

EL OÍDO HERMENÉUTICO

DIANA MARÍA MUÑOZ
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
dmmunozg@hotmail.com

Tener la capacidad de oír, es tener la capacidad de comprender

Gadamer (1999: 71)

Resumen:

Este escrito se centra en la relación *oír-comprender* que atraviesa la propuesta hermenéutica de H.-G. Gadamer. Inspirado en que la poesía sólo es comprendida al ser oída por el oído interno, se quiere mostrar que, del mismo modo, toda experiencia comprensiva demanda del intérprete una suerte de oído hermenéutico. Es gracias a este sentido que el intérprete logra ponerse en diálogo con lo que quiere comprender y hacer justicia a la pretensión de sentido que allí se alberga.

Palabras claves: hermenéutica; diálogo; pregunta; comprensión; lectura; texto; círculo hermenéutico; oír; oído interno; poesía; traducción; Gadamer.

Abstract: *The Hermeneutical Ear.*

This paper focuses on the relation between *hearing* and *understanding* that goes through the philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer. As well as poetry is only understood while heard by the inner ear, so too every understanding experience demands from the interpreter a kind of hermeneutical ear. Thanks to this sense the interpreter may get involved in a dialogue with the other (text, opinion, etc.) being able to acknowledge its truth-claim.

Key words: hermeneutics; dialogue; question; understanding; reading; text; hermeneutical circle; hearing; inner ear; poetry; translation; Gadamer.

I

Al ocuparse de la palabra poética y, en particular, del ejercicio interpretativo que ella demanda del lector, Gadamer apela a la existencia de un cierto *oído interno* como el sentido gracias al cual un poema es comprendido por quien lo lee. Este sentido hermenéutico, nos dice el filósofo, capta la simbiosis entre sentido y sonido que de manera tan única y total se da en la poesía: "Solo en el oído interno son plenamente uno la referencia de sentido y la forma del sonido". (Gadamer 1999: 102). El sentido del poema, esto es, lo que éste tiene para decir, no habita fuera de las palabras en las que está escrito, siendo esas palabras y cadencias sonoras, y sólo ellas, las que convocan su sentido. Tan imbricado e indisoluble es el matrimonio de sentido y sonido en un texto poético, que la traducción a otra lengua está irremediablemente condenada al fracaso, a la traí-

ción: nuevos sonidos, *ergo* otro sentido. No importa, por tanto, cuán fiel, rítmico, poético, en fin, bien logrado parezca el esfuerzo de verterlo a otra lengua, siempre habrá una pérdida irrecuperable de sentido. A lo sumo, declara Gadamer, será otro poeta quien pueda aspirar a cosechar algo de éxito en esa empresa penosa que es traducir poesía.¹ Y esto no porque exista una suerte de congenialidad poética con el autor original que le permita reproducir su espíritu creador, sino por la agudeza de su oído interior.

De allí que tampoco sea de imaginar la posibilidad de parafrasear un poema dando un rodeo por palabras que sustituyan a las originales, cambiando unas sonoridades por otras, con la vana pretensión de conservar su sentido intacto. Cualquier intento en esta dirección deja escapar por completo el sentido o, lo que es igual, renuncia al poema mismo, para quedarse con una colección de palabras, quizá más llanas y directas, sí, pero irremediablemente vacías en términos poéticos. Estas líneas de Gadamer lo expresan de manera contundente: "Ud. no puede parafrasear un poema. ¡No lo puede reemplazar! Por el contrario, puede aprenderlo de memoria a fin de que *esté ahí* y permanezca siempre ahí." (Gadamer 1998: 90). El sentido sólo se hace presente, *existe* (*está ahí*), cuando los sonidos donde se aloja también están presentes. Las palabras no son, pues, para el texto poético, una contingencia de la cual se pueda prescindir impunemente. Es justamente tal insustituibilidad de las palabras en la poesía la que capta el oído interno, el cual ve fugarse al sentido tan pronto deja de oír los sonidos que lo traen sensiblemente a la presencia, en cuerpo y alma, por así decir.

Ahora bien, debemos subrayar que Gadamer no se refiere, evidentemente, al hecho de que el poema tenga que ser oído en la voz de alguien concreto particular para que su sentido sea comprendido. Es decir, no se trata de oírlo con nuestro oído exterior o físico –si se nos permite llamarlo así–, sino con el que él ha llamado oído interior.² Prueba de que existe algo como esto es lo familiar que nos resulta la experiencia de oír a alguien recitando un poema que conocemos íntimamente y, pese a poder admitir que su interpretación es adecuada, sentir siempre que su lectura falta en algo a la sonoridad que el poema

¹ "Toda traducción que se tome en serio su cometido resulta más clara y más plana que el original. Aunque sea una reproducción magistral no podrán dejar de faltarle algunos de los armónicos que vibraban también en el original. En algunos casos de recreación verdaderamente maestra ésta pérdida puede compensarse e incluso ser origen de una nueva ganancia; pienso, por ejemplo, en las *Flores del mal* de Baudelaire, que en su recreación por George parecen respirar una extraña nueva salud." (Gadamer 1992a: 464). Gadamer se refiere al poeta alemán Stefan George (1868-1933), de cuya obra fue profundo admirador.

² "Textos literarios son aquellos textos que deben ser leídos en voz alta, aunque quizás únicamente para el oído interior, y que si se recitan no sólo se oyen, sino que se acompañan con la voz interior." (Gadamer 1992b: 338)

tiene en nuestro fuero interior, cuya idealidad lo hace inarticulable por voz humana alguna. Sea el especial timbre de voz, el acento o fraseo singular del intérprete en cuestión, o cualquier otro factor de desajuste, toda lectura en voz alta -aún la propia- nos parecerá imperfecta, pues deja escapar la sonoridad ideal del poema, la cual se erige como norma a la que toda interpretación apunta, pero que ninguna realiza cabalmente.

Otra manera de aproximarnos al oído interno es observando lo que ocurre cuando el asunto entre manos es decidir sobre la mayor o menor corrección en la traducción de un texto literario poético. Si bien decíamos antes que toda traducción acarrea una pérdida semántica irremediable, también se vio que ésta puede ser suplida, hasta cierto punto, gracias al oído interno del traductor. Puede ocurrir, en efecto, señala Gadamer, que varias posibilidades de traducción se presenten en principio como igualmente aceptables en términos de su sonoridad -llámemosla libremente- musical, pero que a la postre sea sólo una de ellas la que dé cuenta a la vez de sonido y sentido en su alianza poética. La instancia última de decisión en casos como éste es, entonces, no el externo, sino el oído interno del traductor, con su muy sutil capacidad -diríamos mejor, *subtilitas*³- para discernir qué combinatoria de significado y sonido es más verdadera, poéticamente hablando (*cf.* Gadamer 1992b: 345-47).

Un ejemplo más que quizá resulte ilustrativo para entender a qué se refiere esa elusiva noción del oído interno que nos propone Gadamer, es el que el autor trae de manera recurrente al analizar lo que sucede cuando alguien que puede deletrear correctamente las palabras, no sabe, sin embargo, leer. Efectivamente, la lectura no se reduce a la articulación sucesiva de los sonidos que conforman las palabras, sino que implica participar conscientemente en un sentido que se va desplegando de manera progresiva. Es decir, la lectura en voz alta debe estar acompañada por una voz que habla al propio oído interior del lector. De manera que si mientras la persona lee no está comprendiendo al unísono lo que lee, y simplemente está articulando los sonidos, de seguro tampoco el auditorio comprenderá de qué se trata lo que lee, aun si el oído físico percibe e identifica correctamente los sonidos pronunciados. Algo similar a lo que sin duda acontece cuando el actor simplemente recita su parlamento, pero sus palabras no generan acción dramática alguna en el escenario. Es nuevamente el oído interno el que en estas situaciones reconoce que los sonidos emanados del

³ El término *subtilitas* puede ser traducido como "finura" y hace referencia a ese tipo de saber que se funda principalmente en una habilidad natural -tal como la retórica, con la cual la hermenéutica tuvo un fuerte parentesco en sus inicios-, en contraste con saberes técnicos susceptibles de ser puestos bajo el dominio de un método. Cf. Gadamer 1992a, capítulo 10.

"lector", o del actor, no son más que *flatus vocis*, que no encarnan ningún sentido en el cual se pueda participar como audiencia.⁴

Para los fines que persigue este escrito no es preciso, sin embargo, continuar ahondando en la naturaleza particular de la labor hermenéutica que, según Gadamer, exige la comprensión de un texto poético, como tampoco lo es llegar a definir con total claridad la naturaleza etérea del oído interno. Por lo pronto nos ha interesado este tema con el único propósito de poner bajo la lente la estrechísima relación que Gadamer establece entre *oír* y *comprender*, hecha manifiesta en el caso de los textos literarios o, como los llama también, en los textos *eminentes*.⁵ Expresada con toda fuerza dicha relación consiste, en últimas, en que el poema no existe sin ser leído o, mejor todavía, no se *comprende* sino al ser *oído*. En palabras de Gadamer: "El discurso poético sólo se hace efectivo en el acto de hablar o de leer, es decir, no existe si no es comprendido" (Gadamer 1992a: 343). Lo que sigue es un intento por mostrar que la relación entre *oír* (*Hören*) y comprender (*Verstehen*), que nuestro autor hace visible de forma tan clara en el ámbito particular de los textos poéticos, atraviesa como *leitmotiv* el conjunto del planteamiento gadameriano. Más exactamente, dirigiremos la atención hacia la manera como un cierto *oír* hermenéutico se encuentra en ejercicio en toda comprensión. Dedicaremos, pues, algunas líneas a iluminar este sólido nexo presente en el pensamiento de Gadamer.

II

Ha sido con mucho de intuición que hasta el momento se ha propuesto la existencia de algo así como el oído hermenéutico, de manera similar a como usualmente se habla de oído poético o, por qué no, de oído musical. Sin embargo, espero que no será muy difícil persuadirse de su existencia si volvemos con detenimiento a la manera misma como Gadamer concibe la comprensión, a saber, en términos de un diálogo. Atendamos para ello a la siguiente cita:

Si intentamos considerar el fenómeno hermenéutico según el modelo de la conversación que tiene lugar entre dos personas, entre estas dos situaciones en apariencia tan distintas como son

⁴ "Leer es comprender. El que no comprende, no lee, sino que deletrea simplemente las palabras, las recita. Cuando se lee en voz alta sin cumplir verdaderamente la tarea de leer a una audiencia, se puede ver esto: uno comprende apenas lo que se le transmite al oído." (Gadamer 1998: 94; traducción de la autora).

⁵ Su carácter *eminent* les viene dado justamente por ser textos en el sentido más radical del término, a saber, por no extraer su sentido más que de sí mismos, del lenguaje en el que están escritos, y no de algún tipo de acto de habla originario al cual hubiera que volver para establecer el sentido de lo escrito.

la comprensión de un texto y el ponerse de acuerdo en una conversación, hay un aspecto común fundamental: que toda comprensión y todo acuerdo tienen presente alguna cosa que uno tiene ante sí: Igual que uno se pone de acuerdo con su interlocutor sobre una cosa, también el intérprete comprende la cosa que *le dice su texto*. [...] La realización de la comprensión, ya se trate de textos o de interlocutores que le presentan a uno el tema, consiste justamente en este llegar a hablar la cosa misma (Gadamer 1992a: 457).

Evidentemente, al hacer del diálogo la estructura común a toda experiencia comprensiva, trátese de conversar con otro en la búsqueda de un mutuo entendimiento, o de leer un texto para comprender su sentido (o también de volverse hacia el pasado para revivirlo), la dialéctica *hablar-oír* se convierte en la relación esencial que define la experiencia hermenéutica. Y esta relación se da inexorablemente en el medio del lenguaje: donde hay lenguaje, es decir, donde hay palabra, alguien hay a quien ésta se dirige: "Cuando usamos una palabra, ésta interpela siempre a alguien" (Gadamer 2002: 68). El hablante, así como el lector (o el historiador) esperan oír nítidamente la voz de aquello que los interpela, la voz de la cosa misma, para llegar a hablar con ella el mismo lenguaje. Pero la situación de pertenencia que suscita el verse interpelado y, a la vez, la distancia frente a lo ajeno o distinto de sí, genera una tensión –verdadero *topos* de la hermenéutica, según Gadamer– con la que es necesario aprender a lidiar. En efecto, el problema que claramente se plantea es el de cómo conciliar, por un lado, la pretensión de la cosa misma (del otro o del texto) de ser oída y, por otro lado, la imposibilidad del intérprete de deshacerse de sus hábitos inconscientes de comprensión, es decir, de su manera habitual de oír lo que le dicen.

Porque no hay que olvidar lo lejos que está Gadamer de entender la disposición de escucha del lector como una declinación de las propias expectativas, para permitir con neutralidad que las del texto se dejen oír sin ninguna perturbación. Por el contrario, lo que paradójicamente muestra es que sólo si se presta la propia voz al texto, éste se deja oír o, lo que es lo mismo, se comprende.⁶ Viene a la memoria, a propósito de esto, la aporética afirmación de Nietzsche: "En última instancia nadie puede escuchar en las cosas más de lo que ya sabe." (Nietzsche 1984: 57). Ciertamente, el problema que se viene perfilando es el siguiente: ¿es posible evitar que la voz interior del intérprete suplante a la del texto y termine por ahogarlo haciéndolo inaudible? Es decir, ¿no termina el texto por decir lo que el lector quiere o espera oír

⁶ "En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe." (Gadamer 1992a: 413)

de él? Mientras en el diálogo cara a cara está siempre el recurso de los interlocutores de corregirse mutuamente para evitar o superar el malentendido y hacer valer sus particulares puntos de vista, la palabra escrita, en cambio –como criticaba Platón en el *Fedro*–, queda a merced de abusos y tergiversaciones por parte de quien la lee, inerme en su silencio ante la multitud de voces que creen servirle de *medium* para hacer hablar al espíritu tras la letra. El problema, formulado en términos más cercanos a nuestro autor, sería entonces: ¿cómo entender que sólo en función de nuestras propias expectativas como lectores puedan hacerse audibles las pretensiones del texto mismo? Gadamer da claves sobre cómo abordar esta tensión cuando sostiene que únicamente aquello de lo que de antemano esperamos que nos diga algo (nos hable), puede llegar a darse efectivamente a nuestra comprensión (ser oído). Más precisamente, sólo cuando lo dicho por el otro o por el texto se recibe como respuesta a una pregunta propia, sea ésta explícita o no, puede llegar a ser comprendido:

[...] En este sentido la hermenéutica no considera cada enunciado meramente en su valor lógico, sino como respuesta a una pregunta; pero esto significa que el sujeto que comprende debe comprender la pregunta, y como la comprensión ha de alcanzar su sentido desde su historia motivacional, tiene que trascender por fuerza el contenido expresable lógicamente. (Gadamer 1992b: 112)

Gadamer ha señalado certeramente a la pregunta como el lugar donde el sentido se abre a la comprensión. Sin preguntas, sostiene, nada se nos descubre como dotado de sentido alguno. Y ¿qué es una pregunta genuina –no meramente retórica o didáctica–, sino la puesta en suspenso de una expectativa determinada de sentido, es decir, de un prejuicio, que el intérprete trae consigo y que no sabe si verá convallidado en su encuentro con lo que busca comprender, en este caso, por el texto? Efectivamente, el carácter histórico-efectual de la comprensión ha puesto de presente el aspecto prejuiciado que domina todo esfuerzo hermenéutico, condicionado como está el intérprete por el efecto de su pertenencia a una tradición particular. Por esta razón, no es del vacío de donde surgen las preguntas que guían la comprensión del texto por parte de un lector. Las preguntas no se dan nunca en terrenos baldíos, sino que están motivadas o tienen su raíz en hábitos de comprensión en los que de manera consciente, pero sobre todo inconsciente, está indefectiblemente inmerso el intérprete en tanto que ser históricamente condicionado. Es por esta razón que la pregunta, además de trazar en el horizonte una línea de sentido posible al texto –en la medida en que se lo asume como respuesta–, también pone al descubierto el horizonte de comprensión de quien pregunta. Ella lo expone a la crítica desnudando sus hábitos más íntimos de

comprensión. La pregunta deja al intérprete en situación de una incierta autoafirmación, pero, al mismo tiempo, le permite apropiarse mejor de sí mismo, expuesto como se ve en y gracias a su pregunta. O, parafraseando a Ricoeur, el lector se comprende ante el texto.

El resultado para el intérprete, como decíamos, es siempre incierto, ya que las expectativas de sentido que alimentan su pregunta pueden verse insatisfechas o frustradas. Al fin y al cabo, sostiene Gadamer, no es posible persistir en un proyecto de sentido que tropieza incesantemente con la resistencia del texto. Éste, sometido con violencia, encuentra siempre la manera de rebelarse, de hacerse oír. Una resistencia tal es síntoma inequívoco de qué el lector no se ha puesto en la dirección hacia la cual apunta el sentido del texto, es decir, no se ha apropiado de la pregunta por la cual él responde. Hacerlo sería preguntársela a sí mismo, hacerla propia. Cuando esto no ocurre, es decir, cuando los prejuicios que han motivado la pregunta no se ven acreditados por el texto, el intérprete se ve obligado a replantear las expectativas que han podido guiar su primera aproximación al texto, a riesgo de volverse sordo al reclamo y terminar en un monólogo unidireccional en el que la segunda voz -la del texto- ha desaparecido por completo:

El que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una vez aparece un primer sentido en el texto. Este primer sentido se manifiesta a su vez porque leemos ya el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido. La comprensión del texto consiste en la elaboración del tal proyecto, *siempre sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido.* (*Id.*, 64; cursivas añadidas)

De acuerdo con estas líneas es posible decir que la pregunta que inicialmente guía la aproximación global al texto es a su vez respuesta a un primer estímulo que se recibe del texto. En lugar de un hacer, dice Gadamer, preguntar es más bien un padecer u obedecer.⁷ El suyo es un modo de darse casi intempestivo: la pregunta simplemente sobreviene, [se nos] ocurre, nos comina a formularla, y no hay, por tanto,

⁷ A propósito de esto resultan sugestivas las reflexiones que Gadamer desarrolla en torno a los sentidos del oír y el ver. Señala que mientras la vista es un sentido que se deja dirigir con más facilidad, hasta el punto que es siempre posible cerrar los ojos para no ver lo que disgusta, el oído, en cambio, no deja un margen tan amplio para discriminar entre aquello que se percibe o no: es más universal. Los sonidos simplemente nos llegan sin aviso y casi no es posible rehusarse a captarlos. Somos, en últimas, más pacientes que agentes en lo que respecta al oír, igual que en el preguntar. Quizá avance en esta dirección la sugerencia de Gadamer de un posible parentesco entre los términos escuchar y obedecer, que en alemán son *hörchen* y *gehörchen*, respectivamente. El oído obedece a un llamado que lo interpela y es, antes que la vista, el sentido más afín a la tarea hermenéutica. Cf. "Sobre el oír", en: Gadamer 2002 y "Oír - Ver - Leer", en: Gadamer 1999.

manera de entrenarse o de prepararse deliberadamente en un posible arte de preguntar. En otras palabras, no existe método alguno que garantice como resultado la capacidad de hacer preguntas. Por el contrario, nadie puede aprender lo que de algún modo no espera comprender desde antes, es decir, lo que no le ha suscitado ya ciertas preguntas. De manera que la pregunta que plantea el texto -expresa o tácitamente- no debe ser vista tanto como un acto autónomo de la subjetividad del intérprete, cuanto como la manera de responder a un llamado que su tradición le dirige a través del texto. En este sentido, Gadamer sugiere que podría ser más acertado pensar que no es el lector sino tal vez el texto, el tema, el otro, a quien buscamos comprender, el que secretamente nos ha elegido previamente a nosotros. Esta parece ser parte de la idea tras la expresión gadameriana de unidad efectual, a saber, el movimiento que en dos direcciones realiza la comprensión: a) la tradición determina por anticipado lo que capturará la atención del intérprete y cómo intentará comprender, y b) a la luz del horizonte desde el cual comprende el intérprete, la tradición mostrará cada vez aspectos o perfiles diferentes. Así, pues, para resumir, se puede afirmar que ponerse en la dirección del texto empieza siempre por oír su llamado, lo cual suscita las preguntas que dan inicio a un diálogo con él. En efecto, el lector avanza de forma circular por el texto, debiendo volver periódicamente, a medida que se interna más en el sentido, sobre el proyecto global que inicialmente aventuró desde su horizonte comprensivo, esto es, desde su pregunta, reformulándolo a partir de las claves o señales que el texto mismo le va ofreciendo, y que un lector atento no puede desoír. Es de ese modo como, en últimas, se construye un lenguaje común o, en términos de nuestro autor, se fusionan los horizontes del intérprete y el texto.

Valga recordar rápidamente que se trata aquí del texto y no del autor, pues no se persigue ya más el ideal romántico de comprensión que veía el propósito de la tarea hermenéutica en llegar a comprender al autor incluso mejor que él mismo (Schleiermacher). Los textos, una vez han salido de la pluma de su creador, adquieren vida propia, y deben abrirse camino y hacerse valer por sí solos sin el amparo de su autor. Claro está que conocer acerca de las circunstancias históricas que rodearon la vida del autor puede ayudar al intérprete a identificar algunas motivaciones ocultas tras su pensamiento y llegar a servirle eventualmente para allanar el camino hacia la obra. De igual forma como, agrega Gadamer, en ocasiones es útil, para iluminar las eventuales oscuridades del texto -particularmente de aquellos distantes en tiempo y en lengua-, acudir a los matices del análisis filológico. Pero éstas no son más que aproximaciones tangenciales al sentido mismo del texto. Las afinidades espirituales con su autor o las sutilezas etimológicas no bastan para que el texto se haga comprensible al lector. Antes bien, si el intérprete se contentara con acudir a estos

expedientes creyendo dar cuenta con ello del sentido del texto, estaría asumiendo de antemano que éste no tiene nada que decirle que pueda seguir reclamando aceptación o actualidad. En otras palabras, que no hay allí más que un sentido muerto, pasado, caduco, una simple opinión de una individualidad desaparecida. Es lo propio de una actitud historicista con la que, es bien sabido, no comulga Gadamer.

Ahora bien, como resultado de su diálogo con el texto, acicateado por él, el lector puede verse forzado a transformar su modo habitual de comprender. Este es el riesgo que para Gadamer enfrenta todo el que lee: el de exponerse a la transformación del propio modo de ser-en-el-mundo (como diría Heidegger). Pues esto, justamente, es lo que acontece en todo diálogo verdadero. Un diálogo, lo sabemos desde Platón, no se reduce a un sucesivo y mecánico intercambio de preguntas y respuestas, en cuyo caso no pasaría de ser un interrogatorio. El diálogo genuino está rodeado por un halo de misterio, en la medida en que nunca es posible saber de manera anticipada lo que acontecerá en él. Gadamer recuerda vívidamente la experiencia de sentirse atrapado por una conversación, inmerso en su ritmo, dominado por su dinámica, abandonado un poco a tientas en su transcurrir, para al final descubrir con asombro que algo ha cambiado en uno. Luego de tomar parte en un diálogo auténtico, afirma el filósofo, no somos más los mismos, no pensamos igual que antes, en fin, nuestro horizonte de comprensión se ha ampliado y transformado. Son ciertamente términos que emplearíamos para describir la naturaleza de una aventura. Así decimos de quien se lanza a una aventura: que está dispuesto a ponerse en riesgo permanente, a abrirse a la infinidad de posibilidades que de manera imprevista surgen al paso, sólo para terminar descubriendo al final que tal vez no era tan valiente, o tan astuto, o tan débil, como creía ser antes de iniciarla. En cualquier caso, sea cual sea el resultado, lo cierto es que su mirada de sí mismo y del mundo ya no será la misma después de esta experiencia. Así también en el diálogo. El diálogo en el que se entra a participar a través de la lectura implica el riesgo de exponerse a sí mismo, como lector, a algo distinto que reclama comprensión. El texto, lo hemos dicho, alberga una pretensión de sentido a cuya validez se debe estar abierto si es que se quiere acceder a lo que éste tiene que decir o, lo que es lo mismo, si es que se quiere dejar oír su voz: "Leer es dejar hablar. [...] Sólo el que ha comprendido el oír es capaz de hacer hablar a lo oído" (Gadamer 1992b: 69). El diálogo que se constituye en la propia lectura es, pues, único, y tanto más original, cuanto más expone al lector y sus, a menudo inconscientes, expectativas de comprensión al encuentro con el texto.

Creemos que este particular sentido que hemos bautizado como *oído hermenéutico* es el que Gadamer no sólo exhibe en su obra, sino el que también celebra en la de otros pensadores, cuando reconoce su capacidad para dar voz a la tradición que, a través de las obras que confor-

man su legado, interpela un presente. De su maestro Heidegger dice, por ejemplo:

En Heidegger el desarrollo del pensamiento en la tradición filosófica vino a la vida porque fue entendida como respuestas a preguntas reales. El descubrimiento de la historia de la motivación de estas preguntas filosóficas les confirió una cierta inevitabilidad. Y las preguntas que son comprendidas no pueden simplemente pasar a ser parte del propio inventario de conocimiento. Ellas se convierten en preguntas propias (Gadamer 1997: 8; traducción de la autora)

¿Por qué no pensar, a la luz de la hermenéutica gadameriana, que la labor filosófica puede ser entendida ante todo como un ejercicio de atenta escucha? El filósofo sería así el lector que –obedeciendo a un llamado de su tradición–, aguza el oído hasta percibir en los textos legados por la historia del pensamiento, el eco de voces que ya antes los han vuelto a la vida y que han tejido entre ellas un diálogo en el que él entra a participar, con su lectura, dejando oír la voz propia y la de su tiempo. Por supuesto que no es una tarea fácil, pues –como bien dice Gadamer– hay que aprender a escuchar, de modo que no pasen desapercibidos ni siquiera los tonos más leves de lo que vale la pena saberse (*cf.* Gadamer 2002: 78).

Bibliografía

- Gadamer, H.-G. (1992a). *Verdad y método I*. Salamanca: Sigueme.
(1992b). *Verdad y método II*. Salamanca: Sigueme.
(1997). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Illinois: Southern Illinois University.
(1998). *Dialogue avec Hans-George Gadamer*. Québec: Carsten Dutt. Fides.
(1999). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.
(2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
Nietzsche, F. (1984). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza.