



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° Extra 3, 2018, pp. 170-176

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

El giro hermenéutico de la fenomenología¹

The Hermeneutic Turn of Phenomenology

Jean GRONDIN

jean.grondin@umontreal.ca

Universidad de Montreal, Montreal, Canadá

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2427313>

RESUMEN

En la presente investigación se aborda las implicaciones del llamado giro hermenéutico de la fenomenología, en un sentido filosófico, histórico y sobre todo, lingüístico. Revisa las consideraciones y los aportes de la fenomenología de Husserl, en particular la noción de intencionalidad y de Heidegger, en donde el lenguaje es concebido como comprensión del ser. A partir de esa valoración del lenguaje se recurre a los aportes de la hermenéutica de Gadamer, en el horizonte del lenguaje y la "trama lenguajera", fundamentalmente.

Palabras clave: Fenomenología; hermenéutica; lenguaje; pensamiento.

ABSTRACT

In the present investigation the implications of the so-called hermeneutic turn of phenomenology are addressed, in a philosophical, historical and, above all, linguistic sense. Review the considerations and contributions of the phenomenology of Husserl, in particular the notion of intentionality and Heidegger, where language is conceived as understanding of being. Based on this assessment of language, the contributions of Gadamer's hermeneutics, on the horizon of language and the "language plot", are fundamentally used.

Keywords: Phenomenology; Hermeneutics; Language; Thought.

Recibido: 11-10-2018 • Aceptado: 10-11-2018



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0). Para más información dirijase a https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es_ES

¹ N.T (Jorge Dávila, ULA): Este texto sirve como introducción al libro que, con el mismo título, recoge varios ensayos publicados con anterioridad por el autor y otros capítulos inéditos: Grondin (2003a: pp, 5 – 18).

Se ha hablado con frecuencia, y de manera bastante ligera, del giro [*tournant*] hermenéutico de la fenomenología. Se ve en ello ora una moda, ora una escuela y acaso una lejana provincia de la fenomenología; también se ve en ello con suma frecuencia una deriva, una subversión o una herejía de la fenomenología. En la presente obra se quiere mostrar que se trata, más bien, de una orientación necesaria y exigida por el rigor del proyecto fenomenológico. Ocurre que tal giro resulta de la aporía temática de la fenomenología, que puede resumirse con estas preguntas: ¿Qué es lo que hay que hacer ver con la fenomenología? ¿Las cosas mismas? Con toda seguridad, pero eso no tiene sentido a menos que se presuponga que las cosas mismas están, en primera instancia y muy frecuentemente, encubiertas o son evadidas [*détournées*]. Esa evasión [*détournement*] es por tanto lo que se busca hacer perceptible y explicar. Ahora bien, las cosas mismas sólo pueden estar encubiertas por un lenguaje que no es otro sino el lenguaje de una tradición o de una historia al que, en consecuencia, se busca “destruir”². Pero, no se puede “destruir” una tradición o un lenguaje sino en nombre de otro lenguaje que sea al menos posible.

El giro hermenéutico es así el nombre de una radicalización tanto del programa como de la mirada fenomenológica que se muestra atenta a la condición que el “carácter del lenguaje”³ establece al sentido y que se abre, desde ese entonces, a la historia (en lugar de apartarse de ella). Ese giro se efectúa a contracorriente del privilegio acordado al conocimiento teórico y a la percepción en las versiones más husserlianas de la fenomenología. Si ese giro cuestiona la concepción aún demasiado fundacional de la filosofía que podemos encontrar en Husserl, es porque descubre un fundamento más original aún, más inmemorial, en la experiencia hermenéutica del lenguaje. Es difícil situar ese giro en la historia de la fenomenología. ¿Se prepara ya en el mismo Husserl? ¿O se produce sólo con Heidegger? ¿Se trata de una orientación más tardía aún y que podemos asociar con los nombres de Gadamer y de Ricoeur? Ni Husserl ni Heidegger han hablado de un “giro hermenéutico”, y Gadamer y Ricoeur tampoco lo han hecho a no ser en ensayos de carácter retrospectivo redactados, en lo esencial, después de sus grandes tratados de hermenéutica⁴.

Las preguntas en relación con la paternidad, cuyas respuestas por lo demás son notoriamente no verificables, no resultan decisivas en este caso. Es mucho más importante comprender en qué consiste el que la fenomenología llame desde sí misma a un giro hermenéutico, y aún más cuando se trata de una evidencia desconocida con suma frecuencia o cómodamente regionalizada en el seno mismo del movimiento fenomenológico. Por eso nos proponemos aquí hacer ver la necesidad de tal giro partiendo del programa de los padres fundadores de la fenomenología, es decir, de Husserl y, sobre todo, de Heidegger que fue el primero que habló de una fenomenología necesariamente hermenéutica. Así, es Heidegger el que debe ser considerado como el verdadero artesano del giro hermenéutico de la fenomenología. Pero su proyecto de una fenomenología hermenéutica, centrada en la cuestión del ser y

² N.T.: Derrida (2001: p. 104), en su entrevista con D. Janicaud, Heidegger en France. II, subraya, siguiendo a John Caputo, que el término heideggeriano *Destruction* tiene quizás un origen luterano. En Lutero, la destrucción designaría “la des-sedimentación, la des-constitución de una teología tardía que habría ocultado el mensaje evangélico original”.

³ N.T.: ‘El carácter del lenguaje’ traduce aquí el adjetivo *langagièr* que no tiene equivalente en español. Derivado de *langage* (lenguaje) podría traducirse como lingüístico; pero esa traducción indicaría una cercanía muy estrecha al contexto de la pretensión científica de análisis del lenguaje que debe evitarse en este caso. Más adelante, abusando de nuestra lengua, traducimos como “lenguajero”.

⁴ En su obra clásica, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Herbert Spiegelberg (1982: p. 597) identifica sobre todo el giro hermenéutico con el pensamiento de Ricoeur donde la imposibilidad de una tematización directa o “fenomenológica” de la voluntad sería la que comanda el desvío interpretativo por sus objetivaciones o sus expresiones. Spiegelberg piensa especialmente aquí en la transición, en la obra de Ricoeur, de una fenomenología de la voluntad a una hermenéutica de los símbolos (concepción de la hermenéutica que Ricoeur juzgó “demasiado estrecha” en su libro *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique* (1986: p. 30). Desgraciadamente, Spiegelberg habla muy poco de Gadamer, y Ricoeur mismo habla muy poco de la relación de su pensamiento con el de Gadamer. Es cierto que la idea de un giro hermenéutico de la fenomenología no aparece directamente en la obra maestra de Gadamer, *Verdad y Método* (1960). Los lazos entre Ricoeur y Gadamer son ambiguos (Cf. al respecto mi estudio: Grondin (2000: pp. 147-159). La primera concepción que Ricoeur se hace de la hermenéutica debe mucho al modelo metodológico de Dilthey, contra el cual Gadamer parece erigir toda su hermenéutica. Si se puede decir que es Heidegger quien conduce a Gadamer a desconfiar del paradigma de Dilthey, es Dilthey (pero también Jaspers) el que incita a Ricoeur a marcar una cierta reserva frente a la ampliación ontológica de la hermenéutica en Heidegger y Gadamer. David Couzens hoy, por su parte, hace remontar el giro hermenéutico a *Ser y Tiempo* y a su concepción universal, y ya no derivada o regional, de la interpretación; de allí habrían salido tanto la hermenéutica de Gadamer como la deconstrucción de Derrida y también el giro interpretativo, si acaso no relativista, de las ciencias sociales en general (Cf. su ensayo *Crouzens*, 1993: pp. 170-194).

de la existencia, ha sido reformado por los autores principales que se han declarado herederos de su giro hermenéutico, notablemente por parte de Gadamer y Ricoeur, pero también por parte de Derrida.

La necesidad del giro hermenéutico se desprende, en principio, del gran descubrimiento de la fenomenología que es, de acuerdo con la opinión casi unánime, el de la intencionalidad. Para Husserl, ésta quiere decir que no hay conciencia vacía, sino que la conciencia es siempre conciencia de algo y, en consecuencia, que apunta a un sentido. Conocemos muy bien que Husserl seguía en esto a la psicología de Brentano quien, a su vez, se inspiraba en la epistemología medieval. Ahora bien, que el término intención provenga de hecho de la tradición hermenéutica tiene pleno sentido, a pesar de que el mismo Husserl no se detenga verdaderamente en ello. La intención (en el sentido, por ejemplo, de la *intentio auctoris* o del *scopus*) designa, en efecto, el sentido de un texto, de una frase, el sentido que hay en las palabras; eso en primer lugar, pero también designa el sentido que hay detrás de las palabras. A pesar del interés de Husserl en las cuestiones del sentido, de la significación y de la lógica, es notorio su poco interés en el lenguaje como tal. Su llamado a “las cosas mismas” desea, en efecto, remontar desde las palabras hasta las cosas mismas; un proceso que por sí mismo resulta esencialmente hermenéutico, si es verdad que comprender es entender la expresión conforme a su intención o a su sentido. Para Husserl, las palabras funcionan un poco como signos o instrumentos que se colocan al servicio de la intencionalidad. Así, él presupone que habría como capas de intencionalidad o de sentido que sólo recibirían posteriormente una apelación nominal. El giro hermenéutico de la fenomenología descubrirá que las cosas no son tan simples: desde el momento en que hay intención, ya hay orientación hacia la palabra, hacia una presencia significativa que sólo se despliega siempre en el elemento del lenguaje.

El joven Heidegger, a quien hoy conocemos mejor gracias a la publicación de sus primeros cursos de Friburgo y de Marburgo, se aproximó a esta dimensión hermenéutica del lenguaje preguntándose, en primer lugar, por la conceptualidad (*Begrifflichkeit*) de la fenomenología, pero también por la de toda la tradición filosófica. Ahora bien, no se puede cuestionar una conceptualidad, de la que se demuestre su inadecuación, sino en nombre de alguna otra conceptualidad que conquistaría, ella misma, directamente las cosas mismas. Así al destruir una conceptualidad más encubridora que descubridora, la fenomenología llama a un logos que aprehendería directamente las cosas, que las haría hablar directamente. La lucha del joven Heidegger contra la conceptualidad de la fenomenología, puesto que siempre quiso preservar de ella el “método” o la mirada, procedía por tanto de un muy agudo sentido de la sedimentación lingüística y, por ello mismo, de su carácter histórico. No se puede tomar conciencia de la inadecuación de una conceptualidad sino a través de un retorno destructor sobre la tradición que nos la ha impuesto. La esperanza de esa destrucción es la de elaborar, en fin, una conceptualidad que sea la del ser mismo. Ya no hay duda de que es tal destrucción de la conceptualidad fenomenológica la que colocó a Heidegger sobre la vía del lenguaje. Todo su camino de pensamiento es así *unterwegs zur Sprache*, en camino hacia el lenguaje. Si al comienzo Heidegger estaba en búsqueda de un lenguaje adecuado para decir el ser, pero también nuestra experiencia del ser –una esperanza que jamás abandonó–, terminó por examinarse hacia el lenguaje como tal. Fue el lenguaje lo que se impuso, cada vez más, como el horizonte de toda comprensión del ser, como la casa del ser. Ahora bien, esa casa puede ser una prisión si el ser se encuentra encerrado en un dispositivo que le impide aparecer. Esto es lo que llevó a Heidegger a descubrir la trama o el “lenguaje de la metafísica”. Pero, ¿es posible otro decir del ser? Si toda la grandeza de Heidegger radica en esta búsqueda de otro lenguaje, es más bien su descubrimiento del fenómeno del lenguaje como horizonte de la fenomenalidad y de la comprensión lo que habría hecho avanzar la radicalización hermenéutica de la fenomenología. Lo que de este modo Heidegger ponía en cuestionamiento era entonces el carácter secundario del espacio del lenguaje (o su estatus estrictamente instrumental) para la fenomenología. ¿No es el lenguaje la primera manifestación del sentido y del ser, el elemento donde se despliega toda fenomenalidad y toda donación? Es en este descubrimiento donde se orquesta el giro hermenéutico de la fenomenología.

Es este giro, que correspondía por azar a un giro en el pensamiento de Martín Heidegger, pero también al *linguistic turn* (!) de la filosofía anglosajona, el que Gadamer puso de relieve al hablar de una

inflexión de la hermenéutica siguiendo el hilo conductor del lenguaje⁵. Es así como él comprendió el giro hermenéutico de la fenomenología, incluso si en un comienzo hablaba (veremos por qué) de un giro fenomenológico de la hermenéutica. El descubrimiento de la trama del lenguaje –como la condición inmemorial de todo pensamiento– iba emparejada, en el caso de Gadamer, con un cuestionamiento de la concepción instrumental o nominalista del lenguaje, que habría prevalecido a todo lo largo de la tradición filosófica y hasta en la fenomenología de Husserl. En la concepción instrumental, las palabras no son más que designaciones de las que se sirve la inteligencia cuando ella quiere expresar o comunicar sus pensamientos, como si el pensamiento se efectuara primero sin lenguaje. Bajo ese régimen, el lenguaje sólo representa un elemento secundario, y peligrosamente equivoco, del pensamiento. Esta concepción instrumental, que es extendidamente la del entendimiento común, corresponde, a ojos de Gadamer, a un olvido del lenguaje como crisol de todo pensamiento. Su origen puede encontrarse en el *Cratilo* de Platón. Al preguntar por el origen de las palabras, interrogando si proceden de la naturaleza (*phusei*) o de la convención (*thesei*), en el *Cratilo* se presupone en efecto, en sus dos hipótesis, que las palabras no son más que designaciones o instrumentos al servicio de un pensamiento soberano.

Oponiéndose a este instrumentalismo, el giro hermenéutico de la fenomenología viene a recordar que para nosotros no hay sentido, ni pensamiento, sino en el horizonte de un lenguaje posible.

El lenguaje no es un instrumento del que dispondría un pensamiento lógico, él es el medio donde se sostiene y se “debate” todo pensamiento. Como lo sugiere la misma etimología, el logos del pensamiento o de la lógica presupone siempre ya el logos del lenguaje, la encarnación retórica del sentido. Según Gadamer, el pensamiento occidental se habría obstinado en desconocer esta evidencia al pensar la relación entre el pensamiento y el mundo sin ver en el lenguaje mismo la condición de esa relación. Este intelectualismo aún se mantiene en la descripción husserliana de la intencionalidad en términos de noesis o de punto de mira de sentido que no deben nada esencial al lenguaje; pero, el léxico de la intencionalidad, que es el del sentido y de la significación, no dejaba por ello de estar en camino hacia el lenguaje. La radicalización hermenéutica de la intencionalidad –que no es sino otro nombre para el giro hermenéutico de la fenomenología– permite así restarle fuerza al olvido del lenguaje en todo el pensamiento occidental.

Si la prioridad del lenguaje no ha sido reconocida por los más grandes representantes de la tradición metafísica, es porque ella amenazaba la soberanía del orden del pensamiento puro que, desde Platón, sólo pone atención a las relaciones ideales o lógicas. Por eso Gadamer, en *Verdad y Método* (1960), hablaba de un olvido del lenguaje que habría marcado con su empirismo a toda la tradición filosófica occidental⁶. Gadamer sostiene, en una exageración magistral, que no habría habido sino una sola excepción a ese olvido del lenguaje: ¡la del pensamiento cristiano y agustiniano de la Encarnación! La alusión fue tan inaudita que casi nunca ha sido bien comprendida; pero tiene su importancia, si queremos valorar plenamente el giro hermenéutico de la fenomenología.

¿Por qué hay que ver en el pensamiento agustiniano de la Encarnación una excepción del olvido occidental del lenguaje? Sabemos que Agustín mismo, para pensar el fenómeno de la Encarnación, se inspiró en la distinción que hacían los estoicos entre el verbo interior y el verbo exterior. Si en el espíritu de Gadamer no se puede aún hablar de un pensamiento del lenguaje en el caso de los estoicos, es porque ellos sólo veían en el lenguaje “exterior” la simple exteriorización de un pensamiento o de un logos que tendría existencia previa al orden de las palabras. El orden esencial del pensamiento permanecía siempre como pre-lenguajero; así, el discurso de uno se contenta con consignar o transmitir a otro los pensamientos que se traman más cerca de la fuente del lenguaje. Sabemos que el cuarto Evangelio también presenta la Encarnación como una exteriorización del logos⁷. Es eso precisamente lo que lleva a Agustín a inspirarse en la distinción estoica entre los dos órdenes del logos, interior y exterior. Es claro, sin

⁵ El título de la tercera y última sección de *Verdad y Método* habla, en efecto, de un “Giro ontológico (ontologische Wende) tomado por la hermenéutica bajo la conducción del lenguaje”. En el último tomo de sus *Obras Completas* (GW, t.10, 1995), Gadamer ha reunido varios de sus estudios bajo el título: “El giro hermenéutico” (Die hermeneutische Wende).

⁶ Cf. al respecto, Grondin (1999), el capítulo titulado: “De l’oubli platonicien du langage à son rappel agustinien” (pp. 191-201).

⁷ N.T. Cf. Evangelio según Juan, 1.14: Καὶ ὁ λόγος σαρκὶ γένητο (ἔ “Y el verbo se hizo carne”).

embargo, que, para el pensamiento cristiano, el logos exterior no podría ser pensado como una manifestación secundaria e inesencial de lo divino. Hay más bien identidad de esencia (*homoousia*) entre el verbo interior divino y el verbo exterior de la Encarnación. Es esta identidad de esencia la que en primer lugar fascinó a Gadamer: ¿esta identidad de esencia entre el logos interior y el logos exterior, que es aquella del Padre y del Hijo en el misterio de la Trinidad, acaso no vale para todo pensamiento humano? ¿Se puede verdaderamente distinguir el orden del pensamiento de su puesta en lenguaje? ¿Pensar, no es buscar palabras para todo cuanto quiere ser dicho? De allí la tesis de la universalidad del elemento 'lenguajero' para la hermenéutica de Gadamer: el pensamiento no puede cumplirse sin lenguaje y el ser que es comprendido es comprendido sólo en la medida en que busca articularse en lenguaje. Esta tesis no dice, sin embargo, que todo puede ser comprendido o que el lenguaje está dispuesto para comprender todo lo que es. La tesis sólo afirma que la búsqueda de comprensión es búsqueda de lenguaje. Es evidente que esta búsqueda se encuentra confrontada con límites, ya que las palabras nos faltan frecuentemente para decir todo lo que querría poder ser dicho. Pero esta experiencia de los límites del lenguaje confirma la universalidad del elemento 'lenguajero' o relativo al carácter del lenguaje: lo que no puede ser dicho, lo que excede al orden del lenguaje, es aquello que debería poder ser dicho mas no puede siempre serlo. El giro hermenéutico de la fenomenología busca pensar este elemento, inquietante, desconcertante, perturbador del lenguaje, que es condición de toda intencionalidad, de todo apuntar al sentido y de toda conciencia. Se trata de un "elemento" difícil de captar, puesto que él es condición de toda captación; vale decir, no se puede pensar sino en el horizonte del lenguaje, pero no se puede pensar el lenguaje mismo sino en su horizonte. El lenguaje recorta así el horizonte último de toda intencionalidad y de todo sentido, incluso si él mismo escapa a una captación (como lo reconocerá también Derrida).

La inverosímil referencia de Gadamer a Agustín (¡y a la Trinidad!) quizás no ha facilitado el entendimiento de la concepción hermenéutica del lenguaje, a pesar de que las intenciones y los instintos de Gadamer no tenían absolutamente nada de teológicos (sería por tanto aberrante hablar aquí de un giro teológico y, a Dios gracias, la idea no se le ha ocurrido a nadie en lo que concierne a Gadamer). Pero el valiente redescubrimiento de la distinción agustiniana entre el verbo interior (*logos endiathetos*) y el verbo exterior (*logos prophorikos*) es precioso por permitir comprender tanto el instrumentalismo de la concepción platónica del lenguaje, que habría dominado el pensamiento filosófico occidental, como su superación hermenéutica. Al criticar, por una parte, la concepción instrumental o nominalista del lenguaje se cuestiona la autarquía del pensamiento en relación con el lenguaje; pero, por otra parte, al recordar que todo lenguaje (exterior) remite a un otro lenguaje ("interior"), se hace manifiesto el límite del lenguaje proposicional. A lo que se apunta en ese lenguaje interior, que llega a ser así el dato primero de la fenomenología y de su giro hermenéutico, es al diálogo interior de la finitud consigo misma, la búsqueda del sentido de su experiencia en el tiempo⁸.

El giro hermenéutico de la fenomenología tiene entonces conciencia tanto de la universalidad del elemento 'lenguajero', o relativo al carácter del lenguaje, como de los límites del lenguaje efectivo. Si hay que hablar de los límites del lenguaje es porque las palabras sólo expresan, siempre, apenas una parcela de lo por-decir, es decir (!), de todo cuanto habría que decir para ser comprendido. Lo que es universal para la hermenéutica es esta dimensión de lo por-decir que excede el discurso proposicional, pero que se busca desesperadamente decir. Gadamer hablaba aquí de *Sprachlichkeit*, de "lingüística", para evitar hablar del lenguaje efectivo, proposicional. Se podría hablar aquí de la "trama lenguajera" que permanece siendo la de toda comprensión y la de toda incomprensión. Porque, ¿qué es una comprensión no-lenguajera o una incomprensión si no una experiencia que ningún lenguaje puede expresar porque ningún lenguaje alcanza a decir todo lo que habría que decir o poder decir? Es presuponer que el lenguaje permanece como el "elemento" de toda comprensión, así como de toda incomprensión. No se puede hablar de la impotencia del lenguaje sino en nombre de un lenguaje al menos posible, incluso si no existe. De allí la consecuencia que extrae Gadamer en Verdad y Método, a saber: toda contestación de la

⁸ Es a partir de aquí que habría que plantear la pregunta del "sentido de la vida". A ello me refiero en el libro: *Du sens de la vie* (2003). Edición en español: *El sentido de la vida* (2004). Herder, traducción castellana de J. Dávila.

universalidad 'lenguajera' sólo puede hacerse en su elemento. Pero hay que ir aún más lejos y reconocer en esta condición 'lenguajera' de nuestra comprensión la tragedia de nuestra finitud: la comprensión está en búsqueda de un sentido, que podría ser dicho, compartido, pero que excede siempre las posibilidades del decir efectivo. Para decirlo de manera casi vulgar: las palabras son siempre bastante torpes, harían falta otras mejores. Ciertamente el lenguaje llega a encontrar expresiones de una precisión y de una belleza inauditas, por ejemplo, en el decir poético, ése donde el lenguaje se sorprende de su propio éxito, pero aún allí, uno siente que no todo está dicho, que la elegancia retórica esconde lo esencial, a saber, la indigencia fundamental del lenguaje frente a la indecibilidad del ser, del ser que amaría poder ser dicho sin lenguaje. Esta última expresión puede lucir como una aporía para la búsqueda de un sentido que no sea más que lenguaje, pero ella sólo revela de mejor manera la aporía de nuestra condición 'lenguajera'.

Los estudios que siguen a esta introducción pretenden retrazar algunas de las etapas que han conducido a este giro hermenéutico de la fenomenología, desde Husserl hasta las figuras más recientes de la fenomenología. En efecto, a Husserl hay que verlo como aquel que silenciosamente preparó ese giro, incluso si él mismo no sospechó todas las consecuencias de ello. Y es que ese giro hermenéutico socava varios zócalos de su edificio: no sólo su concepción trascendental de la filosofía y su concepción cartesiana de la subjetividad, sino también la idea misma de un retorno a los fenómenos que quisiera hacer caso omiso del orden hermenéutico. Fue Heidegger el que de mejor modo percibió la aporía temática de la fenomenología, y no por reconocerla quiere decir que uno sea "heideggeriano" (la filosofía no es un asunto de afiliación o de partido): suena muy bien proclamar un retorno a los fenómenos, pero justamente ¿qué fenómenos debe uno describir si no se quiere reducir la fenomenología al orden de las descripciones insípidas? La respuesta que da Heidegger es conocida, incluso si de ella no siempre se tiene la medida de su herejía o de su rigor: lo que debe ser objeto de una puesta en la luz fenomenológica es justamente lo que no se muestra pero que exige ser llevado a la fenomenalidad porque constituye el fundamento y el sentido de todo lo que se muestra. Heidegger pensaba aquí en el fenómeno del ser, ya que su fulgor impensado se encuentra en la fuente de todos los fenómenos. Esta inflexión ontológica de la fenomenología, que provocó una poderosa reacción anti-ontológica en Levinas, Derrida y Marion⁹, se acompañó de un giro hermenéutico cuya coherencia ha sido quizás menos discutida en Francia: es porque los fenómenos esenciales están encubiertos o perdidos que se hace necesaria una destrucción hermenéutica. El contexto donde aparece la hermenéutica no deja ninguna duda sobre el sentido del giro hermenéutico de la fenomenología en Heidegger. Luego de la introducción de su concepto de fenomenología, Heidegger explica de manera amplia y profusa (*Ser y Tiempo*, § 35-36) que el tema de la fenomenología, "el ser", es algo disimulado, encubierto, oculto, contenido (*verschüttet, verdeckt, verborgen, verstellt*) que debe justamente ser sacado del olvido. Lo contrario del concepto de "fenómeno", que se trata de colocar en su valor, es el de Verdecktheit, el fenómeno encubierto: "Y es precisamente porque los fenómenos, en primer lugar y con suma frecuencia, no son dados que hay necesidad de la fenomenología. El ser-encubierto es el concepto complementario (*Gegenbegriff*) de aquel de 'fenómeno'¹⁰.

Para hacer perceptible tal encubrimiento, para explicar y destruir la *Verdeckung*, es necesaria una interpretación (una *Auslegung*, a la vez esencial e histórica), por tanto, es necesario un trabajo hermenéutico. La fenomenología hermenéutica y la deconstrucción van emparejadas, como ya lo había visto muy bien el Natorp-Bericht de 1922¹¹. Se requiere una intervención hermenéutica porque se trata de

⁹ Espero volver, en otro estudio, al asunto de este giro anti-ontológico de la fenomenología desde Levinas.

¹⁰ *Ser y Tiempo* (1927), 36.

¹¹ La tarea de la destrucción hermenéutica, que será presentada en el § 6 de *Ser y Tiempo*, representaba también la tarea original de las investigaciones del joven Heidegger antes que ella fuese precedida, en 1927, por una Analítica del Dasein. En un texto magistral, Heidegger escribía en 1922 (p. 32): "La hermenéutica fenomenológica de la facticidad se encuentra entonces con la asignación como tarea —en la medida en que ella pretende contribuir con la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual gracias a la interpretación, y ello fijando la atención en las categorías concretas pre-dadas— el deshacer la interpretación recibida y dominante y de extraer de ella los motivos ocultos, las tendencias y las vías implícitas, y de penetrar, a favor de un retorno desconstructor, en las fuentes que han servido de motivo a la interpretación. La hermenéutica, entonces, no llega a cumplir su tarea sino por el cauce de la destrucción".

sacar en claro los motivos secretos –los “motivos ocultos” de los que se habla en el texto de 1922– de la interpretación encubridora del ser. Y es que la hermenéutica se interesa de manera privilegiada, y desde siempre, en el sentido “oculto” de la expresión pero que permite comprender su sentido, su verdad y su coherencia. Heidegger, sin decirlo, se reencuentra con la tarea clásica de la hermenéutica de la que, no obstante, acentúa el lado “destructor”.

Pero si se destruye o “des-obstruye” los motivos ocultos de la tradición, y en primer lugar cuestionando su conceptualidad, es claro que la puesta a la luz fenomenológica no podrá operar ella misma sin el elemento del lenguaje. Los fenómenos (o el fenómeno privilegiado, si sólo se trata del ser) que habrían sido sacados del olvido inflingido por una conceptualidad inapropiada, exigirán ellos mismos una puesta a la luz que no puede no ser ‘lenguajera’, es decir, hermenéutica. Se sabe que Heidegger no se cansó nunca de buscar un vocabulario adecuado al ser, pero sin jamás pretender que lo habría logrado. Pero sí, cada vez más, fue cayendo en cuenta clara del elemento universal del lenguaje como espacio posible de todo pensamiento. Era ésta la consecuencia más rigurosa del giro hermenéutico que él imprimía a la fenomenología.

Con los estudios históricos que contiene este libro se espera contribuir a una mejor apreciación del giro hermenéutico de la fenomenología tal como ella ya ha sido desarrollada en los pensamientos de Husserl y, sobre todo, de Heidegger. Pero al mostrar cómo la fenomenología hermenéutica viene a descubrir la ofrenda del lenguaje, al tiempo que se da cuenta de los límites de éste (límites sobre los que insistiremos más de lo que parecen haberlo hecho tanto Heidegger como Gadamer), llega a ser posible emprender comprometidamente un diálogo con un pensamiento como el de Jacques Derrida que parece situarse –y auto-situarse– en la antípoda de la hermenéutica. En efecto, ¿qué se gana al mantener la estéril oposición entre hermenéutica y desconstrucción, mientras que se trata de sinónimos en el caso de Heidegger? Más allá de las etiquetas, que siempre pertenecen al orden de la cháchara (*Gerede*), es la solidaridad de fondo entre la fenomenología hermenéutica y la desconstrucción lo que merece ser puesta al día. Tal solidaridad se sostiene en el descubrimiento de la trama del lenguaje como la condición y el límite esencial de todo pensamiento finito. Tendremos entonces que mostrar que las intuiciones de la desconstrucción en relación con nuestra pertenencia al lenguaje y al lenguaje de la metafísica se inscriben también en el giro hermenéutico de la fenomenología.

Referencias bibliográficas

- Couzens, D. (1993). Heidegger and the Hermeneutic Turn, en: C. B. Guignon, C. B. (Ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press.
- Derrida, J. (2001). *Entretiens*, Albin Michel, París.
- Gadamer, H-G. (1960). *Verdad y Método*. Sigueme.
- Grondin, J. (2000). Hans-Georg Gadamer und die französische Welt, en: *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, editado por Günter Figal, Stuttgart, Reclam.
- Grondin, J. (2003). *Du sens de la vie*, Montreal, Bellarmin. (Edición en español: *El sentido de la vida*, Barcelona, Herder, 2004, traducción castellana de J. Dávila).
- Grondin, J. (2003a). *Le tournant hermèneutique de la phénoménologie*, PUF, París, Traducción del original en francés por Jorge Dávila, Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela.
- Grondin, J. (1999). *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, Paris.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*, 36.
- Heidegger, M. (1922). *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Tr. J.-F. Courtine, TER.
- Ricouer, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil.
- Spiegelberg, H. (1982). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3ª edición, Nijhoff. a