hora de construir una nueva realidad, han sido notablemente investigados por autores como B. Gendrel (2020), acercándose a los postulados barthesianos de la “crítica patética”, Y. Landerouin (2008; 2015; 2019), teorizando en torno a la dimensión creativa de la crítica, o J. de Langlade (1987) escribiendo sobre la imagen de la máscara.

El presente artículo busca continuar el ejercicio crítico de estos recientes trabajos. Pese a que la relación filosófica entre Oscar Wilde y el posestructuralismo en general, y entre Oscar Wilde y Roland Barthes en particular, haya generado cierto interés en los últimos años, aún queda por señalar conexiones claras y completas entre las obras de ambos pensadores. En este punto conviene recordar que la recepción de Wilde también puede situarse frente a los marcos de la hermenéutica clásica. Desde Schleiermacher hasta Dilthey, la tarea de la interpretación había consistido en reconstruir la intención original del autor y en reinscribir la obra dentro de su horizonte histórico. La crítica wildeana subvierte este paradigma al no aspirar ni a la fidelidad al autor ni a la continuidad histórica, sino a la confección de nuevos usos con una libertad fuera del alcance del autor (Bashford, 1988: 422). Así, Wilde emerge como un pensador que se enfrenta a la doctrina hermenéutica de que interpretar es revivir la experiencia implícita de la obra y propone una reinterpretación total y novedosa (Bashford, 1988: 418).

El objetivo del siguiente trabajo es identificar qué conceptos presentes en la obra de Barthes operan también en la obra crítica de Wilde, articulando postulados estéticos rompedores para su época. A través del análisis de tres ideas clave, sean la paradoja; la muerte del autor; y el individualismo, articularemos un estudio comparativo íntegro y exhaustivo que ponga en diálogo a dos figuras intelectuales separadas por casi un siglo de historia, con el afán de exponer la crítica creativa y productora de sentido de Oscar Wilde manifiesta en la obra de Roland Barthes.

## 2. La paradoja

La actitud paradójica de los enunciados, las posibilidades que ésta ofrece a través de la ruptura con el lenguaje cotidiano, es el primer elemento sobre el que Barthes y Wilde pivotan en común. Presentemos, en un primer lugar, cómo opera este elemento en la obra de Roland Barthes. En su comentario reflexivo, bajo el título de *Roland Barthes por Roland*, el autor francés comienza a dar forma a la noción de paradoja:

Todo parece indicar que su discurso funciona según una dialéctica de dos términos: la opinión común y su contrario, la Doxa y su paradoja, el estereotipo y su novación, el cansancio y la frescura, el gusto y el asco: amo/no amo. Esta dialéctica binaria es la dialéctica misma del sentido (marcado/no marcado) y del juego freudiano (*Fort/Da*): la dialéctica del valor (Barthes, 1978: 79).

Barthes entiende por Doxa esa “Opinión pública, el Espíritu mayoritario, el Consenso pequeñoburgués, la Voz de lo Natural” (Barthes, 1978: 56). Comparte con el irlandés, como veremos, el rechazo a priori de aquello que se viste como natural, como dado, como verdadero según las masas. En ocasiones, Barthes iguala Doxa con Ley (Barthes, 1978: 74), apelando a ese carácter imperturbable, sacro, con el que la Ciencia impide todo intento de transgresión. El estilo de Barthes presenta la paradoja como desafíos imposibles para el lector torpe, complicando el texto y enfatizando las contradicciones (Chaudier, 2015: 77). Al final, la paradoja, la mentira, no es otra cosa que una transgresión, un intento por escapar a las limitaciones lingüísticas (Sione, 2014: 58) y producir aún más significados.

La Ley, la Doxa, la Ciencia no quieren comprender que la perversión, sencillamente, *hace feliz*; o, para precisar, que produce un *más*: soy más sensible, más perceptivo, más locuaz, me distraigo mejor, etc. y en este *más* reside la diferencia (y de allí el Texto de la vida, la vida como texto) (Barthes, 1978: 74).

*Roland Barthes por Roland Barthes* nos aporta una presencia polisémica del personaje, un Barthes de entre los infinitos posibles, en sintonía con un movimiento perpetuo a través de inversiones y paradojas (Amossy, 2017: 86). Esta obra de Barthes encapsula a la perfección la potencia de la crítica como arte, que también veremos en Oscar Wilde: la problemática posmoderna, posestructuralista, de identificar un sujeto que ha sido confeccionado por la gramática, por el gesto, por los estados de ánimo. “El objeto inductor no es, sin embargo, el autor del que hablo sino más bien lo que éste me lleva a decir de él: yo me influencio a mí mismo con su permiso: lo que digo de él me obliga a pensar de mí mismo (o a no pensarlo), etc.” (Barthes, 1978: 117).

La forma en la que queda configurada *Roland Barthes por Roland Barthes* es, en sí misma, paradójica: un Barthes que se comenta a sí mismo como si estudiara a un autor completamente ajeno y desconocido en unas ocasiones, como si fuera un amigo cercano en otras, o reconociendo en momentos concretos ser él mismo al usar la primera persona. Un Barthes que, a través de imágenes, fragmentos y la constante escritura y reescritura de sus textos, se constituye como sujeto estallado, desintegrado y paradójico (Sione, 2014: 58).

El tratamiento de la paradoja, en relación con el estilo, es uno muy similar al que podemos analizar en la obra de Oscar Wilde. La paradoja, como procedimiento estilístico y filosófico, tensiona directamente el marco hermenéutico clásico. Mientras que la hermenéutica romántica buscaba reconstruir un sentido unitario que reposara en la intención del autor o en su contexto histórico, la paradoja wildeana desmantela esa aspiración a la coherencia y abre el texto a una proliferación incontrolada de significados. Frente al esfuerzo hermenéutico por restituir la unidad del sentido, Wilde propone la discontinuidad, el artificio y la contradicción como motores creativos. En este punto, se revela una primera

fisura respecto de la tradición hermenéutica: la paradoja no interpreta para comprender mejor, sino que inventa para producir más. Siguiendo la exposición anterior, encontramos en *Intentions* una voz teatral vistiendo las reflexiones filosóficas en torno al arte y la crítica. Hay una atención minuciosa al detalle que queda sobre la superficie, a la sorpresa, al resorte que se activa al leer la frase de una sola pasada. En la lectura de los ensayos de Wilde, es fácil percibir cierta alegría infantil, cierto juego con las palabras. La actitud plasmada en el texto no es algo baladí: frente al tono serio, académico, que sería el idóneo para presentar las ideas de una forma más clara y ordenada, con mayor andamiaje y recursos sobre los que sustentar el argumentario, Wilde decide adoptar este otro burlesco, a pesar de que pueda ser entendido como un pasatiempo insípido o una gracieta efímera.

But fracture is, I believe, what Wilde intended his audience to see: a discontinuity (by contemporary standards), for instance between seriousness and frivolity, which would correspond at the level of the work to the discontinuities Wilde finds at the level of the ‘personality’ (Kemp, 2013: 49).

Podemos poner como ejemplo *La decadencia de la mentira*: “The final revelation is that Lying, the telling of beautiful untrue things, is the proper aim of Art” (Wilde, 1969: 349). Este primer juego de palabras, este primer enunciado paradójico en el que Wilde trata de enfrentar la belleza regia de lo que podría ser la Verdad platónica con la bajeza moral de “las cosas que son mentira”, es un mecanismo para poder mostrar lo artificioso del pensamiento y suprimir la naturaleza seria de la reflexión:

Through confrontation with a serious point couched in an obvious lie, the reader is forced to consider the point closely on their own terms. The critical position, thus, is made stronger because it is bereft of a conveniently packaged point, uncritically to be digested wholesale (de Vries, 2012: 53).

La creatividad paradójica del lenguaje teatral permite manifestar lo que habría sido imposible si se hubiera seguido uno coherente y plano. A través de la mentira, Wilde consigue explotar los recursos lingüísticos al máximo para presentar una multiplicidad infinita:

[...]and over our heads Will float the Blue Bird singing beautiful and impossible things, of things that are lovely and that never happen, of thing that are not and that should be. But before this comes to pass we must cultivate the lost art of Lying (Wilde, 1969: 348).

La mentira funcionan en la obra de Wilde como un catalizador de la personalidad. “I live in terror of not being misunderstood” (Wilde, 1969: 379), la opacidad y lo oscuro de los razonamientos circulares o contradictorios permiten llegar a aquellos rincones reflexivos que de otra manera no habríamos podido apreciar. Lejos de ser un defecto, el laberinto metafórico es una herramienta más para la producción de sentido: “What people call insincerity is simply a method by which we can multiply our personalities” (Wilde, 1969: 424). Este juego de máscaras permite la multiplicidad del hablante, la evasión y mutabilidad de la propia identidad, el anonimato que hace posible una lectura libre y una expresión fuera de la moral.

Y para presentar esta mentira, esta disolución de los juicios que posibilitan una potenciación de la personalidad, Wilde escoge la paradoja; un gesto que tiende hacia lo indecible y que por el camino amenaza con desestabilizar o destruir aquello a lo que llamamos verdad.

El ejercicio no es uno de contraargumentación, tampoco de nihilismo absoluto. Lo que propone Wilde es una pléthora de juicios, una mirada caleidoscópica sobre el lenguaje que pone a disposición del sujeto un patio de juegos en el que desarrollarse. Este conjunto de enunciados paradójicamente abiertos es en gran medida lo que descansaba en el corazón del posmodernismo de Lyotard (Kemp, 2013: 48). Si trazamos la paralela con la corriente postestructuralista, esta multiplicidad de afirmaciones corroería la narrativa decimonónica de que existe una única Verdad. La fragmentación y consiguiente problematización de todas estas máscaras sirve para generar una nueva concepción de la estética que rechace frontalmente la jerarquización del arte y de la crítica. En Wilde, como veremos a lo largo del escrito, creación y crítica acaban por igualarse. En el momento en el que fragmentamos la obra original, en el momento en el que la crítica es capaz de producir por sí misma una nueva obra de arte reinventando el enfoque o la lectura que se da sobre su materia prima, la paradoja se materializa: la crítica es mayor que la obra de arte, el crítico se convierte en un artista. El enunciado paradójico permite a Wilde mostrar al lector la discontinuidad que se maneja entre esos dos tonos que comentábamos al principio. La fractura entre lo serio y lo frívolo, entre lo regio y lo burlesco, permiten trabajar con discontinuidades productoras de sentido, de personalidad.

El crítico wildeano no tiene ninguna razón para ser sincero (Moore-Gilbert, 1993:59), podemos comprobarlo en el personaje de Lord Henry cuando se enuncia que “the probabilities are that the more insincere the man is, the more purely intellectual will the idea be” (Wilde, 2003:23). Para alcanzar una personalidad verdaderamente libre, el crítico necesita constantemente de nuevos puntos de vista. Detrás de la máscara, Wilde no tiene que preocuparse por convencer a un lector. Mediante la mentira, la ficción, el lector se ve obligado a creer y a desconfiar de Wilde al mismo tiempo:

If “A truth in art is that whose contradictory is also true”, how can we trust any statement on art, including this one? How are we to believe that in this passage the ‘truth’ is being spoken? Could it be another lie? Furthermore, accustomed as we are to reading essays to access the author’s ‘truth’, how can we trust what we have read? We have entered, through the portal of this passage, a universe of radical uncertainty, a postmodern space in which language is unbalanced and truth unstable and multiple –making it deeply contradictory (Kemp, 2013: 44).

Un análisis de todas las posibilidades que abre el pensamiento paradójico del irlandés es inabordable; el lector se ve obligado a leer sin la pretensión de una verdad que articular, de un secreto que descubrir. La performatividad de su lenguaje permite ahondar en el misterio sin necesidad de resolverlo.

La crítica wildeana trata de observar, de presentar a su objeto de estudio como verdaderamente no es: rechaza lo Natural, lo consensuado, lo auténtico en tanto que demuestra que no existe algo como lo esencial bajo un texto. Se da espacio en la escritura para hacer de la actitud crítica un impulso tan creativo como el propio arte, presentando la teoría estética como novela, en el caso de *El retrato de Dorian Gray* o de drama, en el caso de los ensayos críticos (Moore-Gilbert, 1993:59). Sus paradojas acarrean un descentramiento del significado y de sus agencias autorizantes, que de alguna u otra forma adelantan el tropo posestructuralista del autor como texto o de la muerte del autor (Kemp, 2013: 16) expuesto por Barthes. Ambos pensadores encuentran en la función de la paradoja una herramienta para liberar a la sintaxis y permitir la producción constante de nuevos sentidos. En la desarticulación de un discurso coherente, lineal y discursivo, el estilo teatral de Wilde y de Barthes no solo problematizan el texto, sino que la voz autorial queda resquebrajada. Estudiemos, a continuación, dónde queda el Autor en la obra de ambos autores después de esta fisura estilística.

### 3. La muerte del autor

#### 3.1 Pluralidad de sentidos

Asentemos las bases de este desplazamiento de la figura del Autor atendiendo a la obra de Barthes en primer lugar. En el texto inestable, consecuencia de la liberación paradójica del sentido, el autor acaba por perderse en un laberinto del que se hace imposible salir. En *De la obra al texto*, Barthes entiende el texto como un elemento plural. Esta idea de pluralidad no se limita a enunciar que, efectivamente, conviven varios sentidos en el texto, “sino que realiza la misma pluralidad del sentido: una pluralidad *irreducible*” (Barthes, 1994: 77). En el texto, una pluralidad de sentidos, de voces, de autores, dibuja la constelación de referencias e interpretaciones contra la que nos enfrentamos al leer. Etimológicamente, la palabra *texto* proviene del latín *textus*, participio de *texo*, del verbo *texere*, que significa tejer, trenzar, entrelazar. El texto brota de una maraña, de una red infinita de conexiones imposibles de identificar y clasificar. “El texto se hace, se trabaja a través de un entrelazado perpetuo; perdido en ese tejido —esa textura— el sujeto se deshace en él como una araña que se disuelve en las segregaciones constructivas de su tela (Barthes, 1993: 104)”.

La disolución de la que habla Barthes se nos presenta incompatible con la instauración de una única interpretación del texto, ni siquiera con la instauración de una liberal; la pluralidad de sentidos tan sólo puede entenderse como “una explosión, una diseminación” (Barthes, 1994: 77). El lector acaba percibiendo una multiplicidad irreductible, un

entramado de “luces, colores, vegetaciones, calor, aire, tenues explosiones de ruidos, delicados gritos de pájaros, voces de niños del otro lado del valle, pasos, gestos, ropas de habitantes muy cercanos o muy lejanos” (Barthes, 1994: 77), accidentes dispares que van tejiendo en su interacción el campo metodológico sobre el que trabajamos. Esta pluralidad de sentidos revoluciona la coherencia del texto, abriéndolo y poniendo en duda su unidad. El lector se acaba por enfrentar a todas las huellas que constituyen el escrito, siendo incapaz de localizar el origen de cada una (Barthes, 1994: 71). El lector se convierte así en un puro espacio de recogida de sentido, y no en otro Autor; en un individuo que se limita a especular negando a la figura que pone fin al texto (Haffas, 2024: 99). Ahondando en esta apertura del texto, en esta pluralidad de sentidos imposibles de identificar, Barthes recoge la noción de intertextualidad, trabajada en profundidad por su colega Julia Kristeva.

La intertextualidad en la que está inserto todo texto, ya que él mismo es el entretexto de otro texto, no debe confundirse con ningún origen del texto: buscar las “fuentes”, las “influencias” de una obra es satisfacer el mito de la filiación; las citas que forman un texto son anónimas, ilocalizables y, no obstante, *ya leídas antes*: son citas sin entrecomillado (Barthes, 1994: 78).

Oscar Wilde, en una de sus piezas periodísticas, reflexiona sobre la presunta originalidad que se espera de un verdadero artista, en consonancia con este huir de las fuentes y los entrecomillados: “The originality, I mean, which we ask from the artist, is originality of treatment, not of subject. It is only the unimaginative who ever invents. The true artist is known by the use he makes of what he annexes, and he annexes everything” (Wilde, 2003: 955).

No existe una originalidad respecto del sujeto, respecto del tema que tratamos o las ideas que exponemos, tan solo podemos esperar cierta originalidad en la forma, en el tratamiento de este contenido. El artista es aquel capaz de operar con todas las referencias que durante sus procesos de socialización e investigación ha ido recopilando o que han ido calando en él. Deja de ser relevante identificar las ideas, las fórmulas o las citas concretas y colocarlas en boca de este o esta otra autora; el verdadero artista es aquel que consigue empaparse de todo y expresarlo todo. Wilde propone abandonar ese sentimiento de culpa al subrayar que uno ha adaptado esta idea de esta fuente, pues no nos podemos apropiar de algo que no sea ya nuestro, que no nos constituya ya como individuo: “He, indeed, knows neither the origin of his deeds nor their results. From the field in which he thought that he had sown thorns, we have gathered our vintage, and the fig-tree that he planted for our pleasure is as barren as the thistle, and more bitter” (Wilde, 1969: 389).

### 3.2 La labor de la crítica

La muerte del autor no significa que, a partir de entonces, la literatura entre en una etapa de nihilismo oscuro, incapaz de avanzar hacia el futuro (Nachtergael, 2013: 29). La creatividad

que comienza con la pluralidad de sentidos permite un enfoque lúdico a la hora de trabajar sobre un texto. Entendiendo la escritura como multiplicidad, el lector-escritor se encuentra con un todo desordenado que no necesita de una reconfiguración para responder a leyes o estructuras fijas; se ve obligado a recorrer el espacio de la escritura sin atravesarlo.

Por eso mismo, la literatura (sería mejor decir la escritura, de ahora en adelante), al rehusar la asignación al texto (y al mundo como texto) de un “secreto”, es decir, un sentido último, se entrega a una actividad que se podría llamar contrateológica, revolucionaria en sentido propio, pues rehusar la detención del sentido, es, en definitiva rechazar a Dios y a sus hipóstasis, la razón, la ciencia, la ley (Barthes, 1994: 70).

En *Crítica y verdad*, Barthes señala que la labor del crítico es la de levantar una segunda escritura sobre la primera, la de “abrir el camino a márgenes imprevisibles, suscitar el juego infinito de los espejos” (Barthes, 1966: 13-14). La significación no se encuentra atesorada por el autor en la obra, la significación se produce en la interacción de estos dos papeles, en la interacción entre las referencias que manejan tanto Autor como Lector, intercambiando roles y produciendo constantemente. Llegados a este punto, los papeles del autor, del lector y del crítico comienzan a diluirse unos en otros, desdibujando del todo las líneas fronterizas que delimitan sus especificidades. La muerte del autor no deja un vacío, sino que da paso a otra instancia narrativa (Nachtergael, 2013: 32). El nuevo sujeto abierto a la pluralidad de sentidos no busca descifrar el significado de un texto, no busca desenmascarar a un mentiroso, sino disfrutar de lo que su paradoja, su alteración, su ficción, puede aportar de novedoso: “Una vez alejado el Autor, se vuelve inútil la pretensión de “descifrar” un texto. Darle a un texto un Autor es imponerle un seguro, proveerlo de un significado último, cerrar la escritura” (Barthes, 1994: 70).

El contraste con la tradición interpretativa resulta aquí todavía más evidente. Tanto Wilde como Barthes se descuelgan del lema hermenéutico “comprender a un autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo” (Dilthey, 2000: 78) y la figura del autor no se recupera como origen de sentido, sino que se declara su desaparición como condición para que la interpretación pueda ser creativa. La muerte del autor funciona, en este sentido, como un gesto antihermenéutico, que desplaza la centralidad de la autoría y la sustituye por una pluralidad de voces irreductibles. La lógica a la hora de relacionarse con un texto deja de ser comprensiva, deja de preguntarse por el sentido último, y pasa a ser metonímica, en palabras de Barthes. Trabajamos ahora con asociaciones, contigüidades, trasladados, que acaban forzando una liberación de la energía simbólica (Barthes, 1994: 76). El texto deja de ser un objeto sagrado, hermético frente a los comentarios que vengan desde el exterior. El texto deja de ser una figura venerable, y pasa a ser un elemento con el que relacionarnos desde el juego, interpretándolo y rompiéndolo. El crítico se convierte en un intérprete, siguiendo el ejemplo musical que recoge Barthes:

[...]es sabido que hoy, la música postserial ha revolucionado el papel del “intérprete”, al que se le pide de alguna manera que sea el coautor de la partitura que, más que “expresar”, completa. El Texto es más o menos una partitura de ese nuevo estilo: solicita del lector una colaboración práctica. Gran innovación, porque ¿quién ejecuta la obra? (Ya se planteó la pregunta Mallarmé, y pretende que el auditorio produce el libro.) Tan sólo el crítico ejecuta hoy en día la obra (admito el juego de palabras) (Barthes, 1994: 80).

La actitud lúdica expuesta por Barthes a la hora de comprender la crítica como un ejercicio de producción de sentidos, como un hacerse cargo de la pluralidad que compone al texto, se encuentra muy presente en la obra de Oscar Wilde. Wilde, siguiendo con el elemento paradójico que comentábamos en el primer epígrafe, se enfrenta a la tradición de crítica artística inglesa de finales del siglo XIX. Donde Mathew Arnold firmaría que el objetivo de toda crítica es ver el objeto como es en realidad, Walter Pater sugeriría que, por encima de eso, deberíamos antes conocer la impresión que tenemos del objeto tal y como es. Wilde ironiza con los postulados imperantes en su época y reformula el verdadero propósito de la crítica de arte: ver el objeto como no es en realidad.

ERNEST: The highest Criticism, then, is more creative than creation, and the primary aim of the critic is to see the object as in itself it really is not; that is your theory, I believe?

GILBERT: Yes, that is my theory. To the critic the work of art is simply a suggestion for a new work of his own, that need not necessarily bear any obvious resemblance to the thing it criticises. The one characteristic of a beautiful form is that one can put into it whatever one wishes, and see in it whatever one chooses to see [...] (Wilde, 1969: 398).

La nueva crítica que propone Wilde no es un burdo intento de explicar la obra de arte, de presentarla como verdaderamente ella es porque, desde un enfoque intertextual, eso sería imposible. No habría un significado originario establecido por un autor originario; sería imposible identificar una originalidad detrás de la infinidad de máscaras que hay tras un texto. Para el crítico wildeano, la obra sobre la que se trabaja es solo un impulso para crear algo nuevo, algo que no requiera de una conexión fija, de una identidad en el contenido y en la forma con su materia prima: “The one duty we owe to history is to rewrite it” (Wilde, 1969: 390). El crítico no busca desenterrar un sentido dado, sino producir infinidad de sentidos novedosos. Lejos de resolver un misterio, Wilde propone jugar con él: “Yet his object will not always be to explain the work of art. He may seek rather to deepen its mystery, to raise round it, and round its maker, that mist of wonder which is dear to both gods and worshippers alike” (Wilde, 1969: 403).

La tarea del crítico, en armonía con la descrita por Barthes, es la de intensificar el secreto antes que revelarlo, “ The critic will certainly be an interpreter, but he will not treat Art as a riddling Sphinx, whose shallow secret may be guessed and revealed by one whose feet are wounded and who knows not his name” (Wilde, 1969: 403). La libertad creativa es una consecuencia directa de la muerte del autor, de esta desestabilización de la unidad autoral.

Que el crítico-artista pierda el miedo a reescribir la historia, que se aventure a reestructurar la obra en su propio ejercicio de lectura, creando nuevos sentidos al cruzar las referencias que él atesora y que se relacionan con la que el texto, en potencia, maneja, implica la imposibilidad de establecer como fija ninguna postura, ni siquiera la del autor. Este impulso teatral, lúdico, “treats the work of art simply as a starting-point for a new creation” (Wilde, 1969: 397), sin verse limitada por el Autor, ese “padre y propietario de su obra” (Barthes, 1969: 78).

Finalicemos esta muerte del autor diacrónica con un ejemplo práctico que Wilde rescata de uno de sus mentores citados con anterioridad, Walter Pater:

Who, again, cares whether Mr. Pater has put into the portrait of Monna Lisa something that Leonardo never dreamed of? [...]. The painter may have been merely the slave of an archaic smile, as some have fancied, but whenever I pass into the cool galleries of the Palace of the Louvre, and stand before that strange figure “set in its marble chair in that cirque of fantastic rocks, as in some faint light under sea,” I murmur to myself [...] (Wilde, 1969: 397).

Profundizando en el argumentario de Wilde, el cuadro de La Gioconda se transforma en una obra de arte más maravillosa de la que ya era; el crítico presenta la obra como no es en realidad para hacerla explotar con nuevos sentidos y significados. La labor crítica-creativa no se daría si nos limitáramos a preguntarnos por la intención de Leonardo. Si le hubiéramos preguntado al florentino por el animalismo de Grecia, la lujuria de Roma o por los pecados de los Borgias (Wilde, 1969: 397) que nosotros como críticos podríamos ver en el retrato de esa mujer, Leonardo habría respondido que nada de eso está en su cuadro, que él solo trataba de representar ciertas líneas y masas, ciertas armonías entre el verde y el azul (Wilde, 1969: 397). Si el Autor siguiera respondiendo por el crítico, la capacidad creativa se vería completamente inhibida. La posición del lector, del crítico, se revaloriza al permitirle participar de la producción de sentido de un cuadro o de un texto. El lector debe actuar como co-creador de la obra aportando esa pieza de significado que, si bien no estaba presente de forma clara, sí estaba implícita.

Para Barthes, la muerte del autor es, antes que cualquier caracterización metafísica, o lingüística, un problema literario (Haffas, 2024: 100); también es así en la crítica de la Gioconda de Wilde. El crítico, el intérprete, completa la obra al aportar todos estos nuevos sentidos, la hace más grande y rica. El crítico se convierte en artista (de la misma forma que el lector se convierte en escritor) al participar de esta colaboración práctica. Una partitura solo se ve ejecutada si se interpreta, de la misma forma que un libro solo se ejecuta si se lee, y un cuadro si se observa. El auditorio produce la pieza musical; los lectores, los críticos, producen el libro.

El Autor muere por tensión, por exceso de autores, por capas y capas de voces, de sentidos, de reinterpretaciones que impiden fijar una en el tiempo. “Yes; the critic will be an interpreter, if he chooses (Wilde, 1969: 402).

#### 4. El individualismo

El sujeto que emerge de estas operaciones críticas no coincide con la concepción hermenéutica de la identidad narrativa formulada por Paul Ricoeur. Para Ricoeur, comprender un texto implica articular un “sí mismo” coherente mediante el relato (Vélez, 2010: 112). Wilde y Barthes, en cambio, dinamitan esa posibilidad de clausura identitaria: la crítica paradójica y la muerte del autor inauguran un sujeto fragmentado, estallado en múltiples voces, imposible de reconciliar en una unidad narrativa. Allí donde la hermenéutica apuesta por el círculo comprensivo que reconduce a la identidad, Wilde y Barthes apuestan por la dispersión como forma de libertad estética y política. Los dos movimientos críticos previamente analizados, el estilo paradójico de ambos autores y su problematización de la figura del autor, desembocan en un tercer movimiento de marcado carácter humanista y cosmopolita. De los planteamientos en pos de una pluralidad de sentidos y una creatividad liberada se deriva un proyecto ético que tiene por objetivo rearticular la noción de sujeto moderno.

La noción de texto neutro trabajada por Roland Barthes puede que nos sirva para asentar las bases de este nuevo programa ético:

No puedo dosificar, imaginar que el texto sea perfectible, dispuesto a entrar en un juego de predicados normativos: es demasiado esto, no es suficiente esto otro; el texto (ocurre lo mismo con la voz que canta) no puede arrancarme sino un juicio no adjetivo: ¡es esto! Y todavía más: ¡es esto para mí! Este para mí no es subjetivo ni existencial sino nietzscheano (“...en el fondo no es siempre la misma cuestión: ¿qué significa esto para mí?”) (Barthes, 1993: 24).

El texto neutro ejerce una transformación epistémica del sujeto que se acerca a él. El lector se ve incapaz de ocupar la posición despótica del autor incluso después de leer y de encontrarse con un significado, puesto que los juicios adjetivos han dejado de tener cabida en esta maraña. Uno solo puede enunciar, llegados a este punto, un juicio eminentemente nietzscheano: qué sentido saca uno, qué sentido produce uno en el texto, sin imponer una interpretación que absolutice el resto. La nueva conceptualización del lector como escritor, del crítico como artista, pone en jaque la idea de una subjetividad unificada. Barthes trabaja por diluir al Yo en una miráda de textos, de códigos infinitos de los cuales la personalidad se nutre y se ensancha. En un ejercicio de radical empatía, el crítico-artista buscará transitar todo el abanico de emociones, leerá en el texto todas las posibilidades y abrazará la enunciación paradójica. El texto supone, así, el espacio en el que “ningún lenguaje tiene poder sobre otro, es el espacio en el que los lenguajes circulan (conservan el sentido circular del término)” (Barthes, 1994: 81).

El sujeto de la escritura se mantiene en un devenir constante, atravesando la pluralidad de sentidos del texto y evolucionando en base a todas esas intensidades literarias que le

atraviesa. Se erige como un sujeto universal, en tanto que se ve conformado por todo el entramado intertextual: “El objeto inductor no es, sin embargo, el autor del que hablo sino más bien lo que éste me lleva a decir de él: yo me influencio a mí mismo con su permiso: lo que digo de él me obliga a pensarlo de mí mismo (o a no pensarlo), etc.” (Barthes, 1978: 117).

Este planteamiento ético, fruto de una reflexión en torno a la autonomía de la crítica artística, ya se encontraba presente también en los textos de Oscar Wilde<sup>2</sup>. De su acercamiento a la figura del crítico-artista, se deduce un “lenguaje vertiginoso de la incertidumbre” (Kemp, 2013: 46), un espacio abierto de contradicción sin límites. En la crítica autónoma no se consigue establecer ninguna verdad última, sino que se aboga por un fluir constante del lenguaje, impidiendo así una articulación fija. Esta crítica trabaja por construir un discurso que no afirme ni uno ni su contrario, sino que celebre en secreto su estatus híbrido e indeterminado (Kemp, 2013: 46).

It is Criticism that, recognizing no position as final, and refusing to bind itself by the shallow shibboleths of any sect or school, creates that serene philosophic temper which loves truth for its own sake, and loves it not the less because it knows it to be unattainable (Wilde, 1969: 436).

Ambos autores comparten la misma visión: la autonomía de la crítica artística implica una autonomía también del sujeto que la enuncia, una libertad a la hora de interpretar el texto y de construir una nueva producción. Sin embargo, este sujeto libre no puede configurarse como un individuo ya dado, ya completado, al ser un fiel reflejo del texto. El círculo hermenéutico no puede completarse haciendo referencia a una subjetividad coherente y contenida en el lector (Moore-Gilbert, 1993:58); la nueva crítica artística empuja a Wilde a

Wonder at the shallow psychology of those who conceive the Ego in man as a thing simple, permanent, reliable, and of one essence. To him, man was a being with myriad lives and myriads sensations, a complex, multiform creature that bore within itself strange legacies of thought and passion (Wilde, 2003:107)

El texto solo puede arrancarle al crítico-artista juicios no-adjetivos, como habíamos visto con Barthes. Se recahaza una clasificación fija y determinada, buscando aprehender la heterogeneidad e indeterminación de un texto que no coloca ningún sentido por encima de otro. Wilde escribe en *El retrato de Dorian Gray* que para su protagonista, “man was a being with myriad lives and myriad sensations, a complex multiform creature that bore within itself strange legacies of thought and passion” (Wilde, 2003: 107); la personalidad perfecta no es otra cosa que el reflejo de este texto neutro y abierto, un “entrelazamiento dinámico entre ella y su entorno difícil de cuantificar” (Willoughby, 1989: 321). El crítico

---

2 “Wilde seems, in his formulation of a new kind of art-criticism, to express something that Roland Barthes would develop sixty odd years later: the self-sufficiency of criticism as an end in itself, or as a new form of aesthetic expression” (Kemp, 2013: 39).

como artista no deja de ser una figura pegada a ese sentimiento de mismidad a pesar de la postergación infinita del logos derridiano, el colapso del sujeto de Foucault o el ataque incisivo de Kristeva al chovinismo de la unidad (Willoughby, 1989: 321). Wilde, en este sentido, es un pensador proto-postestructuralista: el sujeto se diluye en un constante ejercicio de crítica, en una constante reinterpretación del texto que abandona toda estructuración fija de la personalidad, buscando una absoluta y libre: “Through constant change, and through constant change alone, he will find his true unity” (Wilde, 1969: 423).

Las premisas planteadas tanto por Wilde como por Barthes implican una transformación política del individuo, renegando de una visión estructuralista del Yo como principio organizado y abriendo camino a un ideal humanista que defina el desarrollo ético e intelectual en términos de ensanchamiento de la personalidad y de empatía para con el otro (Tompkins, 1980:18).

La idea de un sentido infinitamente amplio implica una postura humilde, abierta al cambio y dispuesta a mejorar, alejándose de un paquete de asunciones inmóviles. Apunta a una comunidad posible en el que el crítico entienda como propio, como parte de su personalidad, todos estos sentidos en un ejercicio de empatía absoluta “To arrive at what one really believes, one must speak through lips different from one's own. To know the truth one must imagine myriads of falsehoods” (Wilde, 1969: 423). Wilde tiene un pasaje en *El Crítico como Artista* que funciona como eje articulador del proyecto, de la misma forma que lo hacía esa interpretación de La Gioconda de Pater en el epígrafe anterior:

No: the emotions will not make us cosmopolitan, any more than the greed for gain could do so. It is only by the cultivation of the habit of intellectual criticism that we shall be able to rise superior to race prejudices [...]. As long as war is regarded as wicked, it will always have its fascination. When it is looked upon as vulgar, it will cease to be popular. The change will, of course, be slow, and people will not be conscious of it. They will not say “We will not war against France because her prose is perfect,” but because the prose of France is perfect, they will not hate the land. Intellectual criticism will bind Europe together in bonds far closer than those that can be forged by shopman or sentimentalist. It will give us the peace that springs from understanding (Wilde, 1969: 435-436).

Wilde defiende un proyecto cosmopolita, en el que las diferencias nacionales o regionales no lleguen a suponer un obstáculo por lo unitario y positivo de la personalidad basada en la cultura artística. El hábito de la crítica es la herramienta fundamental para superar los distintos prejuicios que no hacen sino limitar al ser humano, como podemos leer en *El Alma del Hombre Bajo el Socialismo*<sup>3</sup>. Wilde insiste en una unidad del ser humano que, sin embargo, descansa en la infinita multiplicidad de formas.

<sup>3</sup> “La obra de arte ha de dominar al espectador, y no el espectador a la obra de arte. El espectador tiene que ser receptivo. Ha de ser el violín en el que el maestro va a tocar. Y cuanto más logre suprimir sus propios necios puntos de vista, sus propios disparatados prejuicios, sus propias ideas absurdas de lo que debería ser o no debería ser el arte, con tanta más probabilidad entenderá y apreciará la obra de arte en cuestión” (Wilde, 2022: 46-47)

El irlandés ve en la figura de Goethe ese primer paso para reconocerse en el otro, para reconocerse en la heterogeneidad de la que se compone el mundo. El crítico se ve reconocido en esa imagen caleidoscópica del ser humano, es capaz de reconocerse en cada una de las interpretaciones del texto, porque todas, de alguna u otra forma, dicen algo de sí: ““Conócete a ti mismo”, estaba escrito en el portal del mundo antiguo. Sobre el portal del nuevo mundo se habrá de escribir “Sé tú mismo”” (Wilde, 2022: 27). La utopía social de Wilde descansa en un Individualismo absoluto, en una personalidad ensanchada. Una vez más, haciendo gala del pensamiento paradójico, del epígrama, Wilde asegura que los prejuicios no se verán solventados a través de la reflexión crítica, a posteriori, sino que una actitud como la del crítico-artista hará imposible en un primer momento esa ofensa contra aquello que le pertenece, que le habla a él.

Esta revolución epistemológica llevada a cabo tanto por Wilde como por Barthes tiene como resultado la re-politización de la figura del lector, del ejercicio de la lectura. Esta nueva dimensión política implica el desarrollo de la figura del lector, transformándolo en un escritor de primer orden, en un artista, al dotarle de herramientas para producir significado y texto. El nuevo helenismo wildeano también se comprende desde un prisma discursivo, de hegemonías: “When discourse is responsible for reality and not merely a reflection of it, then whose discourse prevails makes all the difference” (Tompkins, 1980: 25). Que el relato, la interpretación, pueda por fin disputarse implica el avistamiento de líneas de fuga por las que los sujetos políticos puedan adquirir mayor presencia y poder para luchar por sus situaciones sociales y materiales. Lo vemos en las aspiraciones políticas de Wilde en *El alma del hombre bajo el socialismo*<sup>4</sup> y lo vemos en los comentarios fragmentados de Barthes en *S/Z*:

Por lo tanto, el significado tiene evidentemente un valor hermenéutico: todo proceso de sentido es un proceso de verdad; en el texto clásico (correspondiente a una ideología histórica), el sentido es confundido con la verdad, la significación es el camino de la verdad: si se consigue denotar al anciano, su verdad (de castrado) queda inmediatamente revelada (Barthes, 2011: 76).

El nuevo crítico, sin embargo, deberá evitar convertirse de nuevo en Autor. La potencialidad política se encuentra ligada a la ética: la liberación del significado es incompatible con una posterior imposición, con una rearticulación del mismo en pos de la producción de sentido. Tanto el proyecto de Wilde como el de Barthes saben hacerse cargo

---

4 “La verdadera personalidad del hombre será, cuando la veamos, algo maravilloso. Crecerá de manera gradual y simple, como una flor, o como crece un árbol. No estará en discordia. Nunca discutirá o disputará. No probará cosas. Lo sabrá todo. Y, sin embargo, no se preocupará del conocimiento. Tendrá sabiduría. Su valor no se medirá con criterios materiales. No tendrá nada. Y, sin embargo, lo tendrá todo, y cualquiera que sea la cosa que se le quite, la seguirá teniendo, tan rico será. No estará siempre entrometiéndose en la vida de los demás, o pidiéndoles que sean como él. Los amará porque son diferentes. Y al no entrometerse, ayudará a todos, como un objeto bello nos ayuda siendo lo que es. La personalidad del hombre será maravillosa. Tanto como la de un niño” (Wilde, 2022: 27)

de esta paradoja. El crítico jamás se convertirá en Autor al buscar constantemente nuevos enfoques, nuevas sensaciones; transicionará todo el espectro emocional del individuo en aras de ensanchar su personalidad al máximo, renegando de imponer una única visión del mundo y haciéndose cargo de todas: “Beauty has as many meanings as man has moods” (Wilde, 1960: 397). Barthes, siguiendo la misma línea política, encontrará en el deslizamiento la herramienta perfecta para sortear el fascismo implícito en toda lengua.

Desplazarse puede significar entonces colocarse allí donde no se los espera o, todavía y más radicalmente, abjurar de lo que se ha escrito (pero no forzosamente de lo que se ha pensado) cuando el poder gregario lo utiliza y lo serviliza (Barthes, 1993: 132).

Mediante el desplazamiento, esta nueva literatura a cargo de Escritores, y no de Autores, puede encontrarse en un movimiento constante de amplitud y heterogeneidad. Alejarse en el momento de colocar una estructura, dinamitar la interpretación en el momento de su enunciación con otra, no permitirse habitar el mismo estado durante más de un instante: construir “una verdadera heteronomía de las cosas” (Barthes, 1993: 133).

## 5. Conclusiones

Este Individualismo parece, en ocasiones, entrar en contradicción con todo el proyecto postestructuralista que se ha expuesto durante el ensayo. Sin embargo, la utopía cosmopolita de Wilde se puede leer contra la concepción neoliberal del sujeto aislado y que vela por sus propios intereses. Wilde, al hablar de Individualismo, se refiere a esa unidad del ser humano sustentada en la infinidad de formas que adquiere sus lecturas. Los epigramas y paradojas del autor irlandés permiten al sujeto expresarse en el máximo de sus posibilidades, en su contradicción más absoluta, abandonan los límites del lenguaje y pensamiento lógico que funcionaban como barrera fronteriza. La Doxa de Barthes se puede contestar gracias a este retorcer los conceptos que permite el epigrama. Este baile de máscaras conecta a la perfección con el aspecto ético-político de Wilde, proponiendo un sujeto que no requiera de una subjetividad única, que pueda presentarse de manera caleidoscópica. El réquiem por la figura del Autor defiende el mismo proyecto, desgajando toda autoridad fantasma que pudiera forzar una forma de leer, de pensar o de relacionarse con el mundo. Siguiendo el pensamiento de Barthes, el sujeto es capaz de escapar de sí mismo a través de todos estos movimientos de intertextualidad y de crítica independiente. Individualismo, en Wilde, tiene un carácter radicalmente antiautoritario, se trata de un ejercicio honesto por presentar al individuo como es: una contradicción constante, un fluir de críticas<sup>5</sup>. El Individualismo wildeano no es otra cosa que una paradoja, como venía haciendo el autor irlandés durante toda

---

5 Recuerda de forma natural a los versos de Whitman: “Yo soy inmenso y contengo multitudes”.

su producción crítica, un intento por darle la vuelta al término ya cargado ideológicamente y presentarlo en una nueva imagen productora de sentido. Individualismo significaría ahora la autorrealización individual en una lucha contra las interpretaciones o lenguajes que una vez se impusieron sobre él bajo el disfraz de la Verdad. El Individualismo es una defensa por la unidad orgánica, paradójica, del individuo y la sociedad en tanto que maraña, rizoma, espacio neutro donde todo personaje se expresa y se transforma en una relación constante. Tanto el epígrama como la crítica-artística se postulan como herramientas para hacer del individuo uno más pleno, más universal, permitiendo articular cada una de las diferencias en las que encuentra un nuevo sentido o una nueva reinterpretación, que se convierte en autónoma plenamente. En palabras de Barthes, este nuevo crítico como artista “reconoce[ría] la amplia frescura del mundo presente” (Barthes, 2003: 59). Un inmenso impulso que arroja al sujeto a crear un lenguaje libre, una multiplicidad de escrituras que configuren, finalmente, esa utopía del lenguaje (Barthes, 2003: 64) que ambos autores ansían.

En este punto, resulta pertinente contrastar nuevamente a Wilde con la tradición hermenéutica. La interpretación artística, desde posturas como las de Gadamer, supone siempre un diálogo con la tradición, una apertura a la verdad que se manifiesta en la obra (Rodríguez-Grandjean, 2002: 7). Wilde, en cambio, se sitúa más allá de esta lógica dialógica: su crítica no busca comprender ni actualizar un sentido heredado, sino forzar la creación de uno nuevo, radicalmente autónomo. En este sentido, la propuesta de Wilde puede leerse como una alternativa estética a la hermenéutica clásica, pues desplaza la búsqueda de verdad hacia la producción de ficciones, y convierte la crítica en el lugar privilegiado donde el arte se reinventa.

Un Individualismo capaz de sobrepasar los límites del Individuo: ese es el potencial emancipador del discurso ético-artístico que construye Wilde en torno a la paradoja y la crítica, y que más tarde recogería toda una corriente filosófica francesa para llevarla aún más lejos.

Por ejemplo, [Wilde] y [Barthes] están separados por fenómenos de lengua y por accidentes de estilo; sin embargo, practican un lenguaje cargado de la misma intencionalidad, se refieren a una misma idea de la forma y del fondo, aceptan un mismo orden de convenciones, son el encuentro de los mismos reflejos técnicos, emplean con los mismos gestos, a [un siglo] de distancia, un instrumento idéntico, sin duda un poco modificado en su aspecto, pero en modo alguno en su situación o en su uso: en suma, tienen la misma escritura<sup>6</sup> (Barthes, 2003: 20).

---

6 Cita modificada. La original reza así: “Por ejemplo, Merimée y Fénelon están separados por fenómenos de lengua y por accidentes de estilo; sin embargo, practican un lenguaje cargado de la misma intencionalidad, se refieren a una misma idea de la forma y del fondo, aceptan un mismo orden de convenciones, son el encuentro de los mismos reflejos técnicos, emplean con los mismos gestos, a un siglo y medio de distancia, un instrumento idéntico, sin duda un poco modificado en su aspecto, pero en modo alguno en su situación o en su uso: en suma, tienen la misma escritura”

## Referencias bibliográficas

- AMOSSY, R. (2017) "Roland Barthes et l'image d'auteur: écrits posthumes et hommages amicaux", *Littérature*, 186(2), 82-95.
- BARTHES, R. (1966). *Crítica y verdad*. Madrid: Siglo XXI.
- BARTHES, R. (1978). *Roland Barthes por Roland Barthes*. Barcelona: Kairós.
- BARTHES, R. (1993). *El placer del texto, seguido por Lección inaugural*. Madrid: Siglo XXI.
- BARTHES, R. (1994). *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- BARTHES, R. (2003). *El grado cero de la escritura seguido de Nuevos ensayos críticos*. Madrid: Siglo XXI.
- BARTHES, R. (2011). *S/Z*. Madrid: Siglo XXI.
- BASHFORD, B. (1988). "Hermeneutics in Oscar Wilde's The Portrait of Mr. W. H.". *Papers on Language and Literature*, 24(4), 412-422.
- BEAVER, H. (1981) "Homosexual Signs (In memory of Roland Barthes)". *Critical Inquiry*, 8(1), 99-119.
- BLOOM, H. (1997). *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- BLOOM, H. (2000). *How to read and Why*, New York: Scribner.
- BLOOM, H. (eds.) (2008) *Bloom's Classic Critical Views: Oscar Wilde*. New York: Infobase Publishing.
- CERANKOWSKI, K.J. (2013). "Queer Dandy Style: The Cultural Politics of Tim Gunn's Asexuality". *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 41(1), 226-244.
- CHAUDIER, S. (2015). "Le vouloir-être-intelligent: sur le style compliqué de Roland Barthes". *JOUSSET. P. (ed.). L'homme dans le style et réciproquement*. Marseille: Presses Universitaires de Provence.
- DANSON, L. (1997). "Wilde as Critic and Theorist". RABY, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Oscar Wilde*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DILTHEY, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.
- DOODY, N (2000). "Precursor and Ephebe: Oscar Wilde, Harold Bloom and the Theory of Poetry as Influence". *Bells: Barcelona English language and literature studies*, 11, 25-31.
- ERIBON, D. (2015). *Theories de la littérature. Système du genre et verdicts sexuels*. Paris: Presses Universitaires de France.
- GAGNIER, R. (1997). "Wilde and the Victorians". RABY, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Oscar Wilde*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARLAND, S. (2008), "This temptation to be undone..." Sontag, Barthes, and the Uses of Style". COMFORT, K. (ed). *Art and Life in Aestheticism*. London: Palgrave Macmillan.
- GENDREL, B. (2020). "De la basse continue dans le roman. Pour une autre critique pathétique", *Poétique*, 187, 33-45.
- GILLESPIE, M. (2015). "The Picture of Dorian Gray as a Postmodern Work". *Études Anglais*, 65, 19-31.
- GIUDICELLI, X. (2009). "The Picture of Dorian Gray: les paradoxes de la représentation". *Études Anglais*, 62, 28-41.
- HAFFAS, S. (2024). "La mort de l'auteur entre Barthes, Derrida et Foucault". *World Literature Studies*, 1(16), 97-108.
- HARTMAN, G. (2007). *Criticism in the wilderness*. Connecticut: Yale University Press.
- HEXT, K. (2011). "Oscar Wilde and Friederich Nietzsche: Rebels in the name of beauty" *Victoriographies*, 1, 202-222.
- KAYE, R. (2004). "Gay studies/queer theory and Oscar Wilde". RODEN, F. (ed.). *Palgrave advances in Oscar Wilde studies*. New York: Palgrave Macmillan, Nueva York.

- KEMP, J. (2013). "The Importance of Being Postmodern: Oscar Wilde and the Untimely". *Rupkatha Journal*, V, 3, 39-53.
- KNOX, M. (2017). "Homo ludens: Oscar Wilde's Philosophy". BENNET, M. (ed.). *Philosophy and Oscar Wilde*. New York: Palgrave-Macmillan.
- KOPELSON, K. (1994). *Love's Litany: The Writing of Modern Homoerotics*. Stanford: Stanford University Press.
- KOSOFSKY, E. (2008). *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.
- LANDEROUIN, Y. (2008). "‘Critique créative’ et ‘critique de créateurs’". *Willy et Debussy, Poétique*, 155, 333-343.
- LANDEROUIN, Y. (2015). *La critique créative. Une autre façon de commenter les œuvres*. Paris: Honoré Champion Éditeur.
- LANDEROUIN, Y. (2019). "La créativité du ‘critique comme artiste’— retour sur la théorie wildienne", *Revue de littérature comparée*, 369, 109-119.
- DELANGLADE, J. (1987). *Oscar Wilde, ou, La vérité des masques*. Paris: Mazarine.
- MOORE-GILBERT, B. (1993). "Oscar Wilde and Reader-Response Criticism". DAY, G. (eds.). *The British Critical Tradition. A Re-evaluation*. London: Plagrave-Macmillan
- NACHTERGAEL, M. (2013). "Nouvelles figures de l'auteur : l'ére photographique (1970-2010)". *Revue des sciences humaines*. 310, 29-42.
- NELSON, B. (2007). "Dandies, Dandyism, and the Uses of Style". MAGERSKI, C.; SAVAGE, R.; WELLER, C. (eds.). *Moderne begreifen*. München: DUV.
- RODRÍGUEZ-GRANDJEAN, P. (2002). "Experiencia, tradición e historia en Gadamer". *A Parte Rei: revista de filosofía*, 24, pp. 1-18.
- ROSENBERG, D. (2019). "The pedagogy of the aesthete: Oscar Wilde and Harold Bloom". *Sympoke*, 27, 333-336.
- SCHIFFER, D. (2008). *Philosophie du dandysme. Une esthétique de l'âme et du corps (Kierkegaard, Wilde, Nietzsche, Baudelaire)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SINFIELD, A. (1994). *The Wilde Century: Effimancy, Oscar Wilde and the Queer Moment*. Columbia: Columbia University Press.
- SIONE, M. (2014). "Barthes et Nietzsche : une pensée nomade". *Philosophia*, 8, 50-59.
- SMALL, I. (1985). "Semiotics and Oscar Wilde's Accounts of Art". *British Journal of Aesthetics*, 25, 50-56.
- TALAN-HUGON, C. (ed). (2017). *Les théoriciens de l'art*. Paris: Presses Universitaires de France.
- TOMPKINS, J. (1980). "An Introduction to Reader-Response Criticism". *Reader-Response Criticism. From formalism to post-structuralism*. London: The Johns Hopkins University Press.
- VARTY, A. (1998). *A Preface to Oscar Wilde*. Harlow: Addison Wesley Longman.
- VÉLEZ, M. (2010), "Ricoeur y el concepto de texto". *Co-herencia*, 7(12), pp. 85-116.
- VISSEUR, J. (2011). "The Dandy as an Innovator: the Usefulness of Paradoxes". *Fashion & Luxury: Between Heritage & Innovation*. Paris: Institut Français de la Mode.
- DEVRIES, K. (2012). *Oscar Wilde and Postmodern Thought*, Tesis doctoral, Bangor University.
- WATKITN, A. (2010). *Bloom's How to Write about Oscar Wilde*. New York: Infobase Publishing.
- WILDE, O. (1969). *The Artist as Critic. Critical Writings of Oscar Wilde*, (R. Ellmann, ed.). New York: Random House.
- WILDE, O. (2003). *The Complete Works of Oscar Wilde*. London: HarperCollins.

- WILDE, O. (2022). *El alma del hombre bajo el socialismo*. Barcelona: Arpa & Alfil.
- WILLOUGHBY, G. (1989). "Oscar Wilde and Poststructuralism". *Philosophy and Literature*, 13, 2, 316-324.
- WILLOUGHBY, G. (1991). "The Dandy's aesthetics: Wilde, Gide, Barthes". *English Academy Review*, 8(1), 60–72.
- WILLOUGHBY, G. (2007). "The Dandy's aesthetic: Wilde, Gide, Barthes". *Southern African Journal of English Studies*, 8, 1, 60-72.



# 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.i12.09 [pp. 131-146]

Recibido: 25/10/2025 – Aceptado: 2/12/2025

## O compreender-se no jogo da arte: a participação no simbólico festejar artístico à luz da hermenêutica filosófica de Gadamer

## Understanding Oneself in the Play of Art: Participation in Symbolic Artistic Celebration in Light of Gadamer's Philosophical Hermeneutics

Pedro Júlio Oliveira

Universidade Federal do Ceará

**Resumen:** O trabalho reflete sobre o compreender-se no jogo da experiência hermenêutica da arte. Partimos da Hermenêutica de Gadamer destacando os conceitos de jogo, festa e símbolo como um caminho para se pensar o modo de ser da arte e a participação em seus dizeres como potência transformadora da autocompreensão humana. Alicerçado nos textos *Atualidade do Belo* (1985) e *O jogo da arte* (1989) refletimos os desafios ontológicos do acontecimento da arte e o caráter de declaração (*Aussage*) desse fenômeno. Intuímos na experiência da arte uma provocação capaz de transcender e expandir os horizontes interpretativos acerca das legítimas questões do espírito e da transcendência humana, sem se subordinar a regramentos, juízos e/ou conceitos. Consideramos que a autêntica presença da arte, através da experiência participativa com seus construtos, evoca paradigmaticamente um conhecimento abrangente necessário à compreensão da realidade histórica do Ser.

**Abstract:** This work reflects on understanding oneself in the game of the hermeneutic experience of art. We start from Gadamer's Hermeneutics, highlighting the concepts of game, celebration and symbol as a way of thinking about the nature of art and participation in its expressions as a transformative power of human self-understanding. Based on the texts *The Presentness of the Beautiful* (1998) and *The Game of Art* (1989), we reflect on the ontological challenges of the occurrence of art and the declarative character (*Aussage*) of this phenomenon. We intuit in the experience of art a provocation capable of transcending and expanding the interpretive horizons regarding the legitimate questions of the spirit and human transcendence, without subordinating itself to rules, judgements and/or concepts. We consider that the authentic presence of art, through participatory experience with its constructs, paradigmatically evokes a comprehensive knowledge necessary for understanding the historical reality of Being.

**Palabras clave/Keywords:** Arte (Art); Hermenêutica Filosófica (Philosophical Hermeneutics); Jogo (Game); Participação (Participation); Ser (Being).

## 1. Introdução

A experiência da arte é um fenômeno misterioso, com um potencial de sentido inesgotável. A atualidade desse fenômeno e a impossibilidade de dominar seus significados intrigam o fazer filosófico desde a Grécia Antiga. Com a modernidade, especialmente com o fim do romantismo alemão e a partir dos postulados cartesianos que traçaram a ideia de racionalidade e verdade, esse acontecimento passou a ocupar outro espaço no filosofar. Pela força reflexiva das críticas de Immanuel Kant (2020; 2017), o fazer racionalista das ciências modernas acabou por exercer domínio hegemônico sobre o conhecimento humano, e à arte restou reivindicar seu estatuto meramente estético. Por esse viés, os pressupostos articulados pela lógica e ciências naturais impõem uma certa autoridade sobre a noção de verdade, passando esta a ser associada aos métodos e domínios categóricos e experimentais.

Apesar de, inicialmente, esse modo de pensar representar uma certa estabilidade à universalidade do conhecimento com a ideia da razão, tal domínio reacende o debate sobre os limites do saber racionalista, especialmente quando refletido a partir das questões que se encontram no âmbito das humanidades. Nesse contexto, tendo como premissa refletir sobre o conhecimento das humanidades e o acontecer da compreensão humana, a hermenêutica do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1960/2015) provoca-nos a retomar a reflexão sobre o acontecer da verdade que se dá em fenômenos não dominados por tais métodos científicos. Dentre eles, é retomada a questão da verdade da arte. Aqui, pelo acontecimento da harmonia e dissimetria da criação, podemos intuir um conhecer capaz de desvelar outro modo de acontecimento do Ser.

Alicerçado em uma estrutura especulativo-dialógica da linguagem, o quadro da hermenêutica filosófica encontra na experiência da arte um contraponto propositivo à universalidade da verdade científica. De antemão, devemos deixar claro que não se trata de uma negação à científicidade ou de um negacionismo dogmático da razão, mas sim de um reconhecimento das limitações de tais pressupostos diante das questões que inquietam o espírito humano. O que se propõe é um exercício que retoma a filosofia compreendida como diálogo. Como afirma Almeida, “numa palavra, a inspiração platônica de Gadamer e sua discussão com a dialética hegeliana são momentos necessários e estruturantes da hermenêutica filosófica” (2002: 173).

Desta forma, é importante destacar que o acontecimento mesmo da verdade, necessária às humanidades, não se deixa dominar pelos pressupostos objetivistas da noção de sujeito-objeto ou pela ideia cartesiana de consciência. Para a hermenêutica filosófica, o que está em jogo no simbólico movimento da vida é a compreensão. Então – nos moldes como enuncia Heidegger em sua obra de 1927, traduzida para português com o título “*Ser e tempo*” (2005) – essa perspectiva intui a compreensão como um modo de ser do ser humano, um existencial. Como uma sacada

ontológica fundamental, Gadamer aponta para a noção de jogo como um conceito-chave para refletir sobre a compreensão humana diante das situações concretas da vida prática.

No caso do acontecer da arte, em cada contato com uma obra, mesmo ao revisitar os clássicos, estamos em jogo com experiências dinâmicas e singulares. Nelas, as verdades desveladas na experiência artística nos mostram, entre outros aspectos, que não estamos sós, que somos coletividade, e enquanto tais necessitamos “ser-com”. Nesse sentido, o “ser-com” parte da interpretação de que somos atravessados pela tradição e pelo caráter comunitário das experiências que nos permeiam, integrando e transmitindo o saber no fluxo vivo da história.

O ser humano integra-se à vida prático-social e histórica por e pela linguagem. Como afirma Gadamer, a linguagem possui uma dinâmica criativa e modeladora capaz de abrigar e articular o Ser que pode ser compreendido. Na linguagem viva, aquela que emerge no tempo vivido – na temporalidade do diálogo –, a história se faz influente e o jogo entre a tradição e o novo torna-se essencial a todo projeto comprehensivo. Intuímos, então, que a vivacidade da linguagem se apresenta também no modo de ser da arte, que, como um outro histórico, detém a “primazia da pergunta”, característica tão necessária ao exercício hermenêutico.

Por essa premissa, a teia dialógica da história e a promessa de futuro, às quais estamos inteiramente motivados na existência, também permeiam todas as experiências hermenêuticas da arte. Defendemos, então, que o diálogo (*Gespräch*) possível na experiência artística fundamenta-se em um festivo jogo simbólico de perguntas e respostas que se renova a cada experiência humana com as obras – construtos – de arte, sendo este capaz de configurar nossa autocompreensão. Por isso, atentar ao desvelar da verdade manifesta no fenômeno da experiência artística é tarefa essencial dos que se dedicam à reflexão da hermenêutica filosófica. Dessa maneira, o presente trabalho busca refletir sobre o caráter participativo do acontecimento da arte. Reflexão que parte da pergunta: até que ponto a participação no festivo e simbólico jogo da arte configura o compreender-se?

Para dialogar com essa pergunta, o artigo estrutura-se em quatro movimentos reflexivos. Inicialmente, abordamos o conceito de jogo defendido por Gadamer como base para a compreensão do modo de ser da experiência hermenêutica. No segundo momento, apresentamos o conceito de festa, defendido pelo filósofo como modo de compreender a temporalidade da arte e seu acontecimento comunitário. Em seguida, exploramos a definição de símbolo na hermenêutica filosófica, considerando sua dimensão fragmentária que possibilita, pela re(apresentação), o encontro originário das partes com o todo. Neste tópico, analisamos também o conceito de imagem como emanção, debate fundamental para o acontecimento da experiência da arte na contemporaneidade. Por fim, articulamos os três conceitos supracitados –jogo, festa e símbolo– para discutir a

participação no simbólico e festivo jogo do acontecimento artístico como caminho ao compreender-se diante das diversas questões do espírito humano.

## **2. O jogo hermenêutico da experiência da arte**

Primeiramente, destacamos que, no desenvolvimento de sua reflexão sobre a experiência desveladora da arte, Gadamer não ignora a grande arte legada pelo passado – razão pela qual o exemplo do Clássico é tão relevante em sua filosofia, especialmente ao discutir a questão da história efeitual – como também não desconsidera a arte moderna e contemporânea. Sua proposta intui que as múltiplas expressões artísticas sejam vistas como “copartinentes” e essenciais para o processamento da historicidade e a configuração da autocompreensão humana. É nesse espaço reflexivo que o filósofo afirma que a compreensão do que se define como arte nos dias de hoje se torna um desafio necessário para o intelecto.

A experiência com os construtos (obras) de arte, sejam eles clássicos ou as formas abstratas e provocativas da arte contemporânea, evocam paradigmaticamente um conhecimento singular que revela verdades de um mundo comum em que estamos imersos. Estando na ressonância da história, as linguagens que a arte articula fazem pulsar em nossa interpretação os dizeres da tradição e as possibilidades dos diversos modos de existir, mesmo que não consigamos apreendê-las conceitualmente. Ao ler um poema, assistir a um filme ou peça de teatro, ou ouvir uma música – dentre tantas outras experiências da contemporaneidade – mais que meros espectadores, somos coparticipantes de uma dimensão de reconhecimento que nos permite perceber a coletividade que é a alma humana.

Como aponta Gadamer, “diante de um quadro ou de um poema, sentimos de imediato que estamos diante de um todo diferente, um ‘cosmos’ que estávamos procurando” (2002: 227). Nesse acontecer, tanto o intérprete quanto o artista são convocados e provocados a processos contínuos e dinâmicos de compreensão que, na perspectiva gadameriana, têm sua natureza no modo de ser do jogo (*Spiel*). Zuniga pontua que trazer para o centro da reflexão filosófica o fenômeno do jogo é uma genuína inovação conceitual de Gadamer, pressupondo e seguindo o percurso ontológico heideggeriano de que “o conceito de verdade que convém à hermenêutica se encontra na arte” (1993: 202), ou melhor, no modo como se dá a experiência com os construtos de arte. Como salienta o filósofo,

Ela [a arte] encontra-se em meio a um mundo em decomposição do habitual e familiar como um penhor de ordem, e talvez das forças de conservação e manutenção que sustentam a cultura humana repousam sobre aquilo que vem ao nosso encontro de maneira exemplar no fazer dos artistas e na experiência da arte: o fato de sempre ordenarmos uma vez mais aquilo que nos decompõe (2010: 23).

A dimensão hermenêutica da experiência artística encontra na definição ontológica do jogo uma chave conceitual imprescindível à Hermenêutica Filosófica. Por esse conceito o filósofo aponta um caminho capaz de libertar o acontecimento da compreensão humana do subjetivismo presente na nova estética e na antropologia – estando estas alicerçadas no domínio teórico do termo jogo nas reflexões de Kant e Schiller, respectivamente. O filósofo Marburg entende a necessidade de um “movimento teórico disruptivo” do conceito de jogo – de sua aplicação não categorizada e instrumental – como um movimento que voltar os “olhares” da reflexão à relação, à experiência de verdade que se dá na *práxis* da vida. A priori, ele define o Jogo como “um todo dinâmico *sui generis*, que engloba em si a subjetividade daquele que está jogando” (Gadamer, 2011: 153).

Essa compreensão é importante, pois desvincula a ideia de jogo do estado de ânimo de quem está em jogo. Ela aponta para uma dimensão originária das relações humanas em diversos momentos da vida; o jogo passa a ser compreendido como um movimento que se desenrola no espaço singular da temporalidade humana capaz de equilibrar a seriedade e a ludicidade, ao passo que não tem a dependência do domínio humano e nem do comportamento da subjetividade. Para se chegar a essa defesa, Gadamer retoma o conceito de jogo das formulações de Aristóteles, apresentando-o como automovimento – força elementar daquilo que vive – e, nesse sentido, como componente fundamental da compreensão (*Verstehen*).

O jogo para Gadamer é um automovimento característico do que está vivo. O autêntico jogo humano é um movimento que não está ligado a nenhuma finalidade, mas que emerge e finda no próprio em si do mover-se e que tem em última instância a autorepresentação do movimento do jogo. Diferente das definições positivistas da expressão, o jogar aqui não tem uma dependência da subjetividade do jogador, pelo contrário ele também é um convite para o jogador lançar-se em plenitude ao jogo. Ele tem uma dimensão necessária de abandono do autocontrole. No autêntico jogo é possível um “auto-esquecimento extático” que positivamente tem a capacidade de elevar o sujeito a leve liberdade de si mesmo. Afirma o filósofo que:

Isso não se deixa apreender, de uma maneira utilitária, como a subjetividade de um autoesquecimento. Como formulou certa vez o historiador holandês Huizinga, a consciência daquele que está jogando encontra-se num equilíbrio indistinguível entre a fé e a falta de fé. ‘o selvagem não conhece a diferença conceitual entre ser e jogar’ (2011: 155).

A metáfora trazida pelo filósofo exprime a natureza não utilitarista do jogo. Por ela é possível perceber que o jogo tem uma natureza própria e independente de quem joga. Ele é recreação ao tempo que impõe aquele que joga uma certa seriedade. Como pontua Almeida, “jogar é imitar o próprio movimento da vida. Jogar é atualizar o próprio mito do distante começo e reconhecer a não-fixidez do princípio” (2002: 187). Outra característica é que no instante do jogo, os jogadores que são postos em cena no jogar acordam tacitamente

a abertura ao inesperado e ao automovimento do jogar e mesmo que saibam o que está sendo jogado abandonam a si mesmos no instante do jogo. Com essa definição pode surgir a seguinte pergunta: e a consciência do jogador, onde se encontra nesse acontecimento?

Na perspectiva gadameriana, “a consciência do jogador é determinada pelo fato de que a alternância se forma por uma liberdade e leveza estranhas. É como se surgisse de si mesma - um estado de equilíbrio sem gravidade” (Gadamer, 2011: 154). Esse movimento é o que o filósofo nomeia como configuração (*Gebilde*). A transformação do jogo em mediação total. Nas palavras de Gadamer “a transformação em configuração significa que aquilo que era antes não é mais, mas também o que se representa, (re)apresenta agora no jogo da arte, é a verdade duradoura” (2015: 159). Nela as possibilidades que são colocadas em jogo pela experiência –aqui tematizada na experiência da arte– realizam o acontecer verdade pelo próprio modo de ser do jogo.

Podemos presumir que, metaforicamente, a cada nova rodada, nos ciclos da finitude humana, a experiência junto aos fenômenos da vida prática desvela com maestria a constante transformação em configuração (*Gebilde*) dos sentidos que são, antes de tudo, relacionais. É também desta maneira que o jogo tem como característica ser, em si, desprovido de substrato e se expressar originariamente de forma medial, uma espécie de “mediação total”.

Pondera o filósofo que, a essência do jogo reside sua autorepresentação, que sendo uma peculiar ação comunicativa que não reconhece propriamente a distância entre aqueles que jogam e aqueles que assistem o jogo. Pensando na experiência da arte, podemos dizer que em cada contato com a obra de arte é potencializado um espaço de jogo. É nesse espaço do “ser-jogado”, do jogo da arte na qualidade de seu acontecimento “mimético” que cada intérprete e/ou espectador comprehende, preencher e transformar o sentido do que fora posto em jogo. Nas palavras de Gadamer

Nessa medida, por meio do pensamento estético da modernidade, atentou-se plenamente para “parcela sujeito” na construção da experiência estética. No entanto, a experiência da arte também oferece aquele outro lado, no qual o caráter do jogo enquanto tal do construto, o seu mero ser-jogado, assume o primeiro plano. Para tanto, o antigo conceito grego de “mímesis” continua sendo a base propriamente dita (2010: 53).

Nesse sentido, a essência do jogo da experiência da arte reside sua autorepresentação, que sendo uma peculiar ação comunicativa que não reconhece propriamente a distância entre aqueles que jogam e aqueles que assistem o jogo. O jogo, como expressão do fluxo contínuo da existência, representa um movimento desvelador das camadas mais profundas do ser e sua relação com o mundo. Ele aponta para o encontro que se dá nos compassos da vida, uma abertura ao ritmo vital que permeia todas as coisas, convidando-nos a participar de um processo de constante transformação e descoberta.

Nesse sentido, o jogo-dança torna-se uma metáfora poderosa para a experiência existencial fática, onde o movimento não é apenas uma ação interna ou externa, mas uma forma de estar em sintonia com o próprio pulsar da vida, permitindo uma compreensão mais profunda de si mesmo e do universo em sua dinâmica incessante. Esse movimento reivindica, ainda, uma determinada temporalidade que, segundo Gadamer, pode ser entendida pela “imagem antropológica” da festa, dimensão que passamos a refletir no tópico que se segue.

### **3. É tempo de arte: a temporalidade da festa como caminho ao comunitário**

Estar em experiência com a arte é estar em tempo de arte. É nesse tempo que os vazios se preenchem e os tempos de experiência pragmática, “o tempo para algo”, se dissolvem na experiência de vida, conduzindo o ser-no-mundo ao encontro da infinitude do Ser. O festejar da arte jamais pode ser solitário e diferente do que é defendido pelos estudos convencionais da estética que sublinham à experiência da arte um caráter individualizador, enquanto um “trabalho” do juízo ou do prazer subjetivo, a experiência hermenêutica da arte reivindica sempre o caráter de participação e coletividade.

É deste modo que o filósofo de *Marburg* convoca para o entendimento da questão a temporalidade da arte partindo do importante o diálogo com o conceito de festa, visto que, para ele, os modos de festejar podem indicar caminhos para compreensão do acontecimento da arte em sua atualidade e unificação. A festa, como reflete o filósofo, é como elemento indissolúvel da arte em sua manifestação que, antes, preconiza a necessidade gregária do ser humano. Grondin (2001) aponta que a festa ou festejo (festividade) seria senão a celebração própria de uma memória coletiva, memória no sentido de reconhecimento, de encontro com o espírito histórico em um tempo de coletividade.

Com o movimento reflexivo de pensar a arte como celebração e festividade, enfatizando o seu caráter comunitário, o filósofo de *Marburg* apresenta um contra-argumento ao conceito do prazer estético kantiano –sendo este como forma de prazer partilhado e não hostil, somente oriunda diversidade de experiências que originam-se apenas onde os interesses egoísta não estão em jogo– pois livre da dependência de pensar o “reino do por vir”, Gadamer, preocupa-se em como a da experiência da arte possibilita a abertura e descoberta para o ser em comunidade que somos.

Como fenômenos a festa e a arte tem como solo originário a comunhão, a celebração em coletividade do espírito comunitário. Ambas têm como característica um demorar-se de profunda suspensão do tempo pragmático e cronológico. Como pontua Gadamer (2010), no momento do festejo, assim como na experiência com todas as formas de arte,

é operado um tempo próprio de “inteiro presente” que não se expressa na duração do tempo cronológico ou pragmático e nem no vazio temporal do ócio.

Portanto, toda obra de arte tem algo assim como um tempo próprio, que ela por assim dizer nos impõe. Isso não vale apenas para as artes transitórias: para música, dança e a língua. Se lançarmos olhar para as artes estatutárias, lembremo-nos de que também construímos e lemos quadros ou que “passeamos” e “andamos” para conhecer uma arquitetura. Esses também são cursos temporais (Gadamer: 2010: 187).

Nesse sentido, a temporalidade própria que a arte possui pode ser percebida em todos os movimentos e tempos da história da arte, para essa reflexão destacamos como força ilustrativa os movimentos de arte na modernidade e com maior ênfase a arte da contemporaneidade, especialmente as artes de reprodução repetitivas como o cinema e a fotografia em seu caráter temporal de festividade e comunhão.

Quando, por exemplo, nos demoramos diante de uma película filmica ou um ensaio fotográfico, mesmo que fisicamente sós, já estamos em coletividade, participamos e tomamos como demora da experiência humana as imagens, sons, atuações e narrativas que compõem essas linguagens artísticas. A espera da participação nos leva pelas formas e conceitos que em si declararam não só sobre o enredo ou tema “escrito na tela”, mas sobre um “nós” que pode ser desvelado no curso atemporal que habita na presença da linguagem da arte, recorrendo ao mote dessa reflexão, festejamos junto ao construto artístico.

Assim, a arte é como um fenômeno transcende que tem o papel de propor mudanças e com isso mover a subjetividade, a individualização, a propensão demasiada somente ao trabalho para uma disposição à coletividade, à relação intersubjetiva em encontro festivo ao comunitário. Por essas vias chegamos ao último conceito apresentado por Gadamer na sua defesa sobre a atualidade do belo, o símbolo.

#### **4. O encontro simbólico da experiência artística**

Como debatido até aqui, a hermenêutica encontra na experiência com a obra de arte uma provocação necessária ao fazer filosófico, também capaz de transcender e expandir os horizontes interpretativos da finitude acerca das legítimas questões do espírito e da transcendência humana, sem se subordinar a regramentos, juízos e/ou conceitos. Como declara Gadamer em entrevista a Grondin, em 1997:

HGG.: Parece-me convincente que a obra de arte se opõe a qualquer transformação numa outra forma de articulação enquanto filósofo, defendendo aqui um modo de experiência artística que não se deixa substituir por uma mera arte do conceito. Esse sentido da transcendência significa que aqui não cabe qualquer exacerbação da precisão. A obra de arte é boa ou é ruim, forte ou fraca. O que se experimenta aí, porém, é uma presença específica. E é a isso que denomino, aqui, transcendência (Grondin, 2000: 207-208).

Pensando, então, no peculiar modo de transcendência da arte, o filósofo nos convida a refletir sobre o caráter simbólico de sua experiência com a finitude humana. Para ele, tendo a arte um traço comunicativo, é imprescindível que estejamos atentos aos seus modos de significação. Nesse sentido, para nossa reflexão, uma pergunta é fundamental para a compreensão desse conceito: o que o filósofo defende como sendo o símbolo e o simbólico na arte?

A princípio, podemos ponderar que o caráter simbólico da arte é um dos elementos argumentativos que refletem bastante a influência platônica em Gadamer. Ao conceituar o símbolo e sua “função ontológica”, o filósofo recorre, inicialmente, ao diálogo mitológico de Aristófanes sobre a essência do amor, considerado pelo personagem épico como o “deus mais amigo do homem”. Retomando essa argumentação, presente na obra “O Banquete”, é possível perceber o caráter fragmentário que constitui a atual existência do ser humano na terra.

O diálogo mítico aponta que, inicialmente, a natureza humana tinha três gêneros (masculino, feminino e androgino); estes eram, por graça, originariamente esféricos, completos, imponentes, fortes e de um terrível vigor. Mas, devido à sua intemperança –na tentativa de fazer uma escalada para o céu– investiram contra os Deuses do Olimpo. Em retaliação ao mau comportamento, Zeus resolveu punir cada um deles cortando-os em duas partes, que, por efeito, ficariam mais fracas, numerosas e mais úteis aos Deuses.

Dessa forma, a existência humana, desde que fora mutilada pelos Deuses do Olimpo, encontrou-se no mundo desolado, em constante procura e autodestruição, pois só via sentido de vida no encontro com sua outra metade. Vendo tal tragédia da raça humana, Zeus, num ato de compaixão, muda o sexo dos indivíduos para frente, e por meio do amor –compreendido como encontro satisfatório e autêntico com o outro– possibilita a cura da alma. No diálogo, o amor, em sua autenticidade, só é possível pelo verdadeiro encontro, em saciedade, das partes fragmentadas e complementares que estão postas no mundo.

Assim, o recurso mitológico ecoa no argumento da hermenêutica filosófica sobre o conceito do simbólico, atentando às afinidades eletiva na experiência do belo no sentido da arte, especialmente pela idealidade da verdade e da alma humana<sup>1</sup> presente no desvelamento do Ser que se dá no acontecimento artístico. Como salienta Lott,

1 É importante ressaltar que, na ideia platônica, o homem, ao nascer, está jogado no mundo físico, em corpo e alma. Contudo, sua materialidade é pura incompletude, despida da verdade das coisas e carente da cura da alma. Como pontuado por Sócrates em seu último diálogo com Fedón, o filósofo – aquele que toma para si o exercício da busca pelo saber – só encontra-se em plena verdade na sua morte, quando a alma se desprende do corpo e se liberta para o conhecimento pleno na escuridão do infinito. Entretanto, é possível ao longo da vida buscar o sentido da verdade, mesmo que de forma parcial e contingente. A possibilidade de desvelar a verdade plena encontra morada, segundo Platão, na idealidade do amor – que evoca o encontro, pela necessidade de completude e afinidade seletiva da alma. O amor é o vínculo que estabelece dimensão vital e ontológica de tudo que é verdadeiro.

O belo é o que aparece aos sentidos, ele nos proporciona um contato sensorial, mostra-nos uma certa “ordem sadia” e abriga com isso uma espécie de acesso. O belo revela o bom e com isso guia nossa alma do sensível ao supra-sensível, traz em si uma identidade que mantém sua unidade como dualidade, pois é um pedaço, uma parte que se completa com outra, representa a ideia de um “fragmento vital” e regenerador, esse é o modelo pelo qual podemos experienciá-lo (2007: 47).

Tendo essa natureza fragmentária o belo manifesta-se simbolicamente nas experiências da arte conduzindo-nos a um outro que regenera o caráter verdadeiro da vida. Nesse sentido, Gadamer recorre à língua grega e repousa a significação do conceito do simbólico da arte no sentido de “fragmentos da memória”. Voltando-se ao mundo grego, pela análise da língua, o filólogo alemão reconhece que o mais apropriado sentido para o conceito em questão é o símbolo em sua matriz medieval e, com isso, reabilita a expressão “*tessera hospitalis*”<sup>2</sup>, relacionando originariamente o símbolo à ideia de um antigo passaporte. A expressão traz à tona o sentido do reencontro, da promessa de reconhecimento feita por um anfitrião ao velho hóspede e seus familiares, que passarão, pela identificação das partes do vaso quebrado, a serem reconhecidos como velhos amigos das gerações futuras.

Nesse sentido, o significado do símbolo está relacionado ao seu “ser presente”, não se restringindo à esfera do logos, conceito este atribuído à alegoria. Gadamer, ao analisar a história dos conceitos de alegoria e símbolo, afirma que as palavras possuem uma relação interna: “designam algo que não está na sua aparência visual, no seu aspecto ou som das palavras, mas um significado para além disso”(2015: 119). Nos dois termos, o suprassensível torna-se sensível, como ocorre no âmbito religioso-sacramental. No entanto, esta relação foi, ao longo da modernidade, adquirindo uma distinção e um antagonismo – impulsionado especialmente pela estética moderna –, o que resultou na desvalorização da retórica a partir do século XIX. É nesse sentido que o filólogo evidencia que:

A alegoria pertence originariamente à esfera do discurso, do logos, sendo, pois, uma figura retórica ou hermenêutica. Em lugar daquilo que se quer realmente dizer coloca-se algo diferente, algo mais à mão, mas de maneira que, apesar disso, esse deixa e faz entender aquele outro. O símbolo, ao contrário, não se encontra limitado à esfera do logos. Pois o símbolo não possui relação com um outro significado, através de seu significado, já que o seu ser próprio e manifesto, tem “significado”. Enquanto o que está exibido é aquilo em que se reconhece algo diferente. Tal é a *tessera hospitalis* e similares (2015: 133-134).

A análise da moderna distinção entre alegoria e símbolo, apesar da relação interna entre as palavras – ambas retêm o significado para além do aspecto visual –, é importante para o projeto hermenêutico de Gadamer na compreensão da experiência da arte como

<sup>2</sup> “Um anfitrião dá a seu hóspede a chamada “*tessera hospitalis*”, ou seja, ele quebra um caco no meio, conserva uma metade e dá a outra ao hóspede, a fim de que, quando daí a trinta ou cinquenta anos um sucessor desse hóspede vier de novo a sua casa, um reconheça o outro pelo coincidir dos pedaços um todo” (Gadamer, 1985: 50).

declaração. Como tal, é por meio do caráter simbólico da obra de arte que é possível intuir a presença da simultaneidade entre ideia e fenômeno. Essa compreensão ressoa no plano metafísico do conceito de símbolo, distanciando-se completamente de seu uso retórico<sup>3</sup>.

Em diálogo com os escritos da filosofia da arte, especialmente com os conceitos debatidos por filósofos e artistas na Alemanha, Gadamer recorre às definições do “simbólico” expressas em correspondência trocadas por Goethe e Schiller<sup>4</sup>. Em uma delas, Goethe caracteriza o efeito simbólico – numa experiência da realidade, para além da experiência estética – como “casos eminentes, que numa variedade de características se apresentam como representantes de muitos outros e englobam em si uma totalidade” (Gadamer, 2015: 124).

O filósofo alemão, salienta que a oposição entre o alegórico e o simbólico, feita pela teoria da arte, é para ele, somente “fenômeno particular de uma orientação geral rumo ao significativo” (Gadamer, 2015: 125), defendendo a ideia de que tudo que acontece é símbolo, portanto todo ato de significação aponta para o todo restante. Partindo do sensível, o simbólico constitui a idealidade da realidade histórica, pois é por meio dos símbolos que se encontram a multiplicidade das experiências históricas e a simultaneidade do viver na totalidade de sentidos. Assim, a significância do belo manifesto na obra de arte representa para o ser humano uma oportunidade de encontro verdadeiro com a totalidade do mundo experimentável, mesmo em sua particularização representativa. Isso porque, na experiência da arte “não se experimenta o particular no particular encontro, mas a totalidade do mundo experimentável e da posição ontológica do homem no mundo, assim como sua finitude ante a transcendência” (Gadamer, 2010: 174).

Como um construto, a experiência da arte requer sempre a interação e abertura à escuta hermenêutica, seja no momento de sua produção ou na experiência da interpretação. Isso porque uma obra de arte não está em função de, não é um mero objeto ou coisa a ser dominada por nosso modo de ser; ela irrita. Assim, provocando nossos sentidos e envolta pelo impulso inquietante da incerteza – como pontua Flickinger – “a arte exige-nos pela sua simples presença. Embora não diretamente expressa, sua finalidade parece pertencer ao seu modo de ser” (Flickinger, 2000: 32).

3 “Por sua vez, o símbolo teria uma coincidência entre fenômeno fenômeno e ideia de modo a realizar uma função originariamente metafísica, tarefa que em última instância implicaria uma apreensão genial do uno, tarefa que remete aos estados internos de um sujeito, às suas vivências e a produção inconsciente derivada dela. Desse modo, a alegoria passaria a ser vista como uma produção racional e fria, ao contrário da efervescente atividade genial. É, portanto, apoiado nos pressupostos metafísicos que constituem a consciência estética, que se valorizou positivamente o símbolo e se deprecio a alegoria pois os sustentáculos fundamentais dessa última, a saber, as tradições da retórica e da dogmática religiosa perderam força em meados do século XIX” (Wu, 2016: 333)

4 Além da análise de Gadamer sobre os conceitos aqui debatidos, podemos encontrar as 136 cartas trocadas entre Goethe e Schiller de 1794 a 1803 na obra intitulada *Correspondência entre Goethe e Schiller* (2010), organizada e traduzida para português por Cláudia Cavalcanti e publicada pela editora Hedra.

Destarte, o simbólico da experiência da arte possui uma importância como uma provocação na dimensão última da compreensão humana, não apenas por sua capacidade indicativa, mas também pela abertura de significações e reconhecimento de mundo<sup>5</sup>. O símbolo, para além do seu caráter mimético – presente também no jogo da arte – é intuído como um local de encontro, ou melhor dizendo, de reencontro com um todo precedente e unificador. Contudo, o filósofo argumenta que o símbolo, especialmente aquele que é declarado pelas diversas formas de manifestação da arte, não deve ser compreendido como mera abertura de sentido.

Para o filósofo, é por meio dessa postura que é possível intuir a pertença declarativa da arte como um todo amplo e verdadeiro, capaz de conduzir a interpretação não a um fechamento de uma verdade absoluta ou lógico-matemática, mas à abertura da autocompreensão. Essa perspectiva funciona como um alerta constante e sensível para a significação em articulação com os movimentos da vida. Assim, diante das certezas da práxis humana, o simbólico da arte promove questionamentos capazes de expandir sentidos e compreensões de mundos possíveis. Diante do exposto passamos a refletir sobre o caráter de participação nesse fenômeno.

## 5. O compreender-se na participação do jogo da arte

O encontro ordenador da arte potencialmente configura e reconfigura aquilo que nós somos e a compreensão de tudo o que está ao nosso redor ou em relação. O acontecer da arte pode, pela força desveladora e criativa de sua declaração, levar novos sentidos ao que antes estava ali. Mas, o conhecer da arte só se faz na medida em que estamos abertos a participar ativamente no bailar dos sentidos que pela experiência artística se articulam, fundindo horizontes. O que se configura no jogo da arte é um modo de entender-se no comunitário, simbólico e festivo, jogo da linguagem.

Como podemos perceber esse modo de ser da arte e da linguagem tem a participação como princípio e fim geracional. Mas qual é o conceito de participação que Gadamer apresenta em sua hermenêutica? Como esse conceito se articula, especificamente, no caso do modo de ser da arte? Participar da experiência da arte não é simplesmente se fazer fisicamente presente diante da arte, como em algumas situações os espectadores desprevensiosamente dizem “participei de uma exposição” ou “participei da estreia de peça ou filme”. A participação convocada por Gadamer tem outra conotação. Hermeneuticamente falando, a participação autêntica no jogo da arte reivindica um caráter profundo e de total entrega e encontro propositivo entre obra e ser humano.

---

5 “A representação simbólica que é realizada pela arte não necessita de nenhuma dependência determinada das coisas previamente dadas. A distinção da arte reside muito mais justamente no fato de aquilo que é representado nela, quer ele seja rico ou pobre de conotações, que ele seja senão um puro nada de tais conotações, nos mobilizar para que permaneçamos junto à obra e para a concordância, tal como em um reconhecimento” (Gadamer, 2010: 177).

O jogo entre artista/obra e/ou obra/intérprete deixa claro que para o ser humano a obra de arte sempre tem alguma coisa de reconhecimento da orientação passada pela paradigmática ordem universal, como salienta o filósofo “não há dúvidas que toda obra de arte representa o mundo, pelo menos em toda obra cuja a pura manifestação atrai nossa atenção até o ponto de sentir que nela nos encontramos a nós mesmos” (2002: 225). Aqui ele reivindica a dimensão participativa dessa experiência.

A participação pelas vias da hermenêutica requer um grau de entrega pavimentada na experiência comunitária do entendimento. Essa compreensão, que associativamente traz no mesmo âmbito do conhecer o individual e o geral, remete-nos à uma reflexão de Gadamer, no texto “A ideia do bem entre Platão e Aristóteles”, onde o filósofo traz para o centro do debate sobre a perplexidade diante da participação na dogmática da ideia platônica o conceito de *methexis*.

No texto, ao refletir sobre a aporia do Todo e das Partes –da unicidade e multiplicidade– o filósofo pontua que o termo *methexis* “é, como parece, um neologismo platônico para a ‘participação’ do Individual no Geral” (2024: 13), esta expressão, junto com outros termos, nos diálogos socráticos, tem como objetivo esclarecer uma problemática desenvolvida sobretudo em Parmênides, que diz respeito à relação ideias e fenômenos.

Para o filósofo alemão – a partir da observação da crítica aristotélica – quando Sócrates enuncia o termo *méthexis* defendendo-o como significação a participação do individual no geral e em complementaridade substitutiva à mimesis da filosofia pitagórica, mais do que uma mera mudança de termos, o que se demonstra alí é o aprimoramento decisivo de Platão rumo à diferenciação de *estésis* e *nóesis*, pois, como pontua Gadamer,

Assim como a mimesis significa o Ser no Mundo do imitado, do representado, *méthexis* quer dizer o Co-Ser no Mundo como algo. Assim como a *participatio* latina e a *Teilhabe* [participação] alemã, a palavra *méthexis* certamente implica a ideia de partes, como mostra o antigo uso do termo *μετέχειν*. É exatamente isso que a nova palavra enfatiza: a Parte pertence ao Todo. [...] A aporia do Todo e das Partes, como já mostrei em outra oportunidade, está sempre à espreita por detrás da dialética da ideia e fenômeno, unicidade e multiplicidade (2024: 13).

Com o devido resguardo ao contexto da reflexão platônica, no que diz respeito a sua crítica à teoria musical e a teoria numérica dos pitagóricos, podemos intuir que é pelo sentido de *methexis* que fica claro em Platão que participar de algo é antes de qualquer outra conceitualidade uma aproximação comunitária com aquilo que se participa. Gadamer argumenta que Platão “aceita que a dialética do Todo e das Partes passa pela relação Multiplicidade e Unicidade. Partes e elas pertencem ao Todo, de que são partes e elo” (2024: 115).

Assim, tendo como orientador essas premissas platônicas, podemos compreender que quando se participa de alguma coisa em conjunto, os partícipes se aproximam reciprocamente, se encontram num todo como partes que ontologicamente o são. Nesse

sentido, a experiência da arte tem muito a nos dizer, pois seu modo de acontecer sempre eleva o compreender humano. A experiência da arte reivindica um estado de jogo onde os sentidos se apresentam como peças de quebra-cabeça de um contínuo que se encaixa na participação de sua festividade. Nele outro ocorre fenômeno em simultaneidade, o tempo cronológico se esvai dando lugar a uma temporalidade festiva que em si é um modo de acontecer comunitário do Ser que se dá e se oculta num singular jogo de entendimentos.

## 6. Conclusões

Por ter a arte a capacidade de ir além, mobilizar sentidos e questões que afligem o espírito humano de forma única e atemporal, Gadamer propõe que deixemos de lado o termo “obra” em detrimento de “construto de arte”. A utilização do termo “construto” se dá pela essência da experiência da arte, que oportuniza, também ao intérprete, na presença simbólica da arte, novas significações e compreensões renovadas a cada nova aparição declarativa. O símbolo artístico evoca o todo íntegro pela complementaridade agregadora das partes que carregam as chaves interpretativas dos sentidos autênticos das experiências interpessoais.

O conhecimento “eidético” sobre algo deixa de ser um fazer (*tékhne*) individualizador e passa a ser a dimensão articulada dialeticamente que se estabelece no pleno laço e encontro festivo de entendimentos comuns, na própria e autêntica natureza da participação na experiência da arte: um autêntico e singular modo de compreender-se. O declarado na experiência da arte reverbera novas possibilidades de sentido capazes de configurar a autocompreensão humana em cada nova situação concreta da vida. Esse jogo aponta, de forma intuitiva, a necessidade de agir tendo como referência essas possibilidades. Pela inesgotabilidade de sentidos, a experiência da arte permite ao intérprete libertar-se dos sentidos dados ou naturalizados nas teorias, normas, leis ou na prática cotidiana, direcionando-a. O que está em jogo é um caminho propositivo ao constante compreender-se.

Deixar que a arte “nos fale” é como entrar num rio de possibilidades comprehensivas onde sabemos a força de seu fluxo, a presença viva do seu leito, mas seu experienciar nunca será o mesmo, pois o declarado pela presença da arte não se esgota em sentidos e nem se subordina a juízos e às regras de formulação noéticas, sendo sempre um misterioso mergulhar no acontecimento simbólico do Ser. Nesse entendimento, a experiência da arte, conceituada no modo de ser do jogo e na temporalidade festiva, permite que possamos ver de uma forma diferente o que temos em nosso cotidiano, oportunizando uma fusão

de horizontes capaz de alargar nossa compreensão sobre os fenômenos da vida e nos fazer perceber em comunidade de diálogo.

É nesse sentido que defendemos a experiência artística como motriz de um conhecimento prático dinâmico que resguarda a primazia do perguntar, do interrogar-se “frente” à arte. Esse modo de ser é promotor de um conhecer que perpassa a temporalidade e historicidade dos processos humanos. Nele, aos moldes gadamerianos, o diálogo com a arte originariamente é um caminho necessário ao exercício constante da consciência histórica que oportuniza fusões de horizontes. Essa, por sua vez, é uma condição hermenêutica, pois é por ela que se oportuniza o “dar razões”, em uma postura de escuta verdadeira, capaz de transformar e configurar entendimentos na busca pelos acordos, tão vitais ao viver comunitário.

Outrossim, é preciso deixar claro que a experiência aqui intuída não deve ser compreendida apenas por sua qualidade estética, mas diz respeito a um outro histórico que configura sentidos e presentifica a unicidade que somos. A arte, em suas múltiplas linguagens, chama nossa atenção para o verdadeiro em continuidade, para o desvelar que é “não conceitual”. Ela provoca-nos a estar atento ao instante, às verdades que não podemos apreender: para a vida, o mundo da vida, seja na poesia, na arquitetura, no muralismo, na imagem fotográfica e no cinema. Assim, a verdade da experiência artística tem sua força na cadeia de repercussão compreensiva do jogo de seu acontecer.

Lembrando a metáfora do “clavicórdio”, a experiência hermenêutica da arte é como “a onda sonora do instrumento medieval” que uma vez tocada reverbera muito além do “movimento da corda”. Ela convoca à participação abrangente no jogo dos sentidos, uma participação que é exportável à racionalidade e que não se limita ao sensível. Como um autêntico ato de teoria, ela oportuniza uma elevação do espírito a um estado de envolvimento no conhecer que põe em jogo a própria compreensão histórica do Ser. Em uma perspectiva de acréscimo, a experiência da arte mobiliza a autocompreensão humana à interpretação não exaustiva da verdade.

## Referências bibliográficas

- DEALMEIDA, C.L.S. (2002). *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- CALVACANTI, C. (Ed.). (2010). *Correspondência entre Goethe e Schiller*. São Paulo: Hedra.
- FLICKINGER, H.-G. (2000). “*Da experiência da arte à hermenêutica filosófica*”. DEALMEIDA, C.L.S.; FLICKINGER, H.-G.; RODEN, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 27-57.

- GADAMER, H.-G. (1985). *Atualidade do Belo: a arte como jogo símbolo e festa*. Tr. C.A. Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- GADAMER, H.-G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Tr. A. Agud y R. Agapito. Madrid: Trotta.
- GADAMER, H.-G. (2010). *Hermenêutica da obra de arte*. Tr. M.A. Casanova. São Paulo: Martins Fontes.
- GADAMER, H.-G. (2011). *Verdade e Método II: complementos e índices*. Tr. È.P. Giachini. Petrópolis: Vozes.
- GADAMER, H.-G. (2015). Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tr. F.P. Meurer. Petrópolis: Vozes.
- GADAMER, H.-G. (2024). *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Tr. T.L. Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes.
- GADAMER, H.-G. (1985????). Acotaciones Hermenéuticas. ????.
- GRONDIN, J. (2001). "Play, Festival and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works". *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*,. Tr.. L.K. Schmidt. Lanham: Lexington Books, 42-39.
- GRONDIN, J. (2000). "Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetuação. Entrevista de Jean Grodin com H-G Gadamer". DEALMEIDA, C.L.S.; FLICKINGER, H.-G.; RODEN, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- HEIDEGGER, M. (2005). *Ser e Tempo*. Tr. M.S.C. Schuback. Petrópolis: Vozes.
- KANT, I. (2017). *Crítica da faculdade de julgar*. Tr. F.C. Mattos. Petrópolis: Vozes.
- KANT, I. (2020). *Crítica da razão pura*. Tr. E. Bini. São Paulo: Edipro.
- LOTT, H.M. (2007). *Arte e religião na hermenêutica de Gadamer*. Programa de Pós-graduação em ciência da Religião. Juiz de Fora: Universidade Ruiz de Fora.
- WU, R. (2016). "Imagen y símbolo: en torno a una diferencia entre las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur". *Pensar Ricoeur: Vida y Narración*. Porto Alegre: Clarinete, 327-350.
- ZUNIGA, J.F. (1993). *Interpretacion de la hermeneutica filosofica de H.-G. Gadamer: a la luz del problema del dialogo*. Tesis Doctoral. Granada: Universidad de Granada.

# 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.i12.10 [pp. 147-161]

Recibido: 12/07/2025 – Aceptado: 19/8/2025

## Hermenêutica. Por uma filosofia sem texto

## Hermeneutics. Towards a Philosophy without Text

**Aluizio Oliveira de Souza y José Vanderlei Carneiro**

**Universidade Federal de Piauí**

**Resumen:** Este artigo tem como objetivo apresentar e desenvolver a seguinte questão: a universidade pública no Brasil, no campo das ciências humanas, especialmente na área de filosofia, tem se limitado à investigação da compreensão, explicação e interpretação, apenas, de textos escritos. Considera-se problemático o fato de que, tanto na graduação (licenciatura ou bacharelado) quanto na pós-graduação (mestrado e doutorado), seja obrigatório lidar com a produção de textos para ingressar ou concluir um curso em uma universidade pública. Essa problemática se manifesta tanto na situação de seleção por uma vaga para ingresso, quanto na conclusão de um curso, no qual se faz necessário a elaboração de um texto formal, ou seja, um texto para a entrada e outro para o término. Por conseguinte, o desenvolvimento desta investigação parte de três principais momentos, a saber: a reflexão de Ortega y Gasset sobre a universidade; a noção de “coisa do texto”, de Hans-Georg Gadamer; e, a noção de “mundo do texto”, de Paul Ricoeur. Por fim, busca-se demonstrar, com base na hermenêutica de Gadamer e de Ricoeur, outras possibilidades que vão além da concepção de texto estabelecido pela fixação escrita.

**Abstract:** This article aims to present and develop the following question: public universities in Brazil, in the field of human sciences, especially in the area of philosophy, have been limited to investigating the understanding, explanation and interpretation of written texts only. It is considered problematic that, both in undergraduate (bachelor's or undergraduate) and postgraduate (master's and doctorate) courses, it is mandatory to deal with the production of texts in order to enter or complete a course at a public university. This problem manifests itself both in the situation of selection for a place for entry and in the completion of a course, in which it is necessary to write a formal text, that is, a text for entry and another for graduation. Therefore, the development of this investigation starts from three main moments, namely: Ortega y Gasset's reflection on the university; Hans-Georg Gadamer's notion of "text thing"; and Paul Ricoeur's notion of "text world". Finally, we seek to demonstrate, based on the hermeneutics of Gadamer and Ricoeur, other possibilities that go beyond the conception of text established by written fixation.

**Palabras clave/Keywords:** Hermenêutica (Hermeneutics); Coisa do texto (Thing of the Text); Mundo do texto (World of the Text).

## 1. Introdução

A universidade pública brasileira deve ser respeitada e reverenciada pelo seu trabalho na formação de inúmeros profissionais e intelectuais, pelo seu legado no campo acadêmico e pela sua dedicação à pesquisa científica. Dito isso, faz-se necessário um olhar interpretativo, crítico e reflexivo sobre determinado aspecto da universidade pública. A excessiva exigência pelo texto escrito. Dentre diversas habilidades, a mais fundamental para iniciar e concluir um curso de graduação ou pós-graduação em ciências humanas – especificamente em Filosofia – é a produção textual, consolidada por meio da escrita.

Este artigo tem como objetivo central apresentar e discutir a seguinte problemática: por que a universidade pública no Brasil, no campo das ciências humanas (especificamente na área de filosofia), tem se limitado à investigação da compreensão, explicação e interpretação de textos? Haveria outra forma, além da produção escrita, para ingressar e concluir uma graduação e/ou uma pós-graduação na universidade pública brasileira contemporânea?

Considera-se problemático que, para ingressar ou concluir um curso de filosofia em uma universidade pública no Brasil, tanto na graduação (licenciatura ou bacharelado) quanto na pós-graduação, seja obrigatória a produção de um texto avaliativo da habilidade formativa do discente. Essa problemática se manifesta em alguns momentos: primeiro, no ingresso em um curso superior, quando se exige a interpretação de texto; posteriormente, no decorrer das disciplinas, quando os professores cobram textos escritos como forma avaliativa; por último, ao final do curso, quando é obrigatória a produção de um texto dissertativo. Em ambas as situações, os órgãos competentes da universidade demandam a elaboração de um texto formal – ou seja, basicamente, um texto para a entrada e outro para a conclusão de um curso.

Por conseguinte, para o desenvolvimento desta pesquisa, considera-se, a nível investigativo-teórico-metodológico, três filósofos centrais para dialogar e colocar em perspectiva reflexiva, fenomenológica e, principalmente, hermenêutica, a saber:

I) José Ortega y Gasset (1883-1955) elabora uma reflexão e uma crítica filosófica voltadas para o ensino superior nas universidades da Espanha e, consequentemente, da Europa. O filósofo espanhol discute a reforma universitária, especificando a tarefa e o objetivo da universidade em relação aos trabalhadores, aos cientistas, às profissões e à ciência.

II) Hans-Georg Gadamer (1900-2002) formula a noção de “coisa”, referindo-se a algo primordial que se encontra no texto. A “coisa” implica naquilo que deve ser investigado pela hermenêutica, ou seja, a “coisa do texto” e não o texto propriamente dito. Dessa forma, é a “coisa do texto” que se constitui como objeto fundamental da hermenêutica filosófica.

III) Paul Ricoeur (1913-2005) reconfigura a ideia de “coisa”, retirada da hermenêutica de Gadamer, transformando-a na noção de “mundo do texto”. Ele busca demonstrar, com base na hermenêutica

bíblica e na hermenêutica geral, outras possibilidades que ultrapassem a concepção de texto como algo exclusivamente fixado pela escrita. Nesse sentido, Ricoeur posiciona sua investigação ao lado da “coisa do texto”, verificando também, de modo hermenêutico, a intenção e o sentido do texto.

## 2. Texto e Universidade

Qual é o sentido da prática filosófica nos dias atuais? Como se dá o fazer da filosofia na contemporaneidade? E como se faz filosofia, atualmente, no Brasil? Para responder de forma satisfatória a essas questões, é necessário compreender que essa atividade possui um vínculo direto com a instituição universitária.

Considera-se que no Brasil contemporâneo, a prática filosófica está, em larga medida, representada pela produção acadêmica das universidades públicas. As ações dessa prática são constituintes dos cursos de graduação e dos programas de pós-graduação, sendo assim, esta exposição se restringe ao âmbito e aos limites das academias estatais. Esse ponto merece destaque, pois se dedica exclusivamente à prática filosófica que ocorre dentro dos “muros” das instituições de ensino superior público (não se verifica as instituições privadas e nem as instituições confessionais), são apenas observações, análises e apontamentos a esse contexto.

Ao observar somente o espaço acadêmico, é possível afirmar que as universidades públicas brasileiras, especificamente nos cursos de graduação e pós-graduação em filosofia, concentram-se essencialmente na produção de textos escritos. Essa delimitação é relevante porque se defende a existência e a permanência de uma ‘prática filosófica’ e de um ‘fazer filosofia’ que ultrapassam os limites acadêmicos. É fundamental ressaltar que as fronteiras universitárias não criam barreiras ou empecilhos para o desenvolvimento, o exercício e a atividade filosófica. No entanto, há uma exigência pelo texto escrito.

Os diversos povos originários, as inúmeras comunidades religiosas e os incontáveis partidos e movimentos políticos não estão impossibilitados de desenvolver o exercício do filosofar e nem a produção filosófica. Não é papel, nem interesse da academia, restringir ou impedir o pensamento filosófico; a academia não tem essa prática. Pelo contrário, verifica-se que muitos textos filosóficos são criados fora das universidades, são estudados, analisados, questionados e discutidos pela esfera acadêmica.

Diante disso, nas universidades públicas destacam-se diferentes níveis de estudos para a filosofia (graduação: licenciatura e bacharelado; pós-graduação: mestrado e doutorado), e que permitem determinado desenvolvimento da atividade filosófica. A questão é: sempre por meio do texto escrito; sem abertura, sem possibilidade de outra perspectiva para o fazer filosofia.

As universidades públicas brasileiras, no que tange às graduações em filosofia, exigem algumas habilidades adquiridas na educação básica, como a interpretação de texto, incluindo a redação do ENEM (cons. 2025), conhecida publicamente como “Redação dissertativo-argumentativa”, de cunho avaliativo. Essa redação é um texto identificado e publicado pelo ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio), e é por meio dela que se conquista o acesso à graduação em filosofia no Brasil. Ao final do curso, para receber o título de graduado, é necessário ainda um segundo texto: o TCC (Trabalho de Conclusão de Curso), que pode ser uma monografia, um relatório ou um artigo científico.

Em suma, cursar uma graduação em filosofia nas instituições brasileiras implica passar, pelo menos, por três fases de elaboração de textos: i) para admissão no ensino superior, solicita-se a elaboração de uma redação, cujo resultado avalia a habilidade do candidato; ii) durante o curso, os professores avaliam os alunos por meio de provas escritas; iii) para concluir o curso de graduação, exige-se a entrega de um TCC, que avalia a aptidão do graduando.

No percurso da busca por um conhecimento especializado, ao se almejar uma pós-graduação, encontra-se a avaliação para o mestrado, curso que exige, para seu ingresso, a apresentação e defesa de um projeto de pesquisa sobre um tema específico. No decorrer do curso, os professores costumam cobrar, nas avaliações das disciplinas, seminários e a elaboração de textos, nos gêneros de resenhas, artigos, *papers* e/ou ensaios. Ao final, o pós-graduando enfrenta a exigência da entrega de uma dissertação, que deve ser elaborada a partir da escolha de uma temática filosófica. Portanto, na busca pela titulação de mestrado, o aluno deve, basicamente, passar pelo seguinte percurso: o texto do projeto, os textos das disciplinas e ao final, um texto dissertativo.

No interesse de cursar um doutorado em filosofia nas universidades brasileiras, é necessário também submeter um projeto, que deve apresentar itens básicos, como: tema, justificativa, objetivos, problemática, hipóteses, tese, metodologia e referências. As disciplinas a serem cursadas pelos alunos são ministradas pelos professores vinculados ao programa de pós-graduação e, embora os métodos avaliativos sejam diversos, na grande maioria das vezes, a exigência do professor se dá por meio da entrega de um texto, no estilo e no gênero dissertativo-argumentativo-filosófico. Para o encerramento do curso de doutorado, o trabalho final, que deve ser entregue, consiste na elaboração de uma tese. E qual é o elemento fundamental exigido por esse gênero? Sem dúvida, a originalidade, ou seja, o texto deve apresentar uma tese original. Com isso, a perspectiva da tese é apresentar algo novo. No caso da filosofia, em linhas gerais, isso pode ser um conceito, uma concepção, uma teoria ou um sistema filosófico.

Tendo verificado a relação entre o texto filosófico e a universidade, vale a pena manter um diálogo sobre a universidade e discutir alguns problemas apontados por

Ortega y Gasset. De acordo com o texto *Misión de la universidad* (1930/1966), Ortega y Gasset, em sua época, demonstrou a seguinte questão, nas universidades, a saber: “*Todo movimiento de reforma reducido a corregir los chabacanos abusos que se cometan en nuestra Universidad llevará indefectiblemente a una reforma también chabacana*” (1966: 314). Foi identificado pelo filósofo que a instituição necessitava de uma reforma e, que tal reforma nas universidades, não poderia ser encaminhada por aqueles que lá estavam.

A primeira questão identificada nas universidades era que elas estavam sendo conduzidas por pessoas que o filósofo espanhol definiu como “*chabacanas*”<sup>1</sup>. Por conseguinte, não se poderia pensar numa reforma universitária, pois as universidades — no contexto espanhol de Ortega y Gasset nos anos 30 — eram administradas por pessoas chabacanas. Se houvesse uma reforma nas instituições universitárias, ela seria ocasionada por indivíduos de caráter e índole cafona, vulgar, grosseira e de mau gosto.

A segunda questão discutida por Ortega y Gasset remete à pergunta: “*¿Cuál es la misión de la Universidad?*”<sup>2</sup> Com esse questionamento, o filósofo espanhol reivindicou, à época, que a universidade deveria ser acessível e precisa levar o ensino ao trabalhador. Naquela época, por volta dos anos 1930, as universidades na Europa atendiam exclusivamente às classes abastadas. No entanto, Ortega y Gasset tinha consciência de que o dever real e verdadeiro — a missão — da universidade deveria ser alcançar o trabalhador.

A terceira questão, também pontuada por Ortega y Gasset, diz o seguinte: “*¿En qué consiste esa enseñanza superior ofrecida en la Universidad a la legión inmensa de los jóvenes?*” (1966: 319). A resposta se resume ao ensino profissional e à pesquisa científica. Em outras palavras, para o filósofo espanhol, o ensino superior nas universidades corresponde ao profissionalismo e à pesquisa: “*La enseñanza superior consiste, pues, en profesionalismo e investigación*” (1966: 319). Além disso, destaca a ideia de cultura geral, dizendo que: “*conviene — se disse — que el estudiante reciba algo de «cultura general»*” (1966: 320). Ortega y Gasset mostrou que a universidade concedeu ampla importância ao ensino profissional e à pesquisa, esquecendo-se da cultura temporal de um povo em sua época. “*Cultura es el sistema vital de las ideas en cada tiempo*” (1966: 322).

Prosseguindo com essa discussão, Ortega y Gasset, em sua reflexão, disse que: “*Comparada con la medieval, la Universidad contemporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional que aquélla en germe proporcionaba, y ha añadido la*

1 Desaborido, da. Definición. De desabor. adj. Sin sabor, soso, insípido, insulso, desabrido, chirle. (RAE, 2014)

2 “*¿Cuál es la misión de la Universidad? A fin de averiguarlo, fijémonos en lo que de hecho significa hoy la Universidad, dentro y fuera de España. Cualesquiera sean las diferencias de rango entre ellas, todas las Universidades europeas ostentan una fisonomía que en sus caracteres generales es homogénea*” (Ortega y Gasset, 1966: 314).

*investigación quitando casi por completo la enseñanza o transmisión de la cultura”* (1966: 322). Se o filósofo espanhol está certo, entende-se, que o que ocorre na universidade contemporânea é uma redução do ensino e da pesquisa à perspectiva do texto, eliminando assim outros modos de pensar, de fazer cultura e de praticar filosofia<sup>3</sup>.

Portanto, retomando as questões levantadas por Ortega y Gasset acerca da missão da universidade, da reforma nas universidades e sobre o propósito do ensino universitário, deve-se considerar que, ainda hoje, a universidade (especialmente no que diz respeito às ciências humanas, prioritariamente à filosofia) tem de encarar esses mesmos problemas, além de outros, como: Qual o lugar para se praticar filosofia? Qual o modo de se fazer filosofia? Essas perguntas são significativas pelos motivos aos quais estão atreladas as ideias de que só existe um lugar para se fazer filosofia, no Brasil, a universidade; e só existe um modo de prática da filosofia, o texto escrito. A questão do lugar da filosofia não é explorada como deveria neste artigo, pois se entende que a universidade pública é a instituição com maior acesso a esta atividade. Assim sendo, verifica-se que a filosofia na universidade, somente, é criada, inventada ou construída pelo texto; ou seja, sem o texto, não há filosofia. Ratificando, na universidade, existem outras formas de se fazer filosofia. Quais são elas?

### 3. Coisa do Texto em Gadamer

Aqui, a reflexão se inicia com a identificação do significado da palavra ‘coisa’, que, na grafia da língua alemã e, consequentemente, na obra *Wahrheit und Methode* (1960/1999), do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002), aparece descrita em duas formas ortográficas, a saber: *Ding* e *Sache*.

De acordo com o dicionário alemão *DUDEN*, a palavra *ding*, significa: “a) objeto não especificado, coisa não especificada; b) algo que alguém não chama pelo nome (de forma depreciativa ou porque não sabe o nome exato); c) algo que existe de uma certa forma, aparência, de uma certa maneira e como tal é objeto de percepção, conhecimento” (*DUDEN*). Pode-se observar que a proximidade e a identificação sinônima ocorrem entre a palavra “coisa” e os termos “algo” e “objeto”.

Segundo o dicionário *DWDS*, a palavra *sache* apresenta o seguinte significado: “1. itens não especificados, especialmente pertences pessoais, itens de uso diário; 2. assunto específico, muitas vezes não especificado, que geralmente é do conhecimento dos envolvidos” (*DWDS*). Agora, a palavra “coisa” (*Sache*) tem sua proximidade sinônima com os termos “item” e “assunto”.

Por conseguinte, a palavra “coisa” tem seu significado identificado por meio dos seguintes sinônimos: algo, objeto, item e assunto. Seguindo esse apontamento, vale destacar

---

3 Com “outro modo”, refere-se à tradição oral, ao simbolismo e a toda cultura que não se sustenta no texto escrito.

duas observações: *i)* A coisa, quando entendida como algo, objeto, item ou assunto, exclui qualquer possibilidade de contato ou compreensão do Ser em um sentido ontológico. *ii)* Nesse mesmo sentido, não há conexão com a epistemologia, ou seja, a noção de coisa, neste ponto, não tem relação com o conhecimento humano. Assim, saindo do significado e indo em busca do sentido, questiona-se, então: qual é o sentido filosófico do termo “coisa”?

Em um sentido ontológico heideggeriano, a palavra “coisa” é descrita da seguinte maneira: “Ente do-interior-do-mundo são as coisas, as coisas naturais e as coisas ‘providas de valor’. Sua coisidade se torna problemática e, na medida em que a coisidade das últimas é construída sobre a coisidade das coisas naturais, o tema primário é o ser das coisas-da-natureza, a natureza como tal” (Heidegger, 2012: 197). Já nos termos kantiano, a noção de coisa, é demonstrada do seguinte modo: “a intuição correspondente a esses conceitos; daí não podemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno” (Kant, 2001: B XXVI). Desse modo, percebe-se que, em Heidegger, o termo “coisa” possui um sentido voltado para a análise do Ser, ou seja, uma ontologia. Já em Kant, a descrição corresponde à ideia de coisa-em-si, que se diferencia do fenômeno, caracterizando uma perspectiva epistemológica.

Saindo dos aspectos gerais e das características da história da filosofia em torno da noção de coisa e avançando para uma perspectiva mais específica, verifica-se agora a ideia de ‘coisa’ transfigurando-se em ‘coisa do texto’ na filosofia hermenêutica de Gadamer.

Para iniciar, parte-se da perspectiva gadameriana, segundo a qual ele afirma: “O sentido da investigação hermenêutica é revelar o milagre da compreensão, e não a misteriosa comunicação entre as almas. Compreender é o participar de uma perspectiva comum” (2003: 59). Corroborando essa passagem de Gadamer, é necessário situar que o objetivo, nessa circunstância, é mostrar como a hermenêutica tem seu compromisso voltado para a questão da compreensão, a maneira como se relaciona com a coisa do texto e como esse texto orienta e conduz o desenvolvimento das universidades brasileiras.

A noção de coisa, nesse primeiro momento, é expressa como algo irreconhecível, de difícil cognoscibilidade, restrito a um sentido de incompreensão ou, pelo menos, à ideia de ausência de clareza. A esse respeito, Gadamer afirma: “A hermenêutica precisa partir do fato de que aquele que quer compreender deve estar vinculado com a coisa que se expressa na transmissão e ter ou alcançar uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala” (2012: 390). Desse modo, identifica-se que a hermenêutica consiste na atitude daquele que busca compreender, sendo um exercício desandado para o alcance da compreensão da coisa.

Considera-se que a tradição é uma característica fundamental da hermenêutica no processo de compreensão. Explicitando esse aspecto, Gadamer afirma: “Pois é

precisamente o que temos em comum com a tradição com a qual nos relacionamos que determina as nossas antecipações e orienta a nossa compreensão” (2003: 59). Isso significa que, no desenvolvimento e no processo do compreender, a tradição se configura como parte essencial daquilo que se busca dominar. Para Gadamer, a “coisa mesma” transmitida pela tradição que é objeto da interrogação da hermenêutica” (2012: 67).

O filósofo alemão defende que a hermenêutica não estabelece um vínculo de passividade natural com a noção de ‘coisa’. Pelo contrário, essa proximidade é marcada pelo questionamento. No entanto, a posição muda completamente quando a relação se dá com a tradição, pois entre ambas há uma conexão de continuidade. A ‘coisa’ carrega consigo a tradição, que, há muito tempo, já está nela integrada. Gadamer ressalta: “Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar vinculada à coisa em questão ao modo de uma unidade inquestionável e natural, como se dá na continuidade ininterrupta de uma tradição” (2012: 390-391). Aqui, destaca-se a ideia de que a ‘coisa’ é uma continuidade da tradição e, portanto, precisa ser interpretada.

Gadamer entende a ‘coisa’ como um elemento presente no campo de investigação da hermenêutica. O filósofo ressalta: “A tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão, e já se encontra sempre codeterminada por esta. Assim, o empreendimento hermenêutico ganha um solo firme sob seus pés” (2012: 358). Questionar, indagar ou escrutinar são verbos que expressam a atividade da hermenêutica diante da ‘coisa’. Ou seja, a hermenêutica é empregada metodologicamente como uma “ferramenta ou instrumento de trabalho”<sup>4</sup>, possibilitando, assim, a sua compreensão.

Nessa hermenêutica de Gadamer, a função é compreender a coisa, obter um entendimento dessa coisa ao ponto de poder comunicar sobre ela. Nesse sentido, o filósofo alemão diz que: “se confirma que compreender significa em primeiro lugar ser versado na coisa em questão [...]. Assim, a primeira de todas as condições hermenêutica é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com essa mesma coisa” (2012: 390). Por conseguinte, ter compreensão de uma coisa é ter domínio e conhecimento sobre ela; a hermenêutica é o meio que possibilita essa condição.

A palavra “coisa”, aqui referida, está descrita no texto; é no texto o lugar onde se deve buscar a compreensão dessa coisa. Faz-se necessário, nesse momento, compreender: o que é o texto? Ou seja, a que texto se está referindo? Em resposta, utiliza-se um excerto de Gadamer, que diz: “Chegamos assim a um conceito sumário do que está à base de toda constituição de textos e permite sua inserção no contexto hermenêutico: toda volta ao texto – seja um texto

4 Fer.ra.men.ta s.f. 1 utensílio que auxilia a execução de um trabalho artesanal ou mecânico 2 p.ext. qualquer instrumento necessário à prática profissional 3 fig. meio para alcançar um resultado [ETIM: lat. *Ferramenta* ‘conjunto de instrumentos ou utensílios de ferro’, pl. do neutro *ferramentum*, i ‘instrumento ou utensílio de ferro] (Dicionário Houaiss, 2011: 434).

real, fixado por escrito” (2011: 398). Dessa maneira, o texto, exclusivamente aqui, implica a fixação da escrita; o texto se configura enquanto tal quando está inscrito – registrado.

A questão que se coloca é: pretende-se que a universidade não fique presa ao texto. Dessa maneira, corrobora-se a ideia de que a universidade deve “fugir das amarras” dos textos e, para isso, segue-se Gadamer em sua proposta: “Vou distinguir três formas dessa linguagem para destacar, em seu pano de fundo, aquele que de modo eminente se torna acessível à textualização, ou melhor, o que realiza sua verdadeira vocação na figura textual. Essas três formas são os *antitextos*, os *pseudotextos* e os *pré-textos*” (2011: 401). Defende-se que a universidade precisa incorrer na multiplicidade e na polissemia de sentidos; não se trata de permanecer em uma homogeneidade. A universidade não pode se fixar na permanência encerrada do texto; por isso, é fundamental o desenvolvimento de outros pontos de vista.

As três formas de textos antitextuais, especificam-se do seguinte modo: a forma *antitexto* se realiza no diálogo e remete ao *chiste*<sup>5</sup> e a ironia<sup>6</sup>; o *pseudotexto* indica, “componente de linguagem vazio de significado” (Gadamer, 2011: 402), implica passagens sem sentido, encontradas, por exemplo, na retórica do discurso; sobre a forma dos *pré-textos*, são “expressões comunicativas” (Gadamer, 2011: 402) que implicam interpretações completamente diversas da intenção do texto.

Assim sendo, Hans-Georg Gadamer oferece alguns elementos para o filosofar fora do texto fixado na escrita; são apontamentos para a prática da filosofia além do texto. Gadamer não diz que são modos do “fazer filosofia”, mas são questões que necessitam da filosofia hermenêutica: “Um outro exemplo dessa interpretação como descortinamento dos pré-textos é o papel que exercem os sonhos na psicologia profunda. As experiências da vida onírica são na realidade inconsistentes. A lógica da vida empírica fica abolida em boa parte” (Gadamer, 2011: 403).

Portanto, a filosofia que se defende é esta, anunciada por Gadamer: “A hermenêutica é, pois, algo mais que um método das ciências ou o distintivo de um determinado grupo de ciências. Designa sobretudo uma capacidade natural do ser humano” (2011: 350). É uma filosofia que, não pode se limitar e nem se reduzir ao texto. É uma filosofia que não pode se limitar nem se reduzir ao texto. A hermenêutica de Gadamer é uma hermenêutica filosófica e, sendo assim, oferece a possibilidade de filosofar para além do texto.

---

<sup>5</sup> Gadamer, refere-se a chiste, que segundo ele, significa: “O fato de não levarmos algo a sério, esperando realmente que seja compreendido como brincadeira, é um fenômeno que tem seu lugar no processo da comunicação e é ali que encontra sua sinalização: pode ser no de voz, no gesto que o acompanha ou na situação social etc” (2011: 401).

<sup>6</sup> Acerca da ironia, Gadamer diz que: “Quem diz o contrário do que pensa, mas está certo de que os outros sabem o que quer dizer, faz uso de uma situação de consenso funcional” (2011, p. 401).

#### 4. Mundo do Texto em Ricoeur

“*Monde du texte*” (Ricoeur, 1985: 228): essa noção aparece em alguns textos do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005). Aquilo que Gadamer chamou de ‘coisa’, Ricoeur nomeou como ‘mundo’, ou seja, para um, coisa do texto; para o outro, mundo do texto. “Nesta autonomia do texto está [...] já contida a possibilidade de que aquilo a que Gadamer chama a ‘coisa’ do texto seja subtraída ao horizonte intencional acabado do seu autor; por outras palavras, graças à escrita o ‘mundo’ do texto pode desagradar o mundo do autor” (Ricoeur: 1989: 118). O mundo do texto se constitui como uma reconfiguração elaborada por Ricoeur a partir da noção de coisa do texto, de Gadamer.

Observa-se que Ricoeur toma como referência a noção fundamental da hermenêutica filosófica de Gadamer e, a partir dela, elabora uma reconfiguração que, não por acaso, reformula a noção de ‘coisa do texto’ para ‘mundo do texto’, levando, assim, a um afastamento teórico-metodológico. Para Ricoeur, esse afastamento ocorre “tanto do estruturalismo como do romantismo; a tarefa principal da hermenêutica escapa à alternativa da genialidade ou da estrutura; eu ligo-a à noção de ‘mundo do texto’” (Ricoeur, 1989: 120). O filósofo francês entende que a hermenêutica do filósofo alemão se distancia das interpretações românticas e estruturalistas (explicação e compreensão).

Ricoeur introduz a noção de mundo do texto explicando e demonstrando que: “o funcionamento da referência é profundamente alterado quando já não é possível mostrar a coisa de que se fala como pertencendo a situação comum aos interlocutores do diálogo; mas reservamos uma análise distinta para este fenômeno, intitulada ‘mundo do texto’” (1989: 118). Sobre isso, é preciso salientar que Ricoeur, em sua hermenêutica, pondera acerca de duas características fundamentais, a saber: o “sentido” e a “referência” (1989: 120). São elementos significativos para a noção hermenêutica de mundo do texto, os quais Ricoeur retira do trabalho lógico-filosófico de Gottlob Frege (2024).

Ricoeur explana que sua produção, em seus escritos e investigações filosóficas, é guiada pela hermenêutica e, junto a esta, pela noção de mundo do texto. Ele comprehende que o mundo do texto é a categoria central da hermenêutica, seja ela bíblica ou filosófica. O destaque, aqui, consiste na compreensão de que o texto tem um objeto, tem uma coisa que necessita ser interpretada, comprehendida e explicada<sup>7</sup>. Isso não significa dizer que o filósofo francês

<sup>7</sup>“Tomando sempre por guia as categorias da hermenêutica geral, abordei, agora, a categoria a que chamei a ‘coisa do texto’ ou o ‘mundo do texto’. Posso dizer que é a categoria central, tanto para a hermenêutica filosófica como para a hermenêutica bíblica. Todas as outras categorias se articulam nela: a objetivação pela estrutura, a distanciamento pela escrita são apenas as condições preliminares para que o texto diga alguma coisa que seja a ‘coisa’ do texto; a quarta categoria – a compreensão de si – dissemos como é que ela se apoia no mundo do texto para chegar à linguagem. A ‘coisa’

não está interessado com a noção de “intenção do autor” (*intentio auctoris*), como propôs Schleiermacher (2010), nem com a “intenção do leitor” (*intentio lectoris*), como expresso por Umberto Eco (2018). Diferentemente também da “intenção da obra” (*intentio operis*), defendida pelo semiótico Umberto Eco, Ricoeur acentua que é com o mundo texto “que forma e transforma, segundo a sua intenção, o ser-si (*l'être-soi*) do leitor” (1989: 131-132).

Seguindo nessa discussão sobre a intenção, Ricoeur a relaciona com as noções hermenêuticas de explicar e interpretar, afirmando que: “Até aqui, trabalhamos com um conceito de interpretação que continua muito subjectivo. Interpretar, dissemos nós, é appropriamo-nos *hic et nunc* da intenção do texto. Ao dizer isso, permanecemos na esfera do compreender diltheyano” (1989: 158). Nesse sentido, ao abordar uma semântica profunda, faz-se necessário, segundo Ricoeur: “compreender que a intenção ou a mira do texto não é, a título primordial, a presumida intenção do autor, o vivido do escritor para o qual nos poderíamos transportar, mas aquilo que quer o texto, aquilo que ele quer dizer, para quem obedece à sua injunção” (1989: 158-159).

Para o filósofo francês, exclusivamente neste ponto, a questão que emerge é a seguinte: qual é a intenção do texto? “Como o discurso escrito, a intenção do autor e a intenção do texto deixam de coincidir. Esta dissociação da significação verbal do texto e da intenção mental constitui a verdadeira aposta da inscrição do discurso” (1989: 189). Ricoeur, como é próprio de sua hermenêutica, expõe algumas distinções e identificações. Aqui, tem-se, por um lado, a significação verbal do texto e, por outro, a intenção mental do autor. São características que influenciam diretamente a reflexão e os questionamentos necessários para se considerar uma interpretação viável.

Após apresentar a dissociação entre a significação do texto e a intenção do autor, o filósofo francês destaca essa implicação, pontuando que: “A dissociação da significação e da intenção permanece uma aventura da devolução do discurso ao falante” (1989: 189). Ainda assim, a prudência ricoeuriana observa que: “Isto não quer dizer que possamos conceber um texto sem autor” (1989: 189). Verifica-se, então, que não há possibilidade de um texto sem autor; no entanto, é preciso considerar que, em algum momento, o texto escapará das “correntes” do escritor, ganhando outras interpretações. Para Ricoeur, é importante a afirmativa que destaca: “Mas a carreira do texto escapa ao horizonte finito vivido pelo seu autor. O que diz o texto importa mais do que aquilo que o autor quis dizer” (1989: 189).

Ricoeur diz se afastar do vocabulário de referência e da noção de descrição e, consequentemente, aproximar-se do “legado pela tradição hermenêutica e revalorizado por H. G. Gadamer em *Wahrheit und Methode* [...]. Deste último, aprendemos que a aplicação não é um apêndice

---

do texto, eis o objecto da hermenêutica. Ora, a coisa do texto é o mundo que ele explana diante de si. E este mundo, acrescentaríamos nós, ao pensar sobretudo na ‘literatura’ poética e de ficção, distancia-se da realidade quotidiana para a qual aponta o discurso vulgar” (Ricoeur, 1989, p. 131).

contingente agregado à compreensão e à explicação, mas uma parte orgânica de qualquer projeto hermenêutico” (2010: 268-269). Trata-se de uma hermenêutica para além da tradicional, pois não se limita apenas a compreender ou explicar, mas volta sua atenção para a aplicação.

Sobre a hermenêutica de Gadamer, Ricoeur explica: “H. G. Gadamer costuma se referir à distinção, herdada da hermenêutica bíblica na época do pietismo, entre ‘subtilidades’: *subtilitas comprehendi*, *subtilitas explicandi*, *subtilitas applicandi*. Juntas, essas três subtilidades constituem a interpretação” (2010: 269, n.1). Ricoeur evidencia a referência da qual Gadamer é herdeiro em sua hermenêutica e mostra, também, o distanciamento do filósofo alemão em relação às hermenêuticas anteriores. O filósofo francês segue mostrando: “É num sentido parecido que falo em outra parte do arco hermenêutico que se eleva da vida, atravessa a obra literária e retorna à vida. A aplicação constitui o último segmento desse arco integral” (2010: 269, n.1).

Nessa discussão sobre o ‘mundo do texto’, é preciso considerar a imersão do leitor em determinada leitura ou, como diz o filósofo: “*Monde du texte et monde du lecteur*” (1985: 267) – mundo do texto e mundo do leitor. Ricoeur afirma, em outra oportunidade, que: “o mundo do texto marcava a abertura do texto para seu ‘fora’, para seu ‘outro’, na medida em que o mundo do texto constitui com relação à estrutura ‘interna’ do texto uma intenção absolutamente original” (2010: 269).

É justamente nessa posição, entre o ‘mundo do texto’ e o ‘mundo do leitor’, que se verifica uma hermenêutica capaz de possibilitar outras perspectivas para além do texto. No conflito entre o ‘mundo do texto’ e o ‘mundo do leitor’, que a hermenêutica de Ricoeur pode contribuir no sentido de: “Uma reflexão mais precisa sobre a noção de mundo do texto e uma caracterização mais exata de seu estatuto de transcendência na imanência convenceram-me [...] a confrontação entre dois mundos, o mundo fictício do texto e o mundo real do leitor” (2010: 270-271). Por meio desse confronto, podem-se vislumbrar novas perspectivas que contribuam para a compreensão de que a filosofia não se reduz ao texto. A filosofia não é somente texto.

Seguindo essa discussão, Ricoeur afirma: “Com efeito, é do autor que parte a estratégia de persuasão que tem o leitor como alvo. É a essa estratégia de persuasão que o leitor responde acompanhado a configuração e se apropriando da proposição de mundo do texto” (2010: 271). Corroborando com as noções de ‘mundo do autor’ e ‘mundo do leitor’, percebe-se que essas são duas posições que não abandonam o sentido do ‘mundo do texto’. Assim sendo, vale destacar que, para o filósofo francês, há três perspectivas que não podem ser organizadas em hierarquias linguísticas ou padronizações exegéticas. Diferentemente disso, Ricoeur as comprehende não como excludentes, mas como fundamentais para o arco hermenêutico.

Portanto, salienta-se que a noção de ‘mundo do texto’, reconfigurada por Ricoeur, constitui a condição inicial para a fuga ou saída do texto. A apresentação dessa noção (mundo do texto) não implica uma confirmação de permanência; ao contrário, mostrar o que é o ‘mundo do texto’

significa abrir caminho para outros sentidos. Assim, a hermenêutica de Ricoeur oferece condições para novas maneiras de filosofar (novas expectativas que estão fora da rigidez, do rigorismo e da homogeneidade do texto escrito) ao expressar a discussão sobre uma hermenêutica do si (*Soi-même comme un autre*, 1990), uma hermenêutica do símbolo (*Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*, 1960), uma hermenêutica da ação (*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, 1986), uma hermenêutica da consciência (*De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, 1965). – além de considerar que essas interpretações podem se expressar de maneira conflitiva (*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, 1969).

## 5. Conclusão

A universidade pública brasileira é motivo de orgulho e respeito; seu trabalho e sua contribuição para a sociedade são incomensuráveis. Este texto não foi escrito para censurar nem para desprezar o uso do texto na universidade – isso seria, no mínimo, incoerente. Tampouco é objetivo deste artigo afirmar que a universidade (especialmente na área das ciências humanas, como a filosofia) deve excluir a pesquisa e a investigação com e sobre os textos – isso seria um completo absurdo. Além disso, não se pretende, com este artigo, excluir a leitura, a compreensão, a interpretação e o debate acerca dos textos clássicos e/ou contemporâneos – pois isso significaria negar inteiramente o conhecimento já estabelecido.

O questionamento deste artigo volta-se apenas para um ponto específico: por que não se discutem, nas universidades públicas, outros meios para o início e o término de um curso (graduação e pós-graduação em ciências humanas)? As instituições competentes poderiam pensar e debater outras possibilidades para o ingresso e a conclusão de cursos de graduação e pós-graduação em filosofia. Quando se usa a expressão “outros meios”, refere-se a alternativas que não se restrinjam apenas à elaboração de textos funcionais, herméticos e padronizados. Sobre esse ponto, defende-se as hermenêuticas de Gadamer e de Ricoeur, como tendo elas, responsabilidade e competências de oferecer alternativas, perspectivas e potencialidades para o desenvolvimento de novas atitudes filosóficas, de um novo fazer filosofia.

Como já mencionado, a atividade filosófica – ou a identificação da prática filosófica – nas universidades públicas brasileiras está diretamente conectada à produção de textos escritos. Expressando essa questão de outro modo, verifica-se que a filosofia produzida nos cursos de graduação (licenciatura ou bacharelado) e nos cursos de pós-graduação (mestrado e doutorado) está estritamente dependente dos textos fixados pela escrita. Se nas instituições públicas brasileiras a filosofia é produzida exclusivamente a partir do texto escrito, cabe o seguinte questionamento: quais outras possibilidades, além do texto, podem ser exploradas no âmbito das universidades públicas para a produção e o desenvolvimento da prática filosófica?

Defende-se, de maneira enfática, que a universidade não deve abolir a importância do texto escrito nos processos avaliativos dos cursos de ciências humanas, especialmente no curso de filosofia. Este não é o ponto central da discussão. Diferentemente, o que se propõe, por meio das hermenêuticas de Gadamer e Ricoeur, são outras possibilidades que proporcionem maior fluidez para a interpretação do pensamento filosófico na universidade pública. Se propõe a criação/invenção de outros meios filosóficos para além dos textos escritos.

A hermenêutica filosófica de Gadamer configura-se como uma filosofia prática que escapa do texto. Isso significa afirmar e defender, segundo Gadamer, que: “A filosofia prática já pressupõe educação, isto é, exercício e formação madura dos modos de comportamento, junto àquele que aprende (exatamente como junto àquele que ensina) e, tal como veremos em seguida, não há nenhum *ethos sem logos*” (2007: 29). Dessa forma, a educação e a formação mediadas pela hermenêutica filosófica gadameriana reverberam na contextualização da própria vida.

Já a hermenêutica do texto, em Ricoeur, conduz à hermenêutica da ação. Para o filósofo francês, a questão se coloca da seguinte forma: “Trata-se, por isso, aqui, de um caso de intersecção extremamente interessante, que precisa de uma intersecção semelhante ao nível dos métodos, entre o que se chama a teoria dos sistemas e a teoria da ação” (1989: 175). Trata-se de uma hermenêutica que propõe cruzamentos entre teorias e métodos, correspondendo a exemplos intersectivos como fenomenologia, estruturalismo, existencialismo e ontologia.

Portanto, a partir das hermenêuticas de “coisa do texto” e de “mundo do texto”, tornam-se possíveis outras interpretações, invenções de novos métodos e inéditas possibilidades para a prática filosófica. O trabalho hermenêutico pode contribuir para a interpretação de outras formas do fazer filosofia, abrindo espaço para uma hermenêutica dos símbolos, uma hermenêutica do si e uma hermenêutica filosófica que relê a tradição e a história. Consequentemente, é válida a afirmação de que não se é filósofo apenas pelo que se diz, mas pelo que se escreve. Assim, em sentido direto, as contribuições de Gadamer e Ricoeur para repensar a prática da filosofia nas universidades públicas podem ser compreendidas por meio de noções como “fusão de horizontes”<sup>8</sup> e “enxertia”<sup>9</sup>. Por fim, o hermeneuta alemão indica que não é possível pensar as questões históricas com horizontes fechados – daí a necessidade da “fusão de horizontes”. Enquanto isso, o hermeneuta francês explicita a necessidade do enxertamento entre perspectivas filosóficas, em um percurso que parte do texto e se dirige à ação.

<sup>8</sup>“Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, *compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos*” (Gadamer, 2012: 404).

<sup>9</sup> “O meu propósito é explorar aqui as vias abertas à filosofia contemporânea por aquilo a que se poderá chamar o enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico” (Ricoeur, 1988: 5).

## Referências bibliográficas

- DWDS (s/f). *Digitales Wörterbuch der Deutschen Sprache* [<https://www.dwds.de>]
- DUDEN (s/f). *Duden online: das Wörterbuch der deutschen Sprache* [<https://www.duden.de/rechtschreibung>].
- Eco, U. (2018). *Interpretação e superinterpretação*. Tr. M. Stahel. São Paulo: Martins Fontes.
- FREGE, G. (2024). *Lógica e filosofia da linguagem*. Tr. P. Alcoforado. São Paulo: Edusp.
- GADAMER, H.-G. (1999). *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- GADAMER, H.-G. (2003). *O problema da consciência histórica*. Tr. P.C. Duque Estrada. Rio de Janeiro: FGV.
- GADAMER, H.-G. (2007). “A ideia da filosofia prática” (1983). *Hermenêutica em retrospectiva*. Tr. M.A. Casanova. Petrópolis: Vozes.
- GADAMER, H.-G. (2011). *Verdade e método II: complementos e índice*. Tr. E.P. Giachini. Petrópolis: Vozes.
- GADAMER, H.-G. (2012). *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tr. F.P. Meurer. Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (2012). *Ser e Tempo*. Tr. F. Castilho. Campinas: Unicamp.
- INSTITUTO ANTONIO HOUAISS (2011). *Dicionário Houaiss conciso*. São Paulo: Moderna.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (s/f). *Áreas de atuação: avaliação e exames educacionais - Enem*. [<https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/avaliacao-e-exames-educacionais/enem>..]
- KANT, I. (2001). *Crítica da razão pura*. Tr. M. Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966). “Misión de la universidad” (1930). *Obras completas IV (1929-1933)*. Madrid: Revista de Occidente.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2014). *Diccionario de Lengua Española* [<https://dle.rae.es>]
- RICOEUR, P. (1985). *Temps et récit III: le temps raconté*. Paris: Seuil.
- RICOEUR, P. (1986). *Du texte à l'action: ensaios de hermêneutique II*. Paris: Seuil.
- RICOEUR, P. (1988). *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tr. M.F. Sá Correia. Porto: RÉS-Editora.
- RICOEUR, P. (1989). *Do texto à acção: Ensaios de Hermenêutica II*. Tr. A. Cartaxo & M.J. Sarabando. Porto: RÉS-Editora.
- RICOEUR, P. (2010). *Tempo e narrativa III: o tempo narrado*. Tr. C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. (2010). *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. Tr. C.R. Braida. Petrópolis: Vozes.



# 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.i12.04 [pp. 163-176]

Recibido: 1/10/2025 – Aceptado: 10/12/2025

## Facticidad hermenéutica y excentricidad: Ortega con y contra Heidegger

## Hermeneutic Facticity and Ex-centricity: Ortega with and against Heidegger

Guillermo Sáez Jiménez-Casquet

Universidad Complutense de Madrid

**Resumen:** La idea de que el hombre está inmerso en un mundo que comprende e interpreta se expresa de forma análoga en la filosofía de Martin Heidegger y en la de Ortega y Gasset. Ahora bien, la vida humana se presenta en la filosofía orteguiana como “acontecer” y como “drama” que concierne al ser humano, lo asiste y lo empuja a actuar. Actuar implica una excentricidad respecto al mundo en la que el “yo”, náufrago, se ve en la necesidad de trabajar en su propio “proyecto extranatural”. Este escrito, sin pasar por alto los paralelismos que comparten ambos pensadores al enfrentarse a una misma problemática histórica, se centra en arrojar luz sobre esta dimensión excéntrica del yo respecto al mundo que presenta el raciovitalismo orteguiano. Esta se entiende como un contrapunto y a la vez complemento de la inmersión originaria en un mundo siempre interpretable y comprensible.

**Abstract:** The notion that human existence is always immersed in a world that it understands and interprets finds parallel expression in the philosophies of Martin Heidegger and José Ortega y Gasset. Now then, in Ortega conception of human life, “event” (acontecer) and drama that concerns the human being, assists him and compels him to act. Action implies an ex-centric relation to the world, in which the “I,” like a castaway, must work out its own “extra-natural project.” This paper, while acknowledging the profound parallels that both thinkers share in addressing a common historical problematic, seeks to illuminate Ortega’s distinctive account of the ex-centric dimension of the self with respect to the world. Such a perspective is conceived as both counterpoint and complement to Heidegger’s emphasis on the primordial immersion of existence in a world that is always interpretable and intelligible.

**Palabras clave/Keywords:** Heidegger; Ortega; Estar-en-el-mundo (Being-in-the-World); Excentricidad (Eccentricity Model); Vida (Life).

## 1. Introducción

En la filosofía de comienzos del siglo XX tanto José Ortega y Gasset como Martin Heidegger abordan una problemática común: la necesidad de replantear la cuestión del ser en el marco de la crisis de la metafísica moderna. Ambos diagnostican en la tradición un sustancialismo derivado de la confianza ciega en la razón, y coinciden en la urgencia de superar este paradigma. Esto los lleva a ahondar hacia un replanteamiento radical de la estructura constitutiva de la realidad. En un intento por superar el idealismo, recurren los dos a plantear una génesis pasiva del sentido, lo que coloca tanto al *Dasein* como al yo, en cada caso, en una apertura existencial hacia la trascendencia, apertura que implica su pertenencia originaria al mundo. Pero sus propuestas superan igualmente el realismo ingenuo: ni conciben al ser humano como subjetividad aislada pero tampoco al mundo como conjunto de objetos subsistentes e independientes. De ahí que Heidegger, por un lado, sitúe su analítica en la existencia concreta como “estar-en-el-mundo” y Ortega, por su parte, realce la co-implicación dinámica entre el yo y su circunstancia en su raciovitalismo. En ambos casos, la facticidad y la historicidad aparecen como rasgos constitutivos de lo humano.

Por otro lado, ambos parten de la influencia de Immanuel Kant, quien supuso un giro radical en el planteamiento de la pregunta por el ser. La huella kantiana se refleja manifiestamente en el *Anexo a Kant* de Ortega y en *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger, textos publicados en el mismo año, 1929. Como bien se sabe, Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica* (1929), reinterpreta la *Critica de la Razón Pura* como una fundamentación de la metafísica: para Heidegger, Kant planteó en último término el problema de una ontología fundamental sustentada en la finitud humana (Heidegger, 1996).

Ortega, por su parte, lee a Kant en clave anti-idealista. Hasta Kant, la pregunta por el ser remitía a “lo propio del ente”, es decir, a aquello que funda su *realitas*, su *en-sí*. Pero Kant intuyó que el ser solo tiene sentido en relación con un “para-otro”, es decir, para un sujeto. En este sentido, ve en Kant un antecedente de su razón vital. No obstante, en su propia teoría, el sujeto deja de ser una instancia trascendental abstracta para resignificarse como “la vida humana”: un modo de ser caracterizado por “estar abierto a lo objetivo” (Ortega, 1983b: 56). En este sentido, ve en Kant un antecedente de su razón vital. No obstante, en su propia teoría, el sujeto deja de ser una instancia trascendental abstracta para resignificarse como “la vida humana”: un modo de ser caracterizado por “estar abierto a lo objetivo” (ÍOrtega, 1983b: 56). Por tanto, la existencia se da en una co-implicación originaria: existe un Yo en la medida en que hay cosas, pero, de igual modo, hay cosas en cuanto son para mí.

Tanto en Heidegger como en Ortega, se formula una crítica frontal a la metafísica moderna. La existencia se define para ambos por su relación dinámica. Si el *Dasein* siempre se

comprende a sí mismo desde una facticidad dada, en el raciovitalismo de Ortega la razón está anclada en la vida. Ortega creyó encontrar como realidad indubitable “nuestra vida”, la vida concreta de cada uno (Ortega, 1980: 196). La pregunta por el ser heideggeriana la sostiene entonces Ortega bajo la idea de “vida humana” como “realidad radical” (1980; 1983g).

Sin embargo, a pesar de compartir ese impulso renovador, Ortega va más allá en un sentido específico: defiende la “excentricidad” del ser humano respecto al mundo. Esto significa que, si bien el hombre está arrojado y pertenece a su circunstancia (como también diría Heidegger), Ortega subraya que no está completamente fundido en ella, sino que se mantiene en un margen de libertad y creatividad. El ser humano es un ser “excéntrico” en cuanto no coincide plenamente con el orden natural dado, sino que siempre está proyectándose y haciéndose a sí mismo.

En lo que sigue, nos detendremos en tres ejes que permiten confrontar las filosofías de Heidegger y Ortega: primero, la relación originaria entre el yo y el mundo, donde se entrecruzan la facticidad del “estar-en-el-mundo” con la célebre fórmula orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia”; en segundo lugar, la temporalidad y la historicidad, a través de las cuales ambos rompen con la noción de una naturaleza fija y subrayan el carácter histórico de lo humano; y, por último, la excentricidad, el drama y la acción, donde emerge propuesta complementaria de Ortega, en contraste con la pasividad que él atribuye al *Dasein* heideggeriano. Este recorrido permitirá discernir en qué sentido Ortega puede pensarse “con” Heidegger y en qué sentido, a la vez, “contra” él.

## 2. Yo y mundo

Recordemos que, en *Ser y Tiempo*, la determinación de la estructura del “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) es el *a priori* necesario para un desarrollo adecuado de toda la analítica existencial del *Dasein*. Su determinación como “existencial” del *Dasein* ilumina la peculiar co-pertenencia (*Zugehörigkeit*) entre éste y lo ente. Con ello, Heidegger quiere evitar cualquier interpretación del *ser-en* en clave meramente espacial: no se trata de la relación de una cosa contenida en otra, ni simplemente el hecho de estar una cosa *junto a* la otra.

Heidegger no quiere referirse a otra cosa, con esta expresión compuesta, que a un fenómeno “unitario”. Esto quiere decir que el *Dasein* no existe primero como un “sujeto” aislado que después “entra” en relación con un mundo. Ni el mundo es un conjunto de objetos exteriores que en un segundo momento el sujeto percibe. Estar-en-el-mundo significa que el *Dasein* se encuentra siempre ya “arrojado” (*Geworfen*) en la facticidad de un ahí concreto. En cuanto “ex-sistente” está en todo momento abierto a un mundo que habita, que le es familiar

y que, al mismo tiempo, comprende y despliega en sus posibilidades. Ser-en-el-mundo, en este sentido, conlleva estar situado en una concreta posibilidad del ser y no en otra.

Dicho de otro modo, el *Dasein* se encuentra siempre “yecto” en una apertura de sentido previa al mismo. Esto es así porque es, radicalmente, pregunta por el sentido del ser, una pregunta que no es un mero cuestionamiento teórico, sino una posición interrogante de carácter existencial. A este interrogar que constituye su ser el *Dasein* ha contestado “ya siempre” (*inmerschon*, es decir, pre-reflexivamente y de modo práctico) a través de una autocomprensión concreta y de una paralela comprensión de lo que lo rodea (una comprensión del sentido del ser). De ahí que Heidegger venga insistiendo, desde *Ser y Tiempo*, en que el hombre alcanza una relación consigo mismo, es decir, queda “abierto” a él mismo, así como al mundo que habita, solo en la medida en que deja ser en sí libremente este preguntar por el ser que él es.

Como ya se ha señalado, la filosofía de Ortega también ronda el problema sobre el ser del mundo y del yo. La radicalidad que persigue en sus planteamientos le obliga a reflexionar críticamente sobre la metafísica de la modernidad. A este respecto, considera erróneo el punto de partida del idealismo es reconocer la existencia del pensamiento o del yo pensante de forma aislada. Mi acto de pensamiento no se puede imaginar sin aquello en lo cual se piensa. Ese algo, que es parte del mundo exterior, necesita un yo para ser pensado. Pero, al mismo tiempo, no puede afirmarse que sea un estado mío: “ni yo soy un ser substancial ni el mundo tampoco – sino que ambos somos en me correlación. (...) Yo soy para el mundo y el mundo es para mí” (Ortega, 1980: 169). Ninguno de ellos es un ser sub-sistente, sino que, más bien, uno es el reverso del otro, pues si no hubiese cosas que ver, pensar e imaginar, yo noería.

Por tanto, la vida, aunque toma el nombre de “vida humana” porque es experimentada por él, no es algo que el hombre posea. El yo es más bien una dimensión de una instancia más originaria, un hecho radical como es la vida. Junto al yo, encontramos la circunstancia, que es todo lo que le rodea de forma inmediata. Pero recordemos que no se puede identificar la circunstancia con una concepción de “mundo” en sentido amplio. Se trata, más bien, del cerco que delimita la zona de acción del sujeto, pero que a la vez lo “a-siste” en cuanto realidad problemática, a partir de la cual hace mundo, dándole una forma lógica y haciéndola habitable. Pedro Cerezo recoge magistralmente esta situación al afirmar que “la vida es relación, correlación implicativa y realizativa”, dando cuenta de la interdependencia funcional entre el yo y la circunstancial (Cerezo, 2011a: 109).

Resulta especialmente significativo, en el planteamiento de Ortega, el modo en que se concibe la apertura hacia la trascendencia. Con ello se logra sustraer al yo del idealismo subjetivista de su clausura intimista, sin por ello desplazar la problemática hacia el polo opuesto, cediendo el trono a una totalidad impersonal y descarnada. La afirmación de la

“vida” como realidad radical le confiere a su teoría un suelo ontológico que no funciona como un principio trascendental desde el que el ser se impone desde fuera. Antes bien, no se puede hablar de la vida de forma objetiva, dispuesta frente al sujeto, sino en cuanto estamos inmersos en ella. La vida nos *afecta*, en el sentido más originario del término, pues es algo que irrumpre como aquello que nos acontece y, al mismo tiempo, nos desestabiliza, abriéndose siempre como problemática. Esto implica, que la interpretamos según acontece: “Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo” (Ortega, 1980: 184). Pero no en un sentido intelectualista, sino como un modo originario de autoafeción, en el que la vida se nos da antes que cualquier reflexión.

En este sentido, se podría decir que el hombre se encuentra “arrojado” a la vida: somos empujados a existir en una circunstancia que nos precede, donde la vida nos irrumpen, conduciéndonos a autoafectarnos en su inmediatez. En otras palabras, está inserto en una circunstancia concreta que no puede elegir y que, además, se le presenta extraña y llena de incertidumbre. Ortega interpreta esta situación como un estado de “naufragio” existencial (Ortega, 1983g: 47). El ser humano viene desnudo a un mundo inseguro en el que se siente solo y donde tiene que chapotear constantemente para mantenerse a flote, pues “vivir es lo que nadie puede hacer por mí” (Ortega, 1980: 173). Detrás de esta última frase, subyace en Ortega una tesis que distingue su pensamiento del heideggeriano, al subrayar la capacidad del ser humano trascender su pertenencia al mundo y abrir activamente su propia posibilidad de ser. Pero antes de desarrollar los matices e implicaciones de esta tesis, sería oportuno detenerse a señalar el papel de la temporalidad, la historicidad y del devenir histórico, entendido como horizonte de la existencia, tanto en la teoría de Heidegger como en la de Ortega.

### **3. Temporalidad, historicidad y devenir histórico de la existencia**

En ambas filosofías se puede encontrar un esfuerzo por tratar la historia más allá de la materia que estudian los historiadores, en su sentido de “saber histórico”. Ortega no se refiere exactamente a la “historicidad” de la que habla Heidegger. Pero sí trata en su obra la historia como condición constitutiva de la vida humana. Buen ejemplo se encuentra en su famosa frase de *Historia como sistema* (1941): “El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia” (Ortega, 1983c: 41). La razón vital se radicaliza como razón histórica en la medida en que solo se puede comprender al hombre dando cuenta de su dimensión temporal. Y es que, al igual que ocurre con la ontología de Heidegger, la razón histórica se configura como un intento de respuesta a la crisis de la metafísica moderna. El rechazo del naturalismo significa negarse a pensar el hombre “en un sentido tradicional, como ser ya lo que se es, como ser fijo,

estático, invariable y dado” (Ortega, 1983c: 44). Para recuperar la dinamicidad del ser, habría que aludir, más bien, a la vida como realidad de lo que va aconteciendo, existencia abierta en permanente devenir histórico. Digamos entonces que la metafísica de la vida de Ortega alcanza un nivel de radicalidad similar al de Heidegger. La sospecha de naturalismo que el filósofo español sostiene incluso frente a Dilthey testimonia esa exigencia de ir más allá, que Pedro Cerezo condensa así: “La destrucción de la metafísica sustancialista de Occidente ha de ser para él, como para Heidegger, total” (Cerezo, 2011b: 190).

Tal como es sabido, conocer adecuadamente el estado de arrojamiento del *Dasein* en la facticidad pasa, para Heidegger, por tomar conciencia de su historia, es decir, de las diferentes figuras o modos en que se ha manifestado su sentido, como horizonte inevitable (*Verhängnis*) (1988: 98-159; 1994). Solo así es posible conocer cómo el *Dasein* se relaciona con el ser actualmente. El “estar vuelto hacia la muerte” (*Sein zum Tode*), como condición de finitud, es indudablemente un término fundamental en esta clarificación ontológica de la integridad del *Dasein*. Pero el “nacimiento” no debe olvidarse, en cuanto que el análisis existencial se dedica a ese ente intramundano, el *Dasein*, cuya “trama de la vida” se extiende (*erstecken*) desde el nacimiento hasta la muerte. Aunque Heidegger no lo analiza con la misma profundidad, no ignora este comienzo, para recordar que el *Dasein* siempre está ya nacido, es decir, siempre ya en medio de un mundo, arrojado en una facticidad heredada. Pero de ningún modo pueden pensarse ni el nacimiento y la muerte, ni su “entre”, como acontecimientos ónticos, sino solo en relación con la estructura del cuidado. Y dado que el cuidado mismo se funda en la temporalidad originaria, la extensión de la vida del *Dasein* —desde el nacimiento hasta la muerte— debe pensarse en términos existenciales, como una unidad temporal. En este sentido, es precisamente la constitución temporal del *Dasein* la que permite a Heidegger articular la historicidad (*Geschichtlichkeit*). Es el poder-ser del *Dasein* proyectado en su finitud lo que abre la historicidad.

En Ortega, en cambio, la historicidad no se sustenta en un análisis formal de la temporalidad originaria, sino en la constatación de que la vida humana es radicalmente narrativa e histórica, porque consiste en ir tejiendo una biografía con lo que nos toca vivir. Ortega coincide en ver al hombre ya siempre arrojado en una circunstancia y proyectado en ella, pero pone el acento en la narratividad vital de la historicidad y lo expresa apuntando a la vida humana atravesada constitutivamente por la historia, mientras que Heidegger ofrece la analítica ontológica que la hace posible. La noción orteguiana de “razón histórica” surge así como una respuesta paralela y, en cierto modo, complementaria a la analítica heideggeriana de la “historicidad”.

En clave manifiestamente hermenéutica, Ortega subraya la necesidad de hacer una reconstrucción de las experiencias vitales ajenas y los mundos históricos con el fin de comprender mi propia circunstancia y abrirla a nuevas perspectivas. Ahora bien, la tarea

de la razón histórica no consiste únicamente en remitirnos al legado del pasado, sino que se configura también como razón práctica, en el sentido de que está dirigida hacia el futuro. En efecto, solo la historia puede proporcionar al hombre “la aclaración de la realidad humana, y con ello, de qué es bueno, qué es malo, qué es lo mejor y qué es lo peor” (Ortega, 1983c: 42). El horizonte de posibilidades que así se abre funciona como guía de la existencia, pues estamos abiertos a la vida de forma que no solo queremos vivir, sino “vivir bien”, o, dicho de otro modo, orientándola hacia un ideal de “bienestar”. Eso sí, como veremos más tarde, la idea de “bienestar” es variable y siempre dependerá de cómo esté configurado el proyecto vital en el que se inscriba.

Lo que aquí se desvela es la manera en que la propuesta ontológica del raciovitalismo intenta ir más allá de la afirmación de la pertenencia del ser humano al mundo. En el choque del yo con su circunstancia, encuentra resistencias que se le oponen y limitan su acción. Pero, como se señaló más arriba, el cerco de su circunstancia también lo “a-siste”. La vida se le abre en la forma de un problema al que debe responder, pues su realidad no es cerrada como le viene dada a la piedra: “al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir” (Ortega, 1983c: 44). Pero existir no significa simplemente sobrevivir. Al no ser un ser “suficiente” como una sustancia o cosa, su ser es una constante tarea, un permanente “quehacer”. Y no solo tiene que elegir entre posibilidades de ser, sino “esforzarse” por determinar qué “sí mismo” va a ser.

El proyectarse del ser humano en la filosofía de Ortega, en este sentido, difiere del *Entwurf* heideggeriano. En Heidegger, el proyecto es la estructura ontológica por la cual el Dasein se comprende siempre desde posibilidades abiertas en el horizonte del ser, en un gesto fundamentalmente receptivo de apertura. En Ortega, en cambio, el proyecto es narrativo y vocacional. El hombre debe afrontar el problema que supone la vida y, adaptando la circunstancia para hacerla habitable, construir un mundo que le permita sobrevivir. Pero, por otro lado, en este proceso, “estar-en” la circunstancia, supone un “habérselas con” cosas. Esto hace necesario que intervengan y se influyan mutuamente dos factores: “ideología y técnica”.

Ortega desarrolla principalmente en *Ensimismamiento y alteración* y *Meditación sobre la técnica*, la idea sobre la capacidad humana de generar, gracias a la ideología y la técnica, un “proyecto extranatural” en el que realizarse en busca del bienestar. *Ensimismamiento y alteración* recoge la primera intervención en el curso *El hombre y la gente* que Ortega dio en Buenos Aires, escrito y publicado en 1939. *Meditación de la técnica*, por su lado, tiene origen en un curso de seis lecciones llamado *¿Qué es la técnica?*, que Ortega impartió en 1933 en la Universidad Internacional de Verano en Santander. La siguiente sección está dedicada, precisamente, a examinar este polo del ser humano ligado a la acción y la creación, que lo hace excéntrico respecto a su circunstancia. Como veremos, esto abre un horizonte de diferencias

decisivas con la analítica existencial heideggeriana, tanto en lo respectivo a la posibilidad de acción del yo respecto al destino que le es dado, como a lo que entienden ambos por técnica.

#### 4. Excentricidad, drama y acción humana

En *Ensimismamiento y alteración*, Ortega describe la vida animal, en cuanto se trata de pura atención a lo que le puede venir de “lo otro” (*alter*) como “alteración”. En cambio, el ser humano tiene la capacidad de “ensimismarse”, es decir, de abstenerse del mundo que lo rodea, de su circunstancia, para volverse sobre sí mismo y atender a su interioridad (Ortega, 2014a: 28-29). Este movimiento es un salirse hacia dentro que permite reposar y librarse del peligro exterior: “Es, en efecto, la posibilidad de meditar el atributo esencial del hombre” (Ortega, 2014a: 27).

No obstante, como Ortega señala, esto no podría ser posible sin la capacidad que tiene de transformar la circunstancia, lo cual permite al hombre crear un espacio de seguridad a su alrededor. Esta cualidad no es otra que la “técnica”, la cual le es esencial y constituye la condición de posibilidad del ensimismamiento. Pero, por otro lado, al igual que la vida del hombre no puede ser “pura extaticidad”, tampoco se puede tomar la interioridad como un mundo alternativo que sustituya a la circunstancia. Más bien, la capacidad imaginativa del hombre debe servirle para tramar un mundo de respuestas que puedan ser “proyectadas” en el mundo exterior, afrontando los retos de la circunstancia y “humanizando” el afuera (Ortega, 2014a: 32).

Esta dualidad, esta erradicidad entre ambos mundos, le lleva a afirmar que el hombre es “una especie de “centauro ontológico” (Ortega, 2014b: 85). Es un ser en parte ajustado a la naturaleza, dependiente de su entorno, pero que, al mismo tiempo, alberga un componente extranatural, en cuanto es capaz de proyectarse hacia fuera para conformar un “programa de existencia”. Esto se debe a que al ser humano no le basta con sobrevivir. Tras mostrarnos que las “necesidades” que nos conservan con vida, como calentarse o alimentarse son, en realidad, necesidades subjetivas, Ortega nos revela que es el “bien-estar”, el hambre de curiosidad, de aventura o de felicidad, y no “el simple estar”, la necesidad última en cuanto acompaña siempre al afán por vivir. En torno a esta idea, la técnica ya no se comprende como una adaptación del sujeto al medio, sino más bien como una adaptación del medio a la “voluntad del sujeto” que tiene la finalidad de plasmar en él sus “ideas” y cumplir su idea de bien-estar (Ortega, 2014b: 71-73).

Por tanto, queda atrás la interpretación heideggeriana de la técnica como un modo de desocultamiento en relación con la *aletheia* (1994a). Ortega devuelve la técnica su sentido antropológico. Esto se debe a que la técnica está ligada a un proyecto vital concreto. No obstante, “la técnica no es en rigor lo primero”, pues depende del programa humano en el que se inserte. Tiene un *a priori* que le sucede: “El programa vital es pre-técnico” (Ortega, 2014b: 93). El programa vital, a su vez, es variable. La idea de bienestar que le subyace no se mantiene

estática, pues para cada época, lugar y persona diferente las circunstancias hacen que la vida se afronte de distinta forma. Esto hace que no se pueda hablar de la técnica como una realidad inalterable: “La técnica varía en sumo grado y es sobremanera inestable” (Ortega, 2014b: 77).

Esto nos conduce a pensar que Ortega y Heidegger coincidirían en afirmar que la esencia de la técnica no es nada técnico, pues para ambos existe algo previo que serviría de condición de posibilidad de la técnica. Sin embargo, mientras que para Heidegger este algo sería la interpelación del ser y su apertura en el claro (*Lichtung*), en Ortega encontramos en este lugar la vida como realidad radical y el proyecto humano. El *a priori* heideggeriano es, por tanto, ontológico, mientras que el orteguiano es antropológico/existencial. Hace falta matizar, sin embargo, que hace caer a Ortega, de nuevo, en un substancialismo. Como señalamos más arriba, la vida es dinámica y abierta en un sentido radical. Se opone directamente al naturalismo y se afirma como “drama”. El programa vital, en este sentido, varía conforme la vida se transforma. Por tanto, ambos filósofos vuelven a coincidir en que las interpretaciones de sus respectivos *a priori* van modulando históricamente.

Por otro lado, cabe señalar el Congreso nacional sobre arquitectura que se celebró en Darmstadt, Alemania, en 1951, al que Ortega y Heidegger fueron invitados. La principal razón de ser del congreso radicaba en la preocupación por la reconstrucción de una Alemania destruida después de la guerra. Cada uno pronunció el mismo día una conferencia en la que iluminaron a los asistentes con sus posiciones filosóficas en relación con conceptos sobre arquitectura. La intervención de Ortega se tituló *El mito del hombre allende la técnica* (Ortega, 1983d) y la de Heidegger, por su lado, *Construir, habitar, pensar* (Heidegger, 1994c). Sin embargo, como el propio Ortega señala al rememorar el congreso: “En el mismo lugar, a pocas horas de distancia y sobre el mismo tema, Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario” (Ortega, 1983e: 633). Y es que, casualmente, en este histórico encuentro entre dos filósofos que se admiraron y cuyos recorridos en muchas ocasiones convergen, es donde podemos encontrar de forma más clara sus diferencias más radicales en torno al tema que nos concierne.

La conferencia del filósofo alemán consiste en una serie de reflexiones sobre el construir en relación con el habitar, que le llevan finalmente a hablar sobre su tema predilecto, el ser. Según Heidegger, el tipo de construcciones de la época habían dejado de ser habitables, debido a la pérdida del sentido originario del verbo “construir”. La palabra alemana *bauen* (construir) proviene del término del alto alemán antiguo *buan* (habitar). Por tanto, construir no es solo el medio que tiene como fin el habitar, sino que “el construir es en sí mismo ya el habitar” (Heidegger, 1994c: 108). Además, va más allá al vincular *buan* con *bin* (soy), de forma que identifica el ser con el habitar. A partir de este movimiento, Heidegger consigue conducir la pregunta por el construir a la pregunta

por el ser. La pérdida del sentido original de la palabra “construir” no conlleva solo un “cambio semántico que tiene lugar únicamente en las palabras” (Heidegger, 1994c: 109). El lenguaje, como casa del ser, es testimonio de algo mucho más profundo: del modo de ser de la época, que en este caso imposibilita el habitar. Una vez que se deja de escuchar al lenguaje, se deja de escuchar la llamada del ser. “Construir” (*bauen*), por tanto, no supone producir o edificar, sino cuidar, proteger el ser de la cosa.

Por su lado, el filósofo español, en línea con su raciovitalismo y su anterior *Meditación sobre la técnica*, trató de exponer al hombre como un ser de extraña y enferma constitución, incapaz de adaptarse al mundo y con la necesidad de construir una segunda naturaleza. El mito le sirvió como recurso para contar una fabulosa historia en la que se explica el origen del hombre como “animal fantástico”. Esto permitió a Ortega mostrar una faceta fundamental de la constitución del ser humano. El hombre, como animal enfermo, desorientado, inadaptado y con la acuciante necesidad de elegir constantemente, se presenta como un ser “insatisfecho”, tanto con el mundo como consigo mismo. Esta insatisfacción no es cosa menor: para Ortega constituye “lo más alto que el hombre posee” (Ortega, 1983d: 623).

Debajo de estas dos intervenciones se esconde una trama más enrevesada de lo que parece. Heidegger recoge aquí la clave fundamental de su pensamiento ontológico: se nos revela la pasividad que subyace al *Dasein* en el momento de apertura al claro del ser. Como ya señalamos al exponer la posición heideggeriana, en su relación originaria con el ser, el hombre se encuentra siempre yecto en una apertura previa de sentido. El hombre es, por tanto, antes que cualquier otra cosa, pregunta por el sentido del ser, en cuanto posicionamiento interrogante, que lo sitúa existencialmente. Incluso su propia libertad consiste en la escucha de la llamada del ser y en un dejarse ser a sí mismo en el seno del *Lichtung*: “Dejar ser — esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es — significa meterse en lo abierto y en su apertura” (2000b: 160-161). Ni la provocación de la naturaleza que ejerce el hombre le es propia, en cuanto él mismo es desplazado por el dispositivo de la *Ge-stell*.

Ortega, en cambio, desvela una cara del ser humano que no tuvo en cuenta Heidegger. Frente a la pasividad con la que se lo describe, el filósofo español define de manera muy locuaz al hombre como un ser excéntrico. La insatisfacción e insuficiencia que le subyace existencialmente y su capacidad imaginativa le permiten situarse ya no solo como un ser destinado y comprometido con una escucha, sino, además, como un ser capaz de hacerse a sí mismo y de actuar activamente en el mundo, tomando un importante protagonismo en su vida. En contraste con la pasividad heideggeriana, Ortega descubre en el hombre una fuerza de extrañamiento, una vital insuficiencia que lo arranca de su centro y lo obliga a inventarse sin cesar. Es aquí donde aparece una de sus imágenes más sugerentes: la del hombre como ser “excéntrico”.

Indagando más sobre la idea de excentricidad en Ortega, en *Vitalidad, alma, espíritu* (1925), encontramos una diferenciación entre el “Mí” o “alma”, dimensión de los sentimientos, los afectos y las tendencias, donde el sujeto es principalmente pasivo; y el “Yo”, que es el sujeto como “espíritu”, es decir, el sujeto como pensamiento y volición. En este otro sentido, el sujeto es fundamentalmente activo, reflexivo y protagonista responsable de sí (Ortega, 1983a: 574-578). Por eso dice Ortega que “frente a la naturaleza y espíritu, alma es eso: vida excéntrica” (Ortega, 1983a: 582). El hombre, por tanto, pertenece al ser, a la realidad en su conjunto, pero es, al mismo tiempo, como un ser excéntrico, dice Ortega, un ser que guarda una “incoincidencia” con el Cosmos (Ortega, 1983a: 583).

Todo esto significa que el hombre es acción. En un primer momento, se siente arrojado, naufrago de la vida. Pero gracias a la posibilidad de ensimismarse, de volverse sobre sí, es capaz de lanzarse al mundo. Por eso, el hombre, como acción, es un “vivir peligrosamente” (Ortega, 2014a: 37). Su radical incertidumbre lo conduce a la aventura, pero no una aventura como vagabundeo. El vagabundo es pasivo y se limita a huir, mientras que el aventurero ocupa un “grado superior de la vida dinámica” (Ortega, 1983a: 215). Frente al destino como *Schicksal*, la inserción en un tiempo, una cultura y una lengua concreta, la “vocación” del yo, su proyecto personal, lo impulsa a actuar, llevando a cabo la destinación o determinación, en el sentido de *Bestimmung* (Cerezo, 2011a: 129). La vida del hombre se convierte entonces en pura excentricidad y dinamismo. Por otro lado, este sentido en el que el hombre se entiende como un ser ligado a la acción, es por el que se afirma que es un ser técnico, en cuanto la técnica es la transformación de lo que rodea al hombre.

De esta forma, como señala Cerezo, la respuesta orteguiana a la crisis histórica deja de ser la de un “severo y moralista heroísmo de la ‘resolución’” sino, muy nietzscheanamente, la del “alegre heroísmo del artista que danza” (Cerezo, 1983: 383). El afronte de la existencia y su modo de vivir es totalmente distinto del heideggeriano. Ser feliz es estar en esta aventura, estar ensimismado en una tarea o acción: “¿Quién, que se halle totalmente absorbido por una ocupación, se siente infeliz?” (Ortega, 1983a: 222). En cambio, cuando no tenemos toda el alma solicitada, es cuando sentimos “desazón, desamparo y vacío infinito” (Ortega, 1983a: 223). En este sentido, Ortega reprocha a Heidegger que la angustia como afeción esencial de la vida no explica el incansable empeño humano por enfrentarse al destino: “¿La vida como angustia, señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero además, la vida como empresa” (Ortega, 1983f: 297, cit. Cerezo, 2011a: 121). De este modo, Ortega se dirige a su gran interlocutor histórico de una forma muy directa. Cabe aclarar que la cita refleja el contraste entre sus posturas, pero su primera parte también confirma la coincidencia que acerca a Ortega al planteamiento hermenéutico existencial de Heidegger, especialmente en lo relativo al arrojamiento y condición de finitud del ser humano.

No obstante, como hemos dicho, el raciovitalismo orteguiano caracteriza esencialmente al ser humano por su extaticidad. Su vida es radicalmente, incertidumbre, drama. Sin cesar, debe afrontar la problematicidad que le subyace sustancialmente. En palabras de Ortega: “El hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que ser *hombre*, significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir: ser, por esencia, drama” (Ortega, 2014a: 37).

Por tanto, el planteamiento de Ortega, así planteado, trasciende la extaticidad propia de la metafísica de la presencia y, de este modo, consigue enfrentarse a la crisis histórica sin renunciar a darle protagonismo al yo y a comprenderlo como un yo activo. La dimensión excéntrica del ser humano y el papel crucial de la “vocación” permite a Ortega, sin olvidarse de analizar la dimensión ontológica, enfrentarse a la vida bajo un “*pathos* de entusiasmo” e ir más allá de “la fría y severa energía de Heidegger” (Cerezo, 1983: 384). De este modo, la fuerza analítica de las estructuras del ser heideggerianas se contrasta con la capacidad orteguiana para confrontar los distintos registros de su tiempo y elevarse en este humanísticamente.

## 5. Conclusión

En conclusión, Ortega y Heidegger parten de una misma encrucijada histórica –la crisis de la modernidad y el anhelo de una nueva comprensión del ser– y llegan a respuestas que convergen en la crítica (facticidad, historicidad, finitud) pero divergen en la propuesta constructiva.

Acierta Heidegger, a mi juicio, en explotar la idea de una génesis pasiva del sentido y reconducirla a esa otra pasividad, ya no reapropiable reflexiva y activamente, por la cual el Dasein se encuentra yecto en el acontecer del Ser. El “para sí excéntrico” es rebasado por un “en sí” de la excentricidad que es su estar hundida en la facticidad. De este modo, “el mundo pertenece a la mismidad del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2022: 165). La dimensión excéntrica del Dasein, su estar siempre fuera de sí, arrojado proyectivamente, es rebasada por su estar hundido en la facticidad de una apertura de sentido.

Ahora bien, por medio de este giro hermenéutico, Heidegger reducirá finalmente la excentricidad a la centricidad de la pertenencia al ser. Es el momento álgido de una excentricidad que se auto-disipa y conduce a la más honda centricidad, a ese recogimiento en la apertura del ser. Creo que Heidegger ha mostrado con esto algo innegable y hermoso. Pero lo hace a costa de diluir la excentricidad. Si es cierto que el Dasein es excéntrico debido a su ser proyectivo, como dice en *De la esencia del fundamento* (Heidegger, 2000a: 139), también lo es que tal carácter proyectivo se funda —como señala en el mismo escrito— en esa pasividad y entrega que es el «dejarse-ser» en la llamada o demanda del ser (Heidegger, 2000a: 146-149). De este modo, por tanto, la entrega al ser rehabilita, a pesar de los esfuerzos de Heidegger, una nueva mismidad.

Al introducir el término “excentricidad” para calificar al ser humano, Ortega, en cambio, lo mantiene a cierta distancia de su medio. Ser excéntrico significa, literalmente, estar “fuera del centro” respecto a la naturaleza. Esto le hace mantener una “incoincidencia con el Cosmos” que es la que, paradójicamente, le permite inventar su propio modo de estar en el mundo. La contraparte es su permanente vínculo con la acción. La vida se le presenta ahora como un “quehacer” ante la insatisfacción e insuficiencia con lo dado. Esa falta de adecuación natural supone un peligro. Sin embargo, la posibilidad que nos ofrece la hace, a su vez, nuestra grandeza.

Esta perspectiva nos ha permitido concluir que la pasividad que subyace al *Dasein* heideggeriano le imposibilita enfrentarse a los problemas históricos que a ambos filósofos les preocupaban a través de un heroísmo jovial que en Ortega sí que encontramos. El frío heroísmo de la “resolución” del filósofo alemán basado en la atenta escucha de la llamada del ser, se ha contrastado con el “pathos de entusiasmo”, que invita a medirse con los males epochales lúdica a la par que heroicamente.

En esta misma línea, su visión del hombre como un ser excéntrico, creativo e insatisfecho nos ha permitido vislumbrar la técnica como el modo en el que el hombre consigue construir mundo y producirse a sí mismo. Gracias a la técnica, logramos suplir nuestras carencias naturales y, más aún, satisfacemos necesidades no meramente biológicas. De esta forma, se la ha conseguido revalorizar. Además, definir al ser humano como un ser inacabado, en constante búsqueda de su ser, permite a Ortega escapar del sustancialismo que denunciaba Heidegger.

De este modo, si Heidegger nos enseñó la radical pasividad del existir como escucha y desocultamiento, Ortega nos recordó la otra cara del vivir: su carácter excéntrico y su potencia de autoconstrucción. Entre ambos se dibuja un contraste fecundo: la existencia como ser convocado por el ser, y la vida como tarea incesante de hacerse a sí misma. La filosofía, en este cruce, se descubre no solo como meditación hermenéutica, sino también como impulso vital que rehúye clausuras y se abre a la posibilidad.

## Referencias bibliográficas

- CEREZO, P. (1983). “El nivel del radicalismo orteguiano: La confrontación Ortega/Heidegger”. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 13 (3), 345-384.
- CEREZO, P. (1990). “Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger”. *Taula: quaderns de pensament*, 13: 31- 63.
- CEREZO, P. (2011a). “Las dimensiones de la vida humana”. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 104-137.
- CEREZO, P. (2011b). “De la razón vital a la razón histórica”. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 179-201.

- HEIDEGGER, M. (1988). "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica". *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 98-159.
- HEIDEGGER, M. (1994a). "La pregunta por la técnica". *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 9-32.
- HEIDEGGER, M. (1994b). "Superación de la metafísica". *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 51-73.
- HEIDEGGER, M. (1994c). "Construir, habitar, pensar". *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal. 107-119.
- HEIDEGGER M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica
- HEIDEGGER, M. (2000a). "De la esencia del fundamento". *Hitos*, Madrid: Alianza, 109-150.
- HEIDEGGER, M. (2000b). "De la esencia de la verdad". *Hitos*, Madrid: Alianza, 151-172.
- HEIDEGGER, M. (2022). *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983a). "Vitalidad, alma, espíritu". *Obras Completas II*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983b). "Anejo a mi folleto Kant". *Obras Completas IV*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983c). "Historia como sistema". *Obras Completas VI*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983d). "El mito del hombre allende la técnica". *Obras Completas IX*, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983e) "En torno al Coloquio de Darmstadt". *Obras Completas IX*, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983f). "La razón histórica". *Obras Completas IX*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983g). "Unas lecciones de metafísica". *Obras Completas IX*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1980). *¿Qué es Filosofía?* Madrid: Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2014a). "Ensimismamiento y alteración". *Ensimismamiento y alteración, Meditación de la técnica y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 19-54.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2014b). "Meditación de la técnica". *Ensimismamiento y alteración, Meditación de la técnica y otros ensayos*, Madrid: Alianza, 55-148.

# 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.i12.05 [pp. 177-191]

Recibido: 6/8/2025 – Aceptado: 21/11/2025

## Hermenêutica e filosofia prática: a questão filosófica da formação humana

## Hermeneutics and Practical Philosophy: The Philosophical Question of Human Formation

Rosana Silva de Moura

Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumen:** O texto mostra um esforço hermenêutico para dizer, em alguma medida, elementos da formação a partir do contributo do horizonte da fenomenologia, considerando a orientação de uma filosofia da facticidade defendida por Martin Heidegger. Desde a indicação de sua fenomenologia hermenêutica, a formação humana tem sido uma questão filosófica central na filosofia da educação, que representa uma das diversas áreas do conhecimento no entorno acadêmico. Ao se aproximar do horizonte heideggeriano, enquanto abertura de sentido do ser, a formação humana necessita enfrentar a tradição da filosofia ocidental, mas, ao estar imediatamente vinculada à educação acadêmica, enfrenta, igualmente, a demanda normativa e teleológica. O indicativo é de que, na contemporaneidade, não é mais possível tratar filosoficamente a questão da formação desde uma perspectiva idealista de normatividade humana. Isso porque se a situacionalidade do ser-aí for considerada –isto é, sua temporalização, geralmente marcada como sendo em-mundo e sob o signo da finitude, transitoriedade e provisoriação–, então, algo fundamental sempre poderá ser dito novamente em relação à formação humana. E isso ocorre porque estamos imersos na vida fática, relacional, já que com ela, e por ela, seguimos em experiências formativas por meio de suas temporalidades.

**Abstract:** The text shows a hermeneutic effort to address, to some extent, elements of formation from the contribution of the horizon of phenomenology, considering the orientation of a philosophy of facticity, defended by Martin Heidegger. Since the introduction of his hermeneutic phenomenology, human formation has been a central philosophical question in the philosophy of education, which represents one of several areas of knowledge in academia. As it approaches the Heideggerian horizon, as an opening of the meaning of being, human formation needs to confront the tradition of Western philosophy. However, being immediately linked to academic education, it also faces normative and teleological demands. The indication is that, in contemporary times, it is no longer possible to philosophically address the issue of formation from an idealistic perspective of human normativity. This is because if the situationality

of being-there is considered—that is, its temporalization, generally marked as in-world and under the sign of finitude, transience, and provisionality—then something fundamental can always be said anew regarding human development. And this occurs because we are immersed in factual, relational life, since with it, and through it, we continue formative experiences through its temporalities.

**Palavras clave/Keywords:** Heidegger; Formação humana (Human Formation); Vida fáctica (Factual Life); Filosofia da educação (Philosophy of Education); Pesquisa educacional (Educational Research).

## 1. Introdução

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* [ênfase adicionada] e de ser essa compreensão (Heidegger, 2012b: 21).

O título do presente artigo sinaliza para uma perspectiva interdisciplinar responsável, afinal, trata-se de, mesmo em diálogo com outros horizontes, dar escuta à pergunta: “como a filosofia pode exercer a interdisciplinaridade com outros campos do saber sem perder-se enquanto tal” (Ferreira, 2022: 19) entre a hermenêutica, a filosofia prática e a formação humana? Dito com outras palavras, de um “aberto no pleno mundo da vida, no qual junto com o mundo próprio está presente sempre também o mundo compartilhado e o mundo circunstante” (Heidegger, 2011a: 108). Sobre isso, e com isso, fala a filosofia. Trata-se, justamente, de um *entre* (Andrade, 2022: 7) que, ainda assim, apresenta suas especificidades ao aproximar determinadas esferas da filosofia (não quer dizer qualquer uma entre as diversas hermenêuticas, mas uma delas, pontualmente: a fenomenologia hermenêutica, tal como apresenta Stein (2001), e uma esfera própria da educação: a filosofia da educação). Diz respeito, portanto, a elaborar este *entre* a partir de uma filosofia prática na qual encontramos a primazia da vida fáctica e buscamos aberturas de sentido nela própria. Essa primazia repercute na aproximação de Martin Heidegger (1889-1976) à hermenêutica de Wilhelm Dilthey (1833-1911) que, como sabemos, foi a base fundacional das *Geisteswissenschaften* a partir da centralidade da vida humana (vale dizer, em uma categoria ainda sob a mirada epistemológica) em suas conexões vitais. Envolto na época de crise do historicismo (Bambach, 1995; Schnädelbach, 1991), Dilthey trouxe à luz a relevância da questão filosófica da vida no “transcurso histórico do mundo espiritual e na descoberta da sistemática neste mundo” (Dilthey, 2010: 168). Para o hermeneuta alemão, na “vida está contida a temporalidade como sua primeira determinação categorial, fundamental para todas as outras. Esse fato já vem à tona na expressão ‘transcurso da vida’” (Dilthey,

2010: 169). Não nos detemos aqui com força maior no conceito de tempo que Dilthey e Kant projetam, mas sabemos que é a pedra de toque de todo o caminho traçado por Heidegger, e que fundou sua fenomenologia. Por essa razão, nos detemos agora um pouco mais na aproximação a partir do conceito de vida.

Na primavera de 1925, durante seis dias, Heidegger desenvolveu conferências com as quais operou com o horizonte filosófico de Wilhelm Dilthey, especialmente, com o conceito diltheyano de vida. De modo breve, podemos afirmar que Heidegger reconheceu o contributo daqueles estudos, uma vez que levantam a importância do mundo histórico para a compreensão da vida humana, e cujo núcleo ainda estaria na consciência (Dilthey, 2010). A vida em seu nexo estrutural, segundo Dilthey, compreenderia sobretudo dois campos: da história e da psicologia. Naquelas conferências, o jovem Heidegger evidenciou o limite da perspectiva de Dilthey, de sua filosofia da vida ancorada basicamente em uma hermenêutica ainda orientada no paradigma da consciência. Ainda assim, é evidente em Dilthey a importância que o caráter histórico adquire em sua concepção de mundo. Com a publicação daquelas conferências, podemos destacar sua perspectiva como sendo de um giro para outra fenomenologia, conforme ele mesmo sentenciou, ao argumentar que “la actitud fundamental de la fenomenología como nueva dirección de la investigación filosófica. Su relación con la filosofía tradicional y contemporánea” (Heidegger, 2024: 105). Logo, apesar de reconhecer a importante contribuição de Dilthey, Heidegger já sinalizou um déficit, dando sinais de habitar uma outra possibilidade, a qual irá configurar, logo a seguir, com a publicação, em 1927, de sua fenomenologia. Isso porque:

Dilthey penetró en la realidad que está en el sentido propio del ser-histórico, en el *Dasein* [érfase adicionada] humano. Dilthey logra traer esta realidad al ámbito de donación, determinándola como viva, libre e histórica. Sin embargo, no hace la pregunta por la propia historicidad, la pregunta por el sentido del ser, por el ser del ente. Sólo hemos podido aclarar esta pregunta a partir de la formación de la fenomenología (Heidegger, 2024: 104).

Contudo, vale lembrar que Heidegger já havia se debruçado sobre essa questão filosófica quando, entre 1921 e 1922, ofereceu o curso “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles”. A partir dele, sob o influxo de alguns elementos da história da filosofia, passou a pensar acerca de questões prévias ao que estava lançando, a saber, a pesquisa fenomenológica. Para tanto, introduziu a importância da questão da filosofia enquanto filosofar, algo que havia sido igualmente esquecido na tradição, em sua relação com o histórico. Suas palavras chamam a atenção para este fático esquecido: “O *histórico* da filosofia só é apreendido *no filosofar*. Só é apreensível como existência, só é acessível a partir da dica puramente fática, portanto com e através da história” (Heidegger, 2011a: 9).

O termo “vida fática” (*faktischen Leben*) é elaborado de modo direto, elemento central em seus desdobramentos filosóficos posteriores sobre a facticidade, a exemplo da

*Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, em 1923, e dos estudos sobre Dilthey, conforme antes referido. Consideramos importante reportar, mesmo que brevemente, a essa datação entre as publicações do autor, pois podemos ver como a questão filosófica “vida” vai sendo edificada no diálogo que ele mantém com a tradição, seja por proximidade, seja por distanciamento. Logo, sob a orientação desse caminho fenomenológico percorrido por Heidegger para a compreensão e interpretação da vida, tomando-a sob a nomenclatura “vida fáctica”, importa sublinhar que toda e qualquer “pregunta por el sentido del ser, por el ser del ente” feita, implica, necessariamente, ancorá-la no solo da facticidade. Ou ainda, a temporalização fundamental desse ente. Assim sendo, fenômenos educacionais nos dão sinais de seus modos de ser e constituem o foco da educação que também se apresenta dividida em áreas, como acontece com as ciências “enquanto nexos de realização do comportamento cognitivo, na perspectiva de seu conteúdo, [que] são determinadas de modo que os objetos a que se dirige [...] estão delimitados de forma mais ou menos precisa”, (Heidegger, 2011a: 63), assim como suas formas de legitimação, seja no ensino, seja na pesquisa (Lyotard, 2004). No que concerne à filosofia da educação, a dificuldade de reconhecer seu estatuto enquanto uma área do campo mais alargada da educação diz respeito a ela ser uma área, de fato, de ensino e pesquisa na universidade em termos organizacionais, embora seu propósito maior seja o de alcançar um “comportamento cognitivo” próprio, mais familiar à filosofia do que às ciências (mesmo que, de forma paradoxal, o campo da educação, não raramente, se alinhe mais à ciência, o que se comprova com a profusão de pesquisas quantitativas realizadas no campo, ou ainda, a predominância de sua aplicabilidade na esfera do ensino). Nesse caso, de uma afinidade eletiva da filosofia da educação. Por certo, nos ancoramos na seguinte clarificação: “(Em sua indicação formal) filosofar é um comportar-se” (Heidegger, 2011a: 62), mas não em qualquer comportamento, salvo naquele que se encontra na escuta do sentido, já esquecido, do ser, aquele principal em relação ao ente:

E o que é para tal ente o principal? E o que é isso a que, em última instância, pode chegar no ente como tal? O ser, ou mais determinantemente, em vista do modo como esse “ser” pode ser apreendido: o “sentido do ser” [ênfase adicionada]. É preciso manter em vista expressamente: o ser, o sentido do ser é o principal filosófico de todo o ente; todavia, não é seu “universal”, o gênero generalíssimo, o que o ente teria sob si como caso específico. O ser não é o âmbito abrangente para todo e cada ente, a “região suprema”. *O objeto de definição da filosofia* [ênfase adicionada] está determinado, portanto, do seguinte modo: *comportamento cognitivo para com o ente enquanto ser* [ênfase adicionada] (Heidegger, 2011a: 66-67).

É a partir dessa sinalização que a ontologia fundamental, em sua via analítica existencial, coloca-se, em primeiro plano, no giro hermenêutico já referido, logo confirmado em 1927, quando, no § 7 de *Ser e tempo*, Heidegger sentencia que “*a ontologia só é possível como*

*fenomenologia*" [ênfase adicionada] (2012a: 123). Com essa afirmação, fica sedimentada a marca da temporalidade enquanto finitude constituinte do ser-aí (*Dasein*). Ainda no mesmo parágrafo, a questão prossegue em relevo, nestes termos:

O termo “fenomenologia” exprime uma máxima que pode ser assim formulada: “às coisas!”, em oposição a todas as construções que flutuam no ar, aos achados fortuitos, à assunção de conceitos só em aparência demonstrados, às perguntas só aparentemente feitas e que são transmitidas com frequência ao longo das gerações como problemas (Heidegger, 2012a: 101).

Conforme já destacamos, há uma orientação fundamental em sua fenomenologia, que ocorre a partir da temporalidade do ser. Portanto, em sua radicalidade, mais do que dizer, denunciar e registrar o que está se mostrando enquanto fenômeno, é necessário pensar sobre o como se pensa o que está aí, o como se acessa o que está aí em questão. Heidegger, como sabemos, chama esse esforço hermenêutico de “o passo de volta” (Heidegger, 2006: 59; Marzoa, 1999), para fazer valer o transcendere ao mero ente em sua aparição ôntica.

Ao mesmo tempo que tomamos a responsabilidade e o cuidado no (des)velamento ontológico, encontramo-nos mediante o limite de uma situação hermenêutica conferida desde uma área do conhecimento. Constituir-se como uma área (*Gebiet*) é também uma questão filosófica vigente no cotidiano, pois a filosofia se diferencia da ciência que, por sua vez, se define por suas áreas. Por outro lado, a educação, muitas vezes, quer se comportar como ciência. O que restaria, então, para uma filosofia da educação, isto é, qual o seu lugar na universidade? Logo, se “o que é vida fáctica precisa ser mostrado” (Heidegger, 2011a: 87), o mostrar precisa ser tomado mais além. E “mais além” quer dizer: transcendere-em-mundo, abrindo a compreensão do como ocorre o que se mostra naquilo que se esconde.

## 2. Algumas considerações sobre pensar, transcendere, facticidade e mundo

No escrito de 1946, *Carta sobre o humanismo*, Heidegger nos abre uma clareira para a compreensão do que vem a ser o pensar:

O pensar é igualmente pensar do ser, na medida em que pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser. Enquanto pertence ao ser, escutando-o, o pensar é de acordo com sua proveniência essencial. O pensar é – isto significa que o ser tomou diligência da essência do pensar como destino histórico (Heidegger, 2008a: 329)<sup>1</sup>.

1 Em *Pensar e errar*, à luz dessa compreensão, Ernildo Stein, ao interpretar Heidegger, acrescenta que “pensar vem ligado com *irren*, errar, no sentido de errância, um vagar, um ir e vir do ser ao ser aí, um achar-se e perder-se na finitude, entre velamento e desvelamento, um deixar-se levar na compreensão e interpretação” (Stein, 2015: 28).

Portanto, o pensar implica uma radicalidade de escuta do ser em seu caminho, em seu despertar a um transcender, sendo ele próprio, em sua essência originária, ser-no-mundo; transcender não apenas porque comprehende o mundo, mas, de modo principal, comprehende a si próprio enquanto aí-em-mundo: aqui o ser-aí encontra um “destino histórico” do existir. É nesse sentido que o pensar corresponde ao transcender, pois concerne ao esforço fenomenológico hermenêutico acessar a via da diferença ontológica constituinte do ser, embora velada, pensando o ser do ente em questão e transcendendo ao modo de sua mera aparição. O transcender, assim, repercute no salto ontológico que o ser-aí (*Dasein*) realiza em virtude de sua condição existencial privilegiada de ser-no-mundo a tal ponto radical, podendo trans-formá-lo. Algo dessa tonalidade já havia sido dito em 1928-29, em *Introdução à filosofia*, quando Heidegger proferiu: “Transcender significa ser-no-mundo” (Heidegger, 2008b: 326), o que equivale a dizer: apenas em-mundo. Com isso, fica clara a ideia de transcendência consagrada com a metafísica tradicional, com a qual Heidegger rompe e perde lugar para dizer o ser à medida que esse dizer vai se edificando com a própria temporalização inescapável do ser. Entra em jogo, de modo legítimo, a compreensão do ser em sua vida fáctica. Essa é a radicalidade maior, à qual Gadamer atribui, especialmente a partir de Dilthey e de sua linha sucessória, o “giro hermenêutico”, marcando toda uma época filosófica, um pensar que havia sido “preparado desde hace tiempo” (2007: 135), isto é, desde que a hermenêutica passou a se transmutar, até chegar ao ponto crucial da analítica existencial com Heidegger (Stein, 2001), com a qual a finitude tem máxima irreduzibilidade. Ou seja, é sempre salutar ter em vista que “la perdida misma es lo esencial” (Marzoa, 1999: 14). Com essa analítica, então, o pensar precisa acompanhar a variabilidade e as modulações que a temporalidade nos oferece, aproximando-nos, de modo irremediável, do ser finito (Leyte, 2024).

[...] o ser-aí ultrapassa o ente de um tal modo que somente nessa ultrapassagem ele pode se comportar em relação ao ente; portanto, somente assim ele pode se comportar em relação a si mesmo como ente, isto é, pode se relacionar consigo mesmo, pode ser um si-próprio. O ser-aí transcende, ultrapassa o ente (Heidegger, 2008: 325-326).

Em correspondência a essa indicação formal (Heidegger, 2011a), a tarefa ontológica da pesquisa educacional busca (des)cortinar o mais além do ente que o fenômeno mostra. O que se depreende da correspondência íntima entre pensar e transcender é a marca incontornável daquele que pensa e transcende como sendo ser-no-mundo. O ser-aí que somos em-mundo. Nunca fora dele. Transcender-em-mundo quer dizer o salto na própria imediatidate ôntica, não um mero sobrevoo, mas um salto na direção de um (des)velamento com ela, uma abertura de escuta ao ser mais próprio que aí se mostra enquanto fenômeno. Esse esforço da fenomenologia hermenêutica do transcender se liga, de modo inquestionável (porque se trata de uma determinação fundamental,

inescapável), ao aí, do ser; ao seu fático e, contudo, próprio: “*Facticidade* [ênfase adicionada] é a designação para o caráter ontológico de ‘nossa’ *ser-aí* ‘próprio’. Mais especificamente, a expressão significa: esse *ser-aí* *em cada ocasião* [ênfase adicionada]” (Heidegger, 2012b: 13). Significa que o esforço para o desvelamento ontológico do que se mostra enquanto fenômeno não quer transcender a ele para fora de ser-no-mundo, para fora de sua temporalização (fosse isso possível). Ainda em *Ontologia*, Heidegger deixa claro: “Nossa tema é, pois, o *ser-aí* ocasional; nossa tarefa: colocá-lo de tal maneira numa perspectiva compreensiva de modo que possam ser evidenciadas as características fundamentais de seu ser” (2012b: 54). Nesse sentido, percebe-se uma conexão profunda entre a transcendência, a facticidade e o mundo que inaugura a nova ontologia de Heidegger. Embora não seja a linha argumentativa adotada nesse momento e não possamos nos deter naquela inauguração em toda a sua amplitude filosófica e histórica, vemos que há um entrelaçamento importante desses termos, pensar e transcender, nas duas publicações referidas até aqui, a saber, *Ontologia* e *Introdução*, perfazendo uma marca de um significante – finitude, para dizer a questão do ser. Trata-se de uma marca originária que ganha robustez no giro fenomenológico elaborado por Heidegger: a filosofia prática, em sua facticidade, repercute uma pre-ocupação principal, que é de caráter ontológico, a cada *ser-aí*. A formação humana, enquanto questão hermenêutica de pesquisa educacional, ou seja, em sua facticidade, repercute essa filosofia prática, operando exclusivamente com uma *Existenz*, o que, de fundo, repercute o câmbio que ocorreu de um paradigma da subjetividade, atravessado e desconstruído pela vigência da facticidade. E o que estamos tentando dizer aqui? Sendo a facticidade um elemento fundamental que possibilita pensar o ser em seu modo originário, ou seja, ek-sistente, temos aí um vínculo que indica o caráter determinante da ontologia fundamental, que se dá na via do *como* fenomenológico e do somente aí. Então, pensar e transcender são termos que implicam correspondência com o termo “mundo”. Assim sendo, a expressão ser-no-mundo indica uma ligação entre os termos e perfaz o sentido do ser. Por isso, a despeito das sutis modulações que encontramos nas obras das décadas de 1920 e 1950, ainda assim, segundo o autor:

[...] “mundo” não significa um ente e nem o âmbito do ente, mas a abertura do ser. O homem é e é homem, na medida em que é ek-sistente. Ele está postado na e a caminho da abertura do ser, abertura que é, como tal o próprio ser [...] “Mundo” é a clareira do ser, na qual o homem, a partir de seu ser jogado, surge e se põe de pé (Heidegger, 2008a: 362).

Essencialmente, mundo afinado em temporalidade; finitude, enfim. Pensá-lo implica, necessariamente, pensar sua intimidade com o ser, daí, a definição de ser-no-mundo.

Porém, ao contrário dessa profundidade filosófica que advém com o exercício hermenêutico de uma analítica existencial nos mostrando a diferença ontológica entre um

mundo como um mero ente e um mundo como uma abertura maior do ser, a educação, muitas vezes, insiste em se definir a partir daquilo que ela própria entende como o “chão da escola”. Temos aí um problema de definição que se põe pela via de uma figuração ôntica. Se atentarmos às primeiras palavras que abrem a *Carta sobre o humanismo*, encontraremos alguma clarificação para esse fenômeno educacional contemporâneo: “Nós ainda estamos muito longe de pensar a essência do agir de maneira suficientemente decisiva. Só conhecemos o agir como a produção de um efeito, cuja realidade vem estimada segundo a sua utilidade” (2008a: 326).<sup>2</sup> Na definição, o apressamento que instala o ente tem a ver com a mera conservação dele mesmo enquanto tal. Um tempo de evidente calculabilidade técnica e de “esvaziamento da linguagem, que avança violentamente e se estende com rapidez por toda parte” (2008a: 331).

Todavia, talvez possamos pensar a formação humana desde outra perspectiva igualmente contemporânea. Referimo-nos à possibilidade de pensar filosoficamente a formação humana *na e com* a pesquisa educacional em filosofia da educação, sob a orientação do horizonte filosófico de Heidegger.

### **3. A questão filosófica da formação humana *enquanto* elemento indicativo para a abertura na pesquisa educacional**

De acordo com essa orientação pela finitude do ser, o termo “enquanto” precisa ser destacado em sua vinculação com a abertura (*Erschlossenheit*), pois é um elemento fundamental para pensar os modos de ser-no-mundo, justamente enquanto lançado-em-mundo, e que nos chega à escuta na pesquisa. O aberto constitui o ser-aí apenas por causa disso, por seu caráter pendente, de ainda-não (no qual Heidegger se detém no § 48, de *Ser e Tempo*), concernente ao que poderá vir-a-ser. O termo “enquanto” implica uma indicação de impermanência em virtude da temporalização da situação; sua provisoriação é dada pelo transcurso do que aí se apresenta do ente, *de* sua circunstancialidade *que atualiza* os modos de ser. Logo, não há um único modo de ser da formação humana, perene nessa área, assim como não há para todo e qualquer ente privilegiado, em virtude de sua característica primaz fundamental: ser finito (Heidegger, 2012a; Leyte, 2024). Mesmo assim, se *por enquanto*, em seu tempo presente como área, se configura também submetida e definida no compromisso que impõe a vida acadêmica em sua institucionalidade, também mantém a dubiedade no fazer de sua cotidianidade

---

2 Cabe aqui o complemento: “Nós, quem? Nós, os homens de hoje, os homens de um hoje que já dura de há muito, que ainda durará muito, numa duração e numa demora para a qual nenhuma contagem da ciência histórica jamais implantará medida” (Heidegger, 2010: 118-119). O dizer mostra uma interlocução com a poesia de Hölderlin e integra a conferência realizada em 1952, na Rádio da Baviera.

de ensino e pesquisa, em pensar a formação humana e sua vida fáctica envolvida com fenômenos educacionais. A pesquisa educacional com Heidegger pede uma atenção própria em sua radicalidade de escuta, de estar-atento e de se demorar com a pesquisa. Se, conforme já mencionado, a questão se refere a um sentido hermenêutico muito próprio, a um comportamento cognitivo orientado na temporariedade do ser da pesquisa, por certo, evidencia-se nisso a marca do giro paradigmático instaurado publicamente com a publicação de *Ser e Tempo*.

Então, a pesquisa fenomenológica hermenêutica ensina, a quem a realiza, sua própria condição de provisoriação, seja mediante ao que se projeta enquanto questão filosófica a ser (des)velada (a questão do ser daquele fenômeno (de)limitado), seja a própria situação hermenêutica enquanto pesquisador. De acordo com essa compreensão:

Toda pesquisa –e não por último a que se move no âmbito da questão central que é a questão-do-ser– é uma possibilidade ôntica do Dasein, cujo ser encontra seu sentido na temporalidade. Essa é, contudo, ao mesmo tempo a condição de possibilidade de historicidade como um modo-de-ser temporal do Dasein ele mesmo, abstração feita de se e de como ele é um ente sendo “dentro do tempo” (Heidegger, 2012a: 81).

Em nosso entendimento, o que o autor nos diz com essas palavras se refere ao que, comumente, se esquece no fazer pesquisa: há aí uma questão a ser des-coberta. Tal questão é a historicidade encoberta e de quem a opera. O sentido atribuído ao termo “operar” significa habitar o ser da pesquisa. Por isso, ao dizermos “pesquisa”, estamos considerando não apenas a questão trazida à luz para além da dimensão ôntica, mas, igualmente, quem a edifica. Esse envolvimento, constituído em proximidade e distanciamento (Heidegger, 2011a), ocorre entre o que se coloca em questão a pensar e quem percorre o caminho da analítica instalada desde o influxo do horizonte heideggeriano. Nesse sentido, a pesquisa com Heidegger, ao (des)velar a formação humana, indica um caminho formativo.

No que tange à ambiência acadêmica em sua espacialidade formativa, “destaca-se a espacialidade de ser lugar e guarida do que vem, ou seja, ser lugar e guarida do que poder ser, principalmente, se habitamos no âmbito de uma tarefa humana de formação” (Viana, 2024: 217), pois sabemos que o tempo presente, nossa contemporaneidade, do mesmo modo que nos impõe limites existenciais, pode igualmente nos lançar em aberturas para outras margens. Por isso, nos interrogamos: como operar a formação humana mediante a complexidade filosófica que se apresenta na aproximação ao horizonte filosófico em questão? Seria a pesquisa educacional uma ambiência que poderia acessar o entendimento da diferença ontológica com vistas a transcender a “fossilizada disciplina da filosofia nas universidades” (Heidegger, 2011a: 74)? Sabemos que, de modo amplo, a educação, lastro maior da universidade, se encontra sob esse prejuízo. Em seu anseio por atender à demanda normativa que a caracteriza, a educação, correntemente retém

o ensino e a pesquisa no modo de ser ôntico. A partir desse diagnóstico inicial, a filosofia da educação busca constituir outros caminhos de pesquisa acadêmica, reconhecendo-a como um percurso formativo que se orienta pelo comportamento cognitivo.

Assim sendo, o acontecimento da abertura provocada com o horizonte proposto por Heidegger instiga uma radicalidade de pensar por parte do pesquisador. Justamente a partir dessa validade que enseja a pesquisa educacional de matiz heideggeriano, emergem os sentidos que as palavras do pensador indicam: “Se o filosofar deve ser, aqui e agora, então só pode determinar-se na direção do nexo conjuntural da vida fáctica que designamos com o título *universidade* [ênfase adicionada]” (Heidegger, 2011a: 73). Com isso, encontramo-nos no ponto fulcral de nosso objetivo, qual seja, pensar a formação humana desde a ambiência acadêmica, o que suscita pensar em seu *como*, que ocorre a partir de seu enraizamento na vida.

Portanto, a centralidade da “vida” enquanto “vida fáctica” tem relevância para a pesquisa educacional, estando relacionada à compreensão e interpretação de fenômenos educacionais e à pergunta pela formação humana.

*O significado intransitivo do verbo “viver”, presentificado concretamente, explicita a si mesmo, sempre, como viver “em” algo, viver “a partir de” algo, viver “para” algo, viver “com” algo, “contra” algo, viver “em função” de algo, viver “de” algo. Esse “algo”, que indica sua multiplicidade de relações para com “viver” nessas expressões preposicionais, aparentemente arrebatadas e computadas apenas ocasionalmente, fixamos como o termo “mundo”. Para sua compreensão há que se manter em mira esse princípio que trata de seu destaque. Ele surge da interpretação fenomenológica do fenômeno “vida”, articulado pelo intransitivo ou transitivo em, a partir de, para, com e contra um mundo [ênfase adicionada].* (Heidegger, 2011a: 98-99).

Pouco tempo depois, em *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, após tecer a correspondência entre a fenomenologia e a pesquisa, observa-se o mesmo tom: “Fenomenologia é, portanto, um como da pesquisa” (Heidegger, 2012b: 80), que deixa entrever com precisão sua marca fenomenológica própria. Mais uma vez, podemos encontrá-lo na firme consideração da facticidade: seja na vida relacional que funda o ser-no-mundo, seja no *como* da pesquisa, indicando a vida fáctica da universidade. Todos os modos e lugares provêm de uma condição existencial cujo sentido busca des-vilar ser-no-mundo. E esse nos parece ser um ponto fortuito para que possamos compreender como a pesquisa educacional fenomenológica atinge certo grau de legitimidade como uma filosofia prática. Afinal, temos acompanhado o pesquisador edificando sua formação *pari passu* com sua existência.

Curiosamente, as palavras do autor indicam a vida fáctica da universidade, da qual temos proximidade e distanciamento, e que precisa ser considerada na edificação da tarefa contemporânea de formação humana na via filosófico-educacional. Proximidade,

pois se trata da ambiência onde se faz a pesquisa, e distanciamento, porque essa mesma pesquisa, sob o influxo fenomenológico, necessita perguntar para aceder, em sua radicalidade, aos limites que ela própria busca transcender.

Logo, feito o caminho preparatório para a questão inicialmente proposta, a saber, a formação humana, cabe agora situá-la. E isso implica adentrar no problema da relação entre a filosofia e a questão de estar identificada como uma área (*Gebiet*) tensionada entre o campo da educação e a filosofia. E por que levantamos essa questão? Porque a formação humana é uma questão filosófica central na área onde se situa, isto é, na amplitude do campo da educação. E mediante tal condição, a filosofia da educação tende a operar filosoficamente com a formação humana, e dentre as perspectivas possíveis do pesquisar, está a fenomenologia hermenêutica. Porém, justamente a partir dessa perspectiva, precisamos considerar com maior atenção a ambiguidade constituída a partir de dois pontos: 1) a definição da filosofia na universidade alinhada a um comportamento cognitivo, 2) o comportamento cognitivo na filosofia aponta para outro modo de ser, com o qual pensar é igualmente um outro pensar para além do que é dado institucionalmente. Logo, é preciso considerar o caráter indicativo formal do comportar-se, que exige a compreensão do relacional (Heidegger, 2011a), o que nos parece levar a uma condição dramática (*dran*). Isso porque, como já sabemos, trata-se de uma determinação de ordem relacional, que preserva, contudo, uma ordem inherente do si própria; a tensão advém dessa conjunção inalienável, pois “o ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos” (Heidegger 2012a: 139). De fato, no caminho hermenêutico que a pesquisa abre à luz do horizonte heideggeriano, deparamo-nos conosco propriamente – o pensar com Heidegger espelha a pergunta pela nossa própria existência.

#### **4. Justificativa de como uma área (*Gebiet*) pode provocar a pergunta pela existência com a pesquisa educacional fenomenológica**

Queremos retomar o que já sinalizamos anteriormente: enquanto uma área, a filosofia da educação sofre de uma ambiguidade que lhe é constituinte: pode acessar filosoficamente a formação humana, embora se encontre restringida, justamente, pelo seu alinhamento institucional que lhe confere um estatuto de área do conhecimento, o que também pode comprometer aquele acesso, no sentido de travar o filosofar, à formação humana. A ambiência da universidade é permeada pela racionalidade epistemológica por conta de sua intensa herança científica e humanista moderna. Esse é um limite importante. E o outro se refere ao fato de se tomar o conceito de formação humana como um objeto (no sentido epistemológico) de pesquisa, ocupando-se, supostamente, em evocar

metodologicamente seu conteúdo histórico e filosófico em diálogo com os elementos da tradição ocidental. Um exemplo emblemático para a área se refere à lida com o conceito a partir da referencialidade do termo clássico *Bildung*, nuclear para perspectivar, inclusive, os modos contemporâneos de formação (Dalbosco et al., 2019). Com isso, percebemos certa dificuldade para o transcender junto à formação humana quando tomada como um objeto de pesquisa que vai operar na atualização de projetos pedagógicos, algo como uma redução da amplitude do sentido de ser-no-mundo. Sob a luz dessa compreensão, encontramos esses limites na definição da Filosofia da Educação enquanto uma área de pesquisa que carrega consigo a forte implicação ôntica pelo fato de ser curricular e se debruçar sobre fenômenos atinentes à formação humana. O perigo de uma colonização ôntica na pesquisa se tornou iminente, a ponto de fortalecer o esquecimento da pergunta ontológica pelo ser.

No entanto, apesar dos limites e perigo, também é preciso considerar o caráter fundamental de “mobilidade da vida fática” (Heidegger, 2011a: 147). Fundamentalmente, a vida fática, de modo contínuo, se contrai e se expande em sua potencialidade para-ser. Entendemos que esse caráter precisa ser pensado no intuito de manter a atualização hermenêutica (Gadamer, 2015) na pesquisa, mantendo o círculo de compreensão em seu vigor de abertura. A escuta da pesquisa corresponde a esse estar-atento com o qual a formação humana opera (Mannes, 2023; Lima, 2024; Viana, 2024; Venzon, 2025) e, com isso, a própria assertividade da pesquisa. Pensar enquanto um pesquisar exige uma escuta atenta para que não se recaia na fragmentação ôntica hodierna que permeia nossa cotidianidade. O comportamento cognitivo precisa, então, ser exercido projetando, com a via ontológica, o transcender da fragmentação que nos chega por conta de um ainda-não des-encoberto. Em outras palavras, a pesquisa educacional orientada sob essa luz busca des-vetar “a intransparência ôntica e pré-ontológica do *Dasein*” (Heidegger, 2012a: 145), pois, na cotidianidade da vida fática, com a qual a pesquisa fenomenológica educacional se relaciona, o modo de ser ôntico “reside em que ele é ontológico” (2012a: 59), à espera de ser (des)velado.

Por conseguinte, a tarefa da pergunta pelo ser instiga seu querer-ser; instiga sua disposição para ser a abertura que lhe é pertinente, mas velada. Nesse sentido, estar disposto ao perguntar implica uma possibilidade de uma experiência aberta ao inusitado. A primazia da pergunta, de acordo com Gadamer (2015), tem uma relevância ontológica, pois abre, de um modo não-resolutivo, a possibilidade do querer-ser. É sob esse ângulo que encontramos o como da pesquisa com Heidegger: um caminho fenomenológico que se abre com a questão da pesquisa, com a qual o pesquisador des-vela a busca de sua vocação (*Beruf*): o seu ser-pesquisador. Isso porque, se estamos com a pesquisa fenomenológica,

não nos encontramos mais no âmbito de uma epistemologia (Stein, 2008). Há um índice de indeterminidade do ser, apreendido a partir da compreensão de sua angústia (Mannes, 2023), e que corresponde à sua estrutura fundamental de um ainda-não. Com isso, trata-se de compreender o ponto fulcral da finitude. Ou seja, é sempre salutar ter em vista que “la pérdida misma es lo esencial” (Marzoa, 1999: 14). Logo, a formação humana jamais poderia ser dita desde um patamar de completude, pois lhe é inherente, desde sempre, um inacabamento próprio (Venzon, 2025). Portanto, a referência ao termo *Bildung* tem sido importante nas pesquisas, especialmente porque repercute uma escuta da tradição, conforme já referido, como uma permanente possibilidade de interpretação e atualização capaz de provocar uma abertura epocal e uma fusão de horizontes. A contribuição desse esforço hermenêutico para atribuir significância à formação e à sua historicidade filosófica (*Bildung*), parece-nos ter um caráter indicativo que possibilita outras aberturas. Mesmo assim, ainda pode alcançar uma maior abertura fenomenológica, a saber, a pergunta pelo ser da pesquisa, a situação hermenêutica do pesquisador enquanto ente privilegiado formador de mundo (Heidegger, 2011b: 228). Aí, o pesquisar enquanto filosofia prática se constitui em habitação do *ser pesquisador*, seu como na operação investigativa, provocando pensar não apenas o fenômeno educacional, mas também sua própria relação com ele. Por isso, não poderia acontecer em uma “atemporalidade imperturbada” (2011a: 75), conforme mostram algumas pesquisas na filosofia da educação que deixam ver ontologicamente o acontecimento da formação humana enquanto uma questão de *Existenzen* (Mannes, 2023; Lima, 2024; Viana, 2024; Venzon, 2025).

## 5. Conclusão

Pensar a formação humana a partir do aporte heideggeriano pode suscitar, de imediato, a curiosidade sobre a presença de Heidegger no campo da educação. Exímio professor, mesmo assim, ele não foi um educador no sentido estrito do termo. Não se tem notícia de algum texto filosófico dele explicitamente educacional, com um claro apelo à educação, e que seja, por isso, imediatamente reconhecido e aplicável ao campo do ensino, assim como encontramos nos espólios de clássicos ocidentais, a exemplo de Platão, Agostinho, Tomás de Aquino, Montaigne, Kant, Rousseau e até mesmo Nietzsche, entre outros (Pagni et al., 2007). Heidegger não é considerado um educador no sentido estrito tal como se atribui a esse elenco clássico, tampouco um filósofo que teoriza exaustivamente a educação. Não encontramos um paradigma teórico dele no campo das teorias da educação. Nesse sentido, extraír uma perspectiva dessa natureza, a partir de seu horizonte filosófico, continua sendo um esforço hermenêutico inventivo que implica situar-se abertamente enquanto ser-em-uma-dimensão-formativa-de-si-próprio, ser-em-

mundo, claramente mais do que de outrem, para então se liberar das orientações oriundas do “problema do conhecimento filosófico” (Stein, 2008: 107) que perfaz a tradição moderna, repercutindo nas teorias educacionais com seus paradigmas representativos. Como Heidegger não opera uma teoria educacional ou uma epistemologia da formação humana, sua base filosófica permanece alheia à relação sujeito-objeto, por isso, não repercute uma dimensão normativa para a educação. Dito isso, poderíamos defini-lo como mais um “educador”, tal como a tradição seguiu espelhando? Parece-nos, então, que não, pois, segundo ele próprio, o “sentido originário de definição” (Heidegger, 2011a: 25) não deve conter um caráter resolutivo (e prescritivo). Precisa ser assumido em seu caráter essencialmente indicativo, guardando “a forma indeterminada” do ser enquanto se coloca em questão. Isso porque é direcionado com a ontologia fundamental a partir de um “sentido vazio”, não apriorístico e marcado, portanto, pela finitude que a vida fáctica do ser impõe em sua temporalização.

Logo, é sob o indicativo desse sentido de radicalidade que a pesquisa educacional com Heidegger tem feito o esforço hermenêutico existencial de interpretar a questão do ser, pois “a hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um *ser* [ênfase adicionada]. A hermenêutica fala *desde* [ênfase adicionada] o ser interpretado e para o ser interpretado” (Heidegger, 2012b: 24).

## Referências bibliográficas

- ANDRADE, A. D. (2022). “Apresentação. O tempo do ‘entre’”. ANDRADE, A.D. & FURLAN, R. (Orgs.), *A fenomenologia entretempos*. São Paulo; São Carlos: Cultura Acadêmica Editora; Pedro & João Editores, 7-15.
- BAMBACH, C.R. (1995). “German philosophy between scientism and historicismo”. *Heidegger, Dilthey, and the crisis of the historicism*. London: University Press, 21-55.
- FERREIRA, A. (2022). “O desafio da fenomenologia frente à crise da filosofia”. ANDRADE, A.D. & FURLAN, R. (Orgs.), *A fenomenologia entretempos*. São Paulo; São Carlos: Cultura Acadêmica Editora; Pedro & João Editores, 19-38.
- GADAMER, H-G. (2007). *El giro hermenéutico*. Tr., A. Parada. Madrid: Cátedra.
- GADAMER, H-G. (2015). *Verdade e método* Tr. F.P. Meurer. Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Que é isto, a filosofia? Identidade e diferença*. Tr. E. Stein. Petrópolis; São Paulo: Vozes; Livraria Duas Cidades.
- HEIDEGGER, M. (2008a). “Carta sobre o humanismo”. *Marcas do caminho*. Tr. E.P. Giachini & E. Stein. Petrópolis: Vozes, 326-376.
- HEIDEGGER, M. (2008b). *Introdução à filosofia*. Tr. M.A. Casanova. São Paulo: Martins Fontes.
- HEIDEGGER, M. (2010). “O que quer dizer pensar?”. *Ensaios e conferências* (Tr. E.C. Leão, G. Fogel e M.S.C. Schuback). Petrópolis: Vozes, 111-124.
- HEIDEGGER, M. (2011a). *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*. Tr. E.P. Giachini. Petrópolis: Vozes.

- HEIDEGGER, M. (2011b). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tr. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- HEIDEGGER, M. (2012a). *Ser e tempo*. Tr. F. Castilho. Campinas; Petrópolis: Editora da Unicamp; Vozes.
- HEIDEGGER, M. (2012b). *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*. Tr. R. Kirchner. Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (2024). *Conferencias: 1915-1932*. Tr. Á. Xolocotzi Yáñez. México: FCE.
- LEYTE, A. (2024). *Heidegger: una introducción*. Madrid: Alianza Editorial.
- LIMA, P. (2024). *Pedagogia singular: uma (re)orientação fenomenológica do conceito de deficiência* [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional da UFSC.
- MANNES, I. (2023). *A angústia enquanto uma sinalização de indeterminidade na formação humana* [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional da UFSC.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1999). *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal.
- PAGNI, P.A., SILVA, D.J., & BROCANELLI, C.R. (2007). *Introdução à filosofia da educação: temas contemporâneos e história*. São Paulo: Avercamp.
- SCHNADELBÄCH, H. (1991). *Filosofia en Alemania (1831-1933)*. Tr. P. Linares. Madrid: Cátedra.
- STEIN, E. (2001). *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora UNIJUÍ.
- STEIN, E. (2008). *Racionalidade e existência. O ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. Ijuí: Editora UNIJUÍ.
- STEIN, E. (2025). *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Editora UNIJUÍ.
- VENZON, P. (2025). *Fenomenologia da Formação Humana: do inacabamento* [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional da UFSC.
- VIANA, D. (2024). *Por um filosofar a espacialidade e a formação humana: uma leitura fenomenológico-hermenêutica do espaço em Martin Heidegger na Filosofia da Educação* [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional da UFSC.



# 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 husseriana, 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 lógico<sup>1</sup>—. 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?

---

<sup>1</sup> 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 comprender<sup>2</sup> y la cosa del comprender<sup>3</sup>. 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 apropiá 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,<sup>4</sup> 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 I contrario, recupera el análisis existencial del Dasein en Heidegger<sup>5</sup> 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, comprendiendo, por referencia a un sentido —en el esfuerzo del comprender—, sino que la compresion lograda representa un nuevo estadío 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.<sup>6</sup> 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 hermenéutica 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*).<sup>7</sup> 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 entrelazado 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 símbolo<sup>8</sup>; 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 imagen<sup>9</sup>.

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.<sup>10</sup> 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)<sup>11</sup>. 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.<sup>12</sup> 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)<sup>13</sup>. Lo que caracteriza a estas conformaciones es su carácter inobjetal (*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)<sup>14</sup>. *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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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 fluyente 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 inobjetalidad<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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 compartido<sup>19</sup>.

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 meticoloso 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 entrelazado con el “interpretar”. Eso es algo que hacemos desde Heidegger” (Gadamer, 1998: 183).

19 Esta idea se podría reforzar si te 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 irreducible 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 interpellación. 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 inobjetalidad de los fenómenos hermenéuticos y la cosa del comprender? La inobjetalidad 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 Hugo<sup>20</sup>. 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://delefoco.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: Técnicos.
- 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://delefoco.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.



# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

**Estudios**



# 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.i12.14 [pp. 211-223]

Recibido: 20/05/2025 – Aceptado: 3/7/2025

## **La existencia, la muerte y el mundo en la coyuntura de *Ser y tiempo*. A propósito de F. Dastur, *La muerte. Ensayo sobre la finitud***

## **Existence, Death and the World at the Juncture of *Being and Time*. On F. Dastur's *Death. An Essay on Finitude***

**Cristina García Santos**

**Universidad Nacional de Educación a Distancia**

**Resumen:** Partiendo de la obra mencionada de F. Dastur, revisamos el enfoque de la mortalidad-finitud presente en *Ser y tiempo*. Allí la finitud de la existencia conecta con la estructura ontológica del “ser-en-el-mundo”, en virtud de la cual tanto nuestros comportamientos como sus fenómenos correlativos se inscriben en un horizonte de posibilidades limitado, es decir, fácticamente abierto y susceptible de ser revocado. Sin embargo, la destitución-institución de dicho horizonte acaba siendo remitida a una actividad autorreferencial del sujeto humano: el momento más “auténtico” de la existencia, en el que el *Dasein*, al anticipar su propia muerte, se abstendría del mundo y este último quedaría nihilizado. A nuestro juicio, este planteamiento merece ser corregido desde la ontología del *Ereignis* elaborada por el “segundo” Heidegger, donde se entiende que el ser humano puede participar en la emergencia (o en el hundimiento) de una época del ser sin constituir el centro ni el factor único de este acontecimiento. Ahora bien, desde esta óptica la relevancia ontológica del tema de la muerte no radica tanto en la finitud *del individuo* como en la finitud *del mundo*.

**Abstract:** Based on the aforementioned work by F. Dastur, we review the approach to mortality-finitude present in *Being and Time*. There, the finitude of existence connects with the ontological structure of “being-in-the-world”, by virtue of which both our behaviours and their correlative phenomena are inscribed in a limited horizon of possibilities, that is, factually open and susceptible to revocation. However, the destitution-institution of this horizon ends up being referred to a self-referential activity of the human subject: the most “authentic” moment of existence, in which *Dasein*, anticipating its own death, would abstain from the world and the latter would be nihilised. In our opinion, this approach deserves to be corrected from the ontology of *Ereignis* developed by the “second” Heidegger, where it is understood that human beings can participate in the emergence (or collapse) of an epoch of being without constituting the centre or the sole factor of this event. From this perspective, the ontological relevance of the theme of death lies not so much in the finitude of *the individual* as in the finitude of *the world*.

**Palabras clave/Keywords:** Finitud (Finitude); Muerte (Death); Existencia (Existence); Ser-en-el-mundo (Being-in-the-World); Destitución-Institución (Destitution-Institution).

## 1. Introducción

Decía La Rochefoucauld que “ni el sol ni la muerte se pueden mirar fijamente”. Pero aunque la muerte sea lo impensable por excelencia, pocos temas han dado tanto que pensar (y que hablar) como ella; en particular, en el campo de la filosofía occidental, para la cual este asunto resulta extremadamente incisivo y comprometedor. Apenas apelamos a la dama de la guadaña, se desata todo un magma de problemas ontológicos de alto voltaje: el ser, el ente y la nada; el límite; las fundaciones y los desfondamientos; las espacio-temporalizaciones; la memoria, la inscripción y el lenguaje... y, en definitiva, el enigma de la generación y la destrucción, que dio su razón de ser a la peculiar investigación iniciada por los milesios. También se nos presenta –y no en último lugar– la cuestión del estatuto de lo humano: en efecto, al menos dentro de la tradición que se remonta a Homero, el apelativo de “mortales” pasa por ser el que mejor nos define. Y aquí empiezan las dificultades a la hora de enfocar la muerte desde una perspectiva filosófica: en esta tesitura, a menudo se corre el riesgo de confundir ontología con antropología.

El libro de F. Dastur *La muerte. Ensayo sobre la finitud* (2007a, ed. cast. 2008) tiene entre sus virtudes la de poner sobre la mesa toda la complejidad que rodea a este tópico. Concebido inicialmente como una obra de divulgación filosófica, su desarrollo excede con creces en riqueza y profundidad tal objetivo. El Capítulo I, “La cultura y la muerte”, comienza por visitar la tesis tradicional de los rituales y signos funerarios como origen de la *cultura*, en tanto comunidad de vivos y muertos que implica una “supervivencia espectral” del difunto en la memoria colectiva y da pie a la noción de “espíritu”. Este tipo de “trascendencia” se distingue netamente de aquella que aparece con la invención del “más allá escatológico”, invención que la autora retrotrae hasta el monoteísmo mazdeísta, y que introduce “la noción de una temporalidad lineal orientada hacia el futuro de un juicio final en el que cada individuo deberá dar cuenta de sus acciones pasadas” (2008: 43). Frente a las religiones que prometen la resurrección, justificando y a la vez anulando la condición mortal del hombre, la tragedia griega constituiría una “representación auténtica” de dicha condición (2008: 51). El Capítulo II lleva a cabo tres interesantes catas (Platón, Hegel y Aristóteles) en la historia de la filosofía, caracterizada aquí como una “metafísica de la muerte”. Cuando la filosofía establece una cesura entre “lo sensible-temporal” y “lo inteligible-intemporal”, adopta –señala Dastur– una estructura metafísica, con lo que se ve obligada a ser “a la vez pensamiento de la mortalidad del pensante y de la inmortalidad de lo pensado” (2008: 74); y de este modo queda hipotecada por una supuesta esfera puramente espiritual en la que no habría ni nacimiento ni muerte.

Los Capítulos III y IV constituyen el corazón de la obra que nos ocupa. El primero de ellos, “Fenomenología del ser-mortal” pivota sobre el análisis de la mortalidad humana propuesto por Heidegger en *Ser y tiempo* (§§ 46-53), mientras que el segundo, “Mortalidad y finitud”, aquilata dicho planteamiento contrastándolo con varias posiciones colindantes: las de Sartre,

Lévinas, E. Fink y Husserl, fundamentalmente. Y es que, desde el comienzo de este ensayo, se advierte que su autora habla desde el universo del “primer” Heidegger. Dastur establece una distinción de principio entre aquellos planteamientos que aspiran, de un modo u otro, a *superar la muerte* (desde Platón hasta Hegel, pasando por las religiones monoteístas) y aquellos que aceptan sin ninguna clase de subterfugio la finitud de la existencia humana. La línea divisoria entre unos y otros podría vincularse a la distinción establecida por Heidegger entre “metafísica” y “ontología”<sup>1</sup>. Desde el momento en que la mirada metafísica concibe el ser como presencia intemporal, invariable y absoluta de un “ente supremo” (que estaría definitivamente dado para una conciencia igualmente infinita), y desde el momento en que al hombre le cabría participar en dicha eternidad mediante el pensamiento, el alma o el espíritu, salta a la vista que dicha mirada implica un intento de negar o trascender la condición mortal.

A nuestro juicio, puesto que *Ser y tiempo* representa un “punto de no retorno” en la crisis de la metafísica, parece un lugar óptimo para armar la tarea que Dastur se propone: pensar la finitud como un límite positivo y originario, sin hacerla deudora de ninguna clase de infinitud ni “apoyarla en una eternidad que pueda abarcarla” (2008: 22). Así, afirma la filósofa francesa, después de esta obra “ya no es posible”, como se ha hecho durante siglos, “oponer el ser al devenir”, toda vez que en ella se cuestiona radicalmente “la equivalencia tradicional entre ser y eternidad” (2008: 20-21), al mostrarse cómo la propia donación del ser a una comprensión óntica implica de suyo *temporalización*. Sin embargo, en la medida en que la posición del “primer Heidegger” se mantiene atada, al menos parcialmente, a la metafísica moderna del sujeto<sup>2</sup>, cabe temer, nos parece, que dicha ubicación incluya algunas trampas.

Resulta sorprendente la intervención del “segundo Heidegger” en este libro de Dastur: aparte de algunas menciones esporádicas, las obras de después de la *Kehre* sólo aparecen al final del texto, en la conclusión<sup>3</sup>. Justo entonces la reflexión acerca de la muerte cambia ostensiblemente de coloratura, hasta el punto de que la mencionada conclusión parece, más que el cierre del ensayo, un nuevo comienzo. La mortalidad propia de la existencia humana es remitida ahora a la participación de esta en el *lenguaje* en tanto que *lenguaje del ser*, de

---

1 La caracterización peyorativa del término “metafísica” por parte de Heidegger es posterior al entorno de *Ser y tiempo*. El rasgo fundamental del enfoque metafísico predominante en la historia de la filosofía sería el “olvido del ser” y de la “diferencia ontológica”, es decir, la que existe entre ser y ente. *Vid.* al respecto, por ejemplo, el ensayo de Heidegger “Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik” (1956-1957) (Heidegger, 1975).

2 Un detallado y consistente análisis de *Ser y tiempo* bajo esta perspectiva se encuentra en la obra de A. Escudero Pérez *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad* (2009).

3 Françoise Dastur ha dedicado numerosos estudios a analizar diversos aspectos de la obra del Heidegger posterior a la *Kehre*, por ejemplo, *Heidegger. La question du Logos* (2007b) o *Heidegger et la pensée à venir*. (2011), ambos posteriores al texto que nos ocupa aquí.

modo que el papel de los mortales queda descentrado de su propio eje y desplazado hacia otro punto. Pero esto ocurre, como decimos, sólo cuando el libro está a punto de acabarse.

Nuestras observaciones siguientes tienen que ver con el “suspense” de esta conclusión, el cual parece coherente con el viraje (*Kehre*) efectuado por el pensamiento de Heidegger a partir de los años treinta. Por un lado, vamos a señalar un aspecto de *Ser y tiempo* al que Dastur se mantiene aquí aferrada y al que, en nuestra opinión, convendría renunciar. Por otro lado, vamos a indicar por qué derroteros cabría continuar un enfoque de la mortalidad (o sea, de la finitud) centrado en la diferencia ontológica y en el acontecer del ser, antes que en el problema de la autocomprensión humana. Ambos asuntos reclaman un desarrollo extenso e intrincado, que aquí sólo podremos esbozar con trazos gruesos.

## 2. Ser-en-el-mundo, totalidad y finitud

Nos recuerda Dastur que, para Heidegger, el ser que está “vuelto hacia la muerte” (*Sein zum Tode*) no es “ni el viviente en general, ni el hombre en su sentido tradicional de *animal rationale*, de viviente dotado de razón, ni un yo esencialmente determinado por su voluntad”, sino el *Dasein*, el “ser-ahí”, el “existente”, aquel que habita en un espacio de manifestación (*Lichtung*) que lo engloba y en cuyo desenvolvimiento se encuentra implicado. La existencia obedece a la estructura fundamental del “ser-en-el-mundo”, es decir, se inscribe en un horizonte de posibilidades que, como tal, articula de modo cooriginario los comportamientos humanos y los fenómenos correlativos a ellos (así, el reconocimiento de esta estructura invalida tanto el idealismo como el realismo, al poner en “jaque mate” tanto el supuesto de un “sujeto en sí” como el de un “objeto en sí”)<sup>4</sup>. Dicho horizonte de posibilidades, constitutivo de lo que el *Dasein* es y puede ser en cada caso, se encuentra siempre previamente en juego (de ahí que la existencia tenga la característica de ser “arrojada”, “dada fácticamente”), pero al mismo tiempo es susceptible de ser desarrollado de un modo u otro, e incluso revocado radicalmente (o sea: siempre somos “habiéndo sido ya” y “yendo a ser después”, y por lo tanto temporalmente). Es esta apertura propia del ser-en-el-mundo la que instaura, en primer y último término, nuestra condición de mortales. “Estamos abiertos al mundo –leemos en la obra que estamos comentando– porque estamos relacionados con esa nada que es la muerte” (Dastur, 2008: 229).

A nuestro juicio, lo principal a la hora de concretar este vínculo entre “virtualidad de habitar en lo abierto” y “capacidad para la muerte como muerte” es explicar cómo pueda haber algo así como una “des-mundanización”, una suerte de “hundimiento del

---

4 Vid. sobre este punto el artículo de A. Escudero Pérez “Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación” (2010).

“mundo” (en tanto horizonte posibilitador tanto de las actividades del *Dasein* como de los fenómenos correspondientes a ellas)<sup>5</sup>, sólo a partir del cual podría darse la emergencia de otra configuración de mundo<sup>6</sup>. Si no se aclara esto, no habrá más opción que seguir remitiendo cada existir *finito* (histórico, concreto, fáctico) a un conjunto de posibilidades mundanas indefinidamente abierto y, por lo tanto, *infinito*. ¿Cómo se lleva a cabo dicha aclaración en *Ser y tiempo*? A costa de perder por el camino las mejores posibilidades de la noción de “ser-en-el-mundo”<sup>7</sup>.

Allí dicha des-mundanización es remitida, de modo unilateral, a un comportamiento del *Dasein*: aquel que tiene lugar cuando este se abstiene de su común y corriente entrega a las actividades mundanas (al “término medio” de la cotidianidad) para volverse hacia sí mismo. Es este comportamiento *autorreferencial* el que tendría un efecto nihilizante sobre del círculo de posibilidades constitutivo de un determinado ser-en-el-mundo. En tal repliegue del *Dasein* sobre su propia interioridad cifra Heidegger la mayor “autenticidad” o “propiedad” de la existencia, mientras que la exterioridad del trato ordinario con las obras y con los demás acaba siendo tildada de “inauténtica”. ¿Cuáles son los efectos indeseables de semejante deriva? Alejandro Escudero lo sintetiza con toda claridad: “En primer lugar, el *Dasein* auténtico se concibe como extramundano o premundano; en segundo lugar, el ‘mundo’ es considerado algo proyectado por el *Dasein* al proyectarse a sí mismo” (Escudero Pérez, 2009: 150-151). Ahora bien, no cabe aceptar ni que haya un momento extramundano de la existencia, ni que el existente humano sea el factor único y central de la apertura del mundo<sup>8</sup>. Además, ¿no

---

5 Queda claro que no nos estamos refiriendo al “fin del mundo” en el sentido de la aniquilación del planeta tierra, puesto que “mundo” es aquí una estructura ontológica y no una totalidad óntica.

6 Nos estamos refiriendo al fenómeno que el segundo Heidegger conceptualizó en términos de una “historia” correspondiente a las “épocas del ser”, fenómeno que guarda relación con la idea de institución y destitución de un determinado paradigma, tal y como lo formuló T. Kuhn en su teoría de las revoluciones científicas (aunque en este caso desde una perspectiva más epistemológica que ontológica); cf. Kuhn (1962). La principal exposición del mencionado punto por parte de Heidegger se encuentra en sus *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-1938) (1989). Además, el filósofo alemán incluye desarrollos de este tema de las “épocas del ser” y del “Ereignis” en numerosos cursos y trabajos inmediatamente posteriores a la elaboración de los *Beiträge*, que actualmente pueden encontrarse en los volúmenes 66 (1997), 67 (2018), 69 (2022) y 73 (2013) de la *Gesamtausgabe*. A ello hay que añadir la conferencia, publicada en vida del propio Heidegger, *Zeit und Sein* (1962) (2007).

7 Así lo denuncia Escudero en su obra *El tiempo del sujeto* (2009: 149-151), cuyas líneas de fuerza estamos siguiendo.

8 En el grueso de la obra de Dastur que estamos comentando, parece darse a entender, en sintonía con el universo de *Ser y tiempo*, que el *Dasein* es la única instancia que abre la *Lichtung* y constituye, así, su centro. Leemos en dicha obra: “[...] sólo en conexión con su propio poder-morir puede [sc. el *Dasein*] efectivamente hacerse cargo de la apertura que es. De modo que sólo sobre el fondo de este cierre abismal que es la muerte puede existir y abrir esta *Lichtung*, este claro que es él como *Da-sein*, es decir, en la medida en que él mismo es ese ‘ahí’ por el que hay mundo” (2008: 181). Sólo al final del libro, en el apartado de su conclusión (el cual, como hemos dicho, habla desde el

se ha debilitado con ello el carácter apriórico e irremontable de la estructura del ser-en-el-mundo, en cual reside una de las principales aportaciones de *Ser y tiempo*? ¿No se recae así en un cierto idealismo del sujeto, aunque bajo una forma curiosamente sutil?

El nudo gordiano de esta coyuntura afecta precisamente a la fenomenología del ser-mortal en la que desemboca en *Ser y tiempo* la analítica de la existencia humana, planteamiento que Dastur reproduce en el grueso de *La muerte. Ensayo sobre la finitud* sin que parezca encontrarle ninguna objeción (*vid.* especialmente el Capítulo III, 2008: 123-182). Recordemos que los tres existenciarios que articulan el ser del *Dasein* en tanto “cuidado” –el comprender (*Verstehen*), el encontrarse afectivo (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*)– acaban siendo remitidos a sendos comportamientos autorreferenciales –la “resolución anticipada de la muerte” (§§ 49-53), la angustia (§ 40) y la voz de la conciencia (§§ 55-60), respectivamente–. Con ellos la existencia alcanzaría su punto álgido, su autenticidad, su apropiación; una apropiación que es aquí, más que nada, una cierta destitución, un vaciamiento. La opción por esta autenticidad se dirime, en este contexto, en la anticipación de la propia muerte, decisión por la que el *Dasein* se haría cargo de su propia finitud. Al anticipar lo inanticipable (el abismarse de toda posibilidad), cada *Dasein* resulta *totalizado*; en palabras de Dastur: “esta posibilidad que para él es el ‘no poder-estar-ya-en el mundo’ remite a la totalidad de su propio ser en cuanto éste ya no mantiene ninguna relación con los demás” (2008: 170), es decir, en cuanto ha quedado de algún modo suspendida su participación en el plexo de referencias mundanas en las que habitualmente está inmerso.

Pero ¿cabe remitir la totalidad de posibilidades que definen, en cada caso, el espacio abierto del existir (y que da lugar, al mismo tiempo, a una serie de comportamientos y a los fenómenos correlativos a ellos) de modo unilateral al sujeto humano que participa en él (más aún, al individuo)? ¿No implica esto un desmembramiento artificial de la estructura del ser-en-el-mundo? Es como si, a la hora de explicar el acontecimiento límite del “hundirse del mundo”, contrapartida del de su emergencia y garantía última de la finitud de la existencia, alguien saliera milagrosamente a flote, como rescatado por un *Deus ex machina*. Ese alguien ya no es el “existente”, el “ser ahí” (el cual, en rigor, no resulta separable de la configuración de posibilidades mundanas que lo delimita) sino un “yo” mondo y lirondo, un “ego” que guarda un secreto parentesco con aquel sujeto en el que el idealismo moderno había puesto el fundamento de todo. Este “sí mismo” al que apelan los mencionados comportamientos

---

segundo Heidegger), se reconoce que el *Dasein* no es más que un factor de la *Lichtung*. Señala allí Dastur, en un punto en el que está reseñando la interpretación propuesta por E. Fink del *Poema de Parménides*: “[...] ‘el orden de todas las cosas verosímiles’, esta *diakósmesis* que es el orden de las cosas en un mundo, no se produce solamente por el hombre, sino en una dimensión que parece dominar al hombre y el mundo y al mismo tiempo reunirlos: la dimensión del lenguaje” (2008: 230).

autorreferenciales de *Ser y tiempo* no es, desde luego, una sustancia, ni tampoco un ser idéntico a sí mismo<sup>9</sup>, pero sí la huella de un cierto intento fallido de auto-fundación.

Byung-Chul Han expresa esta misma objeción de modo elocuente:

Ante la “posibilidad de la *desmesurada* imposibilidad de la existencia” (*Ser y tiempo*, § 53), la existencia aborda su “yo más propio” como instancia determinante que asigna las *medidas*. A la “extrema posibilidad” de “desistir de sí mismo” responde con un énfasis del yo. [...] Heidegger podría haberlo formulado también cartesianamente: *morior ergo sum* (2018: 41)<sup>10</sup>.

Pues bien, si es verdad lo que estamos sosteniendo, habría que concluir que la *totalidad* a la que remite nuestra condición de mortales no es en primer término la totalidad del yo, sino más bien la totalidad del mundo, es decir, del conjunto de posibilidades de manifestación que configuran el “ahí” al que pertenecemos. Es esta última totalidad la que compromete de modo más radical a la finitud que nos hace posibles. Con esto no se trata, en modo alguno, de quitarle hierro al hecho de la propia muerte. Se trata de mostrar que el yo (ese que puede angustiarse ante la perspectiva de su propia aniquilación) nunca constituye ni siquiera el centro de *mi* existencia, considerada esta desde el punto de vista de su ser, es decir, de sus condiciones de posibilidad. Para empezar, porque existir es habitar en un plexo de posibilidades que estaban en curso antes de mi nacimiento y se extenderán más allá de mi muerte. Por otra parte, porque la intervención humana en el troquelado de dichas posibilidades se ejerce a través de una comunidad, de suerte que, como se afirma en el planteamiento inicial de *Ser y tiempo*, el coexistir unos con otros siempre tiene prioridad sobre el existir individual<sup>11</sup>. Y además, porque lo humano es sólo un factor del espacio abierto en el que nos es posible obrar y comportarnos; señala A. Escudero glosando el ensayo de Heidegger *Meditación* (1938-39): “lo Abierto incluye a la existencia humana, pero a la vez, la excede y la desborda” (Escudero Pérez, 2021: 313). El ser humano es un “factor a priori de lo Abierto”, pero no, desde luego, el único, ni tampoco su clave de bóveda. Seguimos de nuevo la exposición que hace A. Escudero de este delicado y relevante asunto:

9 Sobre el estatuto del “sí mismo” en *Ser y tiempo*, vid. Romano (2021).

10 Continúa el filósofo surcoreano: “La aspiración a poseerse a sí mismo es inherente a lo que ‘mi muerte’ tiene de *mía*. En cierto sentido, la heteronomía es encarnada por aquel ‘uno impersonal’ del que la existencia, al resolverse a sí misma, se aparta expresamente cuando ‘se adelanta hacia la muerte’. A ella se le opone la ‘autonomía’, en el sentido de ‘tener consistencia por sí mismo’. Pese a todas las diferencias, en su estructura profunda esa ‘autonomía’ se parece a la constitución de la ‘razón autónoma’ o del ‘yo auténtico’ en Kant” (2018: 41-42). A este mismo respecto, F. Dastur reproduce las siguientes palabras de Heidegger: “Únicamente en el morir puedo en cierto modo decir en sentido absoluto ‘yo soy’” (1994: 437-438, cit. Dastur, 2008: 148).

11 Es cierto que en *Ser y tiempo* se reconoce lo comunitario como constitutivo de la existencia, pero no es menos cierto que la fenomenología de la muerte desemboca allí en un “solipsismo existencial”. Dicho solipsismo ha sido abundantemente cuestionado; por ejemplo, por parte de Gabriel Marcel (2005).

[...] El existir está a priori vertido en la exterioridad: el centro de gravedad está, para el ser humano, siempre fuera de sí mismo, es decir, en los desempeños con los que realiza su vida mundana. Estar en lo Abierto es vivir en el Afuera volcado en la comprensión del ente en sus distintos ámbitos (ciencia, técnica, arte, política, etc.) (Escudero Pérez, 2021: 313).

Y esto implica que la existencia se tenga que definir “*relacionalmente*, nunca sustancialmente o autorreferencialmente” (Escudero Pérez, 2021: 313).

Con estas observaciones no pretendemos restar valor a la fenomenología del ser-mortal que se delinea en *Ser y tiempo*, ni mucho menos desecharla. Dicho análisis aporta elementos irrenunciables a la hora de pensar nuestra condición de seres concernidos por la muerte y la finitud. Pensamos, eso sí, que este planteamiento de la obra publicada por Heidegger en 1927 se merece, por un lado, algunas matizaciones y, por otro lado, una re-ubicación dentro una ontología centrada en el acontecer del ser<sup>12</sup>. En el capítulo de matizaciones, habría que retomar la cuestión “¿qué muerte nos es más constitutiva, la propia o la de los y las demás?”. Y, aunque los argumentos que le llevan a Heidegger a decantarse por la primera de estas dos opciones no carecen de peso, por nuestra parte creemos, en coherencia con las observaciones anteriores, que la “dimensión intersubjetiva del morir”<sup>13</sup> ha de tomarse como la realidad primaria.

### **3. Finitud óntica y donación-reservar(se) del ser**

Ocupémonos ahora, para finalizar nuestra propuesta, de la mencionada re-ubicación. Siguiendo la coyuntura de *Ser y tiempo*, se trata de retomar la oposición que allí se establece entre “autenticidad” e “inauténticidad”, pero de modo que ya no gire sobre el comportamiento autorreferencial por el que el *Dasein* se expropia y apropiá a sí mismo, comportamiento que allí es considerado como el eje de la apertura del mundo. En cambio, dicha oposición ha de focalizarse en el hundimiento y la emergencia de una configuración de mundo como tal, en el acontecimiento límite (y limitante: dador de una trama de posibilidades finitas) de su destitución-restitución.

¿Cómo les concierne a los mortales dicho acontecimiento –garante primordial de la finitud–, sin que ellos sean su único ingrediente ni su punto arquimédico? F. Dastur, en diversos puntos de *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, ofrece pistas muy certeras a la hora de responder a esta pregunta. Así, vincula nuestra constitutiva exposición a la muerte con la posibilidad de experimentar la extrañeza radical, el fondo enigmático que rodea al ser-en-el-mundo (2008: 171-172). El cuidado de dicho enigma tendría la virtud de “impedir toda

12 Tomamos la idea de esta reubicación de A. Escudero: “Debe redefinirse la distinción entre autenticidad e inauténticidad (distinción que de algún modo hay que mantener, pues posee un alcance ‘crítico’ del que la filosofía no puede prescindir)” (2009: 151).

13 La expresión procede de A. Carrasco Conde (2024).

obstinación respecto a la existencia ya alcanzada” (2008: 176) y haría posible la “libertad” de “ser arrancados de la inmersión en el ente” (2008: 172). Al mismo tiempo, la filósofa francesa afirma que la diferencia heideggeriana entre inauténticidad y auténticidad “es análoga a la que estableció el platonismo entre la *dóxa* [...] y la *episteme*” (2008: 162).

En efecto, uno de nuestros modos de contribuir a la apertura del “mundo” en el que habitamos (la cual implica el desarrollo de las posibilidades que ya están en juego, pero también la eventualidad de una cancelación y una reinauguración del propio juego en sus términos definitorios) es el ejercicio de la crítica y la investigación tocante a los presupuestos constitutivos de ese mundo, ejercicio al que se encuentra dirigida, de modo señalado, la actividad filosófica. A tal *epojé* o suspensión del “juego que ya estábamos jugando”<sup>14</sup> remite la abstención que, en el contexto de *Ser y tiempo*, lleva a cabo el *Dasein* cuando se distancia de esa “cotidianeidad de término medio” en la que se desarrollan sus actividades comunes y corrientes. Dicha *epojé* filosófica es necesaria, no porque el mundo compartido –tal y como tiene lugar ordinariamente en los diversos saberes que conforman una época– represente una situación “decadente” o “deficiente”<sup>15</sup> (pues, al contrario, no hay otro modo de habitar la tierra que desde determinados repertorios de posibilidades instituidos en común), pero sí porque esa configuración mundana tiende de suyo a anquilosarse, a estereotiparse, a funcionar en modo piloto automático; con ello pierde su frescor, su vivacidad, la savia que requiere su desenvolvimiento, y además se vuelve ciega para las posibilidades *otras* que puedan estar emergiendo, es decir, para el acontecimiento ex-propiador y re-apropiador por el que fragua una configuración de mundo inédita (es decir, para aquello que el segundo Heidegger llama “*Ereignis*”).

Así, la *conciencia* que nos toca en tanto que mortales sirve al cometido de atenuar la *insistencia en lo dado*, el apego a lo ente en su definición instituida, para no obturar la donación que lo hace posible, esto es, el acontecer del ser en su inagotable dar(se) y reservar(se)<sup>16</sup>. Pues sólo gracias al abismarse de una determinada configuración de mundo es posible la emergencia de otra(s) configuración(es). Afirma Dastur en la conclusión de su libro, afín al universo del segundo Heidegger: “Lo que otorga [...] la muerte” es la “donación aún impensada de lo incommensurable” (2008: 240). De modo que la *recurrencia* de la

---

14 La expresión procede de F. Martínez Marzoa, *vid.*, por ejemplo, (2000).

15 Estamos aludiendo, como es notorio, a la noción de “caída” (*Verfallen*) puesta en juego por Heidegger en *Ser y tiempo* (§ 38, principalmente).

16 Afirma A. Escudero, en su interpretación de la obra de Heidegger *Meditación*: “En este marco se señala [...] un aspecto o vertiente del existir en su inauténticidad (un extravío o una huida de lo propio) diciendo que ésta consiste en un obstinado aferrarse al ente ya descubierto (empecinándose, pues, en la seguridad de lo manifiesto, seguridad que culmina en agarrarse a un Fundamento que detiene el devenir encorsetándolo en un orden fijo, permanente, acabado, definitivo [...]”, (2021: 318).

donación del ser requiere una escurridiza, pero efectiva, intervención de la nada. En esto radica, en nuestra opinión, la principal contribución de Heidegger al problema filosófico de la muerte y la finitud: en invitarnos a pensar la nada, no ya como negación *lógica* de un *ente total*, al estilo tradicional de la metafísica, sino como un “anonadar(se)” que sólo puede estar enraizado en el ser. En una de las últimas páginas de la obra que estamos comentando se reproduce el siguiente pasaje de la conferencia “La cosa”, elaborada por Heidegger en 1950:

La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciente del ser (*das Wesende des Seins*). La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser (Dastur, 2008: 235).

#### 4. Conclusión

Con estas observaciones a propósito de *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, hemos intentado defender que la relevancia ontológica del tema de la muerte no radica principalmente en la categoría del “yo”, sino más bien en la del “mundo”, como totalidad finita de posibilidades en la que habita, en cada caso y junto con otros seres, una determinada comunidad humana; hemos tratado de argumentar también que la marca y garantía de la finitud de cada configuración de mundo es su condición de “emergida”, y por lo tanto su posibilidad de “hundirse”. Hay que preguntar también si el acontecimiento de la destitución/donación de un mundo (ese acontecimiento que parece apelar a la *conciencia* de la muerte y a la *reflexión filosófica*) tiene algo de *autorreferencial*, de retorno sobre sí mismo. Pues, en realidad, el abismarse de un mundo, más que revertir sobre él, recae siempre sobre la eclosión de otro mundo. Es decir: dicho hundimiento/emergencia actúa en todo caso en favor de la(s) diferencia(s). Pero si esto es así, ¿quizás habría que decir que lo primero aquí es la *natalidad*, antes que la mortalidad? F. Dastur advierte que la “comprensión de la mortalidad como finitud constitutiva de la apertura al mundo [...] es al mismo tiempo una comprensión del nacimiento como capacidad finita de tener un mundo” (208: 227); y dedica unas pocas páginas de *La muerte...* al vínculo entre “finitud y natalidad”, en las que trae a colación ideas de Hannah Arendt, pero en el conjunto de esta obra, la categoría de la natalidad queda “sepultada” por lo que la propia autora llama la “omnipotencia” de la muerte (2008: 234).

En las últimas décadas se ha generado una abundante y variopinta literatura filosófica en torno al tema del *nacimiento* en su dimensión ontológica<sup>17</sup>; sin duda hay que celebrar esta iniciativa

---

17 Dentro de esta literatura hay que mencionar, para empezar, los trabajos pioneros de Hannah Arendt (que tematiza el nacimiento en diversos puntos de sus obras principales, así, en *La condición humana* [1958] y en *Entre el pasado y el futuro* [1954 a 1968]). Además, destaca aquí muy especialmente la

y calibrarla como parte de los intentos que se están aventurando para salir de la crisis de la Modernidad, es decir, como brotes prometedores de un posible mundo por venir. Ciertamente, cuando se repara en la atención que ha merecido la categoría de la muerte en la historia de la filosofía occidental (una atención machacona, casi obsesiva y desproporcionadamente grande en relación con la que se le ha prestado al motivo del nacimiento), cabe sospechar que “aquí hay gato encerrado”. ¿No esconderá esta focalización de la muerte, desde Homero hasta el primer Heidegger, un cierto *énfasis del yo*<sup>18</sup>, coherente con un cierto tipo de sociedad o de civilización<sup>19</sup>? Un enfoque prioritario del nacimiento, ¿nos ayudaría tal vez a descubrir la preeminencia de lo comunitario sobre lo individual, de la alteridad sobre la identidad y de la matriz *receptiva* de la vida sobre su vertiente productiva o proyectiva? Al fin y al cabo, es posible darse muerte, pero no es posible darse nacimiento, de modo que el don de haber nacido (en un mundo finito) comparece como lo indisponible por excelencia<sup>20</sup>.

Sea como fuere, lo más importante no se cifra ni el nacimiento ni en la muerte, sino en lo de en medio<sup>21</sup>, en el “entre” (*Zwischen*, en términos del segundo Heidegger)

---

perspectiva feminista, por ejemplo, el enfoque de Luce Irigaray, quien ha relacionado el olvido de la categoría ontológica del nacimiento con el *patriarcado* y con un “matricidio simbólico” que estaría en la base de nuestra cultura (puede encontrarse una interesante y provocativa puesta en escena de dicho enfoque en la obra de A. Cavarero (2024)). Recordemos también las iniciativas de E. Lévinas, M. Henry (M. Lipsitz aborda conjuntamente las propuestas de ambos autores en *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega* (2004)) y P. Sloterdijk (2003; 2006). Por último, reparemos en dos estudios relativamente recientes: el de F. Jacquet (2018), y el de J. Llorente (2023), quien recoge las principales aportaciones de la tradición fenomenológica a este mismo asunto (las de Jean-Luc Marion, Michel Henry, Claude Romano y Jan Patočka, fundamentalmente).

18 Como se ha visto antes, la expresión “énfasis del yo” procede de B.-Ch. Han (2018: 41-ss).

19 La sospecha a la que estamos aludiendo queda puesta de manifiesto, por ejemplo, cuando se lee entre líneas el ensayo de J.-P. Vernant *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia* (1989), en particular el artículo “La muerte en Grecia, una muerte con dos caras” (2001: 81-83), en el que se caracteriza la muerte, en el contexto de la Grecia arcaica, como “ideal de vida heroica”. En efecto, el aspecto horroroso con el que se presenta la muerte del *héroe individual* (Aquiles, por excelencia) en los poemas homéricos parece servir, antes que nada, a los intereses de una sociedad competitiva (a una cultura de guerra) y aristocrática.

20 No es este el lugar para calibrar a fondo en qué medida la categoría del “arrojamiento” (*Geworfenheit*), próxima al significado ontológico del nacimiento, comporta en *Ser y tiempo* ciertas connotaciones negativas, por cuanto se la relaciona con una “falta” y con una “deuda” o “culpa” (*Schuld*). Leemos en el § 58 de *Ser y tiempo*: “Tanto en la estructura de la condición de arrojado como en la del proyecto, se da esencialmente una nihilidad (*Nichtigkeit*)” (1997: 304). ¿No implica esto concebir negativamente uno de nuestros límites posibilitantes?

21 A. Carrasco relaciona nuestra condición “intermedia” con nuestra condición “relacional”, es decir, comunitaria: “Ni seres para la muerte (o mortales), como sostendría Heidegger, ni seres natales con todo por hacer, como diría Hannah Arendt, el ser humano está en el medio: ni el final tajante del camino o el comienzo lleno de posibilidades, sino un devenir (gr. *gignomai*) que nos enlaza con los otros; de hecho, de *gignomai* proceden las palabras ‘genealogía’, ‘generación’ y también ‘genética’. Este ‘nacer comenzados’ se completa con un ‘vivir relationalmente’” (2024: 243).

al que pertenecemos y en cuyo *obrarse* podemos participar, tanto contribuyendo al desenvolvimiento de un campo de posibilidades previamente abierto como permitiendo –mediante el ejercicio del desapego y el del asombro– su destitución en favor de lo(s) otro(s). Para los y las mortales-natales, dicho obrarse fluctúa siempre entre el *érgon* y la *enérgeia*, entre la obra como signo muerto y sus re-vivificaciones. Una fluctuación que va cabalgando a lomos del enigma, pues, como dice F. Dastur, “ese don que es la muerte sigue siendo lo impensado de todas las inútiles estratagemas imaginadas para superarla” (2008: 241).

## Referencias bibliográficas

- CARRASCO CONDE, A. (2024). *La muerte en común. Sobre la dimensión intersubjetiva del morir.* Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- CAVARERO, A. (2024). *A pesar de Platón. Figuras femeninas en la filosofía antigua.* Tr. D. Paradela. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- DASTUR, F. (2007a). *La mort. Essai sur la finitude.* Paris: Presses Universitaires de France [(2008). *La muerte. Ensayo sobre la finitud.* Tr. M. Pons Irazábal. Barcelona: Herder].
- DASTUR, F. (2007b). *Heidegger. La question du Logos.* París: Vrin.
- DASTUR, F. (2011). *Heidegger et la pensée à venir.* París: Vrin.
- ESCUDERO PÉREZ, A. (2009). *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad.* Madrid: Arena Libros.
- ESCUDERO PÉREZ, A. (2010). “Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación”. *Endoxa* 1 (25), 235-266. DOI: 10.5944/endoxa.25.2010.5233.
- ESCUDERO PÉREZ, A. (2021). “Existencia humana y acontecer del ser”. *Eikasia*, 91, 293-326. DOI: 10.57027/eikasia.97.235.
- HAN, B.-C. (2012). *Tod und Alterität.* Paderborn: Wilhelm Fink [(2018). *Muerte y alteridad.* Tr. A. Ciria. Barcelona: Herder].
- HEIDEGGER, M. (1975). “Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik” [1956-57]. *Identität und Differenz.* GA 11. Frankfurt am Main: Klostermann: 51-79 [(1988) “La constitución onto-teológica de la metafísica”, *Identidad y Diferencia*, ed. bil. A. Leyte. Barcelona: Ánthropos, 98-157].
- HEIDEGGER, M. (1977). *Sein und Zeit.* GA 2 [1927], Frankfurt am Main: Klostermann [(1951) *El ser y el tiempo.* Tr. J. Gaos. México: FCE; (1997) *Ser y tiempo.* Tr. E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria); (2003) *Ser y tiempo.* Tr. E. Rivera. Madrid: Trotta].
- HEIDEGGER, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* GA 65 [1936-1938]. Frankfurt am Main: Klostermann [(2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento.* Tr. D.V. Picotti, Buenos Aires: Biblos].
- HEIDEGGER, M. (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* GA 20 [1925], Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1997). *Besinnung.* GA 66. [1938/1939]. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2007). “Zeit und Sein”. *Zur Sache des Denkens.* GA 14 [1962-1964]. Frankfurt am Main: Klostermann [(2009). *Tiempo y ser.* Tr. M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque. Madrid: Tecnos].
- HEIDEGGER, M. (2013). *Zum Ereignis-Denken.* GA 73 [1932], Frankfurt am Main: Klostermann.

- HEIDEGGER, M. (2018). *Metaphysik und Nihilismus. GA 67* [1938-1939; 1946-1948], Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2022). *Die Geschichte des Seyns. GA 69* [1938-1940], Frankfurt am Main: Klostermann.
- JACQUET, F. (2018). *Métaphysique de la naissance*. Louvain-la-Neuve: Peeters.
- KUHN, T.S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press [(1971) *La estructura de las revoluciones científicas*. Tr. C. Solís. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica].
- LIPSITZ, M. (2004). *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega*. Buenos Aires: Prometeo.
- LLORENTE, J. (2023). *Filosofía y fenomenología del nacimiento. Hermenéutica de una presencia inmemorial*. Granada: Comares.
- MARCEL, G. (2005). “Muerte e inmortalidad”. *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Tr. M.J. de Torres. Salamanca: Sígueme.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (2000). *Historia de la Filosofía I*. Madrid, Istmo.
- ROMANO, C. (2021). “El enigma del *Selbst* en la ontología fundamental heideggeriana”. *Studia Heideggeriana*, X, 7-26. DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.156.
- VERNANT, J.-P. (1989). *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. París: Gallimard [(2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Tr. J. Palacio. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós].
- SLOTERDIJK, P. (2003). *Esferas I. Burbujas. Microsferología*. Tr. I. Reguera. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2006). *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Tr. G. Cano. Valencia: Pre-textos.



# 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.i12.15 [pp. 225-241]

Recibido: 8/7/2025 – Aceptado: 11/9/2025

## **Platón, Heidegger y los fundamentos metafísicos de la matemática y la poesía**

## **Plato, Heidegger and the Metaphysical Foundations of Mathematics and Poetry**

Toma Gruica

Karl-Franzens-Universität Graz

**Resumen:** Este artículo examina la compleja relación entre la metafísica, la poesía y las matemáticas a través de la lectura que Heidegger hace de Platón. Los diálogos de Platón revelan una profunda ambivalencia hacia la poesía: reconoce su origen divino, pero condena su irracionalidad. Heidegger desafía las lecturas tradicionales de Platón para criticar el ocultamiento del Ser por parte de la filosofía. La poesía permanece ligada a la imprevisibilidad de la naturaleza, mientras que las matemáticas se convierten en un acceso autónomo a las Formas. Este cambio marca el auge de una metafísica de la tecnicidad, que suprime la naturaleza ctónica de la poesía en favor del control racional y la abstracción.

**Abstract:** This paper examines the complex relationship between metaphysics, poetry, and mathematics through Heidegger's reading of Plato. Plato's dialogues reveal a deep ambivalence toward poetry: he recognizes its divine origin but condemns its irrationality. Heidegger challenges traditional readings of Plato to critique philosophy's concealment of Being. Poetry remains tied to nature's unpredictability, while mathematics becomes a self-grounding access to the Forms. This shift marks the rise of a metaphysics of technicity, which suppresses the chthonic nature of poetry in favor of rational control and abstraction.

**Palabras clave/Keywords:** Heidegger; Platón (Plato); Poesía (Poetry); *Techne*; *Aletheia*.

## 1. Introduction

When discussing Plato's understanding of mathematics, one must consider the influence of the Pythagoreans. More broadly, Heidegger's critique of Plato must be situated within the Greek cultural and spiritual world—Orphism, Eleusinian Mysteries, Eleatics, and others—that shaped his context (Burkert, 1985: 317). We cannot assume Plato's differentiation from the pre-Socratics is solely his own creation; it likely reflects cultural tensions already present. Plato replaces the dark Pythagorean notion of mimesis with methexis (participation), which he reassigned to art (Plato, *Rep.*, 392d). This shift raises a central question: does art hold a similar relation to truth as mathematics and philosophy? Or is this Plato's attempt to reconcile poetry with mathematical rationality? To answer these questions, we must first examine the place of poetry and mathematics in Plato's thought, and then consider how these elements are reinterpreted in Heidegger's critique of the history of philosophy and its concealment of Being.

This paper thus argues that the long-standing tension between poetry and mathematics—revived through Heidegger's critique of Plato—reveals not only two divergent modes of articulating Being but also a metaphysical rift at the heart of Western thought. While mathematics became the foundation for a technocratic ontology that seeks certainty, universality, and control, poetry preserves a chthonic, embodied, and temporal mode of revealing that modernity has suppressed. Rather than choosing one over the other, the essay seeks to uncover how both speak, in radically different yet intertwined ways, of the same truths of Being. Ultimately, this is not a plea for the return of poetic thinking alone, but a call to confront and rethink the metaphysical assumptions behind modernity's privileging of mathematized abstraction, and to re-open the space for poetic modes of understanding as equally valid articulations of truth.

## 2. What is meant by „Poetry“ and „Mathematics“?

To clarify the conceptual stakes of this essay, we first must define with greater precision what is meant by *mathematics* and *poetry*. These are not merely names for disciplines or genres, but designations for two distinct ways in which *Being* becomes accessible, as interpreted through both Platonic and Heideggerian frameworks. The goal is not to oppose them simplistically, but to uncover their underlying metaphysical function as modes of world-disclosure.

Mathematics, particularly in its modern, post-Cartesian and Galilean form, does not simply refer to the study of numbers, quantities, or geometrical relations. Instead, it must be understood as a fundamental mode of revealing the world—a way in which beings are disclosed as measurable, formalizable, and ultimately calculable. Heidegger argues

that mathematics projects a world of entities governed by structure and necessity, one in which things are stripped of their qualitative richness and instead rendered *accessible* through quantification (Heidegger, 1967a: 65-78). This begins already in Plato, where mathematics is elevated above the empirical world and situated on the path toward knowledge of the Forms. In *The Republic* (510c ff.), Plato suggests that disciplines like arithmetic and geometry “lead the soul upward,” because they deal not with visible things but with intelligible structures (Plato, *Rep.* 510c-511d; *Meno*, 82b-86b). However, Plato is also aware that mathematics, unlike dialectic, begins from hypotheses it does not interrogate. As such, it *approaches* truth (*aletheia*) but does not reach it fully (Plato, *Rep.*, 511b-511c).<sup>1</sup> This is where *methexis*—participation—enters. Plato posits that particular beings *partake* in the eternal Forms, which themselves are immaterial, atemporal, and unchanging (Plato, *Parm.*, 130e-131a; *Rep.* 476a-480a). Mathematics, in this framework, is ontologically privileged because it mediates between the sensible and the intelligible; its objects (numbers, ratios, geometrical forms) are more stable than empirical things but still fall short of the radical unity of the Forms themselves. Mathematics thus becomes a transitional mode of thinking—more abstract than poetry, but not yet capable of disclosing Being in its fullness. It is *structured*, but not *self-transparent* (Annas, 1981: 256-263).

Poetry, by contrast, is traditionally associated in Plato with *mimesis*—imitation. In dialogues such as *Ion* and *The Republic*, Plato expresses deep ambivalence toward poetry. On the one hand, he acknowledges its divine inspiration, its power to move the soul and reveal aspects of truth that lie beyond rational calculation. On the other hand, he criticizes poetry for its distance from the truth: it is the imitation of appearances, not of the Forms themselves. However, this condemnation is not absolute (Plato, *Ion*, 533e-534d; *Rep.* 598b-602b). Plato himself is a poet-philosopher; his own work is filled with myth, metaphor, and dramatic form. More importantly, *mimesis* is not merely mimicry: it is a relational mode in which something absent becomes present—poetry imitates not the form as such, but the *trace* of its participation (*methexis*) in Being (Halliwell, 2002: 54). From a Heideggerian perspective, poetry escapes its Platonic subordination to philosophy by being rethought not as imitation, but as *disclosure* (*Entbergung*). In *The Origin of the Work of Art*, Heidegger claims that the work of art—especially poetry—is a site where truth happens: not as propositional accuracy, but as *aletheia*, the unconcealment of beings in their strife between earth and world (Heidegger, 2002: 50-56). Poetry reveals what calculative thinking cannot—through rhythm, metaphor, and ambiguity, it gestures toward what resists being pinned down. In this sense, poetry becomes the highest form of *logos*—not as rational account,

---

1 “Dialecticians do not argue on the basis of established, scientific principles, but on the basis of only reputable assumptions, i.e. of what is accepted either by all or the many or the few experts” (Rapp, 2023)

but as gathering, naming, and opening a world (Hofstadter, 2013). Thus, the distinction between mathematics and poetry is not only between number and word, or abstraction and image, but between two fundamentally different ontological styles. Mathematics seeks clarity, closure, universality. Poetry sustains ambiguity, historicity, and relational tension. And yet, both are responses to the same question: how does Being disclose itself? One might even suggest that *mimesis* and *methexis* reappear—implicitly—as the poetic and mathematical relations to Being. Where mathematics seeks participation in form through structured thought, poetry mimetically invokes the shadow or echo of form through expressive language. Each fails in its own way to exhaust truth; each opens a different path. The risk is not in either mode, but in the loss of their tension—when one silences the other. This paper, then, aims to recover that tension—not in the name of reconciliation, but to resist the metaphysical closure of truth into a single register. For it is between poetry and mathematics, in the space of their estrangement, that the question of Being remains alive.

### 3. Tensions

A possible step forward in addressing the tension and relation between Mathematics and Poetry can be found in *The Republic*, where Plato writes:

Surely no one will reproach us if we say that there is a kind of inquiry—distinct from those already mentioned—that strives systematically to grasp what each thing is in itself. All other arts either deal with the opinions and desires of human beings, or concern themselves with the coming-to-be and composition of things, or with the care of what is becoming and composed. As for the sciences we earlier said reach toward being—such as measurement and those that follow it in order—we see that they dream about being, but cannot see it in wakefulness, since they take their assumptions and leave them untouched, unable to give an account of them. For someone who begins with what they do not know, and weaves both beginning and end from what they do not know—how can such a person ever arrive at knowledge?

—Not at all.

—Is it not, then,” I said, “the method of dialectic alone, which, by setting aside assumptions, proceeds rightly—from a true beginning—and gently pulls and lifts the soul, long buried in the mud of ignorance, upward...? (Plato, *Rep.* 533b)<sup>2</sup>

Plato situates mathematics above the empirical arts but still sees it as incomplete: it “dreams” of being without fully awakening, because it begins from assumptions it never questions. Only dialectic, for Plato, transcends these assumptions and ascends to the *archē*, the true origin of knowledge. Mathematics holds a middle ground—more abstract than poetry, yet still subordinate to dialectic. The real tension is not just between modes of thought, but between dreaming and waking, approximation and clarity. Heidegger asks whether metaphysics ever truly woke from Plato’s dream, or merely replaced *mythos* with number.

---

<sup>2</sup> Based on the comments provided by Zovko (1997: 290).

What is essential to highlight in the cited passage is that measurement—that is, mathematics—“reaches toward something of being,” yet “dreams of being but cannot see it in wakefulness, since it takes its assumptions and leaves them unchanged.” In contrast, “the method of dialectic alone proceeds along the correct path.” By the end of Book VII of *The Republic*, it becomes clear that for Plato, dialectic is more than mere dialogue, as we find in the form of his written conversations. Rather, dialectic presupposes an entire worldview—a Weltanschauung—that moves from the highest principles to the lowest details and back again, weaving all things into relation with one another. Heidegger, in tracing the etymology of dialectic, argues that the root of the word logos (in *dia-logos*, speech or discourse) derives from *légomai* (in *dia-légomai*, to enter into dialogue with another); that is, to gather, which he believes shares a related etymology with the German word legen, meaning to lay down or to place. And to the question of where this is laid down, the answer is: there, *Da*—the “there” of *Dasein* (Heidegger, 2013a: 8). What is crucial here is that Heidegger redirects attention to dialectic as the gathering of the hyperuranian Forms in the Phaedrus—not as the beginning of reason, but as its end. When we analyze the structure of the word dialectic, we uncover two roots: dia-, meaning “through” or “across,” and *légomai*, or *legein*: to arrange, to gather, to select, to count, to reckon, to say, to name, to speak. Dialectic thus already contains within itself both mathematics and poetry<sup>3</sup>. But if mathematics “dreams of being,” then in what way does poetry speak of being?

If we read the *Symposium*, particularly Diotima’s speech on Eros in which she offers a mythical and poetic genealogy of love (Bury, 1973: XXXVII; Plato, *Symp.* 201a-201c), and if we turn to the *Apology*, where Socrates recounts the oracle’s proclamation and his examination of the poets (Plato, *Apol.*, 20c-24e), we find a crucial moment: Socrates remarks that poets “say” many beautiful and true things, but do not possess knowledge of *how* they say them. This seems to point toward a fundamental distinction between the philosopher and the poet—namely, that the philosopher has something *firm*, something *concrete* in mind, and uses poetic expression only rhetorically. This would help explain why Plato, though highly critical of poetry, still includes himself among the poets. Furthermore, both *Protagoras* and *Theaetetus* suggest that this is precisely what the greatest poets do—that their poetry may in fact contain a philosophical dimension. This raises the question: is the difference between philosophy and a certain form of *chthonic poetry* perhaps not as great as it first appears? (Plato, *Thea.*, 152e). The idea that philosophical arguments may themselves be poetic is also supported by Socrates’ remark in the *Phaedo*, where he tells his interlocutors that he will “sing his swan song.” A striking point of comparison can be found

3 [https://en.wiktionary.org/wiki/%CE%BB%CE%AD%CE%B3%CF%89#Ancient\\_Greek](https://en.wiktionary.org/wiki/%CE%BB%CE%AD%CE%B3%CF%89#Ancient_Greek) [Consulted: 8/7/2025]; [https://en.wiktionary.org/wiki/%CE%B4%CE%B9%CE%B1#Ancient\\_Greek](https://en.wiktionary.org/wiki/%CE%B4%CE%B9%CE%B1#Ancient_Greek) [Consulted: 8/7/2025].

in the *Sophist* and the *Statesman*, where Socratic philosophy is described in the former as a kind of “*noble sophistry*”—and therefore potentially a kind of *noble poetry*—while the latter dialogue suggests that the philosopher-statesman is closer to the poets than he might be willing to admit. This leads us to an essential question: why does Socrates claim that poetry is *true*, beyond the fact that it is *beautiful*? And how could this be substantiated? Through mathematics? Through religious faith? Or perhaps through the dialectical path?

The idea that philosophical argumentation is in some way poetic can also be supported by Socrates’ remark in the *Phaedo*, where he tells his interlocutors that he will “*sing his songs*” (Plato, *Phae.*, 85a-85c). A compelling point of comparison can be found in the *Sophist* and the *Statesman*: in the former, Socratic philosophy appears as a kind of “*noble sophistry*”—and therefore potentially as a form of *noble poetry*—while in the latter, the philosopher-statesman is portrayed as being closer to the poets than he might otherwise admit. This invites a crucial question: why does Socrates claim that poetry is *true*, in addition to being *beautiful*? And by what means could such truth be grounded? Through mathematics? Through religious inspiration or divine madness? Or, perhaps more profoundly, through the dialectical path?

#### 4. Plato’s Mathematical Ambiguity

Plato’s view that mathematics “dreams” of Being without fully grasping it establishes a hierarchy: dialectic alone reaches the unhypothetical *archē*. Yet mathematics retains an ambiguous role—both a rational tool for ascent and a symbolic structure embedded in myth. To understand the full metaphysical weight of mathematics in Plato—and how it relates to the poetic—we must now turn to the tension between its dialectical and cosmological roles. Thus, Plato’s position on mathematics, much like his treatment of poetry, is not as stable or unequivocal as it first appears. While mathematics is elevated above doxa and sensory experience, and placed on the path toward knowledge (*epistēmē*), it is not equated with full truth. Moreover, in other dialogues, especially the *Timaeus*, mathematics takes on a symbolic, mythic, and cosmological role that complicates any reading of it as pure rationality. In *Republic* VI–VII, Plato positions mathematics as an intermediary discipline. Sciences like arithmetic and geometry elevate the soul “upward” toward the Forms (Plato, *Rep.* 525b-527c), but they proceed from unexamined postulates. As Plato writes, “they take their hypotheses not as first principles, but as hypotheses—stepping stones and starting-points—until they arrive at the unhypothetical first principle of everything” (Plato, *Rep.* 511b-511c)<sup>4</sup>. The highest stage of knowledge, *dialectic*, alone questions these assumptions

---

4 All quotations from Plato’s dialogues follow the translations in Platon. *Complete Works*. Ed. J.M. Cooper (1997).

and ascends to the *archē*—Being itself. Yet in the *Timaeus*, mathematics is given a very different ontological function. The cosmos is presented not through dialectical argument but as a *likely story* (*eikos mythos*) structured around mathematical proportion. The demiurge uses arithmetic, geometry, and harmonic ratios to impose order upon primordial chaos, forming the World Soul and crafting the elements out of Platonic solids (Plato, *Tim.* 29d-36b)<sup>5</sup>. While the mathematical regularities reflect a rational structure, they are embedded in a cosmological narrative rather than a demonstrative proof (Annas, 1981: 122). These two roles—mathematics as epistemic ladder and as cosmic order—stand in tension. Plato praises mathematics for its purity, yet in the *Timaeus* it operates within a *mythopoetic* structure, inseparable from image, metaphor, and teleology (Johansen, 2004: 272-276). This ambiguity is mirrored in Plato's own style: though he critiques poetry as mimetic and irrational in *Republic* X, his dialogues are composed with profound literary and poetic care. The myths of the Cave, the Charioteer, and Atlantis—each deeply symbolic—reveal that philosophical truth, for Plato, may not be fully expressible in propositional form (Brisson, 2000: 40-49). This complicates the sharp contrast between mathematics and poetry. If Plato uses myth to express what lies beyond dialectical grasp, and uses mathematics in a narrative form to model the cosmos, then both domains participate in a form of *technē*—structured world-disclosure. The philosopher, in this view, is not someone who merely ascends from poetry to mathematics and then to dialectic, but someone who must traverse and inhabit all three, recognizing their respective powers and limitations.

Heidegger will take this ambiguity seriously, arguing that Plato's philosophical project contains the seeds of a metaphysical rupture—one in which the poetic dimension of Being is gradually eclipsed by the mathematization of presence. But even within Plato, this eclipse is not complete. Poetry and mathematics are not entirely separable; they are rival siblings within the same metaphysical family (Halliwell, 2002: 54-55).

## 5. Chthonic Poetry and Universal Mathematics

It is precisely this internal tension in Plato—between mathematics as a rigorous path toward the Forms and mathematics as part of a poetic, cosmological narrative—that becomes decisive for Heidegger. In his reading, Plato marks both the beginning of philosophy's turn toward Being and the moment of its concealment. By elevating the *eidos* and introducing mathematics as a pathway to truth, Plato simultaneously initiates the metaphysical privileging of presence and the eventual forgetting of Being itself. Heidegger thus returns to Plato not to reject him outright, but to uncover the latent ambiguities in his treatment of poetry, mathematics, and *technē*, and to show how these very ambiguities have shaped the trajectory of Western thought.

---

5 On the demiurge's use of mathematics to shape the cosmos, see also (Plato, *Tim.*, 53c–56c).

For Heidegger—and we may presume for Plato as well—poetry and the other artistic crafts are *chthonic* ( $\chi\thetaών$ ) in the sense that they “spring from the earth.” They may emerge chaotically and unpredictably, blossoming into full expression from higher causes we can only speculate about, inspiring others and offering necessary vision, direction, and meaning (Heidegger, 2013b: 77). This is the source of Plato’s inner conflict: some of these poetic visions are true and beautiful, but also unreflective. It is important to recall that Heidegger, in his lectures on Nietzsche, argues that Platonism contains a hidden tension between beauty, appearance, and truth. Plato holds that the radiance of beauty is both a reminder of the non-sensory *eidos* ( $\εἶδος$ )—the Form—and a deceptive image that belongs to the sensible world.

Here, two metaphysical distinctions become clear. Poetry belongs to the realm of becoming. Mathematics belongs to the realm of being. Poetry introduces new possibilities more readily than mathematics; it “springs from the earth” and provides direction and intention. It is a snapshot of a particular time, place, mood, atmosphere, and narrative. Mathematics, by contrast, evaluates, fixes, and “follows things to their end.”<sup>6</sup> It descends from the heavens and perceives things as they are according to their form. It is universal. Poetry too has form, through which it expresses a fragment of the transcendent and of truths of nature that can only be conveyed poetically (Heidegger, 2013b: 40). Mathematics, on the other hand, appears to establish that form—setting rhythm, rhyme, syllable, and stanza (Heidegger, 2009: 274). In other words, mathematical insight arises from the logical evaluation of information disclosed internally, expressed in the language of number. Poetic insight, by contrast, gathers meaning from information disclosed externally, expressed through symbolic language or myth. Mathematics is our method for describing the world in terms of the microcosm—what lies within our grasp to measure—while poetry is more obscure and intangible, as it attempts to describe the world in terms of the macrocosm, or at least gestures toward it, within the limits of language (Heidegger, 2009: 275-276). True poetry is that which in the world calls the poet to write. If we accept that there is nothing in the macrocosm that is not also contained in the microcosm, then what mathematics reveals and what poetry discloses are the same transcendental truths—though neither offers a complete description. But if we seek to approach these truths as closely as possible, we must strive to reconcile the two, or at least attempt to unite them. They

---

<sup>6</sup> Poetry, while capable of evoking timeless experiences, remains inextricably embedded in the historical world from which it arises. As Gadamer notes, understanding a poem involves a *fusion of horizons*, where the interpreter must engage both the poem’s historical context and their own. A poem by Rilke, for instance, bears the existential marks of fin-de-siècle Vienna, even as it gestures beyond it. The *truth* of poetry may be timeless, but its *appearance*—its language, form, mood—is shaped by the epoch in which it emerges (Gadamer, 2004: 301–307).

represent two distinct modes of thinking that both lay claim to truth, to beauty, and to the essence of being. They cannot live entirely apart from one another, but neither can they exist in full harmony together. The dichotomy is clear: once we commit to one possibility, we must close off the others and follow it to the end—otherwise, we risk remaining in *aporia* for our entire lives. And to remain undecided is, in a sense, not to live at all.

## 6. Quantity and Quality

While Plato expresses a certain hostility toward poetry and myth, Heidegger longs for the days when we were still held captive by such visions, seeing in them a more authentic way of being that has since been lost—sacrificed to Cartesian and Kantian speculation and the naïve belief that an “objective” mode of thinking could be achieved (Heidegger, 2013a: 22). Heidegger laments the fact that the world, through the dominance of mathematics and technology, has been flattened to the point of sterilization. The possibility of new and genuine ways of life, new modes of existence, and new visions of the future has been uprooted. In its place, everything has been subordinated to the forces of production (Heidegger, 2013a: 15; 2009: 295). The world has become nothing more than a stockpile of resources—for what greater end? No one can say. According to Heidegger, post-Cartesian mathematics is deprived of orientation, intention, and perspective. Rather than perceiving the world as a space that should be “objectively” dissected, cataloged, and then exploited, mathematics now operates within a framework devoid of any sense of direction (2013: 89-90). To the question of *why*, there is no longer any answer. We become slaves to technology rather than guiding it toward a fuller *unfolding* (*Entfaltung*) of Being. In Heidegger’s view, modern thinking has abandoned any authentic engagement with poetry. The contemporary human being, caught in the fallenness (*Verfallen*) of the technological world, sees poetry merely as a *product* created by the poet—and, by extension, as something the philosopher can “use” in the service of illustrating representational concepts (Heidegger, 2013a: 8; 2013b: 124-125). Heidegger’s readings of poetry are most distinctly marked by a refusal to participate in the affirming discourse of European aesthetics, with its accompanying project of bracketing epistemological categories such as subject and object (Land, 2011: 82). He claims that once aesthetic categories are transferred into linguistics or other quantitative studies of language, they assume the form of a distinction between normal language and metalanguage (Land, 2011: 84-86). Metalanguage, in its minimal form, consists of technical terminology that differs from the critical or interpretive text. This terminology has an origin fundamentally separate from the texts to which it is applied. The kinship between *the thinker* and *the poet* is thereby dissolved. In contrast to this sedimentation of metaphysics, Heidegger seeks

the complete erasure of terminological difference. The language of poetry should not be translated but brought into relation with itself. Derrida would later capture this thought in the phrase: *Il n'y a pas de hors-texte*—“there is no outside-text” (1998: 158). From this perspective, one might argue that poetry is in fact more complete than mathematics, insofar as it is *alive* and *instantiated*. Mathematics can only ever be a structure; poetry *has* structure, which makes it formally sound, but it also has *flesh*, which makes it immanent (Heidegger, 2013b: 128). Mathematics is less limited by communicative constraints, but this may also be its weakness. Once one has learned the language of mathematics, one can reproduce the phenomenon it describes. Yet, as with poetry, the transmission still depends on the skill of the one who had the experience and the ability to communicate it effectively. It is far easier to calculate the trajectory of an arrow or a planet given the necessary equations and units than it is to feel what Rilke felt when he wrote *Der Panther*. Mathematics expresses eternal truths—but eternal truths are, by definition, unchanging. It is true that there are infinite ways to reach a particular mathematical result, but we must not confuse the process with the result itself. In the final equation— $a^2 + b^2 = c^2$ —there is no *reflection* of a particular time, place, or context. Each solution is equally true, even if they may differ in elegance—worthy, perhaps, of what Erdős called placement “in the Book”<sup>7</sup>. Yet the elegance of such a solution is timeless and bears no intentionality.

There is nothing controversial in saying that Rilke’s works are timeless—but they are timeless in a different sense. For example, the texts of the Bible were interpreted differently by different generations of ancient Jews. Their value is timeless, but they are unmistakably products of their time. Mathematical theorems, whether developed by Pythagorean thinkers like Timaeus and Simmias or by non-Pythagorean figures such as Theaetetus and the young Socrates, differ less in their content than in their methods of approach. From what we can determine, their mathematical proofs are not *drawn out of* the mathematician’s specific historical and existential context, even if the experience of discovery and formulation surely involved it. This does not mean that mathematical solutions are not beautiful or timeless. But how do we judge such proofs? It seems that in order to truly *value* a mathematical result, something human must be added—something that does not belong to mathematics itself and can only be expressed through poetry.

When it comes to poetry, we have figures like Jorge Luis Borges, who adored *Beowulf* and sought to recapture the *feeling* of the rustic, baritone Anglo-Saxon bard in his full aesthetic glory—just as Heidegger wanted to bring Greek thinking back into the light (Borges, 1972: 171). Aesthetics is connected to *care* (*Sorge*), and care is often linked to *lack*, to the experience of

---

<sup>7</sup> This refers to the Hungarian mathematician Pál Erdős, who often spoke of the “Book” in which “God keeps the most elegant mathematical proofs and theorems”, as discussed by Klarreich (2018).

*falleness*, and the pursuit of *completeness*, of *authenticity* (Heidegger, 1967b: 191-195). If we are fallen and empty, then we seek that which we lack until we become whole. From this perspective, it is not hard to understand why someone living in sterile, superficial, mechanical times—like Borges or Heidegger—would be drawn to ancient Anglo-Saxon Britain or classical Greece, with their sagas, magic, mysteries, chaos, roughness, and rustic vitality. Would someone immersed in such a world, someone who lived amidst that kind of poetic existence, have the same aesthetic preferences? (Heidegger, 1967b: 166-175; 177). In contrast, we must ask why mathematics lacks this quality. Quite simply, it lacks it—unless mathematics is explicitly *poeticized*. Speaking only of the final product, poetic works are products of their time, yet possess timeless value. The same cannot be said of mathematics. Mathematics, in some sense, lacks *intentionality*. When we are trapped in a mathematical way of thinking about the world, there are no new openings, no new hypotheses, no anticipatory moods, no intentionality, no imagination. Is there a way out? This is at the core of Heidegger's critique concerning the question of Being, and of how we have collectively reduced our thinking to modes that fundamentally close off other poetic possibilities. Mathematics—or any noetic domain it represents—must remain open: open to infinite possibility, to contemplation, to spontaneous *unconcealment* (*Unverborgenheit*)<sup>8</sup>.

### 6.1. Dwelling and Enframing

Another important aspect is the divergence between *poiesis* and *Gestell*. These two modes of revealing—originary *technē* and modern enframing—structure the contrast between poetry and mathematics. *Poiesis*, from *poiein* (“to bring forth”), is a revealing that lets beings emerge in their presencing. Heidegger identifies it with ancient *technē* as *Her-vor-bringen*, a bringing-forth that participates in *aletheia*. As he writes: “*Technē* is a mode of *aletheuein*... It reveals whatever does not bring itself forth” (2013a: 12-13). This includes both blooming flowers and poetic words. In *The Origin of the Work of Art*, truth “happens” in beauty—not as pleasure, but as strife between earth and world. This applies to the blooming of a flower no less than to the poetic word or the work of art (Heidegger, 2002a: 22-24). *Gestell* is modern technology’s essence—not a bringing-forth, but a challenging-forth (*Herausfordern*), compelling nature to appear as standing-reserve (*Bestand*), stripped of mystery and ordered for use. Under *Gestell*, Being becomes raw data. Mathematics underwrites this enframing,

<sup>8</sup> Modern mathematics, particularly in its post-Cartesian form, tends to operate independently of human intentionality in the phenomenological sense. Whereas poetry is often directed by mood, purpose, or existential orientation, mathematics is structured to eliminate the situatedness of the knower in favor of universality. This is not to say that mathematical thought involves no human projection—it clearly does—but that its goal is precisely to bracket subjectivity in order to attain formal purity. In Heideggerian terms, one might say that mathematics reveals beings without revealing the *Being* of those beings, precisely because it suppresses the intentional horizon through which beings are disclosed; (Heidegger. 1967a: 65–78).

becoming not meditative but abstractly formal (Heidegger, 2002a: 19-23; 2002b: 57-85). This shift from poetic *technē* to mathematical *Gestell* marks modernity's forgetting of Being. Heidegger does not oppose technology but urges *Gelassenheit*—releasement, a letting-be open to poetic worlding. “The closer we come to danger, the more brightly the saving power shines”, he writes. That saving power, for him, dwells in the poetic (Heidegger, 2013a: 28).

Derrida, influenced by Heidegger, extends *technē* into the realm of trace, presence, and *différance*. In *Plato's Pharmacy*, he shows how writing—*technē*—is a *pharmakon*: both cure and poison, supplementing what was never fully present. There is no pure origin, only deferral. *Différance* names both temporal delay and spatial difference, undoing metaphysical immediacy (Derrida, 1981: 95-119). For Derrida, *poiesis* is no privileged site of Being—it is one inscription among others. Poetry and mathematics are both forms of writing, both vulnerable to ambiguity. While Heidegger longs for a return to originary revealing, Derrida sees no such return—only slippage and instability. Yet both critique enframing and affirm poetry as where truth resists reduction to function. The real difference lies in how resistance is understood: Heidegger seeks return; Derrida finds it in perpetual displacement. Thus, poetry and mathematics must be seen not simply as opposites, but as historically sedimented *technai* that might yet speak—not in domination, but in difference (Derrida, 1982: 1-27).

## 7. Centrality of truth

Central to our inquiry is Heidegger's reading of Aristotle's *Categories*, particularly the section dealing with the continuum. Heidegger writes:

No student could write like this. This fundamental phenomenon is the ontological condition for the possibility of something like stretching, megethos: the position and orientation are such that from one point there can be continuous progression toward others; only in this way is movement understandable... (Heidegger, 1997: 118-119).

A direction, which is uninterrupted, may have distinct points, but these points together do not constitute a direction. A line is more than a multitude of points; it has a thesis. But numbers have no thesis, so a series of numbers constitutes itself only through effect. Since a thesis is not required for understanding arithmetic, the number is ontologically prior: it seeks to explain Being without recourse to beings. For this reason, Plato begins with number in his radical ontological reflection. Aristotle, however, does not claim this. Instead, he shows that the true arche of number, the unit, the monas, is no longer a number, and therefore a more fundamental discipline is discovered, one that studies the fundamental constitution of Being, namely sophia (Heidegger, 1997: 120-121).

Here Aristotle reveals that the existence of each number entails a certain *thesis*—a quality that transcends its mere quantity (Christiaens, 2008: 4). This quality provides a pathway connecting mathematics back to poetry, which reigns supreme over *qualia*. Mathematics means nothing unless we can associate it

with phenomena, which we do through poetry. For example, in the statement: “ $a^2+b^2=c^2$  is the formula that explains the ratio of the lengths of the sides of a right triangle,” the first part, “ $a^2+b^2=c^2$ ,” is mathematics, but the phenomenon—the ratio of the lengths of the sides of the right triangle—is suggested poetically. Without the latter, the formula is just a number, but even that requires communication (Christiaens, 2008: 2). There remains a phenomenon inherent in numbers, something that is the “being” of three of something, namely that mathematics is an abstraction from beings and that, certainly, Being and beings precede every possibility of mathematics (Elden, 2001: 312-318).

This recalls the idea that poetry and mathematics speak about the same kind of fixed phenomena. We may conclude that poetry is strengthened by its capacity for multiple meanings but is limited in its ability to communicate phenomena clearly. Mathematics has the inverse case: it is limited by its rigid meaning but excels in the possibility of communicating phenomena. Science, which culminates in mathematics, stands in a certain tension with art, resulting in a dichotomy between the two. The primary reason for this tension is that art and science are the two most important sources from which knowledge can be drawn—insight that Nietzsche offers in *The Birth of Tragedy*—namely, the techniques of science and the techniques of art. In its modern configuration, mathematics, and thus science, excludes art as a potential source of knowledge, since the methods of the artist lack what scientists claim confers validity. The exclusive claim of science to truth is the key issue for Heidegger here. The reaction to this claim has been harmful as well, leading to the possible conclusion, held by some strands of poststructuralism, that science does not claim truth (Wolin, 2019: 195). For Heidegger, however, one cannot suppose that he rejects the possibility of scientific knowledge. Rather, Heidegger’s critique of mathematics targets Kantian and Cartesian philosophy, which treat geometrical space and mathematical truths as *a priori* (Hellmers, 2004: 29-30).

Heidegger relies on Kant’s use of space and time to solve the problem of schematism in the *Critique of Pure Reason* as a way to demonstrate the essential nature of time, intuition, and imagination. The problem of the division between the transcendental unity of apperception and the thing-in-itself is resolved by Kant by appealing to space and time as the conditions under which the thing-in-itself is related to categories that must be applied for it to become thinkable.

Heidegger uses this argument to show that time precedes space because space is only a map for intuitions. Time, on the other hand, has primacy as a universal intuition and is the fundamental element of pure knowledge. The essence of his argument is that it is possible to have an experience lacking any spatial reference, but impossible to have an experience lacking temporal context. Space provides only “the totality of those relations in which that which is encountered in the external sense would be arranged,” which can only be understood as displayed within ordering in the succession of time (Heidegger, 1990: 32).

Heidegger then shows that there are phenomena within the “inner sense” that lack any spatial reference but contain elements of temporal sequence, such as all important moods. He argues it is impossible to conceive of spatial appearance outside of time, asserting that: “*Time has primacy over space. As a universal, pure intuition, it must therefore become the leading and supportive fundamental element of pure knowledge, the transcendence that constitutes knowledge*” (Heidegger, 1990: 32). *Dasein* is thus able to transcend itself while standing outside itself in the world around it, which is the very same world from which its identity cannot be separated (Hellmers, 2004: 29-30). The purely mathematical view of the world, like any scientism, is based on a confusion arising from the failure to distinguish between mathematical realism in nature and the isomorphism of mathematical concepts with the mathematically expressive structure of the world. Algebraic, abstract geometry—which underpins most modern mathematics—is a contingent, linguistic, conceptual system and only one of many possible models of the world. This idea can also be found in Kurt Gödel’s logical proof of the contingency of mathematics, Morris Kline’s critique of pure mathematics,<sup>9</sup> Edmund Husserl’s *Crisis*, and Jacob Klein’s investigations into the origins of algebra.

Mathematicians, then, simply confuse and conflate two things: the apparent apodicticity of their mathematical proofs and the apparent isomorphism of post-Cartesian–Galilean physical theory with the material world. Yet both rely, subtly, on a tautological and circular structure: mathematics suffers from the problem that “we get out only what we put in.” A vivid metaphor for this predicament is the story of someone who drops their keys on the street and chooses to look only under the streetlamp—because there is no point searching in the dark where nothing is visible. The definitions of correspondence and apodicticity are silently smuggled in *a priori* at the outset, so that they may be used to “prove” the validity of a proof circularly at the end. Physical theory “corresponds” to the world because it works—but it “works” only when analyzed correctly. On further inspection, we always find that it has built-in definitions of correspondence and the physicality of the world. What is crucial to emphasize is that mathematics *as such* is not contingent, but Gödel, Husserl, and Klein each reveal the extent to which our forms of mathematics and algebraic geometry *are* contingent. Ironically, the solution to this whole dilemma may lie in “reconnecting” our capacity for concept-formation with philosophical-poetic intuition, both in mathematics and in other domains. Heidegger perhaps expresses this best in the opening lecture of *What Is Called Thinking?*, where he writes, “*Science does not think*” (Heidegger, 1968: 8), and again in *Being and Time*:

Scientific research enacts, roughly and naïvely, the demarcation and initial delimitation of the domain of its subject matter. The basic structures of such a domain are already articulated in some way in our pre-scientific modes of experience and interpretation of the region of Being

---

<sup>9</sup> Concretely, it is based on mathematics criticism and mathematics (Kline, 1982: 278–279).

within which the subject matter is delimited. The ‘basic concepts’ that thus emerge remain approximate indicators for uncovering this domain concretely for the first time. [But] genuine progress does not come so much from the accumulation of results and their deposition in ‘textbooks’ as it does from inquiry into the way each particular domain is originally constituted [Grundverfassungen]... The real ‘movement’ of science takes place when its foundational concepts undergo a more or less radical, self-transparent revision [durchsichtig]. The level which science has reached is determined by how capable it is of undergoing a crisis in its basic concepts. In such immanent crises, the relation between positive investigative inquiry and the very things being questioned [i.e., the foundational concepts of the domain of mathematics and their validity] begins to waver (Heidegger, 1967b: 29-30).

What Heidegger wishes to stress here is that science today is fundamentally in crisis. This underscores the necessity of a phenomenological approach—the approach of Husserl, Klein, and Heidegger himself—as well as a renewed grounding of knowledge and its validity in the light of self-awareness. Modern mathematics is impoverished by its conventional concept of *mimesis*, which is poorly understood—or rather, not transparent. If it were transparent, it would also be clear that this concept is used in a one-sided way, always meaning “imitation” based on a material, physical, and visual metaphor. That is to say: when we attempt to *represent* the mimetic relation between our concepts (in this case, mathematical) and their “real” forms in nature, we can only think in terms of metaphors that have been smuggled uncritically into our understanding—such as Descartes’s wax impression—via the natural sciences, which treat such metaphors as more rigorous (because they “work,” albeit in a circular, self-justifying way) than poetic metaphors and philosophical concepts like Heidegger’s *Dasein* and *authenticity* (Gillespie, 2000: 141-142).

If we read Jacob Klein, we see just how open and available metaphors were in Greek “natural ontology” compared to today (Klein, 1992: 17). Does this mean Heidegger, Husserl, and Klein are necessarily right? Not necessarily. But at the very least, their philosophy allows us to begin *thinking otherwise*, in ways not constrained by the shallow Cartesian–Kantian spatial-mechanical *mimesis* that dominates modernity. This is the beauty of phenomenology and Heidegger’s philosophy: it frees human thinking. It is therefore unsurprising that Gadamer’s hermeneutics, Derrida’s deconstruction, and Rorty’s pragmatism were all inspired or influenced by Heidegger’s thought. “Correspondence” can be structured in other ways than the isomorphic reflection of one “thing” in another “thing” within a preassumed “container” of likeness—which is itself paradoxically modeled on the very notion of a “thing.” Still, it is vital to underline that there remains an unresolved problem in the simple idea of “thinking differently.” Even if we were to transform mathematics away from Cartesian reasoning, how would that *guarantee* an improvement in our condition? What step must we take, and in what direction must we move? A new direction would necessarily demand that we “close off” certain possibilities in favor of others. Moreover, *authenticity* by no means guarantees *virtue*—as we are unfortunately reminded by Heidegger’s own *Black Notebooks*.

If we extend this to the scale of an entire society, we have a recipe for *authentic self-destruction*, for a new, potential *primordial error*. We return, again, to the Kantian problem: is intellectual intuition sufficient, or is it even possible to say anything coherent about it at all? As long as this dilemma endures, I believe that a fully affirmative or “positive” philosophy cannot exist—and we will always harbor a Platonic skepticism toward poetry.

## 8. Conclusion

We can only marvel at Heidegger’s contribution to philosophy. The chthonic, irrational, rustic—and perhaps natural—element of the world that Heidegger reveals through the question of Being opens new possibilities and directions. It offers a way of traversing the Cartesian landscape of coordinates, with its fixed beginnings and ends, and its cosmic orchestration. But how are we to confront this? Can we—or should we—control it? It seems we have no choice but to try. Philosophy, and society more broadly, has forgotten how to reconcile with nature, how to create the distance necessary for new experiments and ways of life—a flourishing of Being sorely needed in this age of the internet, where space and time have collapsed into immediacy. These are precisely the dimensions extinguished by our obsession with certainty—by mathematics, technology, cities, and civilization. We have created a world of endless possibility, yet feeble judgment, in which culture remains sterile, offering no true blossoming. Heidegger, like others before him, foresaw the dangers ahead but lacked a clear path forward. He sought to slay the snake of Cartesian mathematics and return to a simpler, more authentic mode of being, rather than transfigure the snake into a servant of greater flourishing. Yet once Pandora’s box is opened, return is no longer possible. Still, we must not lose hope.

## Bibliographies References

- ANNAS, J. (1981). *An Introduction to Plato’s Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- BORGES, J.L. (1972). *Selected Poems 1923–1967*. Tr. T. diGiovanni. London: Penguin.
- BRISSON, L. (2000). *Plato the Myth Maker*. Tr. G. Naddaf. Chicago: University of Chicago Press.
- BURKERT, W. (1985). *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- BURY, R.G. (1973). “Introduction”. PLATO, *Symposium*. Cambridge: W. Heffer and Sons.
- CHRISTIAENS, W. (2008). *The Interaction of Logos and M athe sis in Heidegger’s Account of the Advent of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press.
- DERRIDA, J. (1981). *Dissemination*. Tr. B. Johnson. Chicago: University of Chicago Press.
- DERRIDA, J. (1982). *Margins of Philosophy*. Tr. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- DERRIDA, J. (1998). *Of Grammatology*. London: The Johns Hopkins University Press.

- ELDEN, S. (2001). "The Place of Geometry: Heidegger's Mathematical Excursion on Aristotle". *The Heythrop Journal* 42 ( 3).
- GADAMER, H.-G. (2004). *Truth and Method*. Tr. J. Weinsheimer & D G. Marshall. London: Continuum.
- GILLESPIE, M.A. (2000). "Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism". *Political Theory* 28 (2).
- HALLIWELL, S. (2002). *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton: Princeton University Press.
- HELLMERS, R.S. (2004). *Heidegger's Relationship to Kantian and Post-Kantian Thought*. Baton Rouge: Louisiana State University, 2004.
- HEIDEGGER, M. (1967a). *What Is a Thing?* Tr. W.B. Barton Jr. & V. Deutsch. South Bend: Gateway Editions.
- HEIDEGGER, M. (1967b). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, M. (1990). *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (1997). *Plato's Sophist*. Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (2002a). "The Origin of the Work of Art". *Off the Beaten Track*. Tr. J. Young & K. Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 50–56.
- HEIDEGGER, M. (2002b). "The Age of the World Picture". *Off the Beaten Track*. Tr. J. Young & K. Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 57–85.
- HEIDEGGER, M. (2009). "Modern Science, Metaphysics, Mathematics". *Basic Writings*. Ed. D.F. Krell. London: Harper Perennial.
- HEIDEGGER, M. (2013a). *Poetry, Language, Thought*. Tr. A. Hofstadter. New York: Harper Perennia.
- HEIDEGGER, M. (2013b). *Question Concerning Technology*. New York: Harper Perennial.
- HOFSTADTER, A. (2013). "Introduction". HEIDEGGER, M. *Poetry, Language, Thought*. Tr. A. Hofstadter. New York: Harper & Row.
- JOHANSEN, T.K. (2004). *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KLARREICH, E. (2018). "In Search of God's Perfect Proofs," *Qwanta Magazine*, Jan. 2018.
- KLEIN, J. (1992). *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. New York: Dover Publications.
- KLINE, M. (1982). *Mathematics: The Loss of Certainty*. New York: Oxford University Press.
- LAND, N. (2011). *Fanged Noumena*. New York: Sequence/Urbanomic.
- PLATO (1997). *Complete Works* (Ed. J.M. Cooper). Indianapolis: Hackett, 1997.
- PLATO. Država. Ur. J. Zovko. Zagreb, Naklada Jurčić, 1997.
- RAPP, C. (2023) "Aristotle's Rhetoric". ZALTA, N. & NODELMAN, U. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition). Eds. E. N. Zalta and U. Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/aristotle-rhetoric/> [Consulted: 8/7/2025].
- WOLIN, R. (2019). *The Seduction of Unreason*. Princeton: Princeton University Press.



# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

**Reseñas**



# 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.i12.16 [pp. 245-248]

Recibido: 31/7/2025 – Aceptado: 3/10/2025

**Reseña/Review: BELGRANO, Mateo (2023). *El oasis del arte en la filosofía de Martin Heidegger*. Buenos Aires: SB, 2556 pp.**

Esteban Raúl Cardone

Universidad Nacional de Mar del Plata

La reflexión sobre el arte ocupa un lugar fragmentario en la vasta obra de Martin Heidegger, pero no por ello carece de importancia; su tratamiento representa un momento significativo en su itinerario filosófico. Siguiendo la línea de otros especialistas que reconocen en esta reflexión un punto clave para comprender su pensamiento, Mateo Belgrano ofrece una reinterpretación fundada de esa dedicación. Hablar de una “estética” en el marco del pensamiento heideggeriano resulta problemático por varias razones. En primer lugar, porque desde temprano Heidegger concibe el filosofar como anterior a la constitución de cualquier disciplina, lo que limita la posibilidad de definir un campo específico como el de la estética moderna. En segundo lugar, esta disciplina nace en la modernidad y se consolida con el sesgo subjetivista introducido por Kant. De allí que un pensamiento que busca desandar la metafísica de la subjetividad difícilmente legitime ámbitos construidos a partir de la noción de sujeto. No obstante, en Heidegger hay una atención constante a problemas que conciernen a lo estético.

¿Dónde radica la necesidad de Heidegger de reflexionar sobre el arte, y por qué lo hace tras la publicación de *Ser y tiempo*? La respuesta a estos interrogantes gira en torno a la interpretación del ensayo *El origen de la obra de arte* (1936), texto clave para comprender una inflexión en la modulación de su pensamiento y, con ello, de su proyecto filosófico más amplio. Belgrano se pronuncia con solvencia sobre las polémicas que genera este escrito. A su juicio, el ensayo no actúa como bisagra en el proyecto iniciado con la pregunta por el

ser, sino más bien como una frontera entre momentos en diálogo dentro del pensamiento heideggeriano: “viene a ser una instancia de transición entre los dos momentos en tanto recoge lo desarrollado en la década del veinte, pero anticipa el pensar del Ereignis” (p.18). El matiz que introduce Belgrano orienta al lector a comprender el viraje heideggeriano de forma menos tajante, evitando así una lectura esquemática que presupone una etapa superada por otra. En su lugar, propone una visión del recorrido filosófico del autor alemán en la que resulta problemático hablar de una rectificación plena.

La investigación se organiza en seis capítulos que abordan la complejidad del ensayo heideggeriano sobre el arte de mediados de los años treinta. Desde el inicio, se expone la concepción del ser propia de los años de *Ser y tiempo* (1927). El capítulo I trata la relación entre ser y sentido, subrayando que el ser, como principio de inteligibilidad, es condición de posibilidad para toda comprensión: todo ente se vuelve significativo en virtud de la comprensión del ser, con el que se identifica. El análisis de la trama de sentido en la que los útiles encuentran su lugar remite, en última instancia, al ser humano, lo que revela su centralidad en la propuesta de 1927. La sospecha de haber quedado demasiado ligado al paradigma subjetivista que intentaba superar llevó a Heidegger a buscar un modo de pensar el sentido del ser más allá del *Dasein*. “La analítica del *Dasein* se presenta en el marco de una teoría de la subjetividad, aunque se distancie de la idea moderna de un sujeto omnipotente, y postula a la existencia como la instancia de fundación de sentido que articula el mundo” (pp.58-59). La atención al concepto de verdad será clave en el posterior viraje . Al retomar la noción griega de verdad como *aletheia* (desocultamiento), Heidegger logra resaltar lo siempre indisponible en el encuentro con la verdad.

En el capítulo II, Belgrano caracteriza la obra de arte como un ente “anfibio” entre el ser y el ente. Llega a esta formulación tras examinar el interés de Heidegger por el esquematismo kantiano desarrollado en la *Critica de la razón pura*. Tras el giro (*Kehre*) posterior a *Ser y tiempo*, Heidegger pasa a privilegiar la condición de arrojado del *Dasein*: “la filosofía heideggeriana hace hincapié en que el *Dasein* está inmerso en posibilidades no elegidas. La pregunta será ahora por el origen del ser Ahí (*Da*), por cómo se constituye el ahí donde somos arrojados” (p.68). Si antes el énfasis recaía en el proyecto del *Dasein*, ahora se traslada hacia las determinaciones históricas que configuran su horizonte existencial. La obra de arte se convierte en la instancia que instituye el ámbito de sentido donde el *Dasein* es arrojado. Heidegger piensa esta función del arte de forma análoga al modo en que Kant concibe la relación entre las categorías del entendimiento y los fenómenos: el esquematismo, mediado por la imaginación, permite aplicar conceptos puros a la intuición empírica, gracias a su anclaje en el tiempo. “La esquematización consiste en adaptar un concepto puro del entendimiento a las condiciones del tiempo... En última instancia el

tiempo es aquello que posibilita el vínculo entre las categorías y los fenómenos” (p.73). Aunque *El origen de la obra de arte* no menciona expresamente esta influencia, Belgrano sostiene que Heidegger se apropió creativamente de la doctrina del esquematismo. “La obra de arte es una prueba de la finitud de nuestro conocimiento y de la necesidad de que tanto el ente como sus condiciones de manifestación nos sean dadas” (p.84). El arte es entonces el ámbito que conforma el horizonte “que le es donado a la existencia, en el que es arrojada, y que determina cómo se nos manifiestan los entes” (p.84). Por ello, puede considerarse un ente anfibio, que transita entre lo óntico y lo ontológico.

El capítulo III explicita una pregunta central en el recorrido propuesto por Belgrano: ¿por qué la obra de arte es el ente privilegiado en su relación con la verdad? Para responder, el autor analiza las primeras secciones de *El origen de la obra de arte*, revisa las nociones de “cosa” allí tratadas y desentraña la verdad del útil, exemplificada en el célebre cuadro de Van Gogh. La pintura pone en obra la verdad al desautomatizar nuestra percepción del útil, revelando así las condiciones de su manifestación. Este extrañamiento perturba la trama de sentidos que constituye el ser-en-el-mundo: “la obra de arte produce este choque porque es capaz de autoexhibirse, porque no se deja subsumir por el horizonte pragmático que inaugura el *Dasein*” (p.108). En *Ser y tiempo*, Heidegger ya había mostrado que el útil se hace visible cuando falla o se ausenta, pero esa visibilidad obedece a una decepción funcional. En cambio, la obra de arte no depende de un sistema de remisiones, sino que desoculta las condiciones mismas de manifestación de cualquier ente. Es precisamente ese “choque” lo que permite que se haga visible el orden de sentido en el que el ente aparece como tal.

El capítulo IV aborda cómo entiende Heidegger la verdad en relación con la obra de arte. Recuperando el sentido griego de *aletheia*, la verdad es pensada como el manifestarse del ente, anterior a toda representación. Sin embargo, este desocultamiento ocurre dentro del conflicto entre mundo y tierra. La tierra representa aquello que resiste toda apropiación por parte del *Dasein*. En palabras de Belgrano, “la tierra es a la obra de arte lo que el estado de arrojado (*Geworfenheit*) es al *Dasein*” (p.150). En ambos casos, se trata de una indisponibilidad de sentido. La obra, por tanto, mantiene una opacidad que señala su autonomía respecto de la existencia: “Que la obra no sea absolutamente transparente está hablando también de su autonomía frente a la existencia” (p.151). Pese a ello, la verdad que la obra inaugura es histórica. Por eso cobra sentido pensarla como acontecimiento (*Ereignis*), en contraposición a una idea de verdad invariante. La obra abre un mundo y abre futuras posibilidades. Esta dimensión histórica de la verdad marca el interés de Heidegger, quien en adelante se centrará en los distintos modos de desocultamiento en la historia de la metafísica, incluida la técnica (*Gestell*), que impone una comprensión del ente regida por la disponibilidad y el cálculo.

El capítulo V aborda la comprensión heideggeriana de la poesía y del lenguaje, concebido como “horizonte de todo horizonte” (p.172). Heidegger vincula el lenguaje con la esencia del arte, al entender la poesía (*Dichtung*) como un modo en que la verdad se presenta. Para que la obra de arte funde un mundo, debe haber ya un horizonte disponible; de lo contrario, lo fundado resultaría incomprensible. El lenguaje, entonces, aparece como una dimensión impersonal y previa al *Dasein* que posibilita toda constitución de sentido: “la verdad se da originariamente en el lenguaje, éste es el que abre al ente, permite que se manifieste, en primera instancia” (p.174). Desde esta perspectiva, el lenguaje posee una esencia mostrativa antes que comunicativa, y el nombrar poético se independiza de la voluntad humana, como donación del ser. Todo esto señala un proceso de descentramiento del *Dasein*. La copertenencia entre ser y *Dasein* implica también el cuidado que la obra de arte requiere: un gesto de acogida que la reafirma en su horizonte de sentido. “La relación entre obra y el ‘cuidado’, o, podríamos decir, el ‘contemplador’, no es simplemente una relación ‘estética’... sino que tiene un alcance ontológico” (p.183). Así, “la obra abre un nuevo espacio de sentido, pero para que la existencia pueda apropiarse de éste (...) es preciso que se inserte en el horizonte previo en el que fuimos arrojados, el lenguaje” (p.187)

El capítulo final precisa qué entiende Heidegger por el fin del arte, funcionando como corolario del recorrido propuesto. Esta cuestión remite a su postura crítica frente a la estética moderna. La denominada muerte del arte alude al modo de comprensión centrado en las vivencias del sujeto, es decir, a toda concepción del arte subordinada al individuo. Tal enfoque desontologiza la discusión estética, efecto característico del planteo moderno. Belgrano examina entonces la situación del arte en la era del predominio técnico, donde la comprensión del ente se rige por el cálculo. Si bien la técnica constituye también un modo de desocultamiento, lo hace desde un horizonte que eclipsa otros modos de verdad. Este dominio técnico, que Heidegger considera la culminación de la historia del ser, inhibe otras formas de relación con el mundo. De allí que Belgrano afirme: “La técnica es un marco de comprensión totalitario” (p.206). Aun en su madurez, Heidegger confía en que el arte pueda revelar una verdad no subordinada al sujeto. Por eso se interesa en diversos artistas (Chillida, Klee, Trakl, Char, Celan, entre otros) movido por la esperanza de hallar en sus obras el acontecimiento de la verdad que solo el arte puede suscitar.

El trabajo de Mateo Belgrano se cierra con un exhaustivo apartado bibliográfico, que incluye tanto los volúmenes de la *Gesamtausgabe* —con su numeración y paginación correspondiente— como obras externas a dicha colección y una cuidada selección de bibliografía secundaria.

# 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.i12.17 [pp. 249-253]

Recibido: 12/9/2025 – Aceptado: 3/10/2025

**Reseña/Review: VIDAL CALATAYUD, José (2024). *El Nietzsche francés: Georges Bataille. Rigor y urgencia de lo imposible (Hilos de Ariadna II)*. Madrid: Dykinson, 461 pp.**

**Miguel Fernández Nicasio**

**Universidad de Sevilla**

A pesar de ser el introductor de la interpretación ontológica de Nietzsche en Francia, la figura de Georges Bataille quedó relegada a un segundo plano dentro de la historia de la filosofía contemporánea. Ante esto, la presente obra tiene como objeto principal sacar a relucir la importancia del pensamiento de un autor harto influyente en la filosofía francesa de su siglo. Esta investigación centra sus esfuerzos en el análisis de la relación entre la ontología y la política de cara a resolver la siguiente cuestión: ¿qué acción revolucionaria puede ser fundada desde un (no)saber imposible?

Para dilucidar la interrogativa, este texto divide su curso en cuatro grandes apartados, cada uno dedicado a ciertas nociones vitales de su filosofía. El libro comienza con un excelsa prólogo del investigador Joan Morro Delgado acerca de la importancia del estudio batailleano. Cabe destacar que Bataille no solo fue el primero en introducir a Nietzsche en Francia, sino que, a su vez, comprende al alemán desde una lectura ético-política, entrando así en contraste con la interpretación heideggeriana. En este sentido, -y en conexión con el preámbulo del autor principal- toda la obra hace hincapié en dejar de entender a Nietzsche como el último metafísico, pues esto sería comprenderle como sucesor hegeliano.

Bataille es gran deudor de la dialéctica tanto hegeliana como marxiana, sin embargo, la filosofía nietzscheana es el pilar fundamental de toda su obra. Es por ello por lo que

comprenderá el pensamiento ontológico-político del alemán como una subversión negativa hegeliana de cara a buscar un pensamiento revolucionario que se sitúe al mismo tiempo contra fascismos, estalinismos y capitalismo libertario. No obstante, las consecuencias políticas del pensador francés parecen haber perdido recorrido tras sus publicaciones; ¿por qué no se ha conseguido mantener el impulso revolucionario batailleano?

Iniciando el análisis, el primero de los capítulos muestra la conexión entre el autor alemán y el francés. Bataille es popularmente considerado el Nietzsche francés por su identificación con el alemán. Sin embargo, en los primeros escritos de su obra todavía no había leído todo lo que el autor tenía que ofrecer. Considera así errado en ciertos momentos al pensador del Eterno Retorno en tanto que sigue viendo en su filosofía una voluntad de ideal. Algo que este rechaza: "el hombre reposa su ser sobre la inmundicia para mirar a los valores supremos" (Vidal Calatayud, 2024: 51). No obstante, la influencia de Nietzsche es latente, hay una identificación a través de la muerte de Dios, de la pérdida de toda brújula de Bien y del Mal. Sin embargo, el autor no tiene ningún respaldo de fundamento como sí lo tuvo el pensador del Eterno Retorno, reposando sobre Grecia. Como bien señala José Vidal, la vida y obra de los pensadores no son apartados inconexos, y, en este sentido, estriba la diferencia de fundamento entre ambos filósofos a través de su momento histórico. Bataille sufrió en sus carnes los estragos de las dos guerras mundiales y el auge de los totalitarismos, ¿qué fundamentos se puede mantenerse ante tanto horror? La respuesta del autor que se analiza en esta obra se da a través de una búsqueda por una afirmación completamente positiva: la soberanía.

Gran parte del pensamiento batailleano va contra la opresión política, siendo desde esta perspectiva desde donde se asienta en la filosofía nietzscheana. Es una relación entre una interpretación ontológica y otra política -que en su pensamiento siempre van de la mano- para así poder luchar contra la "moral de los siervos". El caso más contundente se da a través del uso de las nociones de lo homogéneo y lo heterogéneo que emplea para combatir el fascismo, pero también para comprender toda la estructura de las relaciones humanas en sociedad. Estos conceptos son desarrollados con mayor profundidad en el capítulo tres a partir de la noción de soberanía y su relación con el principio de pérdida, analizado por el colaborador de la obra, Adriá Vilches.

En las últimas páginas de esta sección, se muestra como desde la interpretación ontológica nietzscheana, Bataille despliega la noción de acefalía, fundamental para separarse del existencialismo. En la acefalía se rechaza todo proyecto existencial, toda autoridad y todo fin, pues son solo modos de caer en una existencia servil, de no ser soberanamente libre -que cabe destacar como la misión principal del proyecto batailleano-. Esto se muestra en conexión con la visión de lo absurdo de Albert

Camus<sup>1</sup>. Sísifo, obrero de los dioses, niega a toda autoridad -de ahí su castigo- y, en su felicidad, asume el carácter irrisorio de la existencia humana (Camus, 2019: 150).

El segundo de los capítulos tiene como intención principal el desarrollo del (no)saber batailleano. Para ello, se examina la noción de experiencia interior en tanto “esfuerzo por ir más allá de todo saber especializado y de todo interés limitado, poniendo en cuestión no solo los prejuicios que dirigen la propia razón” (Campillo, 1996: 12). Este método<sup>2</sup> de cuestionamiento supone poner en juego todo el ser de lo humano para alcanzar “una vida sin calmantes” (Vidal Calatayud, 2024: 137). Es la transvaloración nietzscheana llevada al extremo. De este modo se pasa de conocer en tanto acto servil a un pensamiento soberano: el (no)saber, siendo su herramienta fundamental la risa, se comprende como un pensar activo que reniega de la angustia frente a la muerte.

La tercera parte está principalmente escrita por Adriá Vilches donde se examina en profundidad las obras principales del autor: *La parte maldita* la cual –en sus tres partes– tiene como centro la noción de existencia soberana. La exploración siguiente se da desde una problemática histórica concreta: siendo la soberanía una liberación –y por tanto contiene en su seno un carácter destructivo– ¿qué tipo de destrucción puede defenderse tras la Segunda Guerra Mundial donde el ser humano ha descubierto su faceta más monstruosa?

Para responder a la interrogación, se indaga en los conceptos principales de la obra a través del principio de pérdida. Esto es un nuevo modo más general de entender la economía, y su relación con la política, que pueda dar cuenta también de las actividades no utilitarias, como son el derroche o la destrucción. Dicho principio se relaciona con la soberanía en tanto que desde su perspectiva económica se refiere a dicho concepto como “lo excedente à fond perdú, no subordinado a ningún objetivo productivo como crecimiento o acumulación” (Vidal Calatayud, 2024: 254). Es, por lo tanto, la soberanía una manera de enfrentarse al gasto productivo, de lo homogéneo, dentro de una lógica-causal que conforma la sociedad.

Así pues, la soberanía es propia de la actividad heterogénea, hace suyo toda lógica no-productiva. La existencia del soberano no pertenece al mundo de las cosas –no tiene actividad productiva alguna, no trabaja– y, por tanto, no tiene una vida constreñida en restricciones morales homogéneas.

---

1 Albert Camus mantuvo una estrecha relación con Bataille (Campillo, 1996: 14). Algo que se demuestra también en sus planteamientos, donde el franco-argelino declara sobre *El mito de Sísifo* (1942) su rechazo al existencialismo.

2 El uso de la palabra “método” es crucial para el propósito de esta obra. José Vidal indaga en esta investigación las posibilidades de rechazar la visión de Bataille como un autor irracional para mostrar dentro de su (no)saber una racionalidad especializada y verdaderamente escéptica.

Con el desarrollo de esta noción, –desde la cual y en relación con el principio de pérdida, el francés hace una filosofía de la historia (Campillo, 1996: 25)– Bataille intenta encontrar nuevos modos de relaciones humanas, nuevas formas de comunidad, que se alejen de la idea de Estado, puesto que tiene en su esencia la homogeneización. La soberanía, ontológicamente hablando, sobrepasa toda libertad: su fin es la soberanía compartida, se rompe la estructura sujeto-objeto en tanto que en dicha estructura el individuo ya está subordinado al orden del trabajo, del esclavo.

El último capítulo –como bien se expresa al inicio de este– tiene la función de conclusión, donde estimo que principalmente se intenta responder a la siguiente interrogación: ¿cuáles son las posibilidades de mantenerse en un (no)saber de absoluta virtualidad en la actualidad de un mundo que exige criterios de acción?

Para responder a dicha cuestión, el autor principal problematiza acerca de la noción de voluntad de(l) poder en su recepción batailleana, la cual se traslada al posmodernismo francés. Siendo esta noción sin fundamento: “una experiencia de vacío” (Vidal Calatayud, 2024: 357) ¿cómo utilizarla a favor de la revolución que propugna Bataille? Es decir ¿desde la imposibilidad, desde la ruptura del pensamiento, como llegar a legitimar su utopía imposible?

Aunque por la abstracción de este razonamiento pueda verse alejado de todo pensamiento político, como bien sugiere José Vidal, Bataille se adelanta a Mark Fischer y su *Realismo capitalista* (2016) para reflexionar acerca de la posibilidad de acción revolucionaria desde la izquierda en un mundo donde “*There is no alternative*”. Sin embargo, la solución del francés –y en relativa conexión con la del británico<sup>3</sup>– se da desde el arte y la literatura en tanto que en la sociedad moderna son los grados desde que la soberanía puede comunicarse. De este modo puede “hacerse posible una forma de comunidad que no es la del contrato sino la del amor, que no está basada en el interés propio sino en el deseo del otro” (Campillo, 1996: 40). El soberano se torna entonces a su vez artista y amante, pero, al mismo tiempo, descubre la futilidad de la nada en la que se envuelve. En su desnudarse alcanza la risa y el amor.

En definitiva, el profuso análisis que la obra ejerce acerca del pensamiento batailleano es fundamental para reflexionar acerca de las acuciantes problemáticas políticas que actualmente circundan nuestra existencia. La posibilidad de, desde la pérdida, desde la

---

3 Si se estructurase el pensamiento de Mark Fischer en *Realismo capitalista* desde términos batailleanos, se podría comprender que el británico también sostiene la necesidad de imaginar una nueva modernidad consumada que tenga por bandera un movimiento revolucionario desde lo absolutamente otro, desde lo heterogéneo. Sin embargo, en tanto que Fischer no defiende un comunismo libertario, puede suponerse que su reflexión cae en el mismo problema que la URSS: sostener la primacía del trabajo en la existencia humana concibe las relaciones entre los seres desde una perspectiva homogénea (Fisher, 2018: 150).

nada que nos recorre, hacer una ontología positiva capaz de devenir en nuevos modos de relación política es necesaria. Cada día estamos más solos –este filósofo tal vez diría que somos más sujetos–. Es indispensable reflexionar desde Bataille para descubrir, en la desnudez de nuestra existencia, la posibilidad de una nueva comunidad revolucionaria amorosa que verdaderamente tome en cuenta de la dualidad trágica que recorre a todo ser humano.

### Referencias bibliográficas

- CAMPILLO, A. (1996). “Introducción. El amor de un ser mortal”. BATAILLE, G. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.
- CAMUS, A. (2019). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- FISHER, M. (2018). *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra
- VIDAL CALATAYUD, J. (2024). *El Nietzsche Francés: Hilos de Ariadna, II*. Dykinson.



# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

## Sobre la revista

### 1. Enfoque y alcance

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* es editada por el Grupo de Investigación Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad (Cód. PAIDI: HUM-018) y el Archivo Heidegger de la Universidad de Sevilla (Delegación del M. Heidegger-Stiftung-Meßkirch) en colaboración con la Universidad de Sevilla. Fue fundada en 2014 y se publica con periodicidad anual, alternando números monográficos (en los que predomina temas específicos de la obra de Heidegger) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de las investigaciones sobre Heidegger en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas en torno a la figura y la obra de Heidegger, así como a la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados. La revista tiene las siguientes secciones:

*Estudios*: Artículos de investigación.

*Derivas*: Artículos especializados, de información y de creación filosófica, reportes, debates, traducciones...

*Reseñas de libros*.

Se busca la calidad mediante una doble evaluación anónima de todos los artículos. Se admiten colaboraciones en las diferentes lenguas de amplia difusión en Occidente: español, inglés, francés, portugués, alemán e italiano.

*Differenz* viene a ser un largo compendio de la variedad de visiones filosóficas que conviven sobre la obra de Heidegger y sus derivas. Todas las ideas u opiniones publicadas lo son de sus autores/as y, por lo mismo, *Differenz* sólo ejerce de altavoz. En esta función, le complace abrir sus páginas tanto a reputados/as estudiosos/as y profesores/as universitarios/as como a los/as filósofos/as más recientes y/o más jóvenes.

**Difusión:** Además de a las universidades españolas, su difusión alcanza a la mayor parte del Espacio universitario Iberoamericano y a diversos Centros universitarios y de Investigación de Europa y EEUU.

## **2. Evaluación de originales**

Todas las secciones son evaluadas. El comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (*Estudios*), si no se rechaza, el comité editorial elige revisores/as expertos/as en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo: La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores/as expertos/as que aconsejarán sobre su publicación (Evaluación por pares). Para asegurar la transparencia, los/as revisores/as no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado (Evaluación Ciega). Más del 80% de los/as evaluadores/as son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores/as doctores/as pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos/as aquellos/as autores/as que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado/a o doctor/a en la especialidad. Si así lo desean, los/as autores/as podrán proponer evaluadores/as externos/as expertos/as en la materia.

## **3. Política de acceso abierto (Open Access) y políticas de archivo**

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* sigue una política de difusión de sus contenidos a partir de **Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License**. La publicación pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* no cobrará a los autores ninguna tasa por presentación o envío de artículos, ni tampoco cuotas por su publicación.

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* se adhiere a las licencias LOCKSS, CLOCKSS y PKN (PN) de políticas de archivo.

## **4. Periodicidad, lenguas de edición y declaración de privacidad.**

La secuencia de la publicación es anual, alternando números monográficos (en los que predomina temas específicos de la obra de Heidegger) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de las investigaciones sobre

Heidegger en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas en torno a la figura y la obra de Heidegger, así como a la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados. Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

**Declaración de privacidad:** Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

## 5. Directrices éticas y buenas prácticas

**1.** *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* se articula de acuerdo a una serie de principios éticos y deberes fundamentales que conciernen al autor, el comité editorial, los autores y los evaluadores externos. Asimismo, posee un procedimiento público para recibir y gestionar quejas. Los principios que determinan la evaluación de los artículos son difundidos tanto en su página web como en el contenido de la revista con el fin de promocionar la transparencia de la publicación.

**2.** Aparecerá en la edición de la revista todos los procesos inherentes a la transparencia y que respeten el principio de confidencialidad. Concretamente, implicará la publicación de la guía de evaluación de artículos facilitada a los referees, el procedimiento para la recepción y gestión de quejas y la declaración ética y de buenas prácticas. La revista se compromete a mantener la confidencialidad de los autores para asegurar un proceso de evaluación a doble ciego. Asimismo, este principio será básico en el caso de interposición de quejas o de desvelamiento de plagio o autoplagio hasta que no se haya obtenido un dictamen oficial del caso. Este principio habrá de respetarse por los autores en los artículos que impliquen estudios experimentales con humanos u otra circunstancia que obligue la aparición de este principio ético. La revista mantendrá mecanismos para la lucha contra el plagio y autoplagio en todas sus instancias de acuerdo a lo señalados más abajo en los deberes de cada miembro de la misma.

**3.** Los autores son libres de expresar su propia opinión siempre y cuando no lesionen el resto de principios de esta declaración, se encuentren fundamentadas en los criterios académicos y posean el rigor científico oportuno. Este principio se convierte en libertad de decisión para los evaluadores y comités de la revista siempre y cuando cumplan los mismos requisitos de rigor académico y fundamentación argumental.

**4.** Atención y respeto a la diversidad y al género Con el fin de evitar cualquier tipo de discriminación, se han creado mecanismos que promocionen en respeto a la diversidad. En este sentido, el editor, el comité editorial, los autores y los referees deberán evitar en sus juicios y escritos cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual. Los autores deberán informar del género en los datos de origen de las investigaciones publicadas con el fin de identificar las diferencias debidas a este aspecto. El consejo editorial de la revista anima a la utilización de lenguaje inclusivo en los artículos remitidos. Algunas indicaciones para dar formato inclusivo se derivan de documentos internacionales como los aprobados por las Naciones Unidas y pueden resumirse en evitar expresiones discriminatorias: utilizar formas de tratamiento adecuadas, incluir los nombres y apellidos completos en ambos géneros y evitar expresiones que perpetúan estereotipos de género; visibilizar el género cuando lo requiera la situación comunicativa: explicitar los grupos de género referenciados; usar los pares de femenino y masculino (desdoblados cuando sea preciso) e incentivar las estrategias tipográficas: o/a, o(a). No visibilizar el género cuando no lo exija la situación comunicativa: Omitir el artículo ante sustantivos comunes al género (periodista, participante, representante), emplear sustantivos colectivos y otras estructuras genéricas cuando sea posible, elegir adjetivos sin marca de género en lugar de sustantivos.

**5.** Se entiende por conflicto de intereses aquellas circunstancias en que los intereses primarios de una persona se encuentran determinados por otros secundarios ajenos a este. Este principio implica, concretamente, las situaciones en que un referee tenga conocimiento de que está evaluando un artículo de una persona conocida o con la que mantiene una relación de cualquier tipo o viceversa, cuando el autor es consciente de que su evaluación depende de estas circunstancias. Esta circunstancia se traslada a cada uno de los miembros de la revista. En todos estos casos, será preceptiva la declaración del conflicto de intereses de modo que la edición de la revista tome las oportunas medidas.

**6.** Los deberes éticos del editor y del comité editor son actuar de modo justo evitando cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual tanto en relación a los autores como al equipo de la revista; gestionar todas las contribuciones basándose únicamente en su valor académico y no en los recursos financieros aportados para su publicación o en intereses empresariales; incentivar la libertad de expresión, la calidad argumentativa de los autores y la promoción de los modos diferentes de racionalidad en los trabajos remitidos; mantener la independencia editorial de la revista; publicar disculpas, correcciones, clarificaciones o retracciones cuando sea necesario; generar y monitorizar un procedimiento justo para gestionar las quejas que incluya la posibilidad a los querellantes de queja y de recibir una respuesta de

acuerdo a los principios éticos de la Revista; incentivar la corrección de errores si estos aparecen en los artículos; mantener la confidencialidad de los autores y de los referees o árbitros en el proceso de revisión por pares ciegos de los trabajos remitidos; publicar los criterios y procedimientos de evaluación de la revista; mantener la integridad de los registros académicos a lo largo de la existencia de la publicación. El editor es el último responsable de la aceptación y rechazo de los artículos, con cuyos autores no debe tener conflictos de intereses.

**7.** Los deberes éticos de los evaluadores externos son aceptar exclusivamente los artículos para los que se dispongan competencias y conocimientos académicos suficientes; informar al editor/comité editorial en el caso de que se pueda deducir la autoría y rechazarlo para evitar violar el deber de realizar revisión a doble ciego; en caso de detección de plagio o autoplagio parcial o total, uso del texto en conferencias o ponencias de diversa índole, informar al editor/comité editorial; realizar una revisión ciega imparcial de los trabajos recibidos aportando comentarios constructivos a los autores; evaluar los artículos exclusivamente de acuerdo a criterios académicos, generando un informe articulado por la guía de evaluación de la revista, evitando asímismo en el arbitraje cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual; ser consciente de la posibilidad de conflicto de intereses de naturaleza institucional, financiera, colaborativa entre el referee y el trabajo y, en caso de que sea detectada, avisar el editor para que el trabajo recibido sea remitido a otro autor; responder en un tiempo razonable a la evaluación de los artículos.

**8.** Los deberes éticos de los autores son confirmar que el artículo no está siendo evaluado por otra publicación, no ha sido publicado o expuesto en cualquier evento académico; en el caso de que el artículo sea una reelaboración de una conferencia, ponencia, comunicación, charla o semejante o se corresponda con una reelaboración posterior, el autor habrá de informar al editor e indicarlo en nota a pie de la primera o última página del trabajo; evitar en el cuerpo del trabajo cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual; obtener permiso para la publicación de los textos, gráficos o tablas que no pertenezcan al autor y así lo requiera e indicar su fuente; citar la fuente de todas las ideas o contenidos sobre los que se desarrolla la argumentación del trabajo; informar sobre cualquier posible conflicto de interés en relación al arbitraje; en el caso de estudios empíricos con humanos o animales, se deberán respetar los principios éticos exigidos por las normativas éticas nacionales e internacionales. Si el estudio lo requiere, se deberá obtener el preceptivo permiso del comité de ética indicado para tal investigación. Estos permisos incluyen obtener el consentimiento informado explícito de los sujetos implicados en el estudio; facilitar la

corrección de errores y enmiendas si el propio artículo ha sido aceptado y de acuerdo a los plazos marcados; remitir artículos de acuerdo a la línea editorial de la revista y aceptar su rechazo en el caso de que no sea congruente con la misma, su área de conocimiento o la bibliografía y discusiones propias de su campo de desarrollo (no obstante, hay una línea de quejas en caso de que quiera utilizarse en relación a este punto); informar en el artículo de quién ha financiado la investigación, si ese fuera el caso. Se prohíbe publicar el artículo en cualquier otra revista, cediendo los derechos de edición de artículos a la revista y solicitar permiso para su publicación o edición en otro medio si han sido aprobados. En el caso de artículos editados por varios autores, todos ellos deberán haber participado de forma igualitaria en el proceso.

**9.** El editor y el consejo editor recibirán cualquier demanda ética o queja relacionada con la *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* en cualquier momento del año en el email differenz@us.es. La acusación deberá estar motivada y anexar todas las pruebas y documentos necesarios para su evaluación por parte el editor y el comité editor. El editor recabará todos los datos ayudado, en caso necesario, por los miembros del comité editor. El editor pedirá testimonios y argumentos a favor y en contra de las posiciones. Si es posible, el editor deberá recabar estas informaciones por escrito para transmitirlas al comité editor. El editor convocará al comité editor con el fin de exponer los pormenores y les facilitará toda la información, gestionará el desarrollo de un dictamen y la creación de línea de acción conjunta. De modo ordinario, el comité editor presidido por el editor, o el editor, resolverá el problema en un plazo máximo de seis meses desde la recepción de toda la documentación. Asimismo, dictaminará resolución que se trasladará a las personas implicadas. Los dictámenes incluirán: Información al autor sobre la decisión tomada; información a las instituciones implicadas en el trabajo remitido sobre la decisión del comité de ética. En caso necesario, por ejemplo en el caso de detección de plagio o autoplagio después de publicar un artículo, se retirará de inmediato el trabajo y se informará de la circunstancia públicamente. Asimismo, se informará de este asunto a todos los índices y catálogos donde se encuentra indexada la Revista, y se prohibirá al autor de volver a publicar en la revista por un tiempo a determinar en el dictamen y que decidirá el Comité Editor. En el caso de que el problema esté relacionado con el editor, se elegirá al miembro del comité de ética con más antigüedad efectiva para dirigir todo el proceso.

## **6. Directrices para autores**

**1.** Los autores deberán enviar a la revista sus artículos mediante la plataforma OJS (<https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/index>). La primera página debe incluir la

siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: título, resumen de unas 100 palabras y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma.

**2.** Los trabajos presentados por primera vez serán anónimos. No incluirán los datos del autor, una vez aceptados y revisados se añadirán los datos pertinentes. Los autores deben llenar completamente los datos de usuario al registrarse en la plataforma de la revista: es obligatorio que incluyan su nombre completo, su filiación académica y su ORCID ya que sólo estos tres serán publicados. Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar también toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo –tanto en el cuerpo como en las notas–, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

**3.** Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

**4.** Los Estudios tendrán una extensión de entre 5.000 a 10.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras. Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de siete años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas. Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

**5.** El formato en que el trabajo es presentado a la revista ha de ser .doc, .docx, .odt o .rtf. El tipo de letra del cuerpo de texto (incluidos títulos, títulos de epígrafes y referencias bibliográficas) será Times o Arial a 11 puntos con interlineado a 1.5. Las notas, siempre a pie de página, a 10 puntos con interlineado a 1.5. El texto será presentado sin ningún tipo de sangría. No se admiten negritas ni subrayados; únicamente cursivas y comillas inglesas (“...”) y comillas simples (‘...’), según los casos. Sólo en casos excepcionales se admitirán comillas angulares («...»). No podemos garantizar que no haya problemas con

signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales conjuntamente con su transliteración al alfabeto latino.

**6.** La estructura de los artículos será: Título, título en inglés, nombre del autor, institución, resumen abstract, palabras clave-keywords. En caso de que el manuscrito haya sido elaborado gracias a la subvención de un proyecto de investigación, beca o similar se indicará como nota al pie número 1 al finalizar el título del primer epígrafe del texto. Tras los encabezamientos, se recomienda la ordenación del artículo en epígrafes numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2 ; 1.3. Es recomendable que los artículos tengan como primer epígrafe una introducción y como último unas conclusiones. Los agradecimientos y referencias bibliográficas se incluirán al final del texto. Las figuras y tablas deben incorporarse al texto, numeradas e indicando sus respectivas leyendas, en letra cursiva a 10 puntos.

**7.** Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: “así”. Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte, sin entrecomillar y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: “La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...”. Las citas deben incluir al final su referencia conforme a modelo de citación (Véase punto 8 de estas directrices). Esto será aplicable también a las notas al pie donde se aluda a alguna obra.

**8.** El modelo de citación de referencias bibliográficas es (Apellido autor, año: página), siguiendo las directrices APA 7a ed. Puede consultarse en <https://normas-apa.org>. Las referencias bibliográficas utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con dicho formato APA establecido y ordenadas alfabéticamente por autor. En caso de incluir más de una obra del mismo autor, se ordenarán las referencias cronológicamente según la fecha de edición. Al ser *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* una revista especializada en la filosofía de Heidegger, se recomienda citar a este autor conforme a la edición de su obra completa en alemán (*Gesamtausgabe*) editada por Klostermann Verlag. Las citaciones incluídas en el cuerpo de texto deberán citarse conforme al volumen de la GA al que pertenecen (GA X: p).

**9.** *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o

sugerencias emitidas por los evaluadores. Se informará de la publicación de los trabajos a los autores correspondientes. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir separata electrónica de su artículo en la web en formato pdf. En caso de aceptación, se autoriza a *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* a incluir nombre y apellidos del autor, ORCID, así como filiación institucional y, en su caso, dirección de correo electrónico, en todos los documentos relacionados con la publicación del artículo que se somete a evaluación. Asimismo se garantiza la autoría y originalidad del artículo, y asumo la plena y exclusiva responsabilidad por los daños y perjuicios que pudieran producirse como consecuencia de reclamaciones de terceros respecto del contenido, autoría o titularidad del contenido del mismo. La recepción de artículos está abierta todo el año. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los dos meses previos a la salida del número. Todo ello siempre cumpliendo la periodicidad establecida en tiempo y forma. Si en un caso excepcional, por causas ajenas a la revista ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

**10.** Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

## **7. Historial de la revista**

Son ya algunos años los que llevamos leyendo, comentando, debatiendo y criticando la obra de M. Heidegger. Entre una cosa y otra, desde el siglo pasado. Amigos/as y alumnos/as de ayer y ahora otros/as de hoy nos venimos reuniendo en torno a esa obra ingente y desproporcionada, en el seminario permanente dedicado a ese interminable cuéntame cómo pasó que es la *Gesamtausgabe. Differenz. Revista internacional de estudios sobre Heidegger y sus derivas contemporáneas*, así como el Archivo Heidegger de la Universidad de Sevilla y el Grupo de Investigación *Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad* son proyectos surgidos de ese seminario permanente. Su finalidad, en parte, es la de estimular, desarrollar y dar a conocer los trabajos e investigaciones relacionadas con la obra y la figura del emboscado de Todtnauberg. En 2014, *Differenz* nace con la vocación

de convertirse en un referente internacional de los estudios heideggerianos en cuanto a calidad, rigor y pluralidad.

## About the journal

### 1. Focus and scope

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* is published by the Research Group: *Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad* (PAIDI Code: HUM-018) and the Heidegger Archive of the University of Seville (Delegation of the M. Heidegger-Stiftung-Meßkirch) in collaboration with the University of Seville. It was founded in 2014 and is published annually, alternating between monographic issues (which focus on specific topics related to Heidegger's work) and miscellaneous issues, which provide readers with a representative overview of the direction of research on Heidegger in Europe and America. The journal also devotes considerable attention to the examination and critique of new publications on Heidegger's life and work, as well as to philosophical creation and the publication of specialised bibliographies. The journal has the following sections:

Studies: Research articles.

Derivas: Specialised articles, information and philosophical creation, reports, debates, translations...

Book reviews.

Quality is ensured through a double-blind peer review process for all articles. Contributions are accepted in the various languages widely spoken in the West: Spanish, English, French, Portuguese, German and Italian.

*Differenz* is a comprehensive compendium of the variety of philosophical views that coexist on Heidegger's work and its derivations. All ideas and opinions published are those of their authors, and therefore *Differenz* acts solely as a mouthpiece. In this role, it is pleased to open its pages to both renowned scholars and university professors and to newer and/or younger philosophers.

**Distribution:** In addition to Spanish universities, its distribution reaches most of the Ibero-American university space and various university and research centres in Europe and the United States.

## **2. Evaluation of originals**

All sections are evaluated. The editorial committee initially decides whether the article is appropriate for the journal. In the case of research articles (*Studies*), if it is not rejected, the editorial committee selects reviewers who are experts in the subject matter of the article. The article then undergoes a more exhaustive evaluation process, which is carried out as follows: Each article is reviewed by two expert reviewers who advise on its publication (peer review). To ensure transparency, the reviewers do not know each other or the identity of the author being evaluated (blind review). More than 80% of the reviewers are external to the journal and the University of Seville. They are professors with doctorates from international research institutions, as well as authors who have published more than two articles in the journal and hold a bachelor's or doctoral degree in the field. If they wish, authors may propose external reviewers who are experts in the field.

## **3. Open Access and Archive Policy**

This journal provides open access to its content, based on the principle that offering the public free access to research helps to promote a greater global exchange of knowledge. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* follows a policy of disseminating its content under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Licence**. The publication aims to give the widest possible dissemination to all work of sufficient quality, published in any medium with more limited dissemination. In this way, researchers and institutions that would otherwise be marginalised are integrated into a universal scientific dialogue. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* will not charge authors any fees for submitting or sending articles, nor will it charge any fees for their publication.

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* adheres to the LOCKSS, CLOCKSS and PKN (PN) archiving policies.

## **4. Frequency, languages of publication and privacy statement**

The journal is published annually, alternating between monographic issues (focusing on specific topics related to Heidegger's work) and miscellaneous issues, which provide readers with a representative overview of the direction of research on Heidegger in Europe and America. The journal also devotes considerable attention to the examination and critique of new publications on Heidegger's life and work, as well as to philosophical

creation and the publication of specialised bibliographies. The languages accepted for original articles, contributions and correspondence are Spanish, Portuguese, English, French, Italian and German.

**Privacy statement:** The names and email addresses entered in this journal will be used exclusively for the purposes stated by this journal and will not be made available for any other purpose or to any other person.

## **5. Ethical guidelines and good practice**

**1.** *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* is structured according to a series of ethical principles and fundamental duties concerning the author, the editorial committee, the authors, and external reviewers. It also has a public procedure for receiving and handling complaints. The principles that determine the evaluation of articles are published both on its website and in the content of the journal in order to promote the transparency of the publication.

**2.** All processes inherent to transparency and that respect the principle of confidentiality will appear in the journal. Specifically, this will involve the publication of the article evaluation guide provided to referees, the procedure for receiving and managing complaints, and the ethical and good practice statement. The journal is committed to maintaining the confidentiality of authors to ensure a double-blind evaluation process. Likewise, this principle will be fundamental in the event of complaints or the disclosure of plagiarism or self-plagiarism until an official ruling on the case has been obtained. This principle must be respected by authors in articles involving experimental studies with humans or other circumstances that require the application of this ethical principle. The journal will maintain mechanisms to combat plagiarism and self-plagiarism in all instances, in accordance with the duties of each member of the journal, as outlined below.

**3.** Authors are free to express their own opinions as long as they do not violate the other principles of this statement, are based on academic criteria, and possess the appropriate scientific rigour. This principle translates into freedom of decision for the journal's reviewers and committees, provided that they meet the same requirements of academic rigour and argumentative justification.

**4.** Attention and respect for diversity and gender In order to avoid any type of discrimination, mechanisms have been created to promote respect for diversity. In this regard, the editor, editorial committee, authors, and referees must avoid any type of discrimination based on gender, race, political or religious ideology, or sexual orientation in their judgements and

writings. Authors must report gender in the source data of published research in order to identify differences due to this aspect. The journal's editorial board encourages the use of inclusive language in submitted articles. Some guidelines for inclusive formatting are derived from international documents such as those approved by the United Nations and can be summarised as follows: avoid discriminatory expressions; use appropriate forms of address; include full names and surnames for both genders and avoid expressions that perpetuate gender stereotypes; make gender visible when the communicative situation requires it: explicitly refer to gender groups; use feminine and masculine pairs (split when necessary) and encourage typographical strategies: o/a, o(a). Do not make gender visible when the communicative situation does not require it: omit the article before gender-neutral nouns (journalist, participant, representative), use collective nouns and other generic structures when possible, choose gender-neutral adjectives instead of nouns.

**5.** A conflict of interest is understood to be those circumstances in which a person's primary interests are determined by secondary interests unrelated to them. Specifically, this principle applies to situations in which a referee is aware that they are evaluating an article by a person they know or with whom they have a relationship of any kind, or vice versa, when the author is aware that their evaluation depends on these circumstances. This circumstance applies to each of the members of the journal. In all these cases, a declaration of conflict of interest is mandatory so that the journal's editorial team can take the appropriate measures.

**6.** The ethical duties of the editor and the editorial committee are to act fairly, avoiding any type of discrimination based on gender, race, political or religious ideology, or sexual orientation, both in relation to authors and the journal's team; to manage all contributions based solely on their academic value and not on the financial resources contributed for their publication or on business interests; to encourage freedom of expression, the quality of the authors' arguments and the promotion of different modes of rationality in the works submitted; to maintain the editorial independence of the journal; to publish apologies, corrections, clarifications or retractions when necessary; to generate and monitor a fair procedure for handling complaints, including the possibility for complainants to receive a response in accordance with the ethical principles of the journal; encourage the correction of errors if they appear in articles; maintain the confidentiality of authors and referees or arbitrators in the blind peer review process of submitted works; publish the journal's evaluation criteria and procedures; maintain the integrity of academic records throughout the publication's existence. The editor is ultimately responsible for the acceptance and rejection of articles, with whose authors he or she must not have any conflicts of interest.

**7.** The ethical duties of external reviewers are to accept only those articles for which they have sufficient academic competence and knowledge; to inform the editor/editorial committee if the authorship can be deduced and to reject it to avoid violating the duty of double-blind review; in the event of detecting partial or total plagiarism or self-plagiarism, use of the text in conferences or presentations of various kinds, to inform the editor/editorial committee; to carry out an impartial blind review of the works received, providing constructive comments to the authors; to evaluate the articles exclusively according to academic criteria, generating a report articulated by the journal's evaluation guide, Avoid any type of discrimination based on gender, race, political or religious ideology, or sexual orientation in the review process. Be aware of the possibility of conflicts of interest of an institutional, financial, or collaborative nature between the referee and the work and, if detected, notify the editor so that the work received can be sent to another author. Respond to the evaluation of articles within a reasonable time frame.

**8.** The ethical duties of authors are to confirm that the article is not being evaluated by another publication, has not been published or presented at any academic event; if the article is a reworking of a conference, paper, communication, talk or similar, or corresponds to a subsequent reworking, the author must inform the editor and indicate this in a footnote on the first or last page of the work; to avoid any type of discrimination based on gender, race, political or religious ideology, or sexual orientation in the body of the work; to obtain permission for the publication of texts, graphics, or tables that do not belong to the author and require it, and to indicate their source; to cite the source of all ideas or content on which the argumentation of the work is based; to report any possible conflict of interest in relation to the review process; in the case of empirical studies involving humans or animals, the ethical principles required by national and international ethical regulations must be respected. If the study requires it, the necessary permission must be obtained from the ethics committee indicated for such research. These permissions include obtaining the explicit informed consent of the subjects involved in the study; facilitating the correction of errors and amendments if the article itself has been accepted and in accordance with the deadlines set; submitting articles in accordance with the journal's editorial line and accepting their rejection if they are not consistent with it, its area of knowledge or the bibliography and discussions specific to its field of development (however, there is a complaints line if you wish to use it in relation to this point); and stating in the article who has funded the research, if applicable. It is prohibited to publish the article in any other journal, transferring the rights to publish articles to the journal and requesting permission for their publication or editing in another medium if they have

been approved. In the case of articles edited by several authors, all of them must have participated equally in the process.

**9.** The editor and editorial board will receive any ethical complaints or grievances related to *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* at any time of the year at the email address differenz@us.es. The complaint must be substantiated and accompanied by all the evidence and documents necessary for its evaluation by the editor and the editorial board. The editor will gather all the information, assisted, if necessary, by the members of the editorial board. The editor will request testimonies and arguments for and against the positions. If possible, the editor should gather this information in writing to forward it to the editorial board. The editor shall convene the editorial committee in order to present the details and provide them with all the information, manage the development of a ruling and the creation of a joint course of action. Normally, the editorial committee chaired by the editor, or the editor, shall resolve the issue within a maximum period of six months from receipt of all the documentation. It shall also issue a ruling, which shall be communicated to the persons involved. The rulings shall include: information to the author about the decision taken; information to the institutions involved in the submitted work about the decision of the ethics committee. If necessary, for example in the case of detection of plagiarism or self-plagiarism after publication of an article, the work shall be immediately withdrawn and the circumstance shall be publicly reported. Likewise, all indexes and catalogues where the Journal is indexed will be informed of this matter, and the author will be prohibited from republishing in the journal for a period of time to be determined in the ruling and decided by the Editorial Committee. In the event that the problem is related to the editor, the most senior member of the ethics committee will be chosen to lead the entire process.

## **6. Guidelines for authors**

**1.** Authors must submit their articles to the journal via the OJS platform (<https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/index>). The first page must include the following information in the original language and in English: title, abstract of approximately 100 words, and approximately 5 keywords separated by semicolons.

**2.** Papers submitted for the first time will be anonymous. They will not include the author's details; once accepted and reviewed, the relevant details will be added. Authors must fill in their user details completely when registering on the journal's platform: it is mandatory to include their full name, academic affiliation and ORCID, as only these three will be published. To facilitate anonymous review, authors must also remove all references in

the article to other works and articles written by themselves, both in the body and in the notes, or do so in a way that does not reveal their own authorship. They must also omit any mention of acknowledgements of their participation in funded projects and other acknowledgements.

**3.** All writings submitted for publication in *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, whether articles, notes, reviews, translations, etc., must be completely unpublished. While they are in the process of evaluation or editing, they should not be submitted to any other publication. Once they have been published, authors may use their texts freely, always citing their original publication in *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. In very exceptional cases, and if the reviewers deem it appropriate, articles already published in other journals with limited circulation may be published, specifying this in each case.

**4.** Studies should be between 5,000 and 10,000 words in length (between 15 and 20 pages). Book reviews should be no longer than 1,800 words. Except in exceptional cases, reviews of books more than seven years old will not be accepted. The works reviewed must be first editions or reissues with substantial modifications. To avoid conflicts of interest, it is preferable that they not be written by people close to the author of the book being reviewed or who have collaborated in its editing or design. The author of a reviewed book should not have professional authority over the author of the review, as in the case of a thesis supervisor.

**5.** The format in which the work is submitted to the journal must be .doc, .docx, .odt or .rtf. The font for the body of the text (including titles, section headings and bibliographical references) should be Times or Arial 11 point with 1.5 line spacing. Footnotes should be 10 point with 1.5 line spacing. The text should be presented without any indentation. Bold and underlining are not allowed; only italics and English quotation marks ("...") and single quotation marks ('...'), as appropriate. Angle quotation marks («...») will only be accepted in exceptional cases. We cannot guarantee that there will be no problems with special characters (Greek, Hebrew, logical, mathematical). We recommend restricting their use as much as possible and, in any case, sending the originals together with their transliteration into the Latin alphabet.

**6.** The structure of the articles will be: Title, title in English, author's name, institution, abstract, keywords. If the manuscript has been produced thanks to a research project grant, scholarship or similar, this should be indicated as footnote number 1 at the end of the title of the first section of the text. After the headings, it is recommended that the

article be organised into sequentially numbered sections, as follows: 1. 2. 3., etc. The titles of subsequent subdivisions should follow a numerical order, as follows: 1.1.; 1.2 ; 1.3. It is recommended that articles have an introduction as the first section and conclusions as the last. Acknowledgements and bibliographical references should be included at the end of the text. Figures and tables should be incorporated into the text, numbered and with their respective captions in 10-point italics.

**7.** Footnotes should be concise. Quotations in the body of the text should also be brief and should be enclosed in quotation marks: 'like this'. If they exceed three lines, they should be in a separate paragraph, without quotation marks and without indentation (which will be applied when typeset). To introduce an explanatory term within a quotation, square brackets should be used, as in the following example: 'The link between this [special situation] and the agent's goal...'. Quotations must include their reference at the end in accordance with the citation model (see point 8 of these guidelines). This also applies to footnotes that refer to a work.

**8.** The citation format for bibliographic references is (Author's surname, year: page), following the APA 7th edition guidelines. These can be consulted at <https://normas-apa.org>. The bibliographic references used in the preparation of articles or reviews must be presented in a final list, using the established APA format and arranged alphabetically by author. If more than one work by the same author is included, the references shall be ordered chronologically according to the date of publication. As *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* is a journal specialising in the philosophy of Heidegger, it is recommended that this author be cited in accordance with the edition of his complete works in German (*Gesamtausgabe*) published by Klostermann Verlag. Citations included in the body of the text should be cited according to the volume of the GA to which they belong (GA X: p).

**9.** *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* will communicate the acceptance or rejection of an article, together with the comments or suggestions made by the reviewers. The authors will be informed of the publication of their works. The authors of articles in the process of publication will receive the proof of the text after it has been typeset, for immediate correction (maximum two weeks). Once published, they will be able to purchase an electronic offprint of their article on the website in pdf format. In case of acceptance, *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* is authorised to include the author's name and surname, ORCID, as well as institutional affiliation and, where applicable, email address, in all documents related to the publication of the article submitted for evaluation. I also guarantee the authorship and originality of the article, and I assume

full and exclusive responsibility for any damages that may arise as a result of third-party claims regarding the content, authorship or ownership of the content thereof. Articles are accepted throughout the year. Layout and proofreading are carried out in the two months prior to the issue's release. All of this is always done in accordance with the established frequency in a timely manner. If, in an exceptional case, for reasons beyond the control of the journal, it is forced to modify or delay the publication of the selected articles to a later issue, each author will be notified so that they can confirm their approval or, if not, make the article available for submission to other journals.

**10.** The editors are not responsible for any errors that may have crept in due to failure to follow these instructions. In the event of difficulties with deciphering, interpretation, format, etc., they will request the author by email to send a new file, and if they do not receive it within a week, they will understand that the author has withdrawn the work from publication.

## **7. History of the journal**

We have been reading, commenting on, debating and criticising the work of M. Heidegger for several years now. Between one thing and another, since the last century. Friends and students from yesterday and today have been gathering around this enormous and disproportionate work in the permanent seminar dedicated to the endless 'tell me how it happened' that is the *Gesamtausgabe. Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* as well as the Heidegger Archive at the University of Seville and the Research Group: *Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad* are projects that have emerged from this permanent seminar. Its purpose, in part, is to stimulate, develop and publicise work and research related to the work and figure of the Todtnauberg hermit. In 2014, Differenz was created with the aim of becoming an international benchmark for Heideggerian studies in terms of quality, rigour and plurality.

## **Contacto / Contact**

*Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas.*

Archivo Heidegger de Sevilla.

Facultad de Filosofía - Universidad de Sevilla

C/ Camilo José Cela, s/n - 41018 Sevilla (Spain)

Tlf.: 00-34-954557788 e-Mail: differenz@us.es