




EL LUGAR DE LA MEMORIA EN *VERDAD Y MÉTODO* DE GADAMER

THE PLACE OF MEMORY IN *TRUTH AND METHOD* BY GADAMER

Mauricio Mancilla Muñoz¹

Universidad Austral de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Valdivia, Chile.

 <https://orcid.org/0000-0001-9423-7102>, e-mail: mauriciomancilla@uach.cl

Recepción: 5 de septiembre de 2023 – Aceptación: 27 de noviembre de 2023

Resumen

El artículo examina el lugar que ocupa el problema de la memoria en *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). La hipótesis central de este trabajo es que si bien la palabra memoria aparece muy poco reseñada a lo largo de esta magna obra –a diferencia de conceptos como experiencia, historicidad y lenguaje–, se trata de un concepto central para concebir nuestra relación con el pasado, la tradición y la historia. En lo que sigue, este artículo pretende mostrar, en primer lugar, la experiencia de la memoria como un elemento esencial del ser histórico; en segundo lugar, se propone entender cuál es el papel de los prejuicios y de la tradición en la apropiación del pasado; y, por último, comprender la relación entre la memoria y el lenguaje, en tanto centro sintetizador y mediador entre presente y pasado. Para Gadamer la memoria supone siempre una fusión de horizontes, que es susceptible de ser modificado por el encuentro con nuevas perspectivas históricas.

Palabras clave: Experiencia, Gadamer, lenguaje, memoria, tradición.

Abstract

This article examines the place occupied by the problem of memory in *Truth and Method* by Hans-Georg Gadamer (1900-2002). The central thesis of this work is that although the word ‘memory’ is dealt with very little in this magnum opus –unlike concepts such as experience, historicity, and language– it is a central concept for understanding our relationship with the past, tradition, and history. In the following, this article tries to show, firstly the experience of memory as an essential element of the historical being; secondly, it proposes to understand what the role is of prejudices and tradition in the appropriation of the past; and lastly, it tries to understand the relationship between memory and language, as a synthesizing center and mediator between the present and the past. For Gadamer, memory always supposes a fusion of horizons, which is liable to be modified by the meeting of new historical perspectives.

Keywords: Experience, Gadamer, language, memory, tradition.

.....
¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad Austral de Chile.

1. Introducción

El 24 de mayo de 1978, Jorge Luis Borges ofreció una conferencia en la Universidad de Belgrano que tuvo por motivo central “el libro”, donde lo califica como el “más asombroso” de los instrumentos creados por el ser humano. Para Borges todas las demás invenciones “son extensiones de su cuerpo”. Por ejemplo, “el microscopio, el telescopio, son extensiones de su vista; el teléfono es extensión de la voz”. Sin embargo, el libro ocupa un lugar especial, en tanto, “es una extensión de la memoria y de la imaginación” (653). El libro emerge como un artefacto extraordinario que exterioriza la memoria, haciéndola concreta, visible, accesible, pero también duradera, reproducible y comunicable. Casi al final de la misma conferencia, Borges retoma una expresión del filósofo y poeta estadounidense Ralph Waldo Emerson, quien afirma que una biblioteca es una especie de “gabinete mágico”, donde permanecen “encantados los mejores espíritus de la humanidad, pero esperan nuestra palabra para salir de su mudez” (658).

Frente a este universo encantador descrito por Borges, que trasciende tanto a los vivos como a los muertos, la apropiación de sentido del pasado se realiza a través de la interpretación. La anticipación de significados, en el curso de la lectura, constituye un conjunto de decisiones –implícitas o explícitas– sin las cuales el texto permanecería ilegible. Ya lo había advertido Nietzsche en un fragmento póstumo: “No hay hechos, solo interpretaciones” (*Nachgelassene Fragmente* 315). Esta sentencia anuncia que la verdad está ligada a la perspectiva, y pone de relieve, de una manera diferente, aquel *dictum* romántico donde la interpretación se entiende como “una tarea infinita” (Schleiermacher 6). Esto evidencia que el sentido nunca es estático, sino que por el contrario el texto está abierto a un universo de lecturas posibles. Esta concepción propugna que la iniciativa semántica recae esencialmente en el lector. Gadamer, de quien nos abocaremos a lo largo de este artículo, señala que toda lectura se hace a través del prisma heredado por aquellos que nos precedieron. El planteamiento de un texto está inscrito en un contexto histórico e interpretativo más amplio, es decir, pertenece a una tradición.

Gadamer obtuvo un lugar central en la historia de la filosofía con la publicación de *Verdad y método* en 1960. A poco más de sesenta años de su aparición, como bien señala Jean Grondin, hay pocas dudas de que el libro se ha convertido en un “clásico” de la literatura filosófica, incluso –en sus palabras– este texto se ha transformado “en la obra más significativa e influyente de la filosofía alemana desde *Ser y tiempo*” (531). Solo al final del texto, como en las mejores novelas de suspenso, es posible captar la confluencia entre las humanidades, la experiencia del arte, la historia y el lenguaje, así como su importancia para la investigación hermenéutica. Quizás uno de los aspectos más interesantes de esta obra es la posición crítica que asume en torno al tratamiento puramente metódico de la

cuestión de la verdad, al punto que Paul Ricoeur señala que el libro debería llamarse “verdad o método” (*Del texto a la acción* 91). Su crítica se orienta a examinar el privilegiado lugar que ocupó el problema de la verdad en Occidente, primero a través del clásico modelo de la *adaequatio* y luego con el dominio de la “certeza” del método científico moderno. Sin embargo, no es la ciencia en sí lo que rechaza, sino que busca liberar a la filosofía de una concepción puramente “metódica” (Di Cesare 46). A través de su obra se rebela contra el empobrecimiento del sentido del filosofar y nos recuerda que la meditación filosófica siempre rebasa el ámbito cerrado de una doctrina de la ciencia, a favor de una disposición natural propia del ser humano, que se caracteriza por la contemplación y la formación de un ciudadano con una “participación activa en la vida pública” (Gadamer, *Elogio de la teoría* 33-34).

Ya en las primeras páginas de *Verdad y método* queda claro que las posiciones teóricas, que siguen el modelo positivista, son insuficientes como fundamento de la comprensión, porque tales teorías descuidan la historicidad de la conciencia e ignoran el carácter histórico de sus propias incursiones epistémicas. El racionalismo emerge como una huida metafísica que se despoja de los atractivos de la realidad y la tradición, desarraigando la conciencia del mundo. Por ello Gadamer comienza su libro con un extenso capítulo dedicado a rehabilitar la experiencia estética y el “valor hermenéutico del arte” (Gutiérrez-Pozo 37). La obra de arte no puede ser comparada, ni aun menos reducida, al modelo de trabajo de las ciencias. A través de ella, como llegamos a otro tipo de conocimiento. El arte se presenta como portador de valores culturales, que traen consigo una riqueza de significados que no pertenece solo a este objeto específico, sino que “representa el conjunto del sentido de la vida” (*Verdad y método* 107). El artista, al crear una obra, deja un legado a la humanidad, y a través de ella el espectador podrá pensar y reflexionar sobre su propia situación histórica. En este sentido, la obra de arte se destaca como una presencia declarativa de la cultura sedimentada por la tradición, que está enraizada en el carácter permanentemente presente de la obra. Aunque sea antigua, toda obra de arte tiene su “actualidad” (*Gegenwärtigkeit*), porque en realidad se constituye en un enunciado actualizado “que se colecciona y recoge históricamente a sí mismo” (*Verdad y método* 138). Al punto que la obra es “estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual” (*Estética y hermenéutica* 62). Por ello, en este breve artículo intentaremos mostrar cómo y por qué la cuestión de la memoria puede proporcionar una entrada excepcional para reflexionar en torno a la experiencia hermenéutica en el pensamiento de Gadamer.

2. La experiencia de la memoria como un elemento esencial del ser histórico

El tema de la memoria, que toca esencialmente el problema de la cohesión social, asume un papel singular en el contexto de nuestras sociedades contemporáneas. La función pública

de la memoria, en la forma de la conmemoración, al igual que la evocación de los eventos traumáticos para una comunidad, suscita un vivo debate en un gran número de campos de análisis, que van desde las ciencias políticas, la sociología, la historia, y en especial la psicología. Uno de los grandes méritos de la obra de Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, está en revelar que “lo que una vez vimos, oímos, experimentamos, aprendimos, no está perdido definitivamente, sino que sobrevive, ya que podemos recordarlo y reconocerlo” (556). La reflexión de Ricoeur no se refiere solo a la memoria o al olvido propios de un individuo, sino al orden político en el sentido fundamental del término. Su preocupación se centra en identificar la memoria como una reflexión sobre aquello que funda y articula las comunidades nacionales y los diferentes grupos que las componen.

Ahora bien, ¿Cuál es el lugar de la memoria en *Verdad y método* de Gadamer? Si uno mira en conjunto las primeras fases del desarrollo de una hermenéutica filosófica, la palabra “memoria” no ocupa una posición preponderante o al menos visible, puesto que prácticamente no aparece mencionada. Incluso, un rápido vistazo al índice de *Verdad y método* parece confirmar la omisión de este término entre los conceptos centrales de esta monumental obra. Incluso, aquellos lectores familiarizados con el pensamiento de Gadamer, les parecerá un tema absolutamente periférico, al menos si se compara con nociones como experiencia, historicidad, obra de arte, verdad y lenguaje. No obstante, si la hermenéutica se entiende como una preocupación primordial por el significado, la comprensión y la comunicación, entonces el fenómeno de la memoria, en el sentido psicológico más restringido, parecería de menor interés, simplemente como una función cognitiva, necesaria, pero en última instancia auxiliar. Si, por el contrario, nos centramos en la relación entre la subjetividad, el tiempo y la historia, entonces ella tiene un significado muy diferente. Durante las últimas décadas, y gracias a un giro generalizado hacia la *memoria colectiva* en las ciencias humanas y sociales –donde la obra de Maurice Halbwachs juega un papel preponderante¹–, la importancia de este fenómeno y su papel en la hermenéutica ha comenzado a emerger con mayor claridad.

Si uno mira más de cerca los pocos pasajes donde se menciona y discute en torno a la noción de memoria, surge una imagen bastante diferente. Un ejemplo importante es la

1 El filósofo y sociólogo francés Maurice Halbwachs (1877-1945) desarrolló una importante contribución en el campo de la sociología a través su teoría de la memoria colectiva. Su obra, marcada por la influencia Émile Durkheim y de Henri Bergson –de este último fue estudiante–, ha ganado un nuevo interés durante los últimos treinta años, entre otras cosas, por la reedición crítica de su libro *Los marcos sociales de la memoria* (*Cadres sociaux de la mémoire* 1925). Entre 1919 y 1935 fue profesor en la Universidad de Estrasburgo –años marcados fuertemente por la experiencia de la reconstrucción social y económica posterior a la Gran Guerra–, donde comienza a esbozar algunos de los rasgos sobresalientes de su teoría de la memoria colectiva. En el verano de 1944 fue arrestado por la Gestapo, tan solo unos meses después de haber obtenido la cátedra en psicología social en el Collège de France. Deportado a Buchenwald, enfermó de disentería y murió el 16 de marzo de 1945. En 1950 se publicó una colección póstuma de escritos centrados en el problema de *La memoria colectiva* (*La mémoire collective*). En esta obra se señala que la sociedad no solo habita una memoria individual, sino también una grupal que existe fuera del individuo y que trasciende a él. Se trata de una manifestación colectiva que depende del “cuadro” o “marco” dentro del cual se sitúa un grupo en la sociedad. La memoria grupal es diferente para cada grupo que experimenta un determinado evento, que difiere a la de otros grupos.

discusión en torno a los “conceptos básicos del humanismo” –en la parte introductoria de *Verdad y método*–, donde se aborda el término *Bildung*, la formación del espíritu humano, tal como aparece en Hegel y en Helmholtz. Gadamer se detiene principalmente en la observación de Helmholtz sobre el “tacto” (*Takt*) necesario para captar el sentido del pasado, y cómo esto requiere que las experiencias más variadas deben “fluir a la memoria del historiador o del filólogo” (*Verdad y método* 44). Allí comenta críticamente esta observación, diciendo que no se da cuenta del significado tanto del tacto como de la memoria, ya que los concibe como ejemplos de una “capacidad anímica”. La memoria –continúa diciendo– no debe entenderse como una facultad meramente psicológica, sino, más bien, como “un rasgo esencial del ser histórico [...] del hombre” (*Verdad y método* 45). Nuestro esfuerzo por comprender entraña, por un lado, un eminente esfuerzo por recordar y preservar el pasado, y por otro, –siguiendo a Nietzsche– una activa “capacidad de olvido” (*La genealogía de la moral* 76), que posibilita la renovación de la mirada de aquello que nos hereda el pasado. La tensión entre olvido y recuerdo pertenecen a la constitución histórica del ser humano, así, el problema de la memoria no solo está conectada con la constitución histórica y finita del ser humano, sino que se sitúa en el corazón mismo de toda esta empresa.

En una nota a pie de página a este comentario, Gadamer también agrega que “la historia de la memoria no es la historia de su ejercicio. Es cierto que la mnemotecnia determina una parte de esta historia, pero la perspectiva pragmática en la que aparece allí el fenómeno de la memoria implica una reducción de este” (*Verdad y método* 45). Desde la inquietud de fondo que mueve a este artículo, esta es una nota muy interesante, en tanto que coloca a la memoria en el centro de la experiencia hermenéutica. La “experiencia” en sí misma, en palabras de Gadamer, no es meramente una colección de cosas que hemos realizado a lo largo de la vida, o de cosas que nos han sucedido en el pasado, sino que es, más bien, una peculiar “fusión de memoria y expectativa” (*Verschmelzung von Erinnerung und Erwartung*) en un todo (*Verdad y método* 281). Al poner aquí la expresión expectativa se pone en juego una mirada hacia el futuro. Si la historia es parte de la experiencia, se sigue que la historia también está influenciada por la expectativa del futuro en su elaboración. La capacidad de retener de la memoria y la capacidad de escribir para el futuro nos muestra que una cultura recuerda lo que las generaciones pasadas han comprometido a la posteridad. Si bien en ninguna parte del libro se realiza un seguimiento explícito a esta problemática, se establece un patrón para repensar la memoria en relación con la comprensión histórica. Allí emerge, por un lado, en el corazón de la existencia temporal finita, es decir, como su fundamento. Se posiciona como aquello que delimita el espacio en el que la temporalidad y la historicidad actúan –como meciéndose en un juego constante– entre recuerdo y olvido. Por otro lado, cuando se la conceptualiza como una mera capacidad

mental-cognitiva específica, y en particular cuando se convierte en objeto de ejercicios mnemotécnicos, su papel se reduce a una función entre otras, al punto que se diluye y finalmente se oculta.

En estas páginas de *Verdad y método*, Gadamer desarrolla una sutil diferencia entre dos formas de decir memoria en alemán: *Gedächtnis* y *Erinnerung*. Distinción que tiene a la base, como ha mostrado Dieter Teichert –salvando la distancia histórica–, la diferencia que existe entre la “*anamnesis*” platónica y la “*mneme*” aristotélica (168). La *Erinnerung* como vínculo con la tradición procede de forma selectiva y combinatoria, pues toma los elementos de la memoria individual o colectiva, y, a través de nuevas combinaciones, puede revelar un contenido significativo del pasado que todavía no es accesible a nivel de la *Gedächtnis*. En este sentido, la memoria capta el pasado en su significado con respecto a la vida del presente, así como sus desarrollos futuros. Mientras que la referencia al pasado de la *Gedächtnis* tiene como objetivo “la identificación de objetos individuales”, como objetos de un determinado pasado, la memoria, en tanto *Erinnerung*, apunta a un “conocimiento integral de situaciones, eventos, acciones o personas” y preserva lo ya sido para el presente y el futuro (Teichert 169).

Ahora bien, el breve comentario de Gadamer sugiere que la conceptualización de la memoria como *mnemotecnica* puede llevar a conceptos erróneos sobre la naturaleza de la existencia histórica. Cuando la memoria asume la ambición de registrar y almacenar todos los acontecimientos tiende a generar la falsa idea de un dominio completo del tiempo y la historia. Presentada bajo la idea de un archivo total, puede alimentar la imaginación de que el tiempo y el cambio pueden finalmente dominarse. De hecho, ninguna otra facultad humana está más inclinada a malinterpretar la naturaleza temporal de la existencia. En su lucha contra el olvido corre el riesgo de olvidarse de sí misma. Por ello, es urgente, entonces, explicar qué permite la identidad de la experiencia humana tras la crisis del sujeto trascendental y sus categorías atemporales. Gadamer aborda esta tarea, proponiéndonos una concepción completamente nueva del significado, basada en una hermenéutica de la memoria humana. El ser humano al ser finito, al estar afectado por el otro y, por tanto, a un nuevo sentido de lo trascendental, la facultad de recordar emerge como la posibilidad fundamental de continuidad de su existencia. Por tanto, tomar en serio la finitud de la existencia humana significa, para el autor, redefinir las condiciones de la experiencia, partiendo precisamente por aquello que Heidegger llamó la “situación hermenéutica” según la “posición, previsión y anticipación”, así como de una nueva forma de concebir la temporalidad (*Verdad y método* 336).

Avanzaremos en nuestro análisis indagando en lo que Gadamer quiso demostrar cuando afirmó: “En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos noso-

tros los que pertenecemos a ella” (*Verdad y método* 344). Para el filósofo alemán la historia precede al hombre, pues toda la humanidad ya está inserta en una coyuntura histórica, solo en esta circunstancia es posible que el hombre reestablezca nuevos rumbos para el mundo contemporáneo. No hay nada nuevo que no haya sido atravesado por esta coyuntura situacional, de la cual el ser humano se encuentra arrojado en el mundo. De este modo, toda creación del espíritu humano recibirá una filiación de la historia. El autor/creador desempeñará el papel de portavoz de su tradición histórica en la que se inserta existencialmente. Por tanto, todo intérprete se sitúa y mira desde la coyuntura histórica en la que vive. Todo lo que conoce sobre las producciones humanas está totalmente imbricado con la comunicación histórica de contenidos y significados ya preestablecidos dentro de las ilimitadas posibilidades de interpretación, de ahí que sean necesario esclarecer el papel de los prejuicios y de la tradición en la comprensión.

3. El papel de los prejuicios y de la tradición en la apropiación del pasado

Uno de los puntos de partida de la hermenéutica gadameriana es que toda interpretación presupone siempre posiciones previas, visiones y conceptos que el lector ya trae consigo a la hora de interpretar el horizonte del texto. Comenzamos por recibir un mundo estructurado simbólicamente, a través de valores, usos y costumbres, que constituyen la condición básica de nuestra experiencia. Por ello, Gadamer sostiene que “*el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación” (*Verdad y método* 360). Entonces, la tarea principal de una hermenéutica, que parte de la finitud, debe repensar la experiencia humana, fuera del marco de la subjetividad trascendental, y meditar sobre ella dentro del acontecer del proceso de transmisión del sentido histórico. Esto requiere que, contrariamente a la actitud positivista de “desechar sistemáticamente todas las prenociones” (Durkheim 86), se deba llamar la atención sobre el hecho de que la razón humana tiene raíces, una memoria lingüística, que marca la dimensión de su receptividad original y que se traduce precisamente en la primacía de la precomprensión. Por tanto, ante la normalización del uso de una racionalidad instrumental al mundo afectivo e intersubjetivo de la praxis humana, se hace necesario volver al *mundo de la vida* (Husserl) y de la *hermenéutica de la facticidad* (Heidegger), donde la filosofía ya no aspira a reflejar lo real basado en un modelo de conocimiento estrictamente metódico.

Comprender, como se señala Heidegger en el párrafo 31 de *Ser y tiempo*, no es originalmente acto intelectual por el que captamos la significación o el sentido de una cosa compleja, sino que se refiere al “poder-ser” de la existencia (167). En palabras de Gadamer,

no se trata de “un comportamiento del pensamiento humano entre otros”, el cual se pueda regir por las leyes del “método científico, sino que constituye el movimiento fundamental (*die Grundbewegtheit*) de la existencia humana” (*Verdad y método II* 105). La comprensión se convierte en una práctica, en una ética, donde no solo está involucrada la cosa en cuestión, sino el ser mismo de quien comprende. Como enfatiza Staffan Carlshamre, se trata de un tipo de experiencia necesaria para encontrar y defender lecturas valiosas, en este sentido, “no es principalmente erudición textual o histórica, sino competencia en cualquier aplicación que se esté buscando” (54). Bajo esta mirada, alcanza un carácter ontológico y representa el movimiento de trascendencia en sí mismo. En este sentido, es hacer un proyecto de las propias posibilidades y, por tanto, representa una orientación propiamente humana de *estar-en-el-mundo*.

Gadamer lleva este procedimiento a la interpretación de textos, el cual debe ser entendido “en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta” (*Verdad y método* 380). En otras palabras, lo que busca la interpretación es la concretización misma del significado. Gadamer insiste de hecho en que “comprender un texto significa siempre aplicárnoslo” (*Verdad y método* 478). Esto revela que lo que se va a interpretar debe encarnarse en el aquí y ahora. Se interpreta solo si adquiere un significado para un presente particular, heredero de una historia, pero con la preocupación de una aplicación práctica, en una situación particular. Aquí la tradición –en palabras de Brett Bertucio– adquiere “una condición normativa para la reflexión” (330). Ningún texto tiene sentido por sí mismo, siempre entra en una determinada relación, la del intérprete, que es inmediatamente llevado a un mundo, el que comparte con quienes lo escuchan: “El lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente” (*Verdad y método* 414).

Si queremos hacer justicia al carácter histórico-finito del ser humano, es necesario realizar una rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen algunos que son “legítimos” (*Verdad y método* 344). Fue la Ilustración la que universalizó la necesidad de superar todo juicio previo como señal de objetividad, lo cual marcó una cierta concepción de la ciencia en Occidente. Para Gadamer esta posición “revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no solo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica” (*Verdad y método* 343). Gracias a esta reivindicación, partimos siempre e irremediabilmente de nuestra memoria histórica, es decir, de la pertenencia a tradiciones, ya que nuestro poder-ser se proyecta desde un ser corpóreo y comunitario. Como expresa Gadamer: “nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo

propio” (*Verdad y método* 350). Incluso más, Gadamer señala que cuando se comprende la tradición “se adquieren perspectivas y se conocen verdades” (*Verdad y método* 23). Lo que el pasado nos hereda se encarna en su raíz en el proceso de humanización del hombre, una forma de vida que se convierte en memoria y transmisión de cultura, a través de las palabras, las fábulas y hoy en día a través de la comunicación digital.

Todo intérprete debe, en principio, comprender el pasado y ser consciente de la fuerza que ejerce la tradición sobre él, en tanto vivimos en ella. “Somos históricos”, exclama Gadamer, por tanto, no debemos buscar distanciarnos de ella, sino hacer uso de ella como una herramienta crítica, reconociendo el control que tiene sobre nosotros (*Verdad y método* 291). Tales demandas ponen de manifiesto la actitud positiva que Gadamer mantiene hacia la herencia del pasado y el espacio que le concede en su análisis hermenéutico. Lo que nos obstaculiza principalmente la aprehensión del pasado “son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición” (*Verdad y método* 336). El filósofo alemán nos muestra que el juicio previo no debe ser tomado en su sentido despectivo como una distorsión unilateral de la verdad, sino que es simplemente la condición anticipativa en la que experimentamos algo. En latín “*praejudicium*”, en ningún caso significa un “juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positiva o negativamente” (*Verdad y método* 337). La Ilustración habría enfatizado –en palabras del filósofo– solo el sentido negativo al sostener precisamente el prejuicio contra el propio prejuicio, lo cual acaba por debilitar la tradición. Según él, solo a partir del carácter esencialmente anticipativo de todo entendimiento se puede llevar el problema hermenéutico a su verdadera agudeza.

Cuando Gadamer afirma que una persona que intenta entender el pasado no puede separar de antemano los prejuicios que posibilitan la comprensión de aquellos que la impiden, está afirmando que solo podemos tomar conciencia de nuestras anticipaciones (tanto buenos como malos) a través del acontecimiento del diálogo; abriéndonos al otro y permitiendo que sus posiciones previas cuestionen las nuestras en un proceso continuo y dinámico. En otras palabras, antes de que nuestros prejuicios sean cuestionados por la alteridad, no podemos tomar conciencia de ellos. Diferenciar entre aquellos que son dañinos y los que son productivos depende del evento de comprensión dialógica. Las falsas anticipaciones son aquellas que se cierran al diálogo y al entendimiento. Solo se vuelven dañinas si nos negamos a dejar que sea cuestionada y así se nos impide abrirnos a las posibilidades de sentido presentes en el horizonte del otro y lograr el auténtico vínculo humano.

De aquí se sigue que lo que satisface nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las que resuena el pasado, que emerge gracias a la diversidad de estas y que constituye la esencia de la tradición en la que participamos y queremos participar. La

condición existencial que supone la “distancia en el tiempo” (*Zeitenabstand*), abre un punto de confrontación con el historicismo decimonónico, que había pensado que la distancia temporal era un obstáculo que debía ser superado para alcanzar una *objetividad* histórica del pasado (*Verdad y método* 368). Ella sólo podía salvarse con metodologías apropiadas que posibilitaran el traslado a la época en cuestión y así poder adentrarse en su espíritu, cultura, idiosincrasia, ideales y vivencias. Era la barrera que impedía que se tuviese un acceso inmediato a la verdad del pasado. Sin embargo, la hermenéutica de Gadamer propone que la distancia en el tiempo es la situación óptima que permite y posibilita toda comprensión. Desde esta perspectiva, el tiempo deja de ser considerado como un abismo a salvar, y se convierte en el fundamento que sostiene lo que sucede, donde echa raíces el presente. Como señala Gadamer en *Verdad y método* (1998):

[...] una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho (369).

La experiencia hermenéutica se completa mediante la integración consciente de la tradición en la propia práctica, donde la referencia al pasado no se determina como conocimiento objetivo, como mero almacenamiento de información o de datos, sino como una memoria, en la que el pasado –a partir de una conexión con el presente– adquiere su sentido real. Gadamer cree que es un error sostener que el conocimiento del pasado en su conjunto está sujeto a un rápido proceso de envejecimiento que lo vuelve inutilizable. Por eso, solo los prejuicios permiten hoy olvidar el sueño moderno de una razón plenamente transparente y pensar en el acceso siempre finito, lingüístico y múltiple del ser humano al ser de las cosas. Como bien advierte Ramón Bárcenas, es “una ilusión concebir la razón como dueña de sí misma y libre de todo condicionamiento” (130-131). Incluso, como el mismo Gadamer señala, “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (*Verdad y método* 344). Se trata de categorías dialécticas que solo en el diálogo tienen sentido y alcanzan la posibilidad de ser apreciadas positiva o negativamente.

Según nos muestra aquí Gadamer, en la comprensión se da una constante interacción entre el pasado y el presente. Por ello, es partidario convencido de la importancia de la tradición para una forma adecuada de conocimiento, lo cual constituye un reconocimiento al patrimonio cultural que pertenece a toda la humanidad. Asimismo, en contra del espíritu de la filosofía moderna, no es un acto de la subjetividad el que inaugura la comprensión, sino que ésta se produce en virtud de una “apropiación” (*Aneignung*) del

mundo que se da en el lenguaje (*Verdad y método* 478). Esta apropiación es siempre dialéctica, en cuanto que apropiarse de un punto de vista implica la desapropiación de otro. Apropiarse de un sentido significa hacer que lo que era extraño devenga propio. Lo cual no es posible si no se da una determinada apertura del sentido, la que transforma al intérprete. Toda apropiación es a la vez una desapropiación de sí mismo para dejarse ser en esa otra posibilidad.

Una hermenéutica de la memoria debe, entonces, refutar la depreciación ilustrada de todos los supuestos de la racionalidad humana. El sujeto de la Modernidad que afirmó su autonomía a través del rechazo de toda interdependencia no podría, por tanto, hacer justicia al modo en que el hombre se vuelve históricamente consciente. Solo en una hermenéutica de la memoria los conceptos de prejuicio y tradición permiten una reinterpretación de la *theoria* como rasgo distintivo de la racionalidad humana. El efecto histórico del significado, por otros ya configurados –en textos, documentos, símbolos, mitos y obras de arte– nos hace entender cuán ilusoria es hoy la idea de una justificación humana de las condiciones de lo pensable. Todo sentido debe pensarse primero desde una implicación o presuposición fundamental, que solo en la fusión de horizontes alcanza su verdadera consistencia relacional. En un breve texto publicado en 1983 que lleva por título *La misión de la filosofía*, señala: “En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno, hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía” (Gadamer 156). De aquí se sigue que la tradición es fundamentalmente lenguaje. Solo en el lenguaje y su poder dialógico las cosas pueden alcanzar su verdadera objetividad, la dimensión de lo común y de lo universal.

4. Memoria y lenguaje como medium de la experiencia hermenéutica

El 7 de julio de 1978, en la municipalidad de la ciudad de Bingen, Gadamer pronunció la conferencia “El verso y el todo” (*Der Vers und das Ganze*), en la inauguración de un Seminario dedicado al poeta Stefan George. Allí señala que la poesía captura y preserva el “eco” (*Nachhall*) del pasado y de ella emerge, a su vez, la posibilidad de la “transmisión de la verdad” (*Weitersage der Wahrheit*), como un acontecimiento de “reapropiación” (*Wiederaneignung*) y una “readquisición” (*Wiedererwerb*) de nuestra propia totalidad espiritual y humana (*Ästhetik und Poetik II* 253). Esta reapropiación y readquisición es posible gracias a aquello que los griegos llamaron “memoria” (*mneme*), que custodia “los tesoros internos de nuestra alma” (*der inneren Schatzhauser unserer Seele*). Gadamer sostiene que *Mnemósine* lo gobierna todo (*waltet über allem*): y conservar en la memoria significa ser humano (*Ästhetik*

und Poetik II 254). Si bien los animales superiores tienen memoria, no tienen una memoria cultural colectiva que pueda transmitirse de una generación a otra a través de una tradición. Lo mismo sucede con el lenguaje. Aristóteles ya había señalado que tener lenguaje distingue a los humanos de otros animales, en tanto que el lenguaje es más que una simple herramienta o un mero “sistema de signos con fines de comunicación” (*Zeichensystem zum Zwecke der Kommunikation*), sino que “lenguaje significa memoria” (*Sprache bedeutet Gedachtnis*) (*Ästhetik und Poetik II* 255-256).

La memoria aparece como un poder resolutivo a la hora de apropiarse de la tradición, en cuanto asegura la conservación de una identidad en medio de los cambios propios del proceso de fusión dialéctico-dialógica de los horizontes. El lenguaje –según Gadamer– encuentra su expresión natural en el diálogo, que supone dos o más interlocutores que intentan alcanzar un acuerdo sobre un asunto en cuestión. El lenguaje no es un mero instrumento para la comprensión, sino que es “el medio” (*die Mitte*) en el que los interlocutores se comprenden. En el lenguaje hay un habitar común, que no pertenece ni al texto ni al intérprete, en tanto que es “el medio universal en el que se realiza la comprensión misma” (*Verdad y método* 467). Esta tesis indica que toda interpretación se desarrolla y despliega en un lenguaje que pretende dejar hablar la cosa y que es al mismo tiempo propio del intérprete. Los paradigmas elegidos por Gadamer para dar cuenta del fenómeno hermenéutico son la conversación y la traducción, puesto que en ellas el intérprete, entendido siempre como un interlocutor, se enfrenta prácticamente a todos los problemas que son propios a la hermenéutica. En la conversación, mientras más auténtica, “los dialogantes son menos los directores que los dirigidos”. Por ello, todo diálogo auténtico siempre está abierto a nuevos horizontes, por ello se acostumbra a decir que “lo que «saldrá» de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado” (*Verdad y método* 461). La conversación hermenéutica es aquella donde se dejan valer los puntos de vista del otro.

La hermenéutica filosófica de Gadamer permite, en su estructura fundamental, al lenguaje explicar las relaciones con la memoria, en busca del significado que confiere a la existencia humana. La comprensión es tanto histórica como lingüística. El ser histórico es un ser que comprende su historicidad, interpretando, donde el pasado como el presente están constituidos lingüísticamente. El lenguaje puede ser considerado un centro sintetizador y mediador entre mundo y ser humano, presente y pasado, ya que constituye sentido, en tanto que comienza a incluir en sí mismo lo objetivo y subjetivo. El lenguaje no es puro ni independiente de quién lo usa, sino que en él se conjuga la totalidad de los significados que se necesitan para ser entendidas, pues –como dice Gadamer– “posee su propia historicidad” (*Verdad y método II* 61), que reside en la finitud del ser humano y en sus posibilidades de uso infinito en el habla.

Casi al final de *Verdad y método* (1998), se afirma que el “ser que puede ser comprendido es lenguaje” (*Verdad y método* 567), en tanto que se hace posible tener acceso a las cosas del mundo, a entenderse a sí mismo, así como el entendimiento mutuo:

En el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia mundo es «absoluta». Va más allá de toda relatividad del «poner» el ser, porque abarca todo ser en sí, se muestre en las relaciones (relatividades) en que se muestre. La lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje. Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje* (539).

Lo que no se dice en el lenguaje pertenece a la experiencia histórica del mundo, a la memoria del mundo. Se hace fundamental señalar que, para Gadamer, la noción de experiencia no debe entenderse según el modelo empirista o positivista que la reduce a la simple percepción sensible. Ella es entendida más bien como el movimiento fundamental de la existencia histórica, que consiste en articular sentido al interior de las diversas esferas de la acción humana (tradición, pasado, horizonte intersubjetivo, conocimiento de sí, etc.). Gadamer sigue a Heidegger en el presupuesto de que la comprensión está estructurada por un “círculo”, que se mueve entre la proyección anticipativa y el enraizamiento en la facticidad. Gracias a esta estructura circular, puede ser constantemente “corregida y depurada de adaptaciones inadecuadas” (*Verdad y método* 332), asimismo, toda interpretación heredada puede ser transformada. Como ha resaltado muy bien Gadamer: “tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y a decirlo de nuevo” (*Ästhetik und Poetik I* 139). Esto lleva a Gianni Vattimo a afirmar que existe una “identificación entre interpretar el mundo y transformar el mundo” (61). La interpretación, de cara a la tradición, busca una apropiación comprensiva del pasado, el que se abre a un proceso continuo de reinterpretación. Aquí Gadamer se la juega por la verdad del recordar.

En el fondo, Gadamer contrasta la referencia reminiscente al pasado propia de la hermenéutica, frente a la acumulación de conocimiento en la memoria historicista. Aquí el autor no deja dudas de que no se trata solo de disfrutar de un panorama de tiempos pasados, sino lo que verdaderamente importa es una “mediación del pensamiento con la vida actual” (*Verdad y método* 222). La posición historicista corre el riesgo de fijar el pasado como algo simplemente acontecido, en tanto que la *memoria hermenéutica* es productiva y se diferencia precisamente porque permite la mediación entre pasado y presente. Gadamer piensa esta mediación con el modelo de la conversación, que sigue el ideal socrático-platónico, es decir,

el esquema de pregunta y respuesta, que se cierne bajo la metáfora de la fusión de los horizontes históricos. El presente y el pasado se funden en la interpretación: “El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. [...] Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»” (*Verdad y método* 376-377). Se trata de un proceso por el cual el sujeto tiende puentes entre el pasado y el presente para comprender e interpretar una determinada manifestación del espíritu, y “se hace efectiva en cada lectura del texto” (Catoggio 84). Tal fusión se expone dialécticamente, poniendo en cuestión al hombre, su circunstancia y toda la tradición que lo compone en cada choque hermenéutico de su existencia.

5. Reflexiones finales

Es probable que el problema de la memoria en la obra de Gadamer haya pasado un tanto desapercibido, especialmente si tenemos en cuenta la época en que la hermenéutica filosófica entró en escena. Cuando Gadamer compuso *Verdad y método* a finales de los cincuenta del siglo pasado, este fenómeno aún no era un tema importante en el discurso filosófico-cultural en general. En la agenda estaban entonces cuestiones de comprensión, significado y conciencia histórica, pero no de memoria. Como ya he adelantado, solo a partir de mediados de los años setenta se produjo una transformación gradual en el estudio de la cultura y la historia. A partir de ese momento, este problema emergió gradualmente como un tema rector de estudio y como una preocupación central de las humanidades y las ciencias sociales.

En retrospectiva, podemos ver cómo este cambio estuvo en parte conectado con el giro de las ciencias históricas, que, alejándose del positivismo, apostaron a favor de la crítica neomarxista. Esto trajo un creciente interés por la historia oral y, en general, por los “usos” de la historia. Hasta cierto punto, se puede decir que se inspiró indirectamente en la hermenéutica filosófica y su insistencia en la interdependencia reflexiva entre el historiador y la historia. Teóricamente, este giro, como ya he señalado al comienzo, fue provocado principalmente por el redescubrimiento de la obra de Maurice Halbwachs, quien había acuñado la noción de *memoria colectiva* en sus obras escritas en los años veinte y treinta del siglo XX, y que se publicaron póstumamente a partir de los cincuenta y sesenta. La idea central de Halbwachs era tratar de comprender las diferentes formas en que lo que llamamos la memoria de un individuo se mantiene de hecho en gran medida y se hace posible a través de su pertenencia a una comunidad, ya sea en la forma de familia, nación o cultura. La obra de Halbwachs hizo posible hablar de la “memoria” en un sentido más amplio, como un campo de estudio, en tanto fenómeno que cubre la dinámica de la “tradición” y la “conciencia histórica” (*La memoria colectiva* 55).

En nuestros días el problema de la memoria se ha convertido en la lengua franca de las investigaciones preocupadas por comprender cómo los grupos, las comunidades y las naciones viven y representan su pasado. Este desarrollo se basa teóricamente en la idea de la memoria colectiva, que ha avanzado gracias a la investigación de la historia oral de las comunidades. Este ejercicio está motivado sobre todo por la necesidad de comprender las implicaciones políticas de la memoria colectiva, en particular la memoria de experiencias históricas traumáticas y traumatizantes. En general, demuestra un impulso creciente por comprender cómo se constituyen y mantienen los horizontes históricos colectivos de significado. Como tal, debería motivar un compromiso más profundo con la hermenéutica filosófica como actividad teórica preocupada desde el principio precisamente por explorar la ontología de la historicidad como una puesta en acto y un compromiso continuo con el pasado. Por ello, he tratado de mostrar aquí cómo y por qué un compromiso tan profundo entre la hermenéutica y los estudios de la memoria requiere una revisión del problema de la memoria en la hermenéutica misma.

Con Gadamer podemos decir que el problema de la tradición y su continuación a través de un movimiento dialógico anticipa los estudios en torno a la memoria cultural. Es en virtud de estar abierto al mundo, en y a través de la temporalidad extática finita –por usar las expresiones de Heidegger– que el sujeto puede ser el lugar de realización de la memoria, como herencia tanto personal como colectiva. La historia individual se forma y se mantiene en y a través de la acción comunitaria, en y a través de la tradición, en y a través de ese *diálogo que somos*, expresión socrático-platónica, que tantas veces Gadamer repite. Si la historicidad es el horizonte desde el que desarrolla la hermenéutica filosófica, el ser humano se manifiesta en el encuentro consigo mismo en la historia, en la forma de diálogo, en una especie de comprensión recíproca de uno con otro, que se cimienta en la memoria y en el lenguaje. A través de la memoria el ser humano saca a la luz, de manera presente, sus experiencias pasadas; y, a su vez, en el lenguaje, que cubre y descubre, el ser humano se encuentra a sí mismo, enfrentado a su pasado y a su presente. La memoria es la guardiana de las vivencias históricas constituidas lingüísticamente y una condición para el filosofar, ya que el pasado puede ser recuperado para ser dicho y expresado en el lenguaje. Pero ¿Cuál es el carácter lingüístico de la memoria? Sabemos que es eminentemente simbólica y se compone de imágenes. Lo que viene a la mente cuando recordamos son imágenes que contienen las vivencias expresadas lingüísticamente. Recordar no solo significa traer a la memoria una determinada imagen de un evento o experiencia, al contrario, más bien es el resultado de una serie de relaciones imaginativas interpretativas. La imagen que se trae a la memoria se refleja en el lenguaje a través del habla. De todos modos, no se trata solo de recordar el pasado en tanto pasado, sino que la memoria tiene un reclamo de verdad,

es una forma de razón que pretende llegar a un núcleo oculto de la realidad inaccesible al razonamiento. Lo que está oculto puede recordarse y expresarse en el habla.

En este breve artículo he tratado de mostrar cómo un compromiso entre la hermenéutica y los estudios de la memoria requiere una revisión de su doble sentido. Esta vacilación entre lo marginal y lo central es quizás indicación de la dificultad inherente, y quizás incluso de la naturaleza finalmente *aporética* de una ontología de la existencia histórica. La vida siempre se constituye, individual y colectivamente, a través del pasado, al que no tiene acceso directo, pero en cuyo eco continuo, sin embargo, se representa la propia existencia. Si los problemas de la historicidad y la tradición en la hermenéutica son, en última instancia, un problema de *memoria* en el sentido de un *pasado vivido*, entonces podemos ver de mejor manera cómo podría contribuir el pensamiento hermenéutico al debate actual. Al fin y al cabo, el tiempo de la memoria es también un tiempo fracturado, de olvido y distancia sobre el que luego, a posteriori, ha de trabajar el recuerdo. El acto de rememorar supone un trabajo –a menudo lento y costoso– de reactualización del pasado, también del aquel pasado que se vivió como fractura y que quedó como trauma. La memoria es una reactualización que no puede recuperar el pasado que fue, y por ello solo se alcanza en la medida en que somos capaces de asumir aquello que ocurrió, en última instancia, como irreparable, es decir, en la medida en que se esté dispuesto a aceptar la pérdida sobre la que el acto de rememoración tiene lugar. Pudiera ser, también, que el modelo dialógico gadameriano sucumba a una ilusión de la exhaustividad interpretativa: como si no quedara un resto irrecuperable para la interpretación, ya sea como sangre y sufrimiento humano en el caso de la historia, ya sea como pérdida del contexto de significado en el caso de la interpretación textual. Un resto del que tampoco la universalidad del lenguaje puede dar cuenta.

Referencias

- Bárceñas, Ramón. “El prejuicio y la cuestión crítica: una tensión fundamental en *Verdad y método*”. *Valenciana*, vol. 10, no. 19, 2017, pp. 125-143. <https://doi.org/10.15174/rv.voi19.199>
- Borges, Jorge Luis. “El libro”. *Obras completas II*. RBA, 2005, pp. 653-659.
- Bertucio, Brett. “Tradition, Authority, and Education: Insights from Gadamer and Giussani”. *Philosophy of Education Yearbook*, editado por Natasha Levinson. Dublin City University, Republic of Ireland, 2016, pp. 328-336. <https://educationjournal.web.illinois.edu/archive/index.php/pes/article/view/5283.pdf>
- Carlshamre, Staffan. “Dimensions of Interpretation”. *Verstehen und Interpretieren. Zum Basisvokabular von Hermeneutik und Interpretationstheorie*, editado por Andreas Mauz y Christiane Tietz. Tübingen, 2020, pp. 39-56.
- Catoggio, Leandro. “El carácter ambiguo de la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer”. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, vol. 14, 2009, pp. 81-94. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v14i0.1396>

- Di Cesare, Donatella. *Gadamer - Ein philosophisches Porträt*. Mohr Siebeck, 2009.
- Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Traducción de Santiago González Noriega. Altaya, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Gesammelte Werke VIII, J. C. B. Mohr, 1993.
- *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*. Gesammelte Werke IX, J. C. B. Mohr, 1993.
- *Estética y hermenéutica*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Tecnos, 1996.
- "La misión de la filosofía". *La herencia europea*. Traducción de Pilar Giralt Gorina. Península, 2000, pp. 151-156.
- *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Ediciones Sígueme, 2003.
- *Verdad y método II*. Traducción de Manuel Olasagasti. Ediciones Sígueme, 1998.
- *Elogio de la teoría*, Traducción de Luis Martínez. RBA, 2013.
- Grondin, Jean. "L'universalisation de l'herméneutique chez Hans-Georg Gadamer". *Archives de Philosophie*, vol. 53, no. 4, 1990, pp. 531-545. <https://www.jstor.org/stable/43036769>
- Gutiérrez-Pozo, Antonio. "El arte como realidad trasformada en su verdad. la rehabilitación hermenéutica de la estética en Hans-Georg Gadamer". *Kriterion: Revista de Filosofía*, vol. 59, no. 139, 2018, pp. 35-54. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2017n139o2agp>
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Traducción de Inés Sancho-Arroyo. Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- *Los marcos sociales de la memoria*. Traducción de Manuel Antonio Baeza y Michel Mujicu. Anthropos, 2012.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente Ende 1886-Frühjahr 1887. Kritische Studienausgabe*, Band 12. Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, 2005.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona. Fondo de Cultura Económica, 2001.
- *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de Agustín Neira. Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Schleiermacher, Friedrich. *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*. KGA II / 6. Walter de Gruyter, 2012.
- Teichert, Dieter. *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer*. Metzler, 1991.
- Vattimo, Gianni. "Comprender el mundo – interpretar el mundo". *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Editorial Síntesis, 2003, pp. 59-69.