

La hermenéutica y el *logos* vivo de la memoria: notas desde la filosofía de Hans-Georg Gadamer

(Hermeneutics and the Living Logos of Memory: Notes from the Philosophy of Hans-Georg Gadamer)

Jorge Benito Torres

University of Valladolid - ES

Abstract

The question of memory is one of the most important topics in contemporary hermeneutics. An example of this can be found in the work of Hans-Georg Gadamer, which serves as a space for reflection on the dialectic between memory and forgetting, its relationship with temporality, the historical-narrative quality of human identity, and the way in which reflecting on the hermeneutic value of memory leads us towards a symbolic characterisation of thinking. All of this provides us with an ontology that necessarily becomes intertwined with reflections on language and linguisticity. The interest of the present study is precisely to accompany these reflections, thus rescuing the importance of a hermeneutic memory capable of confronting the forgetfulness and futility so characteristic of postmodern societies.

Keywords: Hans-Georg Gadamer, memory, ontological hermeneutics, *logos*, creative imagination

Resumen

La cuestión de la memoria es uno de los temas más importantes de la hermenéutica contemporánea. Un ejemplo de ello lo encontramos en la obra de Hans-Georg Gadamer, que sirve como espacio de reflexión sobre la dialéctica entre recuerdo y olvido, su relación con la temporalidad, la cualidad histórico-narrativa de la identidad humana y la forma en que reflexionar acerca del valor hermenéutico de la memoria nos conduce hacia una caracterización simbólica del pensar. Todo ello nos brinda una ontología que pasa a imbricarse necesariamente con las reflexiones acerca del lenguaje y la lingüística. El interés del presente estudio es precisamente el de acompañar a estas reflexiones, rescatando así la importancia de una memoria hermenéutica capaz de hacer frente al olvido y futilidad tan propios de las sociedades posmodernas.

Palabras clave: Hans-Georg Gadamer, memoria, ontología hermenéutica, logos, imaginación creadora

1. Introducción

La relación entre filosofía y memoria ha sido uno de los temas capitales de la historia del pensamiento. Desde su aparición y tematización en la filosofía griega y, más concretamente, en el platonismo, la pregunta por el sentido del recuerdo, el fenómeno del olvido y su vinculación con las distintas disposiciones existenciales que el ser humano puede tomar ante lo real ha venido gestando una gigantomaquia. La filosofía, para Platón y los pensadores posteriores, pasa a ser entendida como un ejercicio espiritual vinculado a una trasfiguración de la existencia, a una escucha del sentido, a una invitación a la comprensión. La memoria es, entonces, entendida por estos pensadores como un proceso de *anamnesis* donde el filósofo logra abrir su mirada, íntegra y divina, al mundo que lo rodea. Ella queda vinculada necesariamente a una

racionalidad simbólica, a una imaginación creadora, a la profunda lingüisticidad inherente a un *logos* expresivo. La memoria convoca a un despertar del alma y la hace recordar su profunda conexión con cada semblante y aspecto de la existencia.

Estas reflexiones han sido heredadas por la hermenéutica filosófica y se hacen patentes en las obras de distintos pensadores como Martin Heidegger, Henry Corbin, Paul Ricœur, María Zambrano, Emilio Lledó o Jean Grondin. Sin embargo, la caracterización de la filosofía como una *hermenéutica de la memoria y del logos* ha sido fundamentalmente trabajada por Hans-Georg Gadamer. Para él, la memoria no es una simple facultad cognitiva, sino que más bien ella constituye el espacio simbólico que emana de la vitalidad del *logos* humano. Únicamente esta es capaz de activar a la comprensión y habilitar el acontecimiento de la verdad. Es en la memoria donde la totalidad de la vida espiritual y cultural humana se manifiesta, con su dialéctica y tiempo propios, con sus íntimos procesos de ocultamiento y olvido. Siguiendo la estela del platonismo, Gadamer ahondará en tal hermenéutica de la memoria, andando tras la escucha de su sentido.

La reflexión acerca del rol que juega la memoria en la hermenéutica la abre, entonces, a un espacio marcadamente ontológico. Sin embargo, surgen una serie de preguntas apremiantes: ¿qué relación subyace entre memoria, olvido y lenguaje? ¿Invita esto a una perspectiva simbólica del pensar? ¿Podemos entender a la memoria meramente como una facultad cognitiva?

En el presente análisis atenderemos a estas problemáticas. En primer lugar, analizaremos la imbricación entre historicidad, lingüisticidad y memoria en la hermenéutica gadameriana, entendida como una heredera de las filosofías de la vida y del platonismo. Estas orientaciones nos permitirán, en un segundo momento, atender a la cualidad simbólica de la memoria y orientar la cuestión hacia una ontología de la misma. Ello nos permitirá profundizar en los nexos

existentes entre facticidad, historicidad y narratividad como espacios de transfiguración anamnéticos de la existencia humana. La dialéctica entre recuerdo y olvido, entre familiaridad y extrañeza será valorada como un *topos* hermenéutico, lo que nos permitirá profundizar en la pregunta acerca de las dinámicas de la memoria e interconectará a la filosofía gadameriana con otros tipos de hermenéutica.

2. La cuestión de la memoria en la obra gadameriana. Vinculación entre memoria, historicidad y lingüisticidad

Dentro del profuso y complejo pensamiento de Hans-Georg Gadamer, la cuestión de la memoria ocupa un lugar capital. No obstante, a razón de dos motivos esta parece haber pasado desapercibida en su obra: el primero de ellos, es la aparente ausencia de ocasiones en las que el autor tematiza explícitamente este asunto – por ejemplo, en *Verdad y Método I* no abundan las menciones manifiestas ni los momentos en los que se desarrolla teóricamente la cuestión –, por otro lado, existe una razón más compleja que enraíza sobre la hondura de su hermeneútica y en su comprensión de la temporalidad.

Mancilla Muñoz señala con acierto (en 2024: 65) que, para que la cuestión de la memoria emerja con toda su operatividad en el seno de la filosofía gadameriana, hemos de distinguir netamente entre dos usos de la misma: el primero sería un uso meramente instrumental, el segundo, opuesto al anterior, se entendería como fruto de un uso simbólico-ontológico de la memoria. Gadamer denuncia que la aproximación naturalista ha gestado únicamente el primer uso de la memoria, entendiéndola como una facultad o recurso cognitivo. Frente a ella, la labor de la filosofía es precisamente la de liberar al fenómeno hermenéutico a través de la pregunta por los procesos de constitución de la misma. Frente a la reducción instrumental de la memoria que se daría desde el ámbito de las ciencias positivas, la hermenéutica se centraría en atender a este nivel estructurante y simbólico de la propia

historicidad y finitud humanas. En palabras de Risser:

Gadamer quiere rescatar el fenómeno de la memoria de ser considerado meramente como una facultad psicológica para valorarlo ontológicamente como un elemento esencial de nuestro ser finito e histórico (Risser 1986: 46).

En este sentido, el padre de la hermenéutica advierte de los peligros de petrificar a la memoria desde una mirada técnica y positivista:

Por otra parte, tampoco se concibe adecuadamente la esencia de la memoria cuando se la considera meramente como una disposición o capacidad general. Retener, olvidar y recordar pertenecen a la constitución histórica del hombre y forman parte de su historia y de su formación. El que emplea su memoria como una mera habilidad – y toda técnica memorística es un ejercicio de este tipo – sigue sin tener aquello que le es más propio. La memoria tiene que ser formada; pues la memoria no es memoria en general y para todo. Se tiene memoria para unas cosas, para otras no, y se quiere guardar en la memoria unas cosas, mientras se prefiere excluir otras. Es ya tiempo de liberar al fenómeno de la memoria de su nivelación dentro de la psicología de las capacidades, reconociéndolo como un rasgo esencial del ser histórico y limitado del hombre. A la relación de retener y acordarse pertenece también de una manera largo tiempo desatendida el olvido. (Gadamer 1977: 44–45)

En este pasaje, el alemán ubica al fenómeno de la memoria en el corazón de la experiencia hermenéutica. En primer lugar, el autor

critica la incomprensión positivista que defiende que la memoria es meramente una facultad cognitiva. Ella gesta una pérdida de significación en la vivencia al opacar la dialéctica constitutiva de la experiencia humana del mundo. En lugar de favorecer una comprensión histórica a la circunstancia y narrativa del intérprete, este enfoque positivista reduce el ser de la memoria a un dominio técnico, esto es, a un recurso dominable, a una *nemotecnia*. Tal disposición ante la experiencia favorece, simultáneamente, otras dos dinámicas: la primera, consiste en entender que la memoria es entonces algo técnico, dominable y susceptible de ser controlado por un método, la segunda, invita a considerar que esta misma dominación puede ser aplicada a la temporalidad sobre la que se constituye la propia vivencia.

Llegados a tal caso, es decir, habiendo llegado ya a nuestra situación posmoderna actual, el intérprete no comprende ya su vivencia como expresión de una totalidad espiritual y simbólica o como la participación a una tradición histórica, sino que únicamente experimenta el tiempo de forma lineal y dominable. Este piensa su tiempo vivido como un recurso del que puede disponer, la memoria histórica como algo en lo que invertir y relativiza el valor de sus narrativas históricas.

Frente a esto, señala Gadamer, lo que debemos entender es cómo la memoria opera en tanto unión simbólica del ser humano con su historia, su lenguaje y consigo mismo. Se trata de entender a la memoria ya no tanto como facultad cognitiva, sino como *espacio simbólico de mediación y trasfiguración existencial*. En esta idea gadameriana encontramos una serie de resonancias de diversos hermeneutas, entre ellas la idea diltheyana de que la memoria tiene una estrecha relación con la percepción, el reconocimiento, la imaginación y el fenómeno hermenéutico en sí mismo (véase Nelson 2018). La cuestión acerca del estatuto de la memoria se entiende como una herencia clara de las filosofías de la vida en las que enraíza el

pensamiento gadameriano¹ y, a su vez, encuentra una manifiesta conexión con el platonismo en la medida en que esta hermenéutica se entiende como un ejercicio de autocomprensión ligado al *logos*, a la temporalidad y al lenguaje.

En segundo lugar, en el fragmento anterior, la memoria queda completamente vinculada a aquello que Gadamer denomina *historicidad*, es decir, a la condición fundamental de la existencia humana que viene a remarcar una pertenencia cultural y lingüística a una tradición determinada. En este sentido, la memoria viene a significarse como la participación simbólica del retener, el olvidar y el recordar por vías histórico-narrativas el sentido de nuestro ser. Por lo tanto, debemos evitar la tecnificación del fenómeno memorístico y procurar una determinada *hermenéutica de la memoria*, capaz de abrirnos hacia una crítica contra los reduccionismos, las actitudes de dominación y el positivismo epistemológico.

Esta hermenéutica nos conducirá a una comprensión del ser humano en términos simbólicos, dinámicos, históricos y lingüísticos. Tal valoración de la memoria nos invita, asimismo, a trascender los márgenes de lo inmediato dado en la vivencia, a fin de ahondar en la significación de lo experimentado en cada caso. Memoria y facticidad quedan vinculadas, para Gadamer, en la medida en que comprendamos sus profundas honduras simbólicas y carácter participativo. Joaquín Esteban afirma a este respecto que:

una filosofía hermenéutica de la memoria se encuentra en la obligación de recordar que la pertenencia incuestionable a la tradición histórica, que nos sustenta y de la que formamos parte comunitariamente, exige que cualquier planteamiento científico serio tome conciencia del carácter previo de la

¹ Para más información véase Autor 2024.

experiencia y de los conceptos (Esteban 1996: 413).

Es así como, en tercer y último lugar, el fenómeno de la memoria queda esencialmente imbricado con las nociones gadamerianas de lingüisticidad, historicidad y tradición. De esta perspectiva emerge una ontología de la memoria profundamente imbricada con una hermenéutica del *logos* y de la inteligibilidad del ser de la experiencia. Se trata en primera instancia de una hermenéutica de la racionalidad, de una crítica, exégesis y una reflexión de lo que somos, para permanecer tras la escucha de los símbolos, expresiones e imágenes de ese *logos* que nos constituye. En este punto es donde Gadamer se vincula al platonismo y entiende la labor de la hermeneútica como una vivificación del *logos* inherente a la memoria (*i. e.* Gadamer 1992: 220 y ss.). En este *logos* tenemos lo que somos en la medida en que en él hablan la historia y símbolos que nos erigen.

Tal cuestión es muy relevante porque nos obliga a repensar la cuestión de la memoria bajo un punto de vista distinto al que se suele emplear en una perspectiva tecnificante. La razón de ser de esta distinción se halla en la pretensión gadameriana de entender de qué modo la historia no nos pertenece, sino que «somos nosotros los que pertenecemos a ella» (Gadamer 1977: 344). A este respecto, Mancilla Muñoz (2024) ha señalado con acierto que para Gadamer la historia mantiene siempre una prioridad y autoridad frente a los intérpretes. Esta relación de prioridad y pertenencia es la que se pone de relieve bajo la noción de *historicidad*. Ello es, para Gadamer, como señalamos, la condición fundamental de la existencia humana. Sin embargo, y esto es lo destacable, dicha perspectiva también nos pone tras la escucha de una relación de participación entre la vivencia concreta y el horizonte de significaciones que la condicionan y constituyen, es decir, su mundo. Aquí se gesta una circularidad que pasa a configurar la experiencia del intérprete y que tiene lugar sólo a raíz de la actividad

de su memoria.

Encontramos, pues, un eco de las enseñanzas de Heidegger. Para el autor, el asunto relevante en este tema que tratamos es que la tradición es fácticamente «ya siempre compartida» (Heidegger 1993: 104) por los intérpretes. Ello invoca una fuerte autoridad de la tradición histórica y de la capacidad que la historicidad tiene para configurar la vivencia. Las vías de convergencia entre las diversas interpretaciones de cada hablante, cada comprensión del mundo y cada horizonte de significación oscilan por distintas expresiones narrativas, lingüísticas, históricas y culturales. En última instancia, la perspectiva heideggeriana invita a la explicitación de la circularidad hermenéutica, esto es, a la toma de consciencia del fuerte peso que la totalidad de la vida espiritual tiene como condición de significación de la vivencia y cómo el acontecimiento de esta última pasa a transfigurar dicha herencia histórica del pasado mediante una suerte de actualización y aplicación.

Para estos dos autores, especialmente para Gadamer, el medio donde tal vida histórica y espiritual se vehicula en sus distintas expresiones es precisamente el lenguaje. Dicha circularidad también se hace presente en él pues, por un lado, es en el lenguaje donde este horizonte histórico-cultural se particulariza y, a su vez, es la vivencia concreta la que modifica el lenguaje general del hablante. Nuestro hermeneuta inserta la noción de tradición en esta dinámica, recalcando justamente el aspecto narrativo y simbólico de la facticidad.

La hermenéutica de la tradición tiene que ver entonces no sólo con el lenguaje y la experiencia lingüística, sino también con la historicidad y la comprensión de la vivencia². Es ahí donde la memoria entra en

² Gadamer se apoya en la noción diltheyana de la historicidad para fundamentar esta perspectiva ontológico-simbólica de la memoria: «¿Cómo se realiza esta labor reflexiva de la vida? Dilthey basa su filosofía en la experiencia interna de la comprensión, que nos descubre la realidad que se resiste al concepto. Todo conocimiento histórico es ese género de comprensión. Pero ésta no es sólo el método

juego entendida como espacio de mediaciones, tanto individuales como compartidas, donde la subjetividad, la historicidad y el lenguaje se dinamizan a través de una constante dialéctica entre su acontecer y su capacidad comprensiva y transformadora. Por esta razón, Esteban afirma que «la memoria comienza su particular proceso de constitución y aprehensibilidad al manifestarse fenoménicamente en la objetivación lingüística del lógos» (Esteban 1996: 404).

La noción de tradición impele a la autoridad de la historicidad y del lenguaje como matrices conformadoras de la experiencia del mundo del intérprete, entendidas justamente desde esta circularidad hermenéutica. La concreción de tal carga histórico-simbólica de la experiencia se expresa a través de los prejuicios entendidos como condiciones de la vivencia. Ello nos permite abrazar por igual distintas acepciones de la memoria, donde no sólo encontramos una dimensión autobiográfica sino también intersubjetiva, histórica y cultural (Gadamer 1992: 80). Dicha caracterización de la historicidad y de la tradición no sólo recupera la autoridad de las mismas en lo relativo a los procesos hermenéuticos, sino que ubica al fenómeno de la memoria en el corazón de toda vivencia: comprender es, en todo caso, un volver a recordar aquello que ya estaba presente en la tradición a modo de símbolo, imagen, expresión cultural o espiritual. Es evidente, entonces, que Gadamer no está apoyándose en una noción naturalista de una historia —donde se insertaría el desarrollo del género *homo*, por ejemplo— sino que apela a la dimensión cultural y simbólica de la historicidad humana. Únicamente bajo esta segunda tiene sentido hablar de una autoridad de la tradición, de su capacidad de transmisión y de su historia efectual:

de la ciencia histórica, sino una determinación fundamental de la realidad humana. Se basa en que tenemos unas vivencias que guardamos en la memoria. En el “recuerdo” se configuran estas vivencias para la comprensión del significado» (Gadamer 1992: 36).

Todos estos ejemplos de ampliación de nuestra memoria histórica giran alrededor del hecho de la transmisión. ¿Qué es en realidad transmisión? ¿Qué se transmite? ¿Qué significa ahí ser transmitido? ¿Una noticia? No se trata, al parecer, de la transmisión oral de una noticia sobre algo que fue o de encontrar sus huellas a partir de restos, sino de monumentos. Un monumento es algo ante lo cual uno debe imaginarse algo, y en lo cual se debe pensar. No es simplemente algo que haya quedado de sobra o en la memoria. Aquí se insinúa ya que la unidad de la historia del universo es otra cosa que la unidad de la memoria histórica y su conservación. Cuando miramos hacia atrás desde la memoria histórica o desde la imagen vaga que despiertan en nosotros los monumentos, ¿acaso pensamos entonces en lo que significa dentro de esa historia única del universo la aparición del homo sapiens? (Gadamer 1998: 158–159)

Hay, pues, una diferencia notable entre los conceptos positivistas y hermenéuticos de historia y temporalidad. El fenómeno hermenéutico tiene por objeto liberar a la memoria de sus ataduras vinculadas a la técnica y procurar así una apertura a la comprensión. Esta solamente puede ser llevada a cabo activando una aproximación lingüística y simbólica a la dialéctica entre olvido y recuerdo. Es ahí donde la autoridad de la tradición emerge bajo la historia de sus efectos, de sus símbolos, de sus expresiones espirituales y de su propio lenguaje. Ello exige que, allende el positivismo, nos planteemos otra forma de relación posible con la temporalidad y la historia. En palabras del autor:

La tradición escrita no es solo una porción de un mundo pasado, sino que está siempre por encima de este en la

medida en que se ha elevado a la esfera del sentido que ella misma enuncia. Se trata de la idealidad de la palabra, que eleva todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido. Pues el portador de la tradición no es ya tal o cual manuscrito que es un trozo del entonces, sino la continuidad de la memoria. A través de ella la tradición se convierte en una porción del propio mundo, y lo que ella nos comunica puede acceder por sí mismo al lenguaje. Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual, sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo (Gadamer 1977: 469)

Gadamer comprendía entonces que «a través de la memoria la tradición se convierte en una porción del propio mundo, y lo que ella nos comunica puede acceder por sí mismo al lenguaje». Hemos de plantearnos entonces esta relación elemental que existe entre lenguaje y memoria entendida como una suerte de mediación simbólica, capaz de poner en comunicación y diálogo las distintas expresiones de la dialéctica espiritual humana y, a su vez, capaz de unificarlas. Esta vía nos habilitará a un doble objetivo: el primero será el de entender a la memoria como un *logos* vivo de la tradición, lo que acercará a Gadamer al platonismo, el segundo nos dará una serie de directrices para entender hacia qué tipo de ontología tiende la hermenéutica gadameriana.

3. La cualidad simbólica de la memoria

Hemos procurado mostrar que las reflexiones gadamerianas en torno a la cualidad ontológica de la memoria dependen a su vez de aquellas que elabora en torno a la historicidad, la facticidad y la lingüisticidad inherentes a la experiencia del mundo. Cabe, pues, que nos

preguntemos acerca del itinerario simbólico al que parece abrirse dicho planteamiento ontológico.

El primer paso que podemos dar en esta dirección podría realizarse atendiendo a las consideraciones que Gadamer tiene acerca de la cualidad anamnética de la memoria. Ello nos conducirá claramente al platonismo, tal y como sucede con la propia filosofía del autor:

Los conceptos que yo empleo en mi contexto quedan redefinidos por su uso. Tampoco se trata precisamente de los conceptos de la metafísica aristotélica clásica que la ontoteología de Heidegger nos ha descubierto de nuevo. Pertenece mucho más a la tradición platónica. Palabras como *mimesis*, *methexis*, *participación*, *anamnesis* o *emanación*, que yo he utilizado a veces con un ligero retoque, por ejemplo, en el caso de la representación, son de cuño platónico (Gadamer 1992: 19).

Concuerdo con Ariadna Melina González Martínez en que Gadamer relea las cuestiones simbólicas que atañen a sus reflexiones entre la historicidad, la lingüisticidad y la tradición bajo el esfuerzo de hallar una *continuidad en la memoria*. Ahí se hallan sus pretensiones ontológicas y epistemológicas, pues únicamente reconociendo la autoridad de la tradición histórica y espiritual podemos entender por qué razón «el portador de la tradición no es ya tal o cual manuscrito que es un trozo del entonces, sino la continuidad de la memoria» (Gadamer 1977: 469). La especialista señala por ello que:

sin esta continuidad, a la que apunta la totalidad de sentido en la que se manifiesta lo dicho por el texto, que da lugar a la *conciencia* de la continuidad de la vida y su sentido (que

no solo garantiza una totalidad en el conocimiento, sino que presupone que lo otro puede tener razón), no hay ni verdad, ni ser, ni saber (Benito Torres 2024: 112).

El proceso de reconocimiento del sí mismo que emerge desde esta dialéctica con la historicidad y con las narrativas propias es lo que guía a la exégesis de la memoria y la convierte en algo más que en una facultad cognitiva. Del mismo modo, ello nos abre a otra valoración del tiempo y de la lingüisticidad. La memoria pasa a ser entonces un espacio simbólico de mediaciones y ella queda profundamente vinculada a las dinámicas de dicho reconocimiento, entendidas como *praxis* anamnéticas. Desde esta consideración que liga la hermenéutica a la *praxis* cotidiana, a la facticidad y a la historicidad, la propia hermenéutica queda caracterizada como un ejercicio de *anamnesis*, esto es, de reconocimiento y autocomprensión desde la propia forma de vida.

La tensión y dialéctica dada entre la significación presente de la vivencia que se da a raíz del acto de recordar y el olvido que ello provoca en términos temporales, históricos y narrativos sirve de base para toda esta *praxis*. Así entendidas, para Gadamer, las dinámicas del reconocimiento son comprendidas simultáneamente como una *mimesis especular* mediante la cual el intérprete puede llegar a comprender su participación con la tradición y con el ser. Todo configura a la memoria desde una tensión entre lo propio o la identidad y lo extraño, lo ajeno y la alteridad (Gadamer 1977: 365). Gracias a esta posibilidad de reconocerse en la propia facticidad y de encontrarse siendo distinto de ella en las prácticas vitales es posible reconfigurar las narrativas propias y ajenas, posibilitando así un despertar de la memoria.

Estimo altamente acertadas las reflexiones de González Martínez al señalar que estas reflexiones, en la hermenéutica gadameriana, no sólo vinculan a la memoria con la constatación de la vivencia presente

sino también a esta con la historia efectual inherente a la tradición histórica (Benito Torres 2024: 110 y ss.). En este sentido, afirma Gadamer:

Todo lo que pertenece a la memoria, la fantasía, el ritmo, la sensibilidad musical y la experiencia del mundo es sin duda de otro género que los aparatos que necesita el investigador de la naturaleza; pero no deja de ser un instrumental, aunque no se pueda fabricar, sino que va surgiendo a medida que alguien se orienta hacia la gran tradición de la historia humana. (Gadamer 1992: 45)

Para que Gadamer pueda fundamentar teóricamente esta cuestión, no obstante, necesita apelar a un tercer elemento que sirva de vínculo temporal y existencial entre esta *mimesis* y la memoria. En realidad, este tercer elemento es el que nos habilita a transgredir y jugar con la tradición. El concepto gadameriano de *fantasía o imaginación creadora* (*phantasie* o *Vorstellungskraft*) sirve de vínculo entre las dinámicas del reconocimiento —donde se inserta la identidad narrativa— y la propia *praxis* hermenéutica. La imbricación de todas ellas permite a cualquier intérprete trascender los márgenes de lo dado en su experiencia y le habilita generar nuevas mediaciones y espacios de reconocimiento. Se trata de habitar una tensión entre lo inmediato de la experiencia y las mediaciones que la posibilitan. Gadamer afirma lo siguiente:

Ningún investigador productivo puede dudar en el fondo de que la limpieza metodológica es, sin duda, ineludible en la ciencia, pero que la aplicación de los métodos habituales es menos constitutiva de la esencia de cualquier investigación que el hallazgo de otros nuevos – y, por detrás de ellos, la fantasía creadora del investigador. (Gadamer 1977: 641–642)

Para el autor, la imaginación tiene la capacidad de transfigurar el orden de las interpretaciones y el mundo del intérprete precisamente porque ella se imbrica íntimamente con la facticidad, la temporalidad y la propia lingüisticidad del intérprete. La posibilidad de que estas se actualicen desde la memoria reside en su potencial mimético, imaginativo y simbólico. Imaginación y memoria pasan a estar vinculadas a nivel ontológico, coperteneciéndose en tanto que espacios de generación y transformación del mundo del intérprete.

Esta capacidad transformadora de la comprensión encuentra su lugar en el fenómeno hermenéutico, por ejemplo, en el momento de interpretar una obra de arte, de conversar con otra persona o en el mero fenómeno contemplativo. Ello significa que, a través de las mediaciones de la memoria, gracias a que ella sirve de intermediaria con esta continuidad ontológica, el intérprete puede ser capaz de comprender la verdad de sus vivencias y re-crear la verdad ahí acontecida. Sin duda, estas reflexiones pasan a caracterizar a la racionalidad como una razón especular (Gadamer 1977: 547 y ss.), lúdica (149) y profundamente simbólica (Gadamer 1991: 42). Tal y como hemos visto anteriormente (Gadamer 1992: 19), colorear a la hermenéutica desde este ejercicio de *anamnesis* implica pensarla bajo la estela de la hermenéutica platónica del *logos* y de la racionalidad³. Gracias a ello, la hermenéutica adquiere un rango marcadamente universal – ligado a la universalidad del fenómeno hermenéutico –,

³ Este tema conecta claramente con los desarrollos que Emilio Lledó elabora de la filosofía gadameriana. Especialmente se vinculan con la naturaleza anamnética que el pensador encuentra en la noción hermenéutica de lingüisticidad (Lledó 1961; 2008) y el sentido anamnético del *logos* y su tematización en el platonismo (Lledó 2000; 2015). Joaquín Esteban (1996) ha detectado acertadamente estas conexiones y las ha sacado a relucir. De igual modo también la filosofía de Ortiz-Osés bebe de la propuesta gadameriana y desarrolla una suerte de hermenéutica simbólica (Ortiz-Osés 1973; Guerenabarrena Artamendi 2015). No obstante, no podemos centrarnos en esta cuestión puesto que ello ampliaría en exceso los márgenes del presente trabajo.

especular – en la medida en que se inserta en una dinámica mimética y autocomprensiva – y ontológico – pues el intérprete es susceptible de comprender la verdad que acontece en su experiencia y prácticas existenciales en relación al ser.

La noción de imaginación, y su vinculación con la memoria y la capacidad especular y mimética de la racionalidad, es la que garantiza que el *logos* salvaguarde su doble valor en tanto que razón auditiva y razón práctica. El *logos*, en la medida en que es susceptible de disponerse ante el acontecer del ser, queda asimismo habilitado para transformar mediante su *praxis* el carácter condicionado de la vivencia. En este sentido, es fundamental que el intérprete sea capaz de elaborar un esfuerzo hermenéutico que lo conduzca a entender su circunstancia, las simbologías que lo constituyen. Ahí se insertan las teorías del conocimiento de su época, donde hoy día encontraríamos positivismo. Lejos de calificar a este como la única forma de vida posible, la hermenéutica desvela su carácter contingente y ella se muestra como el quehacer mismo de la existencia. Esto significa que, para Gadamer, en la medida en que la hermenéutica se dibuja como una disposición existencial ligada al ejercicio de la memoria y al *logos*, ella debe dialogar críticamente con el positivismo:

La fantasía es el deber decisivo para el investigador. La fantasía no significa aquí una vaga facultad anímica de imaginar cosas, sino que tiene una función hermenéutica y está al servicio del sentido de lo cuestionable, de la capacidad de suscitar cuestiones reales, productivas... algo que sólo suele lograr el que domina todos los métodos de su ciencia. (Gadamer 1992: 220)

La amplia y dinámica noción de racionalidad que se pone en marcha bajo este ejercicio crítico de la hermenéutica nos permite

entender, entonces, el carácter mediador, simbólico y dialógico de la memoria. Quizá, siguiendo tras los pasos de Gadamer, podamos recuperar algo de estas reflexiones en nuestra actualidad. Quizá de este modo fomentemos la generación de un espacio de diálogo siempre activo, permitiendo que cada voz encuentre su lugar en la memoria colectiva.

4. Conclusiones

En el presente estudio hemos analizado la comprensión que Gadamer tiene de la memoria. Tras atender a la crítica que el autor elabora al positivismo y al reduccionismo cientificista, la noción de memoria ha mostrado dentro de su obra una profunda interconexión con las matrices de su pensar. La íntima relación que se dibuja entre la memoria y la naturaleza lúdica y mediadora de la conciencia hermenéutica, tejida entre la historicidad, la facticidad y la lingüisticidad, nos ha servido para comprender a la memoria como un espacio simbólico y no tanto como una facultad cognitiva. Gadamer señala que en este espacio tiene lugar la relación de participación y trasfiguración de la tradición histórica. En un segundo momento, hemos atendido a la relación que esta tiene con la actividad mimética y la imaginación creadora, abriendo un espacio donde la hermenéutica filosófica se dibuja como una reflexión de corte simbólico y ontológico.

Bibliografía

Benito Torres, J. (2024). La herencia de la filosofía de la vida: una aproximación a la hermenéutica. Dilthey, Heidegger y Gadamer en torno a la vivencia. *Studia Heideggeriana*, 13: 121–143.

Esteban, J. (1996). La revitalización hermenéutico-lingüística de la memoria en H. G. Gadamer y E. Lledó. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 3: 403–428.

Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y Método I* (Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H.-G. (1991). *La actualidad de lo bello* (Trad. de Antonio Gómez Ramos). Barcelona: Paidós.

Gadamer, H.-G. (1992). *Verdad y Método II* (Trad. de Manuel Olasagasti). Salamanca: Sígueme.

González Martínez, A. M. (2024). *La lingüisticidad como mediación dialógica de la experiencia en la hermenéutica de Gadamer*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Guerenabarrena Artamendi, F. (2015). *El sentido simbólico en la filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés*. Donostia: Universidad de País Vasco.

Lledó, E. (1961). La *anamnesis* dialéctica en Platón. *Emerita*, 29: 219.

Lledó, E. (2000). *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Barcelona: Crítica.

Lledó, E. (2008). *Filosofía y lenguaje*. Barcelona: Austral.

Lledó, E. (2015). *La memoria del logos*. Madrid: Taurus.

Nelson, E. S. (2018). Wilhelm Dilthey and the Formative-Generative Imagination. En *Saulius Geniusas, Stretching the Limits of Productive Imagination: Studies in Kantianism, Phenomenology and Hermeneutics*. London: Rowman & Littlefield International.

Ortiz-Osés, A. (1973). *Antropología hermenéutica; para una filosofía del lenguaje del hombre actual*. Madrid: Aguilera.

Risser, J. (1986). Hermeneutic Experience and Memory: Rethinking Knowledge as Recollection. *Research in Phenomenology* 16: 41–55.

