

Como citar en MLA:

Díez Fischer, Francisco. "La hermenéutica de Gadamer como escucha tras las huellas ¿Una hermenéutica de lo inaparente?". *Escritos* 26.56 (2018): 21-61

La hermenéutica de Gadamer como escucha tras la huella. ¿Una hermenéutica de lo inaparente?

Gadamer's Hermeneutics as Listening Tracking the Trace:
An Hermeneutics of the Inapparent?

A hermenêutica de Gadamer como escuta depois da pegada.
Uma hermenêutica do inaparente?

*Francisco Díez Fischer**

RESUMEN

En sus análisis sobre la interioridad de la palabra en la hermenéutica de H. G. Gadamer, Jean Grondin afirma que su hermenéutica del *vouloir-dire* puede comprenderse como una "fenomenología de lo inaparente". La afirmación deja establecido un vínculo entre la propuesta de Gadamer y esa polémica expresión que Heidegger usó para describir el sentido originario de la fenomenología. Hoy la fenomenología de lo inaparente se ha convertido en su motor a través del debate

-
- * Doctor en Filosofía (2012), Investigador Adjunto del CONICET, Argentina, desarrolla su investigación en el marco del Proyecto PIP CONICET N° 11220150100007CO /2015-2017. "Fenomenología de la institución: desarrollos y perspectivas", radicado en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
Correo electrónico: franciscodiezfischer@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2633-0054.

Artículo recibido el 24 octubre 2017 y aprobado para su publicación el 224 octubre 2017.

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



francés sobre el giro teológico. El objetivo de este trabajo es examinar hasta qué punto esa formulación puede ser también motor de la hermenéutica de Gadamer. Para ello, se examinarán las condiciones de posibilidad e imposibilidad de tal acercamiento.

Palabras clave:

Fenomenología, Hermenéutica, Oído, Lenguaje, Huella.

ABSTRACT

In his analysis of the interiority of word in Hans-George Gadamer's hermeneutics, Jean Grondin suggests that his hermeneutics of *vouloir-dire* might be understood as a "phenomenology of the inapparent". The suggestion establishes a connection between Gadamer's philosophical proposal and the controversial expression used by Heidegger to describe the originary sense of phenomenology. Nowadays, phenomenology of the inapparent has become the driving force of the latter by means of the French debate over the theological turn. The article aims to determine the extent to which that expression might be as well the driving force of Gadamer's hermeneutics. In order to achieve this purpose, the article examines the conditions of possibility of such an approach.

Key words:

Phenomenology, Hermeneutics, Ear, Language, Trace.

RESUMO

Na análise sobre a interioridade da palavra na hermenêutica de H. G. Gadamer, Jean Grondin afirma que sua hermenêutica do *vouloir-dire* pode ser compreendida como uma "fenomenologia do inaparente". A afirmação estabelece um vínculo entre a proposta de Gadamer e essa polêmica expressão que Heidegger usou para descrever o sentido originário da fenomenologia. Hoje a fenomenologia do inaparente tornou-se seu motor por meio do debate francês sobre o giro teológico. O objetivo deste trabalho é analisar até que ponto essa formulação pode ser também motor da hermenêutica de Gadamer. Para tanto, serão analisadas as condições de possibilidade e impossibilidade de tal aproximação.

Palavras-chave:

Fenomenologia, Hermenéutica, Ouvido, Linguagem, Pegada.

Introducción

En torno a la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, uno de sus principales intérpretes, Jean Grondin, afirmó: “La hermenéutica del *vouloir-dire* [querer decir], que trasciende el orden de los enunciados, se comprende de esta manera como una fenomenología de lo inaparente” (“L’universalité” 17).¹ Su aseveración es la conclusión de un trabajo titulado “La universalidad de la hermenéutica y los límites del lenguaje: Contribución a una fenomenología de lo inaparente”, y es extraña, al menos por tres razones: 1). La frase citada padece de cierto aislamiento, pues se trata de la oración final que da cierre al trabajo, a lo largo del cual la expresión «fenomenología de lo inaparente» no aparece mencionada más que en su título y en esa última línea; 2). es enérgica, pues sentencia, sin más, que la hermenéutica de Gadamer «se comprende como» una fenomenología de lo inaparente, dejando abiertos muchos interrogantes acerca de *cómo* podría ser esto, con la dificultad complementaria de que es el único escrito donde Grondin propone expresamente esta vinculación; 3). el trabajo tiene, en realidad, dos versiones, una publicada *on-line* en la Universidad de Montreal, que contiene la frase final citada, y otra, casi exactamente igual, publicada en el año 1997 en la revista *Laval théologique et philosophique*, donde esa frase no aparece y, en su lugar, el autor incorpora algunos párrafos finales dedicados a ejemplos históricos sobre la universalidad y los límites del lenguaje. Debido a esta sustracción, parecería lógico deducir que la versión *on-line* es una primera elaboración del trabajo, que luego fue ampliada para su publicación periódica; sin embargo, tal como el propio autor señala en una nota al pie, la situación es a la inversa. La versión digital es una versión modificada del texto publicado en la revista impresa, de manera que la frase final constituye un agregado premeditado. Naturalmente eso genera mayor extrañeza: ¿Por qué Grondin incorporó al final de su artículo una sentencia tan sintética y enérgica? ¿Quizás para dar algo más de consistencia al cierre de un escrito cuyo título pretendía ser una

1 El término francés «*vouloir dire*» (querer decir) se suele traducir al alemán por *significado* (*Bedeutung*). En alemán el término «querer decir» (*sagen wollen*), es una expresión apenas usada, y no en el sentido de *significado* sino para referir a la voluntad de decir efectivamente algo. En el término francés usado por J. Grondin resuena, en realidad, el principio hermenéutico gadameriano de que nunca podemos decir del todo lo que quisiéramos decir.

«contribución a una fenomenología de lo inaparente»? Entonces, ¿por qué en vez de acortarlo y concluir tajantemente con esa frase, no profundizó las razones de su vinculación en párrafos subsiguientes?

A veces las pequeñas preguntas sobre estos cambios menores en los textos de los filósofos pueden tener grandes efectos. Y en el caso particular de esta afirmación, pueden alcanzar gran resonancia, pues ella no ha generado ninguna repercusión y ha pasado inadvertida para la recepción crítica. Eso llama la atención, no solo a causa de la popularidad de la que goza la hermenéutica gadameriana, sino por la extensa y productiva discusión que existe hoy en torno a lo que se da en llamar: «fenomenología de lo inaparente»; discusión en apariencia ajena a la hermenéutica de Gadamer, por lo menos, a primera vista.

Alcanzamos entonces la pregunta de fondo: ¿qué *quiso decir* Grondin cuando afirmó que ella «se comprende como» una fenomenología de lo inaparente? La pregunta conduce a una duda todavía más radical: siendo tan aislada su sentencia y tan escasas las razones que ofrece, ¿hasta qué punto es posible vincular o entender a la hermenéutica de Gadamer como una fenomenología de lo inaparente? Teniendo en consideración que se trata de uno de sus intérpretes más reconocidos, esta duda motiva el presente trabajo, que asume la pretensión de examinar las condiciones de posibilidad de la vinculación formulada por Grondin; tarea no menor, pues la viabilidad de su sentencia enmarcaría –o no– al padre de la hermenéutica filosófica en uno de los debates más célebres sobre el futuro de la fenomenología.

Con esta pretensión, es necesario reconocer algunos precedentes fundamentales que sirven de introducción al problema. En primer lugar, la expresión «fenomenología de lo inaparente» refiere a una conocida y polémica precisión que Heidegger hizo acerca del sentido originario de la fenomenología. Según el protocolo de su último seminario de *Zähringen*, en 1973, una vez terminada la lección final, afirmó que el sentido originario de la fenomenología era el de ser: “una fenomenología de lo inaparente” (*eine Phänomenologie des Unscheinbaren*) (“Gesamtausgabe 15” 399).² La fórmula parece una *contradictio in adjecto*, es

2 En el término *Unscheinbar* la partícula “-bar” indica «la posibilidad de», al igual que en castellano existe la partícula “-ble”; de manera que *Unscheinbar* podría traducirse

decir, un tipo de oxímoron donde el sustantivo contradice al adjetivo que lo complementa: si la fenomenología se ocupa de lo que se muestra o aparece, ¿cómo puede tener su sentido originario en ser una fenomenología de lo que no puede aparecer? Bajo esta paradójica formulación Heidegger inscribió su pensamiento tardío del *Ereignis*. No obstante, se suele considerar que ya en sus lecciones de 1943-44 se encontraban señalamientos en esta dirección, por ejemplo, cuando afirmaba que: “El surgir como lo que concede en general lo abierto aclarado para un aparecer, se retrae él mismo en todo aparecer y en todo lo que aparece y no es algo que aparece entre otros que aparecen” (Heidegger, “Gesamtausgabe 55” 142). Esto significa que en tanto el aparecer del fenómeno se da en el marco originario de su sustracción o retracción, se deja mostrar como algo «entrevisto» o «divisado» (*das Gesichtete*), pero: “no avistado en el sentido de alcanzado en su sustracción por medio de la mirada” (Heidegger, “Gesamtausgabe 55” 143).³

como «inaparecible», es decir, que él mismo no tiene la posibilidad de aparecer. Si bien el término no existe en nuestro idioma, creo que refleja adecuadamente el carácter de la palabra alemana y libera del sentido peyorativo, que puede tener a veces, el término «inaparente». No obstante, mantenemos la traducción de inaparente por tratarse de la palabra usada corrientemente, ya instalada en la tradición filosófica contemporánea.

- 3 Según la lectura de algunos de sus intérpretes, este movimiento originario de una fenomenología de lo inaparente ya se entrevía en la última lección de la segunda parte del curso “¿Qué significa pensar?” (1954), cuando Heidegger señalaba como un rasgo fundamental del venir-a-la-presencia de lo presente su hacia-aquí y hacia-allá entre presencia y ausencia. O incluso en *¿Para qué poetas?* (1946), cuando de la mano de Hölderlin atribuye a los poetas la tarea de rastrear (*spüren*) la huella (*Spur*) de los dioses huidos, porque solo ellos permanecen en su huella como presencia de una ausencia, que remite a lo que se sustrae y se manifiesta como tal sustracción. Incluso la fenomenología de lo inaparente podría remontarse hasta la famosa y paradójica afirmación antiparmenidea del § 7 de *Ser y Tiempo* por la que se instala la diferencia ontológica: “cuanto hay de apariencia, tanto hay de ‘ser’”; donde el ser entendido como una nada del ser se muestra en el juego del aparecer como ausencia, huella, o pista, posibilitada por una retracción (cf. Veraza Tonda, “El pensar del *Ereignis*” 89-116; Bertorello, Heidegger; y Raffoul, “The Invisible” 395-414). Algunos otros remontan estas huellas de lo inaparente hasta la impronta teológica luterana que ya estaba operando originariamente en el joven Heidegger cuando intentaba mostrar que el fenómeno de la vida fáctica se sustrae bajo la modalidad del enmascaramiento (Roggero 89), lo cual no deja de ser interesante en razón de la influencia de Lutero en la propia fenomenología de Husserl que hemos examinado en otros trabajos.

En segundo lugar, cabe reconocer la importancia que esta formulación ha tenido para la proyección de la fenomenología; importancia que adquirió notoriedad a comienzos de los años '90 cuando Dominique Janicaud inició el famoso debate sobre la fenomenología francesa contemporánea, acusando a algunos compatriotas suyos (Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Jean-François Courtine, Paul Ricœur, entre otros) de haber abandonado la pretensión de ciencia estricta formulada por Husserl al admitir en la categoría de fenómeno a la revelación religiosa. Con ella aceptaron también toda una serie de fenómenos definidos, no ya por su contenido de presencia, sino por un exceso que ofrece más de lo que aparece simplemente en la presencia. El centro de su crítica a estos pensadores radicaba en señalar un abandono del ámbito de lo dado y una desatención a las condiciones de la reducción fenomenológica –con la consecuente pérdida de rigor científico–, provocando un «retorno de la trascendencia», a través de conceptos y cuestiones de carácter teológico. Así formuló el famoso slogan: el *giro teológico* de la fenomenología francesa. Dentro del cual, según Janicaud: Marion pudo justificar su noción de fenómeno saturado; Lévinas, la infinitud del rostro; Derrida, el don; y Henry, la carne.⁴

4 La publicación de Janicaud, aparecida en 1992, llevó por título *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Al año siguiente, Jean-François Courtine invitó a los primeros acusados (Henry, Marion y Chrétien) a una conferencia en el marco de su seminario en los Archivos Husserl de la École Normale Supérieure, que salió publicada como *Phénoménologie et Théologie* (1993). En 1999 Janicaud publicó *La phénoménologie éclatée*, obra en la que insistía en la crítica contra Marion y Chrétien, pero extendiéndola también a Jacques Derrida, a Paul Ricœur y al propio Courtine, entre otros. Es importante notar entonces que el artículo de Grondin, referido al inicio de este trabajo, se ubica temporalmente en el período de estas discusiones, pues su versión impresa data de 1997, y la versión en línea que contiene la polémica frase sería inmediatamente posterior. Respecto a la interpretación de Janicaud, conviene recordar las críticas que Carlos Enrique Restrepo le dirige señalando tres simplificaciones excesivas: “El primero y el más cuestionable, es el de presuponer la impermeabilidad de la frontera entre filosofía y teología (...). En segundo lugar, tan cuestionable como el anterior, es el hecho de pretextar la polémica bajo la grandilocuente palabra ‘giro’ (*tournant*), que la filosofía del siglo XX ha vuelto casi un estribillo puesto a relucir cada vez que el orden del discurso sufre alguna transformación (...) Por último, se le criticará por reincidir en el odioso cliché de las filosofías ‘nacionales’, enmarcando de antemano el ‘giro’ en las coordenadas de una doble marca identitaria (la ‘fenomenología francesa’), en lo que termina por reactualizar –aún sin quererlo– la ilusión siempre

Su acusación alcanzaba también a la hermenéutica de Ricœur que, si bien constituía una variación de la fenomenología de Husserl, crítica de su proyecto trascendental, retomaba y expandía a través del fenómeno de la Revelación, sus propios orígenes y temáticas exegético-teológicas.⁵ Lo esencial de estas «traiciones generalizadas» a los principios husserlianos de la ciencia estricta era, para Janicaud, que compartían la misma causa. En el fondo, todos estos filósofos habían sucumbido a una misma seducción, la que Heidegger propuso como sentido último de la fenomenología con aquella fórmula: *fenomenología de lo inaparente*.

En la continuidad de estos primeros debates,⁶ Janicaud llegó a aclarar que, en realidad, no se trataba de que la fenomenología renuncie a la búsqueda de lo inaparente o invisible en el ámbito de lo dado, sino más bien que su sentido último no se «desvíe» o transforme en una búsqueda de lo divino como Invisible o Inaparente Absoluto:

¿No supone acaso para ella [la fenomenología] una tarea lo suficiente noble y amplia el hecho de ponerse en busca de la dimensión de invisibilidad que subyace a todas las idealidades descriptibles? Merleau-Ponty, que planteaba una cuestión de este género, siguió siendo indiscutiblemente fenomenólogo al precisar la advertencia siguiente (que será el *schibboleth* de esta investigación): “no un invisible absoluto, sino lo invisible *de* este mundo”. (“Phenomenology” 34).

En la actualidad la discusión parece haber continuado su desarrollo como un entrecruzamiento entre dos versiones de fenomenología de lo inaparente: una búsqueda fenomenológica «ortodoxa», es decir, que trasciende lo visible que aparece, pero manteniéndose en el ámbito de lo dado; y su variación teológica,

desmentida de una ‘patria para el pensamiento’ (Grecia o Alemania), contraria a las aspiraciones de una política y de un pensamiento que se reputan hoy de cosmopolitas.” (Restrepo 115-126).

- 5 Janicaud acusaba a Ricœur a pesar de reconocer que sus escrúpulos metodológicos le condujeron a multiplicar las precauciones hermenéuticas previas a todo paso de la fenomenología a la teología.
- 6 Para una actualización de este debate remito al trabajo de Christian Sommer donde retoma el libro de Gondek y Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich* de 2011.

que trasciende lo visible hacia el ámbito de lo invisible como divino-absoluto. Lo cierto es que después del aparente «fin de la filosofía» que anunciaba Dastur (11), este debate en torno a las variaciones del *giro inaparente* de la fenomenología, se ha convertido en su motor productivo. Es decir, «por culpa de» o «gracias a» Heidegger, desde la formulación de la pregunta por el sentido del Ser, los diversos desarrollos de una fenomenología de lo inaparente se han constituido en otros intentos de lograr la tan ansiada transformación fenomenológica de la fenomenología. Si el giro teológico fue el que alcanzó verdaderamente esta pretensión, es algo que permanecerá siempre en debate pues, por lo menos, ni la temática de lo inaparente, ni la de Dios, parecen haber sido tan ajenas al planteo de Husserl; lo cual significa, al menos, no tan exclusivas de Heidegger.⁷

En tercer lugar, cabe reconocer que este giro o desarrollo hacia lo inaparente-invisible –trascienda o no hacia el ámbito divino-teológico– ha potenciado a la fenomenología, en particular, en su vínculo con la hermenéutica. En perspectiva del reciente curso histórico de la filosofía, hoy ya no suele haber

7 Respecto a la presencia de lo inaparente en Husserl, remito al trabajo de Roberto Walton “El aparecer y lo latente” donde muestra que lo inaparente puede encontrarse en la estructura de horizonte en Husserl donde se puede distinguir: 1) lo patente y, dentro de él, 1.1) la patencia temática y 1.2.) la no temática que refiere al horizonte externo percibido que no se encuentra como tema en el centro del campo perceptivo, 2) la latencia como todo aquello que escapa incluso a nuestro campo perceptivo y, dentro de ella, 2.1) el horizonte de cognoscibilidad o familiaridad configurado por la sedimentación de nuestras anteriores experiencias y 2.2) el horizonte de incognoscibilidad que es ajeno a toda experiencia anterior (105-120). Los recientes estudios sobre el concepto de Dios en Husserl han sido motivados por una auspiciosa comprensión post-metafísica de él que surge, sobre todo, a partir de la publicación en 2014 de los textos reunidos en *Husserliana XLII (Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937))*. El tema ha generado gran variedad de interpretaciones tan antiguas como las de Stephan Strasser y Ludwig Landgrebe, como recientes de Miguel García Baró, Julia Iribarne, Ángela Ales Bello, Lee-Chun Lo, Anthony Steinbock, James Hart, Klaus Held, Emmanuel Housset, Espen Dahl, y Roberto Walton, entre otros. Con estos antecedentes es que Marion se anima a afirmar que, en realidad, “jamás hubo un ‘giro teológico de la fenomenología’, ya que la fenomenología, desde un comienzo trató sobre temas teológicos [...] no se trata de un ‘giro’, sino de un desarrollo y una extensión del campo de intervención de la fenomenología.” (“La Rigueur” 205).

dudas respecto a la fuerza de inflexión del fenómeno inaparente. La incursión francesa en la lectura de estos fenómenos excedentes de lo que aparece sin más en la presencia, incluso entendido como trascendencia hacia lo Inaparente Absoluto, ha abierto nuevos horizontes. En esa apertura devenida ya en nueva tradición, se inscriben infinidad de trabajos actuales con distintas pretensiones y grados de variación.⁸ Ahora bien, esta proliferación de lo inaparente en la fenomenología ha motivado, como decíamos, diversas relaciones con la hermenéutica. Por un lado, de parte de los acusadores, el propio Janicaud ha sostenido la necesidad de que, a causa de sus límites, a los que le confrontan los fenómenos inaparentes, la fenomenología deba dialogar con otras formas de filosofía, entre ellas, la hermenéutica:

¿La voluntad de pensar sus límites debería ir de la mano de una articulación del momento fenomenológico con la hermenéutica? Esta pregunta es tanto más pertinente por cuanto ya en Husserl acontece una tensión patente entre la refundación de la filosofía primera y el método de descripción riguroso de los fenómenos en su fenomenicidad inmanente. Mientras que Heidegger, en *Ser y tiempo*, esboza una fenomenología hermenéutica cuyos supuestos no explicita, Ricœur, en *Tiempo y relato*, establece de manera pertinente “los límites de la fenomenología, que no son otros que los de su estilo eidético”. El problema central que aquí se plantea es saber si uno puede concebir una fenomenología sin hermenéutica. Y de manera correlativa: ¿una deconstrucción bien comprendida no debería ser aceptada como hermenéutica? (“Para el nuevo giro” 284).⁹

8 Remito por ejemplo a: “Phenomenology of the ‘Inapparent’ and ‘Oriental Philosophy’: Towards a Phenomenology of ‘Emptiness’” (2008) de Shin Nagai, “El aparecer y lo latente” (2009) y “El camino hacia lo inaparente” (2011) de Roberto Walton, “The New Phenomenology: A Philosophical Introduction” (2013) de J. Aaron Simmons y Bruce Ellis Benson, “La ontología solo es posible como fenomenología (de lo inaparente)” (2016) de Hernán J. Candiloro, “La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental” (2017) de Hernán Inverso, y especialmente la compilación de reciente aparición “Jean-Luc Marion: Límites y Posibilidades de la Filosofía y la Teología” (2017) donde diversos autores examinan el paso entre estas esferas, y los límites y posibilidades de la propuesta marioniana.

9 En otro texto, Janicaud reconoce, –siguiendo a Ricœur y matizando su acusación, pero sin privarse de cierta ironía hacia la hermenéutica–, que: “el mantenimiento de la fenomenología en los límites metodológicos claramente definidos y asumidos, sin

Por otro lado, de parte de los acusados, Jean-François Courtine, por ejemplo, ha pretendido mostrar que en *Ser y Tiempo* la fenomenología de lo inaparente podría recibir retrospectivamente el sentido primero del «descubrimiento» (*désocculaton*) de los fenómenos como una «gramática de la predicación», entendida al modo de una profundización hermenéutica de la fenomenología. (381–405).

No obstante, frente a estos vínculos y acercamientos, quizá sean las voces críticas que, desde la propia filosofía hermenéutica, se han levantado en contra de la pretensión de exclusividad de una fenomenología de lo inaparente las que han generado mayor repercusión. Por ejemplo, una fenomenología como la de Jean-Luc Marion ha despertado fuertes señalamientos acerca de los límites de la universalidad incondicionada de la donación, y una defensa del necesario recurso a la hermenéutica ante el fenómeno saturado. Así reaccionaron Jean Greisch en “Index sui et non dati. Les paradoxes d’une phénoménologie de la donation”, Claudia Serban en “La méthode phénoménologique entre réduction et herméneutique” y Jean Grondin en “La phénoménologie sans herméneutique” y en “La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l’application chez Jean-Luc Marion”.¹⁰ Haciéndose eco de estas reacciones, el propio Marion ha destacado en escritos recientes el valor de la hermenéutica, poniendo en cuestión su incompatibilidad con la donación. Así en su conferencia “Givenness and Hermeneutics” (2013) propuso la necesidad de una «hermenéutica infinita» que no se opone a la donación, sino que, por el contrario, la requiere en tanto “lo donado no se dona inmediatamente” (52). En perspectiva de nuestro trabajo, no deja de ser interesante que, para mostrar

perder de vista el ideal y las obligaciones de la cientificidad, debe facilitar el turno de la hermenéutica (o de un ‘pensamiento’ todavía más fino) a la hora de abordar aquellas cuestiones fundamentales que, desbordando el campo fenoménico, no competen por ello en menor medida al pensamiento filosófico” (“Phenomenology” 34).

10 Esta problemática de los límites hermenéuticos de la donación fenomenológica, se extiende también –y especialmente– al terreno teológico donde no solo engarza el giro de esta corriente sino la tradición hermenéutica más antigua. Y surge de un cuestionamiento que el propio Marion hace a los teólogos al llamarlos a “salvar los fenómenos” de la fe, cuestionando por qué ellos no se comprometen a leer fenomenológicamente los eventos de revelación registrados en las Escrituras en lugar de favorecer siempre a una hermenéutica sea óptica, histórica o semiótica. Como ejemplo y síntesis de respuesta a esta crítica, remito al trabajo de Henri-Jérôme Gagey.

los necesarios momentos hermenéuticos de la donación fenomenológica de lo inaparente, Marion recupere expresamente conceptos fundamentales de la hermenéutica de Gadamer. Por ejemplo, el concepto de «fusión de horizontes», donde el momento de interpretación de lo donado en un fenómeno se conjuga con el «dejarse interpretar» del «hermeneuta servidor»; o el de la estructura dialógica de pregunta y respuesta de la experiencia que hace que la hermenéutica deba entenderse como un desenvolverse en ese juego entre lo que se dona como llamada y la respuesta de aquél llamado –quien toma la llamada para sí y permite así la respuesta– en la que se suscita eso que se muestra (42 y ss.). De este modo, la hermenéutica se ubica, para Marion, entre la infinitud de la donación y la finitud de la manifestación: “la hermenéutica –dice- gestiona la diferencia (*l'écart*) entre eso que se dona y eso que se muestra, interpretando la llamada (o intuición) por la respuesta (concepto o significación)” (54). En síntesis, una: “fenomenología de la donación no deja de recurrir al oficio de la hermenéutica” (56); que le es indispensable en el modo de una hermenéutica ‘propriadamente fenomenológica’¹¹

Con el reconocimiento de estos precedentes, frente a las proyecciones productivas de lo inaparente en la fenomenología y las diversas relaciones que su giro ha motivado con la hermenéutica, retomamos la duda que deja planteada la enigmática sentencia de Grondin: ¿qué sucede con la hermenéutica de Gadamer? Involucrada desde el principio en el planteo de Heidegger como una transformación hermenéutica de la fenomenología, y aludida recientemente dentro de la tradición de la fenomenología de lo inaparente –por Marion y otros–, cabe preguntarse si verdaderamente es posible un vínculo entre ella y esa formulación del sentido último, como sugiere Grondin de forma contemporánea al debate francés: ¿El fenómeno hermenéutico, tal como Gadamer lo entiende, tiene algo de fenómeno inaparente? ¿Existe en esta dirección un giro o transformación de su hermenéutica? ¿En qué sentido ella puede comprenderse o contribuir a una fenomenología de lo inaparente? ¿Y cómo puede hacerlo, desde fuera del territorio filosófico francés, nacionalmente tan preponderante en el origen de este debate?

11 Dicha hermenéutica fenomenológica hoy es retomada, entre otros, por Christina Gschwandtner en *Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion*, pero ya había sido analizada por Paul Ricœur, precisamente en el marco de las discusiones en torno a la fenomenología de lo inaparente (cf. su trabajo “Expérience et Langage dans le discours religieux”).

Para esbozar algunas posibles respuestas a estas preguntas que se desprenden de nuestra duda fundamental, se examinará en el punto I las principales interpretaciones que sirven de fundamento para poner a la filosofía de Gadamer *tras* lo «inaparente» de los fenómenos, a fin de elaborar desde allí, en el punto II, algunos aspectos que posibilitarían comprender a su hermenéutica *como* una fenomenología de lo inaparente, y otros que la ubicarían *por fuera* de sus giros y desarrollos.

I. La hermenéutica en el camino de lo inaparente

En general, no hay dudas de que la hermenéutica filosófica de Gadamer puede reconocerse como fuerte deudora de la fenomenología de Husserl –y más aún de su variación heideggeriana–, tal como sostienen Dostal (247-266), Descheneaux (1-99) y Grondin (“Le tournant” 84-102), entre otros. Por un lado, a causa de su innegable herencia en conceptos claves como el de *horizonte* –cuyas elaboraciones husserlianas indicarían hacia lo inaparente latente–, los de *mundo de vida*, *intencionalidad anónima* y *síntesis pasivas*, determinantes para la comprensión de la experiencia hermenéutica, y los desarrollos de la conciencia del tiempo como conciencia histórica, que hemos examinado en trabajos anteriores.¹² Por otro lado, la deuda queda establecida por propia confesión, pues en la introducción a *Verdad y Método*, Gadamer explica que sus investigaciones se han orientado a examinar “la actualidad del fenómeno hermenéutico”, lo que significa una “profundización en el fenómeno de la comprensión” (2). Su retorno al acontecimiento mismo del comprender tiene como objetivo la superación de la interrogación meramente epistemológica sobre este fenómeno originario, que se concreta como una vuelta de su hermenéutica hacia el acontecer de las cosas mismas. Así en el prólogo a la segunda edición de 1965, en respuesta a los críticos que dudaban sobre la naturaleza de esta obra, afirma que en ella: “no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por

12 Sobre este último aspecto remito al trabajo “En la cuenta del tiempo, ¿qué le debe Gadamer a Husserl?”.

encima de nuestro querer y hacer” (438). Su hermenéutica es, en este sentido, descendiente directa de una fenomenología que abjura de una fundación última en un ego trascendental; por lo cual en su intento de autocrítica de 1985 continúa reconociendo sin mayor problema que su propuesta se ubica: “entre fenomenología y dialéctica” (3-23).

En particular, respecto a su vínculo con una fenomenología de lo inaparente, cabe reconocer que Gadamer mismo no hizo ninguna referencia a ella en sus obras, a pesar de haber sido coetáneo a este famoso debate francés que involucró –como hemos visto– a otras propuestas hermenéuticas como la de Ricœur. No obstante, contamos con tres señalamientos, elaborados por sus intérpretes, que formulan la posibilidad de establecer tal relación.

En primer lugar, la tesis de Günter Figal respecto a que hermenéutico es todo pensamiento que, por un lado, se sabe condicionado por lo que lo limita y no quiere eliminar esta condición, sino pensar desde ella, ya que, por otro lado, lleva al lenguaje lo que se sustrae a él como su desencadenante posibilitando sus articulaciones.¹³ Es decir, la finitud de la dialéctica dialógica de la experiencia hermenéutica –tal como Gadamer la entiende en su pensamiento temprano–, como negatividad de la experiencia que obliga a preguntar, y en su pensamiento tardío, como límite del lenguaje que privilegia el *querer decir*, conlleva la infinitud del diálogo que «siempre está en curso» en tanto siempre existe una «sustracción» que *queda por decir* a partir de lo dicho y que lo desencadena. Se trata de lo que, en sus discusiones con Derrida, Gadamer llamará: “un algo común (*Gemeinsames*) orientado a una posible lingüistización (*Versprachlichung*)” (“Text und Interpretation” 335);¹⁴ un resto común sustraído, que está *siempre*

13 “La hermenéutica –dice Figal– es una filosofía de la razón limitada. (...) La comprensión es un conocimiento que no comprende completamente el contexto en el que se realiza y nunca lo agota; un conocimiento que solo en los límites dispone de sus posibilidades de articulación, y solo es innovador en la medida en que se ajusta a sus pre-daciones” (11-12-13).

14 En torno al concepto de diálogo que, como *fenómeno* estaría entonces en el centro de la hermenéutica de Gadamer, por el cual, a partir del fenómeno originario de la comprensión que lo ocupa, se ha llegado a describir su propuesta como una «fenomenología del diálogo», remito al trabajo de C. Thérien.

de camino hacia el lenguaje, que exige la continuación infinita del diálogo, generando el movimiento hermenéutico fundamental de pregunta y respuesta que caracteriza a toda experiencia humana.¹⁵

En segundo lugar, en un trabajo del año 2002, Jens Zimmermann señala un «giro religioso» en el pensamiento tardío de Gadamer al cual considera, de forma expresa, correspondiente con una fenomenología de lo inaparente.¹⁶ En una de sus últimas entrevistas, realizada el 13 de marzo de 2002, titulada “El último dios”, Gadamer afirmó que su hermenéutica filosófica era una búsqueda de la trascendencia, su pleno reconocimiento como límite del conocimiento humano jugaba un papel importante para el entendimiento mutuo, no solo de las filosofías y las teologías, sino, también, para el diálogo interreligioso que fue una de sus preocupaciones fundamentales (73 y ss.). En este sentido, si bien fue criticado tempranamente por no examinar en *Verdad y Método* la esfera religiosa de la experiencia, a lo largo de sus obras conjugó una herencia teológica que asumió, sobre todo, a través de Agustín de Hipona. Ella impregnó, por ejemplo, sus análisis sobre la dimensión trascendente de la experiencia en artículos como “Experiencia estética y experiencia religiosa”, donde refiere a la perspectiva de una fenomenología de la religión; sus análisis sobre la imagen y el incremento de ser e imaginabilidad que ella implica –lo que ha dado lugar

15 Marion valoraba por esta razón que, en la comprensión gadameriana de la experiencia, no prime la anticipación de sentido del hermeneuta, sino la llamada de la donación, siempre motivadora de una nueva respuesta que hace a la hermenéutica, más precisamente a la interpretación dialógica, necesariamente infinita.

16 Para un examen detallado del tema de Dios en Gadamer remito al trabajo de Walter Lammi, *Gadamer and the Question of the Divine*. Asimismo no deja de ser interesante que en el libro sobre Marion, editado por Roggero, éste comience su trabajo haciendo una relación entre la dimensión teológica de Marion y la dimensión religiosa del joven Heidegger, que Gadamer examina en un artículo de 1981, *Die religiöse Dimension*: “Hans-Georg Gadamer destaca la decisiva relevancia de la ‘dimensión religiosa’ en Heidegger: los cuestionamientos medulares de su pensamiento responden a motivaciones religiosas. Por su parte, Dominique Janicaud señala una ‘dimensión teológica’ en Marion, pero le adjudica un sentido negativo” (89). Como veremos a continuación, una comparación de este tipo entre la dimensión o giro religioso en el pensamiento tardío de Gadamer y el giro teológico de la fenomenología de lo inaparente denunciado por Janicaud es la que sugiere Zimmermann; comparación que quizá debería de tener más presente la distinción entre religión y teología, que Roggero mismo hace respecto al planteo de Marion.

al actual «giro icónico»¹⁷–; el examen del símbolo como comunicación de lo visible y lo invisible; e incluso la caracterización trascendental del lenguaje, que parece poder interpretarse, tanto en un sentido kantiano-moderno, como agustiniano-medieval (Díez, “Trascendentalidad” 1-14). En todos estos análisis, cabe aclarar que Gadamer siempre respetó los límites impuestos por la investigación filosófica y se negó a interpretar los fenómenos trascendentes en términos religioso-positivos –de allí sus propias «precauciones hermenéuticas» similares a las que Janicaud valoraba en Ricoeur–. No obstante, bajo este giro religioso –que tal vez Janicaud mismo habría denunciado como un retorno de la trascendencia–, Zimmermann considera que puede afirmarse que “las últimas reflexiones de Gadamer sobre la hermenéutica contribuyen al actual debate francés sobre la naturaleza de la fenomenología en la medida en que, para él, la fenomenología implica claramente la presencia de la trascendencia.” (322). Y en nota al pie –la última de su trabajo– agrega: “Los comentarios de Gadamer sobre la presencia ineluctable del más allá en el cuestionamiento hermenéutico y la descripción fenomenológica de la acción humana podrían describirse como una posible versión de la ‘fenomenología de lo inaparente.’”

17 El giro icónico, o giro de la imagen, es una reacción al giro lingüístico y a la universalidad lingüística de la experiencia –quizá sin ser bien comprendida en su matiz de lingüistización–, que afirma el error de haber «olvidado la presencia» en favor del «sentido». Así propone la posibilidad de un acceso inmediato y real al mundo (sin mediación del lenguaje ni por tanto de la interpretación) en el que hay objetos «encontrados» más que «interpretados». En la actualidad, este giro tiene gran aceptación en la historia del arte y la teoría de las imágenes, y uno de sus primeros representantes es Gottfried Boehm, influenciado –curiosamente– por la hermenéutica de Gadamer y por la fenomenología, que desarrolló investigaciones sobre teoría del arte y la percepción en el Renacimiento y en los siglos XIX y XX, iniciando así el giro icónico. Sería interesante confrontar este giro con lo que, dentro de la fenomenología de lo inaparente, surge como crítica a la metafísica de la presencia en el modo de una fenomenología de la imagen pictórica. Aquí, por ejemplo, Marion entiende al cuadro como un visible saturado que provoca una apoteosis de la visión; un deslumbramiento en su mirada porque *ad-mira* lo que excede los límites de la percepción óptica. Se trata de un visible no transparente que provoca más visión y abre un nuevo mundo visible. A partir de este exceso de visibilidad, Marion hablará de la presencia de lo invisto (*invu*) (es decir, lo invisible *provisorio* porque *puede devenir* visible), lo cual Merleau-Ponty ya indicaba como un enigma de la visibilidad, y Lévinas definía en la pintura como una lucha contra la visión. En una dirección similar, se encuentra la idea de «estructura diáfana» de la imagen en el trabajo de Dorin Ștefănescu.

(322). La nota al pie de Zimmermann nos deja con el mismo sinsabor que la inesperada sentencia final de Grondin, pues no se ofrecen mayores razones que las expresadas. No obstante, más allá de las coincidencias de ambos cierres, lo que no parece generar dudas es que, en el caso de Zimmermann, la versión en la que está pensando para vincular a la hermenéutica de Gadamer es la de una fenomenología de lo inaparente, como la del giro teológico. Tal vez, por eso, su señalamiento estaba más motivado por la oportunidad que ofrecía la simultaneidad entre las afirmaciones religiosas de Gadamer y el debate teológico en la fenomenología francesa de ese momento, que por un detallado examen del concepto de trascendencia que justificaría su posible vinculación.

En tercer y último lugar, se encuentra la cita de Jean Grondin, aludida al inicio de este trabajo y –al igual que el trabajo de Zimmermann– contemporánea de la discusión francesa en torno a la fenomenología de lo inaparente. Hemos visto que la pretensión del vínculo entre ella y la hermenéutica de Gadamer era definido por Grondin como «contribución a» en el título del trabajo, y culminaba en un «comprenderse como» en la frase incorporada al final. Examinar en detalle su propuesta exige reconocer que el fundamento de esta pretendida relación, tan precariamente nombrada, gira en torno a la universalidad y a los límites del lenguaje, mediados por la interioridad de la lingüisticidad (o lingüístización) originaria que son, en realidad, tres aspectos del lenguaje, íntimamente ligados y correspondientes.

Respecto a los dos primeros, en su trabajo Grondin ve la necesidad de interpretar correctamente la universalidad lingüística de la hermenéutica, porque ha sido malinterpretada como si *todo* pudiera ser dicho, es decir, como si ella coincidiera con la universalidad del ser que puede ser experimentado (*éprouvé*), lo cual quizá no quiere decir *solo* lo aparecido. Para ello su camino es inverso al desarrollo histórico del pensamiento gadameriano. Relee la universalidad del lenguaje, que fundamenta la pretensión (*Anspruch*) filosófica de su hermenéutica en la tercera parte de *Verdad y Método* (1960), a partir de la experiencia de los límites del lenguaje, que Gadamer elabora en obras tardías como “*Grenzen der Sprache*” (1985), que conlleva otra pretensión de universalidad, la de la buena voluntad o búsqueda de entendimiento (*eumenéis élenchoi*) que, incluso frente a lo indecible, siempre está en curso de *querer decir*. Así, en palabras del propio Grondin, hay que: “comprender la universalidad de la hermenéutica a partir de los límites del lenguaje a los cuales nos confronta la experiencia de lo indecible” (“L’universalité” 181).

En este camino retrospectivo, su trabajo comienza con una referencia a Hölderlin, que deja entrever que los filósofos son en cierto modo como «poetas mancos», pues solo muy raramente se hacen entender y «dicen bien» eso que ellos desearían «poder decir». En filosofía, existiría una excedencia particular del querer decir sobre las posibilidades reales del discurso, es decir, sobre las capacidades siempre modestas de los filósofos-hablantes; exceso indecible que sería constitutivo de la vocación de universalidad de la filosofía como aspiración –siempre trágica–, pues enfrenta inevitablemente su propio fracaso. En cambio, la poesía contaría con la ventaja de lograr una explosión de sentido –Grondin pone el ejemplo de los Haikus japoneses– que tiende a lo «inaudito» (*inouïe*) del lenguaje, alcanzando con un mínimo de expresión un máximo de sentido, por eso: “la filosofía no puede no estar celosa del milagro de la explosión poética [...] al comienzo y en el horizonte de toda exposición filosófica hay entonces un poema” (“L'universalité” 182).

Junto con el ejemplo de los límites del decir filosófico a los que confronta la poesía, y siguiendo algunos textos del propio Gadamer, Grondin ofrece un segundo ejemplo, en el extremo opuesto del exceso de sentido: el caso de la muerte. Se trata de la interrupción de una presencia, con el fallecimiento de una persona, que hace que nos quedemos sin poder decir todo lo que desearíamos haberle dicho a quien desaparece. Se trata de otro indecible frente a otro modo de lo inaparente, ante el cual el lenguaje humano es propuesto por Grondin como: “un refugio de la muerte en la medida en que él se esfuerza por conservar la presencia robada en la idealidad de la palabra” (“L'universalité” 184). En este caso, la idealidad de la palabra motiva la voluntad de continuar un diálogo con el fantasma del desaparecido.

A la luz de ambos ejemplos, Grondin propone que la hermenéutica de Gadamer se ubicaría entonces en ese *écart* entre la universalidad y la limitación del lenguaje, donde interpreta lo que las palabras no dicen pero quieren decir; un querer decir que: “no se deja jamás traducir perfectamente o transmitir en palabras” (185). Por eso quizá no sea desatinado pensar que lo que Grondin pretende a lo largo de su trabajo es comprender «lo inaparente» (*l'inapparent*) como «lo indecible» (*l'indicible*), en tanto es lo que no aparece en el *medium* del lenguaje, pero que no por eso deja de buscar ser dicho y desencadenar el decir. Si bien él mismo no propone de forma expresa esta equivalencia, parece plausible formularla, aunque requeriría de varias aclaraciones que no podemos exponer

aquí en detalle.¹⁸ Su referencia expresa es, en realidad, a que lo indecible refiere al exceso de un deseo insaciable, que lo lleva a apoyarse en la misma tesis de Gadamer que atrae a Marion: la universalidad del fenómeno hermenéutico originario es el carácter dialógico que hace que todo enunciado deba ser comprendido como respuesta a una pregunta. Bajo estos primeros aspectos del lenguaje, la hermenéutica del *querer decir* se podría traducir entonces como una hermenéutica de «lo indecible», de lo que queda siempre por decir a causa de los límites del lenguaje, pero que, a su vez, tiene la pretensión de universalidad filosófica de lo que siempre busca ser dicho, desencadenando así lo que aparece en el lenguaje a través de un diálogo interminable.

A partir de este punto de la dialéctica dialógica de la pregunta y la respuesta, Grondin examina, en su trabajo, el tercer aspecto mediador del lenguaje entre su universalidad y limitación: su interioridad. La búsqueda del querer decir a partir de los límites del lenguaje, que caracteriza al pensamiento tardío de Gadamer, no solo se contrapone en *Verdad y Método* con la universalidad del lenguaje, sino que se correlaciona con la interioridad de la palabra que desarrolla en su obra mayor. Con ella Gadamer quiere significar tempranamente una «sombra» de la palabra proferida, es decir, la idealidad de esa búsqueda en las palabras balbuceantes que exteriorizamos, que tiene como

18 Un vínculo de equivalencia entre lo inaparente y lo indecible parecía poder sostenerse bajo el concepto gadameriano de «juego del arte» y su correspondiente y famoso lema del “*ser, que puede ser comprendido, es lenguaje*” [*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*] (“Wahrheit und Methode” 478), donde el lenguaje parece ser la articulación misma de la presencia de las cosas como donado fenomenológico. No obstante, en el primer caso, el juego del arte tiene por función hacer aparecer, traer a presencia, la obra representada en la imagen (*Präsenz*), con un incremento de ser e imaginabilidad que excede la capacidad enunciativa del lenguaje y motiva la infinitud dialógica de la experiencia artística. Por lo cual, en la imagen del arte ya estaría lo indecible movilizante del lenguaje en su sustracción, y creo que esta idea ha ayudado a generar, desde la hermenéutica, el giro icónico. En el segundo caso, cuando Gadamer formula el famoso lema el “*ser, que puede ser comprendido, es lenguaje*” aclara inmediatamente que no solo se refiere al lenguaje humano, sino también a otros lenguajes, por ejemplo, el lenguaje de la naturaleza o el lenguaje de las cosas; todos ellos necesariamente dialógicos. Por lo tanto, lo indecible como lo inaparente no podría entenderse como aquello que el hombre no puede pero que sin embargo busca y quiere decir en su lenguaje, sino que se trataría de un indecible mucho más originario en su acontecer, a lo que puede ser comprendido.

antecedente el *logos endiathetos*, de la filosofía estoica, y el *verbum interius*, del pensamiento agustiniano. En la lectura que hace Grondin, aclara bien que no se trata aquí de la interioridad del lenguaje como de la interioridad de la subjetividad moderna, sino, por el contrario, es una interioridad más antigua que ya aparece, por ejemplo, en la *Ilíada* y la *Odisea*,¹⁹ y que alcanza a la constitución de la subjetividad, motivando el diálogo interior y preservando también: “alguna cosa de inagotable” (189); que se presta a la infinitud de la interpretación y a la meditación meditante. Grondin denuncia incluso un olvido de la palabra interior que: “reduce al lenguaje a su sola dimensión perceptible” (190); por lo cual, en la esfera del lenguaje humano, la palabra interior –en tanto formulación temprana del *querer decir* lo indecible– sería una suerte de lingüistización inaparente, que desencadenaría el aparecer de la palabra proferida.²⁰

Ahora bien, la clave para el vínculo con la fenomenología de lo inaparente parecería radicar en esta tesis «genética» del lenguaje, que Grondin rescata de la hermenéutica de Gadamer como una suerte de *resistencia* al lenguaje entendido de forma reducida «a lo que aparece» –como lo entendería, dice: “una fenomenología *naif*” (192)-. Siguiendo su razonamiento, si la fenomenología de lo inaparente fuera menos *naif* que una fenomenología que reduce lo dado a lo que aparece, o se muestra sin más en la presencia, indicaría entonces su necesidad hermenéutica hacia esa interioridad del lenguaje, mediadora entre su universalidad y sus límites, donde se encuentran modos lingüísticos más elementales que son, más que lo dicho mismo, ese *querer decir* con el que estamos de acuerdo o en desacuerdo. En este sentido, la cita extendida de su extraña conclusión dice: “Más bien estamos de acuerdo con lo que se quiere decir, con la palabra interior que transpira a través del deseo de alocución. La hermenéutica del *querer decir*, que trasciende el orden de los enunciados, se comprende de esta manera como una fenomenología de lo inaparente” (17).

La vinculación entre la hermenéutica gadameriana y la fenomenología de lo inaparente se sustentaría, entonces, en esa interioridad del lenguaje que

19 “¡Qué palabra ha escapado del cerco de tus dientes!” *Odisea*, I, 64.

20 Cabría examinar si la palabra interior existe también en otros lenguajes, como el de las cosas; aspecto del que Grondin no se ocupa.

Gadamer desarrolla tempranamente y que lo conduce, en su pensamiento tardío, a lo indecible en los límites del lenguaje. Lo interesante es que este planteo de Grondin no estaría lejos de las críticas que Janicaud ya anticipaba al decir que, en la fenomenología de lo inaparente, se intentaba un regreso al original: “cuyas ambigüedades fascinarán, no desalentarán, a los hermeneutas de una nueva versión del *intimior intimo meo* (o, al menos, de lo que ellos creen tal)” (“Phenomenology” 31). La interioridad de la palabra, si se entendiera al modo de la interioridad de la Palabra divina agustiniana –*más interior a mí que yo mismo*, la cual, debemos reconocer sirve a Gadamer de modelo– sería para Janicaud la versión hermenéutica correspondiente con la Inapariencia Absoluta de la fenomenología francesa. Su propia crítica se puede releer dejando vinculados al «giro hermenéutico» hacia la interioridad de la palabra, entendida como Palabra divina, con el «giro fenomenológico» hacia la teología:

Si la “fenomenología de lo inaparente” debe interpretarse no como una regresión, sino como una promesa, entonces los globos sondas más audaces quedan permitidos: van a explotar el hecho de remontarse a la donación y a la dimensión más originaria de la temporalidad para alcanzar y enlazar las huellas de un nuevo enfoque sobre lo sagrado y el “Dios más divino” (“Phenomenology” 31).

Aplicada estas palabras a la hermenéutica de Gadamer, su crítica alcanzaría de forma anticipada a la interpretación de Zimmermann sobre su «giro religioso» como posible versión de una fenomenología de lo inaparente. Lo cierto es que, a partir de estas críticas, tanto el trabajo de Zimmermann como el de Grondin, dejan planteadas más dudas que certezas. Por ejemplo, ¿con cuál de las dos versiones de la fenomenología de lo inaparente cabría vincular a la hermenéutica Gadamer? ¿Es el concepto de trascendencia o el de interioridad del lenguaje los que permiten tender estos puentes? ¿Y qué se debe entender en cada concepto para que tal vinculación sea posible? Incluso, ¿cómo lo que se sustrae al lenguaje como interioridad podría ser el desencadenante de su decir como aparecer? ¿Y cómo puede darse todo ello en otros lenguajes como el de las cosas? ¿Hasta qué punto esa interioridad gadameriana no es una secularización de la propuesta agustiniana? En términos más generales, ¿hay una estructura de la experiencia hermenéutica que se pueda comprender como un surgir en el marco de su sustracción? ¿O hay un supuesto, aun más audaz, por el que la interioridad de la palabra abre a otra interioridad que

accede, *de otro modo*, a ese fenómeno inaparente que la mirada solo puede entrever y divisar?

Bajo la operatividad de la tradición fenomenológica de la hermenéutica de Gadamer, y a la luz de las críticas de Janicaud, las preguntas se multiplican tras las huellas indicativas de sus intérpretes y permanecen incontestables en su infinitud. No obstante creo que manteniendo las precauciones hermenéuticas y sin abandonar el ámbito dado, aún restan huellas por examinar, al menos en dos direcciones que trascienden el ámbito de la presencia, que están en el centro de la definición de experiencia hermenéutica; huellas que no pueden ser pasadas por alto en la discusión en torno a este pretendido vínculo con la fenomenología de lo inaparente: 1) la primacía del oír como radical pertenencia a un *logos* descrito como el *medium* del lenguaje, que funda la primacía de la pregunta como algo que se impone y motiva nuestro propio preguntar; y, 2) la noción de oído interior, a la que la interioridad de la palabra conduce, y que pone de manifiesto el ir *tras* la huella como idealidad inaudita a la que se accede en su interioridad.

II. La hermenéutica de Gadamer tras lo inaparente

La raíz común de estas huellas es una coincidencia fundamental entre la hermenéutica de Gadamer y la fenomenología posthusserliana en torno a la noción de experiencia. Incluso, en la línea de una fenomenología que se mantiene en el ámbito de lo dado, cabe señalar que, en tanto la fenomenología accede a lo que se muestra, al *logos* de los fenómenos –entendido como orden, sentido, racionalidad, razón–, éste se forma, se modifica y se desplaza al pasar por los fenómenos, por lo cual el fenomenólogo accede a un *logos* que no está fijado de antemano, sino que está expuesto al *pathos* y a la diversidad de una experiencia en la que, podríamos decir en términos husserlianos, lo inaparente está operando de forma latente. En la experiencia así entendida encontramos lo que la fenomenología, no inscripta en el giro teológico, llamó: “un hecho último” (Merleau-Ponty 226); el hecho de un acontecer en el presente viviente, un *factum* que no puede ser reducido a una instancia ulterior, que juega en la base de toda actividad humana. Por ello, en esta versión fenomenológica de la búsqueda de lo inaparente se suele hablar de un proceso de radicalización de

la experiencia, por el que nada ni nadie precede a su acontecer que siempre sorprende a la conciencia en su comportamiento intencional.²¹

La noción de experiencia hermenéutica se encuentra en correspondencia con esta consideración, traduciendo *logos* por lenguaje, no entendido en su sentido reducido de lenguaje humano, sino como medio (*medium*) de la experiencia que Gadamer desarrolla en aquella famosa tercera parte de *Verdad y Método*. Desde allí, su propuesta tiene la pretensión de comprender a la experiencia –estética, histórica, lingüística o cualquier otra– no como una vivencia (*Erlebnis*), sino, precisamente, en el sentido radical de una prueba (*Erfahrung*), es decir, de un acontecimiento que la conciencia padece en vez de constituirlo. Solo por esa negatividad de lo que no aparece, ni se deja comprender en el *medium* del lenguaje frente a la natural anticipación de sentido del hermeneuta, la conciencia gana, para Gadamer, un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para ella en experiencia.

II.1. La primacía hermenéutica del oír

Esta comprensión de la experiencia es el eje que atraviesa las tres partes de *Verdad y Método*, donde Gadamer examina la experiencia estética, histórica y del lenguaje como experiencias propiamente hermenéuticas, que en su negatividad inherente se definen por el concepto de pertenencia (*Zugehörigkeit*). La pertenencia debe ser entendida aquí en términos heideggerianos, como la pertenencia de la conciencia a eso que ella misma intenta pensar, y que Gadamer reasume haciendo jugar, al igual que Heidegger, la experiencia determinada como un pertenecer (*zuhören*) con la primacía del oír (*hören*) que ella misma exige en su negatividad; vínculo que se retrotrae hasta el antiguo *ob-audire* latino. Aquí comienza la primera huella indicativa como un cierto modo de resistencia a la primacía de la visión, que es inherente a la formulación fenomenológica de «lo inaparente» como lo invisible que solo puede ser entrevisto o divisado²²:

21 En esta corriente cabe inscribir por ejemplo a la hermenéutica acontecimental del fenomenólogo Claude Romano, que pertenece a la generación de pensadores franceses sucesores de la generación del giro teológico, donde el interpretar hermenéutico y este modo de acontecer fenomenológico se requieren mutuamente.

22 La herencia de Heidegger se puede apreciar, por ejemplo, en el capítulo X de sus *Conferencias y artículos*, dedicado al *logos* de Heráclito. Allí Heidegger se pregunta, ¿qué

Si queremos determinar correctamente el concepto de la pertenencia de que se trata aquí convendrá que observemos esa dialéctica peculiar que es propia del *oír*. No es solo que el que oye es de algún modo interpelado. Hay algo más, y es que el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no. No puede apartar sus oídos igual que se aparta la vista de algo mirando en otra dirección. Esta diferencia entre ver u oír es para nosotros importante porque al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír, como ya reconoce Aristóteles. No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje. Mientras ninguno de los demás sentidos participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo sino que cada uno de ellos abarca tan solo su campo específico, el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar al logos. A la luz de nuestro planteamiento hermenéutico este viejo conocimiento de la primacía del oír sobre el ver alcanza un peso nuevo. El lenguaje en el que participa el oír no es solo universal en el sentido de que en él todo puede hacerse palabra. El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas

es el oír? Lo vincula al pertenecer diciendo: “Como *légein*, el hablar no se determina desde el sonido que expresa sentido. De este modo, si el decir no está determinado desde la emisión de sonidos, entonces el oír que le corresponde no consiste en primer lugar en que un sonido que alcanza al oído sea captado, que los sonidos que acosan el sentido del oído sean llevados más lejos. Si nuestro oír fuera ante todo una captación y transmisión de sonidos, y no fuera más que esto, un proceso al que luego se asociaran otros, entonces lo que ocurriría sería que lo sonoro entraría por un oído y saldría por el otro. Esto es lo que de hecho ocurre cuando no nos concentramos a escuchar lo que se nos dice. Pero lo que se nos dice es lo que está-delante que, reunido, ha sido extendido delante. El oír es propiamente este concentrarse que se recoge para la interpelación y la exhortación. El oír es en primer lugar la escucha concentrada. En lo escuchable esencia el oído. Oímos cuando somos todo oídos. [...] De este modo a lo que es propiamente el oír pertenece justamente esto: que el hombre puede equivocarse al oír, desoyendo lo esencial. [...] Somos todo oídos cuando nuestra concentración se traslada totalmente a la escucha y ha olvidado del todo los oídos y el mero acoso de los sonidos. Mientras oigamos solo el sonido de las palabras como la expresión de uno que está hablando, estamos muy lejos aún de escuchar. De este modo tampoco llegaremos nunca a haber oído algo propiamente. Pero entonces, ¿cuándo ocurre esto? Hemos oído cuando *pertenecemos* a lo que nos han dicho. El hablar de lo que nos han dicho es *légein*, dejar-estar-delante-junto. Pertenecer al hablar, esto no es otra cosa que lo siguiente: lo que un dejar-estar-delante pone en yuxtaposición dejarlo estar en yuxtaposición en su totalidad.” (184-186).

las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente. Tal es la verdadera esencia del oír: que incluso antes de la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, la verdad de los mayores. (“Wahrheit und Methode” 466-467).

Gadamer vuelve a formular esta idea fundamental de una dimensión de profundidad, que surge de la determinación de la experiencia hermenéutica como pertenencia y de la universalidad del lenguaje, sosteniendo justamente que: “la primacía del oír sobre el ver se debe a la universalidad del logos” (“Wahrheit und Methode” 466); *logos* entendido como lenguaje en sentido amplio y en su dimensión profunda de interioridad; y querer decir, que no contradice, sino más bien desplaza a la primacía de la vista sobre todos los demás sentidos, que el mismo Aristóteles destaca con frecuencia.²³

23 Gadamer retoma la primacía que Aristóteles le otorga al oír, a pesar de la mayor importancia de la vista, en *De sensu* 473 a 3: “De todas estas facultades, de cara a las simples necesidades de la vida y en sí misma, la más importante es la vista, mientras que para la mente y de manera indirecta la más importante es el oído. La facultad de la vista, en efecto, nos hace conocedores de muchas diferencias de toda especie, ya que todos los cuerpos participan del color, de manera que es por este medio principalmente como percibimos los sensibles comunes. –Entiendo por éstos la figura, la magnitud, el movimiento y el número–. El oído, en cambio, solo comunica las diferencias de sonido y, respecto de unos pocos animales, las diferencias de la voz. Pero, de manera indirecta, el oído es el que aporta la más amplia contribución a la sabiduría. El discurso, en efecto, o el razonamiento, que es la causa del aprender, es así por ser audible; pero, no es audible en sí mismo, sino indirectamente, debido a que el lenguaje se compone de palabras, y cada palabra es un símbolo racional. En consecuencia, entre aquellos que, de nacimiento, se ven privados de uno u otro sentido, los ciegos son más inteligentes que los sordos o los mudos.” En *Metafísica* 980 b 23-25, agrega al comienzo: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Estas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y mas que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no solo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas -digámoslo- las demás. La razón estriba en que esta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias. Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de esta en algunos de ellos no se genera la memoria, mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar: inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden

Esta primacía del oír contrasta con la tradición fenomenológica, abierta por la originaria formulación de Heidegger, donde lo inaparente como lo que no puede aparecer (*das Unscheinbar*) mantiene una preponderancia de la visión, en tanto es aquello no avistado, en el sentido de alcanzado, en su sustracción por medio de la mirada; lo solo entrevisto o dividido.²⁴ *Das Gesichtete* deriva del verbo *sehen* que significa “ver, mirar”, y está vinculado –al igual que el verbo *schauen*– al centro mismo de la fenomenología. Así, por ejemplo, tempranamente en *Ser y Tiempo*, Heidegger vincula a la fenomenología con la visión de lo que se muestra: “Fenomenología’ quiere decir, pues, [...] dejar ver (*lassen sehen*) desde sí mismo aquello que se muestra, y tal como se muestra desde sí mismo. Éste es el sentido formal de la investigación a la que se da el nombre de fenomenología.” (34). De igual modo, Adolf Reinach, discípulo directo de Husserl, define a la fenomenología no solo como una actitud sino como una “mirada” (21) que implica un “aprender a ver” (23). Y Husserl mismo en *La idea de la fenomenología*, de 1907, afirma que: “Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto puro de ver y captar (*reinen Schauens und Fassens*)” (31).

Frente a lo inaparente-invisible, la primacía del oír es un contraste que no es exclusivo de Gadamer, sino que ha aparecido también en el giro teológico de la fenomenología. Ésta parece haber *compensado* la primacía fenomenológica de la visión con una cierta preponderancia del oír, pero que, a diferencia de la hermenéutica gadameriana, ha sido asumida, en general, a partir de la tradición bíblica. Para Marion, por ejemplo, la escucha aparece ante la forma pura del llamado que se inserta en el aparecer, que respecto del rostro de Dios: “se hace escuchar cuando pesa sobre mí el peso de su gloria” (“De Surcroît” 143). También, en *Le Phénomène érotique*, examina la escucha de la pregunta divina: ¿me aman desde otro lugar? Y, en *Acerca de la donación*, sostiene la necesaria

percibir sonidos (por ejemplo, la abeja y cualquier otro género de animales semejante, si es que los hay); aprenden, por su parte, cuantos tienen, además de memoria, esta clase de sensación.”

24 La primacía de la visión se deja percibir también cuando Heidegger refiere al ejemplo de la montaña Luberon como φαίνόμενον en tanto: “se da a ver a partir de sí misma” (“Gesamtausgabe 15” 327). A pesar de sus críticas a la heteronomía de la estética heideggeriana, se podría considerar aquí también aquello que Marion llama lo invisto (*invu*) en torno a la autonomía de la imagen del cuadro.

precedencia de la escucha para el lenguaje humano ante la llamada divina.²⁵ En este último sentido, en *Siendo dado* afirma en términos más fenomenológicos:

La palabra originaria es dicha, eventualmente (aunque no necesariamente), por otro que me precede; no puedo oírla porque ella habla una lengua inaudita y, sobre todo, porque resuena en un espacio cuyo horizonte no puedo fijar por adelantado; en definitiva, la palabra dicha originariamente tiene rango de llamada -al resultar inaugural, resulta pues inaudible. Por el contrario, la respuesta, que se oye en el espacio de mi entendimiento y de su horizonte, cumple perfectamente la palabra segunda, originariamente oída y no proferida, puesto que por definición no dice más que lo que ha recibido, como diciéndose sin ella y para ella. (452).

La primacía del oír se encuentra aun más presente en la obra de Jean-Louis Chrétien. En *L'arche de la parole*, también vincula la escucha a la palabra señalando que la: “primera hospitalidad no es otra que la de la escucha” (13); pues todo hombre comienza por oír en tanto somos oyentes antes de ser hablantes. Oír no es, por eso, *decodificar*, porque la palabra no constituye un código, sino que es oír *con* el otro.²⁶ De modo tal que la escucha no puede separarse de la dialógica de la respuesta y la pregunta. Asimismo, siempre se trata de una escucha imperfecta que parte del vacío –ese vacío que según la tradición socrática lleva el nombre de *docta ignorantia*–, que conduce a escuchar una «voz blanca» que solamente puede decir lo inaudito. La escucha nace, por eso, tanto para Marion como para Chrétien, de lo inaudito, e implica un camino paciente y laborioso que la define como un movimiento palpitable cercano al corazón. En este sentido la estructura central de la obra de Chrétien, *L'appel et la réponse*, es la definición de la conciencia humana como una conciencia oyente que, desde esa audición que la constituye, articula su propia

25 Allí señala incluso esta precedencia sin abandonar aun el ámbito de lo dado: “El exceso de la intuición sobre la intención estalla irremediamente desde mi nacimiento -y, por otro lado, hablaré no solo a fuerza de intuir en silencio, sino, sobre todo, después de haber escuchado hablar a otros. El lenguaje se escucha primero y solo se lo profiere después. Es cierto que el origen me queda originariamente inaccesible, pero no por ausencia, sino porque el primer fenómeno ya satura, con intuiciones toda intención.” (88-89).

26 En francés *oír* se dice *entendre* que en su forma reflexiva (*s'entendre*) es entenderse con alguien.

voz como respuesta a la Voz divina. Quedan entrelazadas entonces la llamada y la respuesta, de una y otra voz, donde la segunda intenta traducir a la primera, lo que llevará a Chrétien a elaborar su fenomenología de la respuesta: “¿No está íntimamente presente a la voz lo que la altera y la quebranta para poder ir así hasta su fuente? [...] ¿Un visible inaudible o una voz visible?” (49). En ese entrecruzamiento se estructura también la multiplicidad de voces que componen una tradición como cadena, donde cada hombre es el lugar donde se deja oír la Voz divina que le quiebra de un modo distinto y particular. Es relevante que Chrétien formule y examine esta relación de entrecruzamiento desde una oposición entre la voz y la audición, propias del mundo bíblico, y el ojo y la mirada, propios del mundo filosófico griego, para forjar el concepto de «voz visible» donde el ojo escucha y la palabra mira. Esa unificación del ver y del oír busca contrariar, según él, la exclusividad de una sola dimensión del ente a la que accedería el ojo, que solo puede ver, y el oído, que solo puede oír. Ambas dimensiones se aunarían en un más allá de lo sensible, que no es un más allá de la sensorialidad, que se da en la receptividad a lo verdadero a través del volvernos hacia nuestra intimidad para buscar la verdad; lo cual, para Chrétien, no significa un volvernos hacia nosotros mismos –ni hacia una voz interior y privada al modo del *daimon* socrático–, sino hacia el Verbo divino como *Verbum interius* de Agustín: “La llamada requiere nuestra voz para transmitirla a otros y de ese modo oírla realmente, pero puede ser pensada y descripta sin apelar a una voz interior.” (68). Finalmente, en su obra *Saint Augustin et les actes de parole*, retomando la idea de que todo acto de la palabra tiene por esencia una escucha, dedica un capítulo entero a Agustín para quien escuchar es la verdadera humanidad del hombre, lo que le confiere a la existencia humana su *estatura*: “*Está en pie y escucha*, puesto que, si no escucha, se cae.” (Agustín, “Sermón 292” 8). Y en otro sermón señala: “¿Tu buscas qué Dios es Cristo? Escúchame, o más bien, escucha conmigo (*audi me, imo audi mecum*)” (“Sermón 261” 2). Así Chrétien asume con Agustín los oídos del corazón con los cuales el grito de Dios rompe nuestra sordera:

Él no calla; es preciso que escuchemos, pero con los oídos del corazón, ya que es fácil escuchar con los oídos del cuerpo. Debemos escucharle con los oídos que el Maestro buscaba cuando decía: *El que tenga oídos para oír, que oiga*. ¿Quién se encontraba ante él sin los oídos del cuerpo cuando decía estas cosas? Todos tenían oídos, y, sin embargo, pocos los tenían: no todos tenían oídos para oír, esto es, para obedecer (“Sermón 17” 1).

La novedad de Chrétien es que reconoce que esta tradición bíblica es correlativa de otra tan antigua, a la que refiere solo brevemente, siguiendo a Heidegger, a través de la figura de Heráclito para quien pensar es escuchar: “No a mí, sino que habiendo escuchado al Logos, sabio es estar de acuerdo con que uno es todo” (Heráclito, Diels-Kranz B, 50).²⁷ En este sentido, es interesante el reconocimiento de una herencia no teológica, sino filosófica, del oír, que es la que la hermenéutica de Gadamer asume a partir de Aristóteles.

Como ejemplo final, dentro del giro teológico, la obra de Michel Henry confirma la valoración del oír en una relación con la palabra que va, desde la fenomenología, a la teología. En *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, examina la unión del sentido del oído con la voz a partir de la propuesta de Maine de Biran:

Consideremos la unión del sentido del oído con la voz. Cuando escucho un sonido que proviene de un objeto exterior, se debe a una síntesis pasiva el que ese sonido sea aprehendido por el ego. Diremos, en términos biranianos, que el sentimiento de causalidad, o de personalidad, se ha asociado según una simple relación de coexistencia o de simultaneidad con la impresión sonora pasiva. En cambio, cuando escucho un sonido que yo mismo he producido voluntariamente por el ejercicio de la palabra, la experiencia interna trascendental que corresponde a este fenómeno se desdobra, puesto que es, por una parte, la experiencia del acto de proferir la palabra y, por otra parte, la aprehensión subjetiva y pasiva del sonido proferido. La impresión sonora, en cuanto elemento trascendente, mantiene una relación doble con la subjetividad (es decir, con el ego), a saber, y hablando siempre como Maine de Biran, una relación de derivación (en cuanto palabra proferida) y una simple relación de coexistencia (en cuanto palabra escuchada). La cuestión es aquí la homogeneidad ontológica del acto de proferimiento y del acto de escucha, es decir, la unidad del ser originario de nuestro cuerpo (230).

A partir de estas elaboraciones puramente fenomenológicas, en su obra *Palabras de Cristo*, Henry desarrolla la relación entre el oír y la Palabra divina.

²⁷ Para la dimensión de la escucha en Heráclito, Chrétien refiere al trabajo de Klaus Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung* (186-187).

En concreto, se pregunta si el hombre puede escuchar en su lenguaje una palabra que le hable en otro lenguaje, que sería el de Dios como Verbo. Su propuesta es que el hombre no sería inteligible más que en su *relación interior* con ese Absoluto de Verdad y de Amor, que llamamos Dios, por eso concluye mostrando que la Palabra de Cristo no es una palabra exterior a la vida, que hable *sobre* la vida, sino que es la Vida misma, y eso se descubre por la escucha y la pertenencia; pues la condición humana de escuchar la Palabra radica: “en una *conveniencia decisiva entre la pertenencia del hombre a la Verdad y la naturaleza de la Palabra que él trata de oír: la voz de Cristo*” (163). Nuevamente, como en Agustín, es el corazón: “el lugar en que aquel que procede de Dios oye la palabra de Dios. En este lugar, la escucha de la Palabra forma una sola cosa con la generación del hombre” (164). El fenómeno de la experiencia religiosa solo es posible para Henry a través de la escucha de la Palabra y del abandono a ella: “la experiencia religiosa, la experiencia conmovedora de la libertad, solo es posible para aquel que escucha la Palabra” (172). En ella se juega el destino del hombre que recibe ese don a través del oído.

A partir de estas formulaciones, cabe reconocer que el propio Janicaud ya había expresado su postura crítica hacia la escucha vinculada con lo Inaparente Absoluto: “si la ‘fenomenología de lo inaparente’ hace vacilar finalmente toda presentación reglada de los fenómenos en beneficio de la escucha de una palabra orlada de silencio, he aquí –a contrapelo– un hilo tendido hacia lo originario, lo no visible, lo reservado. (...) La escucha fiel se convierte fácilmente en ortodoxia.” (“Phenomenology” 31).

Frente a la ortodoxia del Absoluto generada por ese hilo hacia lo invisible a través de la escucha de la palabra, ¿cuál es el contrapunto de la primacía del oído, propuesta por la hermenéutica de Gadamer, donde la universalidad de la palabra se conjuga con sus límites? Al contrario de la tradición bíblica, su primacía del oído –sin duda herencia del Heidegger tardío, aquel que sabe oír la reivindicación del ser– indica hacia el carácter sustraído de lo que aparece desde otra orilla, ni teológica, ni bíblica, sino filosófica. En concreto, la primacía del oír que Gadamer establece en *Verdad y Método*, apoyándose en Aristóteles, le conduce a proponer, en su pensamiento tardío, una «filosofía del oír», afirmando que: “el que oye, oye con eso aún algo más, es decir, también lo invisible y todo lo que se puede pensar... porque existe el lenguaje” (Gadamer, “Über das Hören” 48). Hay aquí en los límites de la universalidad lingüística la

propuesta de un invisible *de* este mundo que puede ser oído, pues lo inaparente se hace presente ante el oído de un modo distinto al de lo invisible ante la mirada, en tanto, como señala Günther Stern, hay una cierta “infinitud en los fenómenos audibles” (38). Para una fenomenología de lo inaparente, que se mantiene incluso en el ámbito de lo dado, la primacía del oír, propuesta por la hermenéutica de Gadamer, ofrece un modo de acceso distinto a lo inaparente, estrictamente filosófico, pero ya no entendido desde una primacía de la visión como lo meramente entrevisto o divisado.

Se establece aquí una primera dirección lateral de «correspondencia filosófica» entre la hermenéutica de Gadamer y una versión de la fenomenología de lo inaparente, *fiel a Husserl*, cuyo productividad se aprecia en otra primacía correspondiente a la del oír que es la primacía de la pregunta. Presupuesta en la estructura de la experiencia hermenéutica –pues no se hacen (sufren) experiencias sin la negatividad del preguntar– su preeminencia tiene en realidad un doble vínculo. Por un lado, la actividad de preguntar es siempre buscar el sentido y los motivos inmediatamente ocultos de toda enunciación. Es decir, ante lo dicho el hermeneuta se pregunta por aquello que no aparece, pero que soporta lo dicho como respuesta. Esta primacía de la pregunta supone también una mayor radicalidad, pues la pregunta irrumpe y se impone, por eso lo que hay al principio no es la pregunta que formulamos nosotros, sino, más bien, aquella que el texto nos plantea: “Este es realmente el originario fenómeno hermenéutico (*hermeneutische Urphänomen*): no hay ningún enunciado que no se pueda entender como respuesta a una pregunta, y solo así se puede entender” (Gadamer, “Die Universalität” 226). A través del oír intentamos reconstruir una pregunta que constantemente se nos sustrae, pero que sustenta lo transmitido cada vez como respuesta a ella, en una interioridad del lenguaje que no solo es lenguaje humano; por eso todo preguntar, incluso en su apertura de un horizonte limitado, es más padecer-oír la infinitud de una pregunta que formularla. Esa estructura es la que atrae a la versión teológica de una fenomenología de lo inaparente como la de Marion o la de Chrétien. Sin embargo, por otro lado, la relación entre pregunta y respuesta no queda únicamente así invertida, sino que como Gadamer afirma: “Lo transmitido, cuando nos habla –un texto, la obra, una huella–, nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a nuestra vez a interrogar” (“Wahrheit und Methode” 380).

Los acercamientos teológicos de una fenomenología de lo inaparente marginan este carácter filosófico, que es propio de la hermenéutica de Gadamer. La interpretación de esa llamada, que acontece en forma de pregunta, no es necesariamente una respuesta como concepto o significación, sino un continuar interrogando en la dirección abierta por la pregunta originaria que se nos plantea. En todo caso, «interpretar» significaría que nuestra respuesta a esa pregunta es suscitar nuestro propio preguntar. Por supuesto, cabría pensar si es posible así algún modo de teología. ¿Qué clase de dios llamaría o convocaría a que preguntemos? ¿Qué tipo de creencia religiosa podría ser una fe henchida de preguntas o una fe en las preguntas? Si las preguntas son aperturas de otras posibilidades o una forma constantemente abierta de comprensión, ¿a qué dios le vamos con las dudas que él mismo nos motiva? ¿Qué comprendemos de él al preguntarlo/nos? Ese dios que espera preguntas no parece ser el Dios de la teología que cuenta con la certeza de la revelación, por eso la positividad de la interrogación no es aquí ninguna «vía negativa». En el caso de la hermenéutica de Gadamer, frente a lo indecible por el lenguaje, más que un aprender a ver, a responder balbuceando, a actuar obedeciendo, o a comprender negando, queda propuesto un camino filosófico: un aprender a preguntar a partir de un oír originario (*Urhören*), que determina nuestra vinculación moral de pertenencia, motivante de la apertura a la alteridad del otro:

Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo poder oírse unos a otros (*Auf-ein-ander-Hören-können*). Cuando dos se comprenden, eso no quiere decir que el uno “comprenda” al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente “escuchar al otro” no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí. He aquí el correlato de la experiencia hermenéutica. (“Wahrheit und Methode” 367)

Este correlato filosófico-moral hace una diferencia con el carácter teológico de una fenomenología de lo inaparente, manteniéndose en el ámbito de lo dado pero prestando oídos a lo inaparente en el fenómeno de la comprensión, a partir de la universalidad del *logos*. Quizá por la diferencia de ese camino es que, por fuera del giro teológico, la fenomenología también haya intentado

sus propios acercamientos al oír. La mayoría de ellos han tomado como base de referencia al último Heidegger en su escucha del ser y del lenguaje, de los cuales, como decíamos, Gadamer es deudor. Aquí se ubica, por ejemplo, la obra de Manfred Riedel, *Oír al lenguaje*, que tiene la pretensión de desentrañar la dimensión del oír en la comprensión del sentido, en un camino que recorre desde las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, pasando por el *Tractatus lógico-philosophicus* de Wittgenstein y las obras del Heidegger tardío, entre otros, hasta alcanzar a la filosofía hermenéutica. También el trabajo más reciente de David Espinet se concentra en las obras del Heidegger tardío –recurriendo, no obstante, a Husserl y a Gadamer– para desarrollar una «*Fenomenología del oír*», donde el oído se convierte en la apertura pre-intencional a lo que hace posible el pensamiento. En este sentido, lo interesante de lo planteado por Espinet es que remite a la tradición griega de Platón y Aristóteles, para mostrar como se va dando una consolidación del ver en detrimento del oír, hasta producirse en la propia filosofía un: “olvido del oír” (3 y ss.); uno que la hermenéutica de Gadamer pretende recuperar ante lo inaparente descripto de forma reducida como lo meramente «invisible».

II.2. La interioridad del oído

Desde el fenómeno hermenéutico originario del diálogo, Grondin vincula la universalidad del lenguaje con su interioridad, a través de la herencia operante en Gadamer de la filosofía estoica y del pensamiento agustiniano. No obstante, esta herencia lleva a Gadamer a formular tardíamente lo que Grondin no examina en su contribución: las nociones de oído interior (*das innere Ohr*) y de huella (*Spur*), que constituyen conceptos fuertemente vinculados a lo inaparente.²⁸ Para comprender ambas nociones, debemos

28 El término de «oído interior» no aparece mencionado en *Verdad y Método*. La primera vez que Gadamer lo trata es al año siguiente de la publicación de su obra mayor, en 1961, en un texto titulado “Poesía y puntuación”. Allí se ocupa de la palabra poética y del ejercicio interpretativo que ella demanda. La elección no parece ser casual en tanto él mismo dice tener siempre a la vista el fondo vital común entre la filosofía y la poesía –aunque los filósofos solo sean unos poetas mancos como dice Hölderlin–. En este texto Gadamer apela por primera vez a la existencia de un oído interno como un sentido, gracias al cual el poema es comprendido por quien lo lee. Aquí hay ya dos aspectos fundamentales: 1) el vínculo directo del oído interior con la experiencia del arte; 2) el estrecho parentesco entre la interioridad del oír y el leer comprendiendo. El

volver sobre las elaboraciones del propio Gadamer acerca de la palabra interior en *Verdad y Método*:

Como nuestro entendimiento no está en condiciones de abarcar en una sola ojeada del pensar todo lo que sabe, es decir, todo lo que se le aparece, no tiene más remedio que producir desde sí mismo en cada cosa lo que piensa, y ponerlo ante sí en una especie de propia declaración interna. En este sentido todo pensar es un decirse (426).

La imposibilidad del pensamiento de abarcar *todo lo que se le aparece* implica la estructura especulativa del lenguaje, que «especula reflejando» la cosa misma en la interioridad del juego entre los límites de lo dicho y la infinitud del querer decir. Gadamer reconoce que ese juego se explica mejor a la luz de la tradición teológico-medieval de la palabra interior. Así se sirve de la noción agustiniana de «*distentio animi*» para indicar que en este conjunto la palabra interior: “es como la cuerda tensa de un instrumento, que contiene cualquier sonido que se busque. La cuerda antecede a toda lengua hablada y suena en todas. Lengua es el mismo e idéntico movimiento de sentido, que en todas partes reúne y convoca cuando resuena una palabra” (“Europa und die Oikoumene” 272).

A fin de ser tenida en su plenitud, toda palabra exterior dicha, o proferida, remite a la realización de una palabra interior a la que no puede agotar en su decir, sino que únicamente la indica. La *indecibilidad* de la palabra interior constituye la latencia lingüística, entendida como un: “contenido objetivo pensado hasta el final” (Gadamer, “Wahrheit und Methode” 426); por el que se anuncia –y solo se anuncia– la infinitud de un todo excedente de sentido. Por eso, su infinitud aparece en la voz proferida, pero a su vez ella misma se retrae en todo lo enunciado. La interioridad de la palabra custodia así la tensa diferencia entre la palabra enunciada en cada ocasión (*logos prophorikos*) y el oír conjuntamente en dicha *ocasionalidad* todo lo que hubiera que decir, a fin de eliminar todos los malentendidos –algo que naturalmente no se consigue nunca y que constituiría el fracaso inherente al decir filosófico en su universalidad–. En este sentido la palabra interior es un concepto límite para comprender el

término «huella» (*Spur*) lo desarrolla en un artículo de 1984, con posterioridad a las primeras discusiones con Derrida, titulado “Hermenéutica tras la huella”

carácter finito de todo pensar, sobre todo, aquel calificado, como dice Figal, de «hermenéutico». En sus textos tardíos, Gadamer caracteriza por eso a esta palabra interior como: “una condición casi trascendental de posibilidad, que es más una condición de imposibilidad, tal como la representa la encarnación para el entendimiento humano” (“Hermeneutik auf der Spur” 155).

Sin duda aquí opera una antigua tradición, muy compleja, que Gadamer asume como fundamento central de su universalidad lingüística, tal como muestran Grondin, John Arthos²⁹ y, más recientemente, Andrew Fuyarchuk, que es quien pone de manifiesto el vínculo de esa palabra interior con el oído. Fuyarchuk revela las dimensiones musicales (rítmicas y tonales) de la palabra interior, y cómo funcionan para armonizar orientaciones dispares en su «voz media» como «acontecer» en la experiencia entre la pasividad del padecer/callar y la actividad del actuar/hablar. Aspectos interesantes que Fuyarchuk considera en relación al *ethos* visual y auditivo que existen en los modos de cognición, tanto de las humanidades, como de las ciencias en general. Asimismo, similar al olvido del oír de Espinet, sostiene que la palabra interna también padece de cierto olvido y supresión por la extensión tecnológica de la vista, que, por lo tanto, imprime y requiere *epocalmente* de un giro hacia el oído interior como una nueva disposición auditiva.

En Gadamer, y aunque no lo explicita, la noción de oído interior tiene, sin duda, una fuerte herencia agustiniana. En el capítulo 6 del famoso libro XI, como preludeo de la pregunta sobre el tiempo, Agustín distingue entre el oído exterior, vinculado al discurrir temporal de las palabras que huyen y pasan, y el oído interior aplicado a la palabra eterna que permanece en mí. Así, frente a la voz divina que dice: “Éste es mi hijo amado”; Agustín afirma: “Y estas palabras tuyas, pronunciadas en el tiempo, fueron transmitidas por el oído externo a la mente prudente, cuyo oído interior tiene aplicado a tu palabra eterna” (“Confesiones” XI, 7-9). Esta herencia aparece en Gadamer remitiendo a esa «audible infinitud» de la palabra interior como lo inaudito al oído exterior. Su hacer aparecer la interioridad del oído es posible por constituir la verdadera

29 Arthos recorre la idea antigua y medieval de esa palabra que se piensa pero aún no se pronuncia, que sirvió a Agustín como analogía de la procesión de la Trinidad, a Tomás de Aquino como el medio entre las ideas divinas y la expresión humana, y a Gadamer como expresión de la naturaleza corpórea o encarnada del lenguaje humano.

realidad del lenguaje, que el pensar hermenéutico pone de manifiesto al participar en esa relación entre oír y entender, que mantiene: “lo dicho en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas” (“Wahrheit und Methode” 473). A la luz de la interioridad del lenguaje, es decir, de lo que viene a él y lo limita, la temprana primacía hermenéutica del oído transita hacia la primacía del oído interior en su pensamiento tardío. De manera que lo inaparente llega a aparecer, en Gadamer, como un: “ritmo propio de los fenómenos (*Eigenrhythmus der Phänomene*)”, que latente –como todo ritmo– en el ruido de lo audible exteriormente, resuena en la interioridad del oído (“Die Natur der Sache” 74-75); permite así: “escuchar algo totalmente distinto a lo que efectivamente acontece ante nuestros sentidos”, es decir, “lo elevado a la idealidad” (“Die Aktualität des Schönen” 134).³⁰ Este camino hermenéutico hacia el oído interior no conduce, por eso, a una escucha del corazón, ni a un remontarse hacia «una dimensión más originaria de la temporalidad», como denuncia anticipadamente Janicaud, sino que actualiza y reformula el problema filosófico antiguo de la presencia en el aparecer del presente, es decir, de la presencia vinculada al problema del tiempo.

Si bien Gadamer parece haberse ocupado poco del problema de la conciencia del tiempo, no deja de ser llamativo que, en 1985, cuando responde a la crítica de fonocentrismo que Derrida le dirige, la atribuya a un malentendido que éste hace de las nociones husserlianas de tiempo y presencia. Y, aun más sugerente, es que salve el equívoco con su noción de oído interior, refiriendo al carácter oculto del lenguaje y a la tensión latente de la palabra interior:

[...] cuando yo no solo considero el diálogo, sino la poesía y su aparición en el oído interior como la verdadera realidad del lenguaje, Derrida habla para esto, justo de ‘fonocentrismo’. Como si el habla o la voz solo tuviera presencia aún para la conciencia reflexiva más estricta en su realización y no fuese más bien su ocultarse mismo (*Verschwinden selbst*). No es ningún argumento baladí, sino la evocación de lo que le ocurre a todo hablante o a todo pensante, el señalar que éste no es consciente de sí mismo justamente porque “está pensado”. (Gadamer, “Destruktion und Dekonstruktion” 371-372)

30 Aquí cabría investigar la relación entre esta noción gadameriana de «ritmo» con el libro *De música*, de Agustín de Hipona, donde distingue entre los números de la música temporal y de la música eterna.

Para comprender ese ocultarse a la conciencia que se cumple en el lenguaje, Gadamer habla de una: “hermenéutica tras la huella” (“Hermeneutik auf der Spur” 148-174); y confiesa que, en este punto, echa de menos que Derrida no reconozca que la escritura tiene tanta voz como el lenguaje hablado. Pues, la máxima hermenéutica frente a la crítica derridiana es que: “la voz que el que escribe o el que lee ‘oye’ alcanza un grado de articulación más alto que el de cualquier escritura. Hay, justamente, muchos otros signos, gestos, guiños o huellas” (“Hermeneutik auf der Spur” 159). Ese «*mehr*» del grado de articulación «más alto que», es la latencia interior del lenguaje y su ocultarse a la conciencia, por lo cual Gadamer ve casi natural que Derrida acabara sustituyendo el concepto de signo por el de huella (*Spur*), pues una huella es «más que» (*mehr als*) un signo. Ese *tras* de la huella no es más que otro nombre de lo inaparente, que remite en una dirección solo para aquel que ya esta en marcha, y está buscando el camino adecuado. Únicamente para él la huella: “aparece en la conexión del buscar y del percibir (*spuren*) que da comienzo al sentir la huella. Comienza con ello una primera dirección, a la que se enlaza algo. Aún no está decidido hacia dónde va la huella. Uno se deja guiar” (“Hermeneutik auf der Spur” 161). Entonces la huella se constituye y recién se deja entrever, como cuando se pasa a menudo por ella y se convierte en camino. Huella es así la que el lector sigue mientras está en camino de la lectura. Gadamer recurre a la experiencia cotidiana del leer para mostrar que puede que a uno se le ocurran muchas cosas mientras lee, incluso que se deje llevar por ellas, y, sin embargo, al final sigue alguno de los infinitos caminos que le prescribe el texto (“Hören-Sehen-Lesen” 271-278). Y eso ocurre porque, cuando uno se sumerge en la lectura y alcanza la «concentración», uno está verdaderamente atento con el oído interior, orientado hacia un centro a partir del cual se articula y se eleva desde dentro la obra como la totalidad de sentido de una construcción (*Gebilde*). Se deja oír aquí la enigmática huella de la pregunta. En el fenómeno hermenéutico originario, las preguntas se imponen en el oído interior como las huellas al que está perdido. El que responde es conducido en una dirección, por el solo hecho de haber sido preguntado y tener que comenzar a su vez a preguntar. En este sentido, no deja de ser sugerente que, de forma contemporánea al debate francés sobre la fenomenología de lo inaparente, la palabra huella haya sido parte del título elegido por Gadamer para acompañar el volumen que publicó en 1998, donde proponía su filosofía del oír, su título fue: *Sobre el oír. Un fenómeno tras la huella*.

Conclusión

La relación interior de la tríada oír, fenómeno y huella está presente en los dos recorridos con los que hemos intentado contribuir a un lejano vínculo de parentesco, que quería comprender, sin más, a la hermenéutica de Gadamer como una posible versión de una fenomenología de lo inaparente. Hemos intentado aguzar el oído interior para prestar atención a las voces que vienen de otro lado que de la razón, que son, a su vez, la razón misma. Frente a la tarea del preguntar, propia de la razón filosófica, en el inicio de su trabajo, Grondin citaba a Hölderlin acerca del fracaso del bien decir de los filósofos. Como conclusión, cabe responder citando a Willian Blake cuando afirmaba que: “Si las puertas de la percepción fueran purificadas, todo se le aparecería al hombre como es, infinito” (“El matrimonio del cielo” 20). Quizás los poetas puedan decir más infinito que los filósofos, pero, ante el problema del vínculo con una fenomenología de lo inaparente, en las preguntas que genera la propuesta de Gadamer, aparece la posibilidad complementaria de una hermenéutica tras la huella de lo inaudible, que trasciende hacia los límites del lenguaje, alcanzando la interioridad del *logos*. A riesgo de formular polémicas frases finales, queda por pensar si una fenomenología de lo inaparente no requeriría, más bien, de la contribución de una hermenéutica de lo inaudito o, dicho de otro modo, de una filosofía del oír interior que preste atención a la infinitud inaudita *de* este mundo. 

Lista de Referencias

- Aristóteles, *Del Sentido y lo Sensible*, Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1973.
--. *Metafísica*. Madrid: Ed. Gredos, 1994.
Agustín de Hipona. “Confesiones”. *Obras de San Agustín II*. Madrid: B.A.C., 1974.
--. “Sermones”. *Augustinus Hipponensis. Obras completas*. 01 nov. 2017 <<http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>> Aaron Simmons
Arthos, John. *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*. Notre Dame: U. Notre Dame Press, 2009.
Blake, William. *El matrimonio del cielo y el infierno*. Buenos Aires: El Aleph, 2000.
Candiloro, Hernán. “La ontología solo es posible como fenomenología (de lo inaparente)”. Presentado en el XVII Encuentro de Fenomenología y Hermenéutica: “El Método”, 20 al 23 de Septiembre de 2016, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

- Courtine, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990.
- Courtine, Jean François, et al. *Phénoménologie et Théologie*. Paris: Critérian, 1992
- Thérien, Claude. "Gadamer et la phénoménologie du dialogue." *Laval théologique et philosophique* 531 (1997): 167-180.
- Chrétien, Jean-Louis. *L'Appel et la réponse*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992.
- . *L'arche de la parole*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.
- . *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: PUF, 2002.
- . *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990.
- Dastur, Françoise. *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Vrin, 2011.
- Descheneaux, Harold. "L'herméneutique phénoménologique de Gadamer". *Cahiers du Cirp* Vol 5 (2014): 1-99.
- Díez Fischer, Francisco. "La trascendentalidad del lenguaje: ensayo sobre las interpretaciones del fundamento y su herencia medieval en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer". *Actas de las III Jornadas de Filosofía Medieval*. (2009): 1-14. 27 oct. 2017 <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/collect/contribuciones/tmp/trascendentalidad-lenguaje-ensayo-hermeneutica.html>>.
- . "En la cuenta del tiempo, ¿qué le debe Gadamer a Husserl?". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. XVII (2012): 139-157.
- Diels, Hermann y Kranz, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Wiedmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- Dostal, Robert. "Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology". *The Cambridge Companion to GADAMER*. Ed. Robert J. Dostal. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 247-266.
- Espinete, David. *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Figal, Günter. *Der Sinn des Verstehens: Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1996.
- Fuyarchuk, Andrew. *The Inner Voice in Gadamer's Hermeneutics: Mediating Between Modes of Cognition in the Humanities and Sciences*. London: Lexington Books, 2017.
- Gadamer, Hans-Georg. "Wahrheit und Methode". *Gesammelte Werke 1*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- . "Zwischen Phänomenologie und Dialektik -Versuch einer Selbstkritik". *Gesammelte Werke 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. 3-23.
- . "Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge". *Gesammelte Werke 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, 66-76.
- . "Die Universalität des hermeneutischen Problems". *Gesammelte Werke 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, 219-231.
- . "Destruktion und Dekonstruktion". *Gesammelte Werke 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, 361-372.
- . "Vorwort zur 2. Auflage". *Gesammelte Werke 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, 437-448.

- . "Die religiöse Dimension". *Gesammelte Werke* 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999. 308-319.
- . "Die Aktualität des Schönen". *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999. 94-144.
- . "Hören-Sehen-Lesen". *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999. 271-278.
- . "Grenzen der Sprache". *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999. 350-361.
- . "Hermeneutik auf der Spur". *Gesammelte Werke* 10. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999. 148-174.
- . "Europa und die Oikoumene". *Gesammelte Werke* 10. 267-284.
- . "Über das Hören. *Einem Phänomen auf der Spur*". *Hermeneutische Entwürfe. Der Kunstbegriff im Wandel*. Ed. Thomas Vogel, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000. 48-55.
- . *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Barcelona: Anthropos, 2010.
- Gagey, Henri-Jérôme. "La théologie entre urgence phénoménologique et endurance herméneutique". *Recherches de Science religieuse* 98/1 (2010): 31-57.
- Greisch, Jean. "Index sui et non dati. Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation". *Transversalités*. 70 (1995): 27-54.
- Grondin, Jean. "La phénoménologie sans herméneutique". *L'herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris: Vrin, 1993. 81-90.
- . "L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l'inapparent". *Laval théologique et philosophique*. 53 (1997): 181-194. 01 nov. 2017. <http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/univ_de_hermeneutique.pdf>.
- . "La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion". *Dialogue*. 38 (1999): 547-559.
- . "Le tournant phénoménologique de l'herméneutique". *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003. 84-102.
- Gschwandtner, Christina M. *Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2014.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- . "Seminare". *Gesamtausgabe* 15. Ed. C. Ochwadt. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1986.
- . "Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Summer semester 1943) / 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Summer semester 1944)". *Gesamtausgabe* 55. Ed. M. S. Frings. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979.
- . *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ed. Del Serbal, 1994.
- . *Studia Heideggeriana. Heidegger y el problema del método de la filosofía*. Ed. Bertorello, Adrián. Vol. III, 2014.
- Held, Klaus. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*.

- Eine phänomenologische Besinnung*. Berlín: de Gruyter, 1980.
- Henry, Michel. *Filosofía y Fenomenología del Cuerpo*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2007.
- . *Palabras de Cristo*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2004.
- Husserl, Edmund. "Die Idee der Phänomenologie". *Husserliana II*. Ed. Walter Biemel. The Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Inverso, Hernán. "La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental". *Eidos: Revista de Filosofía*. 26 (2017): 43-73.
- Janicaud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Édition de l'Éclat, 1992.
- Janicaud, Dominique, et al. *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*. New York: Fordham University Press, 2000.
- . "Para el nuevo giro". *Ápeiron*. Estudios de filosofía – Filosofía y Fenomenología 3 (Octubre 2015): 277-285.
- Lammi, Walter. *Gadamer and the Question of the Divine*. New York-London: Continuum, 2002.
- Marion, Jean-Luc. *Acerca de la Donación. Una Perspectiva Fenomenológica*. Buenos Aires: UNSAM-J. Baudino Ediciones, 2005.
- . *Le phénomène érotique*, Paris: Grasset, 2003.
- . *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
- . *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- . *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*. Paris: Flammarion, 2012.
- . *Givenness and Hermeneutics*. Trad. Jean-Pierre Lafouge. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2013.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Nagai, Shin. "Phenomenology of the 'Inapparent' and 'Oriental Philosophy': Towards a Phenomenology of 'Emptiness'". *Journal of Indian Council of Philosophical Research*. 25.1 (Jan-Mar 2008): 19-30.
- Raffoul, François. "The Invisible and the Secret: Of a Phenomenology of the Inapparent". *Frontiers of Philosophy in China* 11. 3 (2016): 395-414.
- Reinach, Adolf. *Introducción a la Fenomenología*. Madrid: Ed. Encuentro, 1986.
- Restrepo, Carlos Enrique. "El 'giro teológico' de la fenomenología: Introducción al debate". *Pensamiento y Cultura* 13.2 (2010): 115-126.
- Ricœur, Paul. "Expérience et Langage dans le discours religieux". *Paul Ricœur. L'hermeneutica à l'école de la phénoménologie*. Ed. Jean Greisch. Paris: Beauchesne, 1995. 159-179.
- Riedel, Manfred. *Hören auf die Sprache - Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1990.
- Roggero, Jorge Luis, et al. *Jean-Luc Marion: Límites y Posibilidades de la Filosofía y la Teología*. Buenos Aires: Sb Editorial, 2017.
- Serban, Claudia. "La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique". *Les Études philosophiques* 100 (2012/1): 81-100.

- Stern, Günther. "Contribution à une phénoménologie de l'écoute. (À partir de l'exemple de l'écoute de la musique impressionniste)". *Tumultes* 28-29 (2007/1): 35-50.
- Sommer, Christian. "Transformations de la phénoménologie. À propos de Neue Phänomenologie in Frankreich, par Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi". *Revue Sciences/Lettres* 1 (2013): 1-9. 31 oct. 2017 <<http://rsl.revues.org/235>>.
- Ștefănescu, Dorin. "Poétique de l'image. Structure diaphane et phénoménologie de l'inapparent". *META: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy* VI. 1 (JUNE 2014): 361-377.
- Veraza Tonda, Pablo. "El pensar del *Ereignis* de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino". *Franciscanum* 165 lviii (2016): 89-116.
- Walton, Roberto. "El aparecer y lo latente". *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. III (2009): 105-120.
- . "El camino hacia lo inaparente". *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*. Ed. A. Rocha de la Torre. Buenos Aires: Grama, 2011. 185-206.
- Zimmermann, Jens. "Ignoramus: Gadamer's 'Religious Turn'" (2002) *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. Ed. Andrzej Wierciński. Vol. 2. Berlin: Lit, 2011. 309-322.