

Reseña

Arias Sandí, Marcelino, *La universalidad de la hermenéutica. ¿Pretensión o rasgo fundamental?*, Editorial Fontamara, México, 2010, 151 pp.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) es, sin duda, uno de los filósofos alemanes más reconocidos en el mundo, y uno de los más sugerentes para Latinoamérica, en donde abundan los trabajos acerca de su obra. *Verdad y método*, su trabajo más representativo, abre la brecha para una nueva forma de pensar nuestra relación con el mundo, su constitución y nuestro modo de ser, lo que deriva en los temas de la comprensión, la constitución lingüística del mundo y nuestro modo de ser como hermenutas. Tal concepción tuvo como consecuencia una crítica radical a la manera en que desde la ciencia y la propia filosofía se había entendido nuestra vida. Y lo logra a partir del cuestionamiento de la Verdad y su búsqueda a través del Método, formas en las que se ha extendido el esquema moderno sujeto-objeto.

Todos los elementos (momentos de la experiencia hermenéutica) que se entremezclan, y a veces a muchos confunden, van formando una filosofía, a la que Gadamer llamó "hermenéutica filosófica". Ésta se distingue de la hermenéutica clásica por la separación primaria de un método, por la forma de entender la tradición y porque está describiendo no la problemática de cómo acceder a la historia, sino lo que realmente ocurre en todos los ámbitos de nuestra vida a partir de nuestro modo de ser, *lejos de nuestro querer*. En ese sentido, Gadamer aprovecha algo de lo que ya ha adelantado su maestro Heidegger en 1922, con *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, donde se reconoce que "la hermenéutica es fenomenológica, lo cual significa que su ámbito objetivo —la vida fáctica en relación con el modo de su ser y de su hablar— se considera, según la temática y el método de investigación, como un *fenómeno*. La estructura objetiva que caracteriza algo como fenómeno (...) no es otra que la del objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica" (Heidegger 2002, p. 47).

Basado en la descripción de *lo que realmente ocurre*, de esta facticidad que da el carácter filosófico a la hermenéutica, y su explicación sobre el fenómeno de la comprensión, la hermenéutica filosófica parece proyectar una "pretensión" de universalidad que ha sido cuestionada por algunos de sus críticos, quienes

limitan a la experiencia hermenéutica a un campo específico, a partir de poner atención solamente a uno de sus momentos (ontológico, epistemológico o práctico). Esto es lo que ha dado pauta para reflexionar si esta universalidad es meramente una pretensión —una simple aspiración— o un rasgo fundamental, es decir, si describe lo que *realmente pasa* cuando habitamos el mundo o lo que podría pasar si pensáramos el mundo de una determinada manera. Este tema es el que atañe al libro *La universalidad de la hermenéutica. ¿Pretensión o rasgo fundamental?*, del doctor Marcelino Arias Sandí, que es el resultado de un trabajo de ya varios años que aborda esta discusión so pretexto de pensar, también, el sentido mismo de la hermenéutica hoy en día.

De este libro, de primer momento y a partir del mismo título, podemos adelantar la posición a defender: la hermenéutica tiene más que una pretensión de universalidad, en realidad es "un rasgo que puede ser mostrado y sostenido". Para sostener esto, Marcelino Arias intenta introducirnos en esta discusión que se ha generado entorno de la filosofía de Gadamer, en tanto que ha sido leída como una propuesta relativista cuando en realidad se presenta bajo la batuta de la universalidad. Como el hilo conductor del libro es la universalidad de la hermenéutica, el debate (que se da sobre todo entre Gadamer y Habermas, además de otros filósofos) se retoma como un interlocutor que puede aportar elementos importantes para que el asunto sea aclarado.

Con la universalidad como punto de mira, surgen otras cuestiones que ayudan a conformar la tesis propuesta, como: ¿qué clase de universalidad propone la hermenéutica?, ¿cómo se presenta?, ¿qué consecuencias tiene? Para responder esto y resolver los malentendidos generados por la lectura de la hermenéutica filosófica, Arias Sandí establece la relación que ésta guarda con la filosofía heideggeriana, que pienso es clave porque permite entender cómo se universaliza la comprensión -como modo de ser del *Dasein*. De ahí que resulte un elemento importante de su lectura el consejo de tener presente el sentido ontológico que Gadamer recupera de su maestro. Sin éste, la hermenéutica parecería, como parece para algunos, una propuesta metodológica más, encerrada en los esquemas de las ciencias sociales.

Precisamente, el primer capítulo de este libro de Arias Sandí comienza especificando esa relación entre Gadamer y Heidegger, que permite deslindar a la hermenéutica gadameriana de otras hermenéuticas que ponen especial én-

fasis en la interpretación de textos. Éste va a ser uno de los caminos que más brillan en el libro para entender la universalidad de la hermenéutica como rasgo fundamental, lo que, a su vez, permite entender por qué “el esfuerzo que lleva a cabo Gadamer en relación con el trabajo de las ciencias del espíritu y en general acerca del dominio científico técnico de la naturaleza y la sociedad, está orientado a ponerle límite a sus pretensiones, mostrando cómo la praxis de la comprensión excede, abarca y limita la praxis científica” (Arias 2010, p. 36). Respecto de esta praxis, en varios momentos de su obra, Gadamer se centrará en menguar la idea de que la objetividad se gana tratando de desligarse de nuestra historicidad, lo que la filosofía moderna comenzó a practicar con el rechazo de los prejuicios.¹

En el segundo capítulo se logra la distinción entre los universalismos que se han presentado en la historia y lo que se podría entender como “universalidad”. La universalidad sería lo propio de la hermenéutica, en tanto que “se refiere a la cualidad o rasgo de algo”; no puede confundirse con algún universalismo porque “éste denota doctrina, sistema, secta o calidad” (Arias 2010, p. 42), que supone la idea de un fundamento que proporcione esa universalidad a su propuesta; por lo tanto, el universalismo es aspiración a la universalidad. La modernidad tendrá mucho que ver con el desarrollo de los universalismos, según el autor, por los rasgos que hereda: “Tales rasgos (. . .) son principalmente el método propio a la filosofía, la razón como centro de todo reconocimiento, el conocimiento necesario, el rechazo a la tradición desde la pretensión de fundar un conocimiento de orden trascendental; nuevamente está presente aquí la búsqueda de un fundamento último que legitime toda posible explicación del mundo” (Arias 2010, p. 57).

¹ Puede verse esto en un autor estudiado sobre todo en el Capítulo II de este libro: se trata de René Descartes y su rechazo claro de los prejuicios y su consiguiente propuesta metodológica que los trata de inhibir para ganar objetividad. Descartes habla en su obra de 1637 sobre el dominio de sí mismo (tercera parte del *Discurso del método*) como una manera de evitar lo “exterior” que conduce al error. Yes que el *bona mens* (el buen sentido) lo permite, es decir, da la posibilidad del alejamiento de todo lo que está en nosotros como prejuicio. También, Descartes marcará como el objetivo de su empresa el “equilibrar mis anteriores y mis actuales prejuicios con el fin de que mi inteligencia no se incline a ningún lado con la preferencia a otro y mi juicio no se vea dominado por prácticas perjudiciales, que lo desvíen del recto camino que puede conducirle al conocimiento de la verdad” (Descartes 2008, p. 64). Yes que esas “antiguas ideas” se imponen en mí con todo derecho, pero *contra mi voluntad*: “todas estas verdades pueden ser percibidas claramente, pero no por todos los hombres, a causa de los prejuicios” (Ibídem, p. 177).

Siguiendo las relaciones con Heidegger, y una vez hecha la distinción mencionada, en el capítulo tercero ya se describe cómo se da la universalidad de la experiencia hermenéutica, partiendo del "giro ontológico" de ésta y del peso que al respecto tiene el lenguaje. La línea para este giro es el lenguaje, por eso aquí se citan algunos textos del Heidegger tardío que Gadamer reconoce como influencia de la hermenéutica filosófica, especialmente *Carta sobre el humanismo* (1947) y *De camino al habla* (1959), donde el filósofo de la Selva Negra pone en relación directa al habla o la palabra con el ser, como la "casa del ser". Con ello, se puede explicar que el lenguaje esté lejos de la idea de un simple instrumento de la conciencia, o como producto del convencionalismo (sofistas), o como correlación entre palabra y cosa (Aristóteles), o como supeditación a algo allende a él (Platón). El nudo ontológico de la hermenéutica rebasa claramente estas ideas. Gadamer afirmará, más bien, que "el ser que puede ser comprendido es lenguaje" (Gadamer 1993, p. 567). Al respecto, Jean Grondin entrevista a Gadamer y le pregunta qué significa esta multicitada frase. Gadamer responde que quiere decir sobre todo una cosa: "el ser que puede experimentarse y entenderse, significa: el ser habla" (Gadamer 2002, p. 370). Gadamer sostiene que cuando Heidegger dijo: "El lenguaje habla", se resistió a tal formulación, pero poco después la comprendió:

Naturalmente hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre. La hermenéutica consiste en saber cuánto es lo que se queda sin decir, cuánto es lo que, por el concepto moderno de la ciencia, se escapa casi por completo a nuestra atención (Gadamer 2002, p. 371).

No todo es lenguaje, dice Gadamer (tal vez de ello se sostiene Grondin para proponer otra línea de la hermenéutica filosófica, basada en la idea del verbo interior), pero sí el ser que puede comprenderse es lenguaje. Esto significa que en aquello que no puede entenderse, que parece que no hay palabras para nombrarlo, puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque a su realidad objetiva. Esta afirmación, a mi parecer, libera un poco a Gadamer de la lectura con la que se apropia de la hermenéutica Jean Grondin, quien, como deja ver Arias Sandí, hace un énfasis especial en la doctrina del diálogo interior, que viene de la tradición agustiniana (Grondin 1999, p. 61). Esta línea temática de la hermenéutica que abre Grondin es importante, pero me parece que la posición que guarda el doctor Marcelino

sobre ella es coherente con la defensa de la universalidad de la hermenéutica. La posición de Grondin es sugerente, pero discutible; esto a pesar de que el propio Gadamer, como comenta Arias Sandí, no parezca oponerse al filósofo canadiense.² Pero es que parece que la posición de Grondin recae en lo que sería la historia del sometimiento del lenguaje (por no decir “el olvido del ser”), al reabrir una brecha por la que éste se ve limitado por la subjetividad, por la interioridad. Además, de la aceptación de que no todo sea lenguaje no se sigue que el ámbito lingüístico, en el que se mueve el mundo y los sujetos, pueda limitarse a experiencias tan particulares que sean inexpresables, y en dado caso, ahí estaría, como dice Gadamer, la tarea infinita de la hermenéutica. La distancia que el doctor Marcelino guarda respecto de Grondin tal vez venga del temor de que se opaque la evidencia de la universalidad de la hermenéutica.

Lo que sí hay que tener claro es que, para Gadamer, nuestra posición de hermeneutas no deviene por la caprichosa tarea de interpretar el mundo (de una voluntad totalmente ajena), sino porque el mundo es lenguaje, es decir, está constituido lingüísticamente. El lenguaje constituye el mundo porque “la conciencia histórica efectual que esquematiza *a priori* todas nuestras posibilidades de conocimiento se realiza dentro del lenguaje” (Gadamer 2002^a, p. 221). Por ello, Gadamer afirmará que el lenguaje lleva dentro de sí una teleología: la articulación del mundo, que da asentamiento en lo familiar y en el consenso que permiten la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia del mundo, donde nos encontramos con el malentendido y la extrañeza.

En el lenguaje se basa y se representa el que los hombres simplemente “tengan *mundo*” (Gadamer 1993, p. 531), donde “tener” significa comportarse respecto al mundo, no respecto a Dios o a “mí mismo”. Por eso, Gadamer va a decir que el lenguaje contribuye a realizar el comportamiento respecto al mundo en que vivimos, pues: Todas las formas de comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por su esencia lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad

² Gadamer incluso sostiene que: “El mérito especial de Grondin consiste en haber elaborado este diálogo «interior» como el fundamento propiamente dicho de la hermenéutica, para el que yo mismo, en *Verdad y método*, pude apoyarme sobre todo en Agustín de Tarso (...)” (Grondin 1999, p. 13).

en la realización del mutuo entendimiento. Por eso no es un simple medio para el entendimiento (Gadamer 1993, p. 535).

¿Qué significa todo esto? Que la experiencia hermenéutica es universal, porque es la afección de la tradición en nuestro acontecer, en nuestro ser, y esto se debe al lenguaje. Tal vez ayude recordar aquí a Heidegger, para quien “el estado de interpretación del mundo es fácticamente aquel en el que se encuentra la vida misma” (Heidegger 2002, pp. 36-37). Por eso, la experiencia hermenéutica no puede estar fuera de la conversación con la tradición, no puede ser un “simple conocer la tradición, sino que es un verse afectado por ella, y afectarla, reconociendo la pertenencia a esa tradición. La experiencia hermenéutica es auténtica experiencia, y todo lo que acontece en ella es relación vital con el mundo y no sólo un conocimiento” (Arias 2008, p. 82). Esto involucra obviamente la historicidad del *Dasein* humano, por lo que la experiencia será tanto un modo de ser como un modo de proceder.

Ya en el capítulo cuarto de *La universalidad de la hermenéutica*, Marcelino Arias describe el rasgo epistemológico de la hermenéutica, que se trata a partir de lo que sería el “problema hermenéutico”, que, según el doctor Marcelino, “tiene el propósito de rastrear la experiencia de la verdad en todos los ámbitos de la experiencia humana”. En ese sentido, el proceder de la hermenéutica se desliga de cualquier problema metódico de la ciencia. Otra distancia tiene que ver con la “verdad” a la que aspiraría dicho método. En hermenéutica, cuando se habla de ella, debemos entender que se trata de “una verdad que se vincula con un concepto de conocimiento que permite decir legítimamente: somos más ser que conciencia; los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Arias 2008, p. 90). Por eso no se puede aceptar tan fácilmente la interpretación que antepone la subjetividad (“espejo deformante” para Gadamer) a lo que realmente ocurre con su ser. Para explicar esto, he recurrido alguna vez a lo que Gadamer llama “idealidad de la palabra”, que “eleva a todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido” (Gadamer 1993, p. 469). Gracias a este fenómeno lingüístico, el asunto resurge siempre como centro del diálogo. Es por la idealidad de la palabra, a mi parecer, que la tradición se eleva de las determinaciones que pudiera imponer la historia. Por eso, una buena conversación siempre es aquella en

la que *entramos*, la que nos lleva hacia su propia verdad (a la comprensión), porque nosotros no la llevamos hacia un fin, no sabemos qué saldrá de ella. Para Gadamer, éstas son “formas de expresar que la conversación tiene su propio espíritu y que el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, <desvela> y deja aparecer algo que desde ese momento es” (Gadamer 1993, p. 461). Por ello mismo, comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en “la cosa” (asunto). Todo esto es un proceso lingüístico, por eso hay que reconocer que “el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (Gadamer 1993, p. 462). Esto es lo que se llama, propiamente, “hablar”. Con base en lo anterior, Marcelino Arias dice que “combinando el léxico heideggeriano y gadameriano se puede decir que el comprender es el modo del “ser ahí” que se realiza en la interpretación y siempre es aplicación, esto es, praxis”. Esto es, la dimensión ontológica no está alejada de la dimensión epistemológica, y mucho menos del momento práctico que implica la hermenéutica como interpretación. Así, nos encontramos con que la hermenéutica filosófica implica la constitución lingüística del mundo y la especificación de un modo de ser que tiene un carácter *comprehensor* (“movimiento básico de la vida humana”), de tal manera que la relación entre ambos tiene como fin la comprensión que, por lo mismo, será auto-comprensión, y la consecuente interpretación como carácter de este accionar en medio del lenguaje.

El quinto y último capítulo de este libro está dedicado a destacar los aspectos ontológicos y epistemológicos de la hermenéutica ya dentro del debate con sus críticos. Algunas de esas críticas las lanza Jürgen Habermas, quien sostiene que el mencionado giro ontológico de la hermenéutica hace de la tradición un primado lingüístico que opaca a toda crítica, es decir, opaca la racionalidad que supone su teoría de la acción comunicativa. Si hay un primado de la tradición sobre la crítica, entonces es imposible todo consenso, entendido como el acuerdo que alcanza la comunidad racional sin coacción y sin distorsiones. Habermas sigue muy puntualmente a A. Wellmer, de quien se apoya para remarca los límites de la hermenéutica gadameriana con lo que él llama “hermenéutica profunda”, que (...) nos enseña que en la dogmática del plexo de tradición no solamente se impone la objetividad del lenguaje en general, sino también la represividad de las relaciones de poder que deforma la intersubjetividad del

entendimiento como tal y distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana. De ahí que todo consenso en que la comprensión termina quede en principio bajo sospecha de haber sido impuesto pseudocomunicativamente: los antiguos llamaban a esto obcecación cuando en la apariencia de estar en un acuerdo fáctico se perpetuaban intactos el malentendido y el automalentendido (Habermas, 1993: 302).

Con ello, Habermas quiere girar la primacía del lenguaje hacia un impedimento real de su desarrollo como diálogo, atribuyéndole ese plexo de poder que ya no sería diálogo alguno. Para Habermas, como dice el doctor Arias, antes del consenso no puede estar más que la aplicación del “habla racional”, a partir de la cual se puede distinguir entre reconocimiento dogmático (imposición de la tradición) y verdadero consenso (momento ilustrado). Esto abre la posibilidad de que el intérprete pueda superar los límites que le intenta imponer la tradición, lo que contrapone en general a la hermenéutica con la teoría crítica.

Ante esta crítica, Gadamer responde negativamente a la separación entre reflexión y tradición. Esto sólo se puede mantener a partir de un objetivismo dogmático, que sería una idea insostenible a partir de un verdadero procedimiento reflexivo, porque implica la falsa oposición entre una “tradición viva natural” y la apropiación reflexiva de la misma. “Más bien —dice Arias— habría que reconocer que entre más consciente es el investigador en su reflexión, más se percatará de su condicionamiento hermenéutico. La fuerza de reflexión no liquida la fuerza de la tradición y del condicionamiento hermenéutico” (Arias 2010, p. 128).

Esta respuesta va dirigida directo al positivismo, que en este sentido sería una especie de positivismo “ingenuo”, porque tiene que ver con la posición de quien quiere ganar objetividad tratando de sustraerse de sus prejuicios, para así llegar lo más ascético al encuentro con su objeto. Lo que dice Gadamer aquí, y que Arias Sandí discute muy bien en el capítulo III de su libro, es que esto representa la ingenuidad de creer que la reflexión realmente permite “separarse” del predominio de la tradición, es decir, la creencia que domina en esta actitud (que sería una verdadera actitud natural) es causa de errores precisamente porque no se reconoce la forma en que la tradición *atraviesa* “nuestro ser” (lo que permite, según Heidegger, que el pasado cuestione al

presente). La objetividad se ganaría, desde la hermenéutica, asumiendo las formas en que se “gana” sentido: se gana aclarando nuestros prejuicios, no tratando de evitarlos.

La tradición moderna, desde Descartes, ha querido ver la deformación de toda investigación en los prejuicios, de ahí que el primer paso del positivismo sea eliminarlos. Cosa imposible si recordamos que nos movemos en horizontes, donde la tradición se manifiesta (en el *pre*) a pesar de nuestra conciencia (*juicio*) de ella. De ahí nace el juego de la precomprensión-comprensión que domina, desde el momento ontológico, como puede notarse, hasta el epistemológico (cuando accedemos al “objeto” por la interpretación) y el práctico, que es el momento visible de nuestro modo de ser como *Dasein*. Este tercer momento, que es la dimensión práctica, también está ligado a la hermenéutica como despliegue de la conciencia teórica, que está encaminada a la autocomprensión. La autocomprensión es la praxis de este modo de ser, no de un “sujeto” separado sustancialmente de su “objeto”. Así, el comprender es el modo de ser, y lo epistemológico conlleva una actitud y conciencia teórica, ambas orientadas a la praxis como experiencia hermenéutica (a la autocomprensión). Por último, en el apartado de las conclusiones, el doctor Marcelino Arias remarca cómo la hermenéutica no puede ser tomada como simple método, y ello tiene que ver con la comprensión que se tenga de sus momentos y de las bases ontológicas que la sostienen. Si esto no se comprende, entonces aparecen malentendidos que son evitables. Y es que “no importando la dimensión en la que se esté poniendo énfasis, siempre subyace la unidad del fenómeno hermenéutico” (Arias 2010, p. 142), y eso es lo que no aparece en las objeciones que se le han hecho a la hermenéutica gadameriana.

Ante estas reflexiones que incita la lectura del libro de Marcelino Arias, podemos romper con la idea de que Gadamer sí reconoce a su maestro pero se deslinda de él; tanto no es así, que “su hermenéutica es una continuación, con sus rasgos propios y originales, de tal pensamiento y, por lo mismo, supone que el camino abierto y avanzado por Heidegger es también propio de la hermenéutica (...) Por ejemplo, y de manera central, cuando menciona “ser ahí” no es otra cosa que el “ser ahí” heideggeriano, y el “comprender como modo de ser del ser ahí” está puesto en la misma dirección que en Heidegger” (Arias 2010, pp. 14-15).

Y es que, a mi parecer, Gadamer entendió, a partir del citado *Informe Natorp* y con la *Carta sobre el humanismo*, que el hombre no es un animal racional, sino un “ser que tiene lenguaje”. Incluso, para la tarea de la hermenéutica, Gadamer sigue la idea heideggeriana de filosofía, que es ontología universal y fenomenológica, según *Ser y tiempo*. Ahí, Heidegger afirma que: “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del “ser ahí” (...)” (Heidegger 2000, pp. 46-49). Ahora podemos notar la fuerza con que Gadamer nombra a su propuesta “hermenéutica filosófica”. Se trata del seguimiento de la filosofía heideggeriana respecto del modo de ser propio del ser ahí, que es la comprensión. Esto permite a Marcelino Arias hacer énfasis, para el fin que se propone, en que la hermenéutica filosófica es fundamentalmente ontología (Arias 2010, p. 21). Esta dimensión ontológica se encuentra especialmente detallada en el capítulo 12 de *Verdad y método I*, donde se explica la relevancia del lenguaje en el giro ontológico de la hermenéutica. Así, el enfoque ontológico de la hermenéutica gadameriana expresa su universalidad derivada de la analítica de la existencialidad de la obra heideggeriana. El compromiso de universalidad entonces deriva de la ontología, y de la fenomenología proviene la descripción de “lo que ocurre con nosotros”, en tanto que de nuestro ser deriva todo lo que primordialmente nos ocurre, incluso independientemente de “nuestro querer y hacer”.

¿Por qué Gadamer no retoma este “querer” y este “hacer” y cuáles son las consecuencias de ello? A mi parecer, la relación Heidegger-Gadamer destacada por el doctor Arias lo aclara bien: porque Heidegger afirma, tanto en *Ser y tiempo* como en la *Introducción a la metafísica*, que su análisis sobre el “ser ahí” y la su relación con el ser es independiente o no quiere partir ni llegar a una “psicología de los sentimientos”, que es lo que conlleva el análisis del querer o el hacer, sino de ver este fenómeno como un “fundamental existencial”. En la *Introducción* (Heidegger 2003, p. 88), cuando hace referencia al “estado de abierto”, Heidegger dice que “Estado significa, en este caso, nuestra íntima constitución, la manera como nosotros mismos nos concebimos con referencia al ser. No se trata, pues de psicología, sino de nuestra historia, abarcada desde un punto de vista esencial”.

Pienso que las consecuencias de asumir esto para la hermenéutica gadameriana son sus deslindes “de los deslizamientos abruptos hacia la ética y la crítica que no se encuentran en los propósitos de la hermenéutica” (Arias 2010, p. 18).³ He aquí otra vena que ya en otra parte Arias Sandí nos invita a explorar⁴, aunque no parece darnos muchos ánimos ya en este libro.

Referencias

- Arias Sandí, M., 2010, *La universalidad de la hermenéutica. ¿Pretensión o rasgo fundamental?*, Fontamara/Universidad Veracruzana, México.
- , 2007, “Hermenéutica filosófica. Delimitaciones y deslindes”, *Semiosis*, Tercera Época, Vol. III, No. 5, México, Universidad Veracruzana.
- Descartes, R., 1972, *Discurso del método*, Editorial Bruguera, Barcelona.
- , 2008, *Meditaciones metafísicas*, Editorial Porrúa, México.
- Gadamer, H.G., 1993, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca.
- , 2002a, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca.
- , 2002, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid.
- Grondin, J., 1999, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona.
- Habermas, J., 1993, *La lógica de las ciencias sociales*, Editorial Rei, México.
- Heidegger, M., 2000, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid.
- , 2003, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, España.

VÍCTOR GONZÁLEZ OSORNO

Recibido el 12 de Julio de 2011

Aceptado el 15 de Julio de 2011

³ En *Acotaciones hermenéuticas*, Gadamer expresa su sentir al respecto: “¡Como si la tarea del filósofo pudiera ser «enseñarle» a alguien un *ethos*, esto es, proponerle un orden social, o justificárselo, o recomendar algún tipo de conformación de las costumbres o de la acuñación de las convicciones públicas!” (2002, p. 52).

⁴ Marcelino Arias Sandí, “Hermenéutica filosófica. Delimitaciones y deslindes”, *Semiosis*, Tercera Época, Vol. III, No. 5, Universidad Veracruzana, México, 2007.