

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERU

ESCUELA DE GRADUADOS



“La hermenéutica como filosofía práctica: consecuencias éticas y políticas de la filosofía de Hans-Georg Gadamer”

Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía

Presentada por

José Luis Obregón Cabrera

Asesora:

Dra. Cecilia Monteagudo

**Lima- Perú
2011**



A mi esposa Nataly

Agradecimientos

La presente investigación ha sido posible gracias al apoyo de algunas personas a quienes quisiera dar mi profundo reconocimiento. Quisiera agradecer especialmente a mi asesora de tesis Dra. Cecilia Monteagudo, por el tiempo invertido, las numerosas lecturas y valiosas orientaciones para la corrección y redacción de esta tesis. Quiero extender este agradecimiento también a otros profesores de Filosofía, como Pepi Patrón, Víctor Krebs y Miguel Giusti, por sus motivadoras sugerencias y observaciones respecto de algunos avances de esta investigación durante los seminarios de la Maestría de Filosofía, y por animarme a perseverar con el trabajo.

Pero esta tesis no hubiera concluido sin el apoyo económico y anímico de mi familia, quienes supieron apoyarme en los momentos más críticos. Quiero agradecer en especial a mi esposa Nataly Palomino, quien con su cariño, comprensión y atención se ha convertido en un soporte invaluable para mi vida y para terminar esta investigación. También quiero mencionar a mi papá, Fernando Obregón Alva, quien no solo es un padre ejemplar, sino sobre todo un hombre de gran inspiración para este trabajo por el cultivo en su vida de nobles valores como la tolerancia, el respeto y la solidaridad.

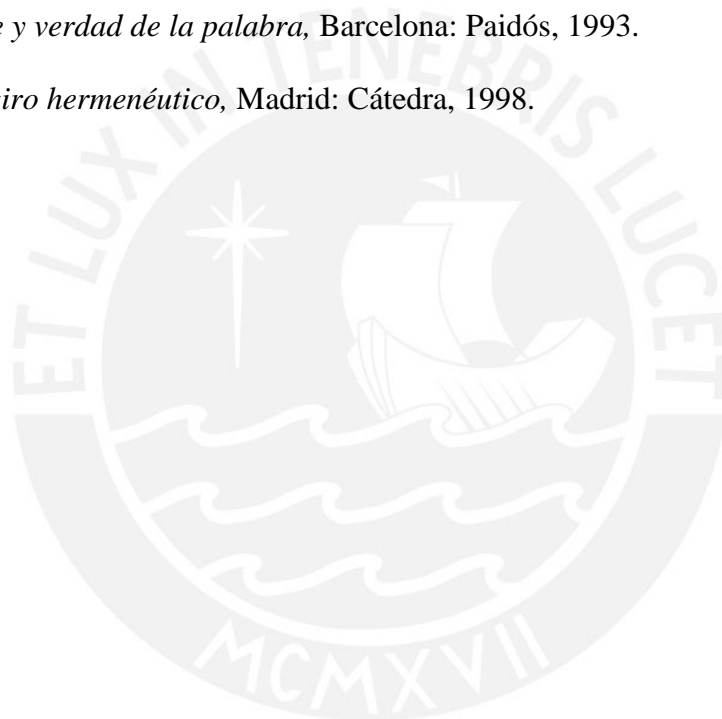
ÍNDICE

Abreviaturas	iii
Introducción	iv
CAPÍTULO 1	
LA CONCEPCIÓN GADAMERIANA DE LA PRAXIS Y LA REHABILITACIÓN DE LA TRADICIÓN HUMANISTA	1
1.1. La hermenéutica no es una preceptiva.....	2
1.2. El concepto gadameriano de <i>praxis</i> como crítica de la modernidad	11
1.3. La rehabilitación de la tradición humanista.....	27
1.3.1. El concepto humanista de formación (<i>Bildung</i>) y el aporte ético del <i>sensus communis</i>	29
1.3.2. El juicio y el gusto como conceptos éticos del humanismo	39
1.4. La rehabilitación de la experiencia estética y el modelo de la ética.....	43
1.4.1. La obra de arte como juego y la ética de la finitud	47
1.4.2. La participación de la comunidad en la experiencia estética	54
CAPÍTULO 2	
LA INVESTIGACIÓN DEL FENÓMENO DE LA COMPRENSIÓN EN EL HORIZONTE DE VERDAD Y MÉTODO Y SUS APORTES PARA LA ÉTICA Y LA POLÍTICA	65
2.1. La rehabilitación de los prejuicios y el concepto de autoridad.....	66
2.2. El movimiento de la comprensión y el círculo hermenéutico	80
2.3. Historia efectual y fusión de horizontes en el fenómeno de la comprensión	88
2.3.1. La dimensión práctica de la noción de horizonte	98
2.4. La comprensión como diálogo y sus aportes para la filosofía práctica.....	106

2.4.1. La comprensión como experiencia hermenéutica	107
2.4.2. El diálogo de escucha y el arte de no tener la razón.....	112
2.4.3. La apertura de la pregunta y el arte de reforzar el discurso del otro.....	119
2.4.4. El diálogo como participación en un sentido comunitario	126
CAPÍTULO 3	
LA HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA: LENGUAJE, DIÁLOGO Y PRAXIS	136
3.1. La lingüisticidad: el lenguaje como medio universal	138
3.2. La rehabilitación del lenguaje y la retórica	150
3.3. La dimensión ético-política del lenguaje como acepción del mundo.....	165
3.4. El ser especulativo del lenguaje	177
3.5. La universalidad de la hermenéutica	183
3.6. La dimensión práctica de la universalidad de la hermenéutica	196
3.7. La hermenéutica y la política	209
CONCLUSIONES	223
BIBLIOGRAFÍA	239

Abreviaturas

- VM* *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- VM II* *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- AH* *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- AVP* *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1993.
- GH* *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998.



INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como objetivo principal mostrar que los conceptos hermenéuticos de comprensión y lenguaje que fundamentan la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer tienen consecuencias sustanciales y poco reconocidas en el ámbito de la filosofía práctica. Dichas consecuencias nos permitirán mostrar, además, que hay una reflexión ética y política en el pensamiento gadameriano, que tiene su origen en su obra principal *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica* (1960)¹ y que sigue desarrollándose hasta su obra tardía. Al respecto, debemos considerar que realizaremos nuestra investigación teniendo como referente principal esta obra capital de Gadamer. No obstante, haremos referencia también a diversos artículos, ensayos y conferencias sobre filosofía práctica que Gadamer escribió hasta 40 años después de *VM*, pues aquellos dan continuidad o esclarecen los conceptos propios de su pensamiento

¹ Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und methode : Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik* , Tubingen: J.C.B.Mohr, 1972. En la presente tesis todas las referencias a esta obra serán tomadas de la siguiente traducción castellana: Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977 (a continuación será citada como *VM*).

hermenéutico, y por tanto, nos ayudarán a matizar nuestro planteamiento sobre la relación entre la hermenéutica y la filosofía práctica.

Antes de iniciar nuestra investigación debemos tener en cuenta algunas consideraciones sobre la obra principal de Hans-Georg Gadamer. *VM* es una obra filosófica que debe leerse como un diálogo con la tradición filosófica. En efecto, es sabido que el proyecto de Gadamer procede de la tradición hermenéutica de Scheleiermacher, Dilthey, entre otros; pues su pensamiento reflexiona sobre una temática central que recorre toda la obra, a saber, el fenómeno de la comprensión.² Pero es cierto también que su propio pensamiento hermenéutico toma distancia de la hermenéutica tradicional con la finalidad de fundar una nueva forma de filosofar.

Efectivamente, el esclarecimiento filosófico de la comprensión adquiere sentido propio gracias a las reflexiones de Heidegger sobre el ‘círculo hermenéutico’ y la consideración de la circularidad que constituye la estructura ontológico-dialógica del ser humano. Como analizaremos detenidamente en nuestra investigación, Gadamer constata que el hombre mismo se encuentra siempre habitado por dicha estructura, y por tanto, en la medida en que el ser humano forma parte de una tradición compartida, toda comprensión y conocimiento del mundo se encuentran inscritos en una perspectiva histórica. Sin embargo, esa circularidad implica también que los seres humanos somos seres dialógicos, por cuanto toda nuestra vida social tiene lugar en el lenguaje. En ese sentido, Gadamer es consciente

² Debemos advertir que a diferencia de otros filósofos que reflexionan también sobre el problema hermenéutico, los términos ‘comprensión’ e ‘interpretación’ son intercambiables en la hermenéutica de Gadamer, es decir, se usan en el mismo sentido. Volveremos sobre esta identificación más adelante.

de que el pensamiento como tal se desarrolla como un diálogo, un diálogo que tiene su punto de partida en la tradición, y que se va nutriendo siempre de esa fuente.

Este diálogo con la tradición que conforma *VM* no es una confrontación únicamente con la tradición hermenéutica y la filosofía alemana que le precede, sino también con las grandes figuras de la historia de la filosofía. En tal sentido, nuestra tesis dará cuenta también del modo en que Gadamer entra en conversación especialmente con Platón, Aristóteles, San Agustín, Kant y Hegel. Este diálogo implica cuestionar sus concepciones filosóficas, y al mismo tiempo, rehabilitar ciertos conceptos o temáticas que resultan ser fundamentales en la conformación de la hermenéutica filosófica. Por ello, podemos decir que sus conceptos hermenéuticos son producto de un permanente diálogo con la tradición.

Por otro lado, somos conscientes de que *VM* es una obra heterogénea, y no solo porque esté dividida, como se sabe, en tres grandes secciones correspondientes a las problemáticas del arte, la comprensión y el lenguaje. Es heterogénea en tanto alude a diversas materias filosóficas que responden a distintas preguntas del pensar humano y que adquieren unidad en la totalidad de su hermenéutica. Por eso mismo, reconocemos que nuestra interpretación de la hermenéutica gadameriana no es una lectura excluyente de otras posibles sobre la obra de Gadamer. Por el contrario, consideramos que nuestra interpretación complementa las distintas temáticas que aborda la obra de Gadamer e incluso pretende integrarse a las diversas interpretaciones que se han escrito sobre ella. Por eso, metodológicamente, nuestra investigación se concentra principalmente en la interpretación de textos de Gadamer basados en una lectura crítica de sus escritos y textos autobiográficos. De forma complementaria esta interpretación la realizaremos a la luz de una bibliografía secundaria

correspondiente a especialistas tanto de la obra de Gadamer, como del campo general de la hermenéutica.

Nuestra tesis se desarrollará en tres capítulos que, aunque siguen líneas independientes de argumentación, se irán integrando paulatinamente. Comenzamos nuestra investigación con un capítulo que pretende introducirnos en la concepción gadameriana de la *praxis*, cuyo esclarecimiento es central para articular posteriormente los conceptos hermenéuticos fundamentales de lenguaje y diálogo. Por razones metodológicas en este capítulo queremos abordar especialmente dos temáticas que se encuentran estrechamente vinculadas: por un lado, una introducción al concepto mismo de *praxis* tal como Gadamer lo plantea en sus escritos y en referencia a la concepción ética de Aristóteles. Y por otro, la rehabilitación de la tradición humanista que tiene lugar en los capítulos iniciales de *VM*, y que busca dar cuenta de los orígenes de la comprensión hermenéutica y su relación con la *praxis*. Así, pretendemos introducir estos conceptos para mostrar el sentido que adquiere la filosofía práctica y su vínculo con otros ámbitos del saber filosófico. En el fondo nos interesa, pues, rehabilitar el sentido de la *praxis*, sentido en el que profundizaremos en el desarrollo de nuestro trabajo y que posteriormente serán recogidos en el tercer capítulo.

En el segundo capítulo estudiaremos los fundamentos hermenéuticos del fenómeno de la comprensión a la luz principalmente de *VM*. Se trata de estudiar la naturaleza de la comprensión como estructura ontológico-dialógica constitutiva del ser humano, mediante la cual el hombre se realiza en el mundo tanto consigo mismo como con los otros. De forma paralela, examinaremos las consecuencias éticas y políticas que se derivan de dicho

concepto en su análisis como fusión de horizontes y como experiencia dialógica, y su importancia práctica especialmente para el diálogo intercultural.

El tercer capítulo lo dedicaremos finalmente a establecer los puentes que nos permitan sostener la tesis de la hermenéutica filosófica como filosofía práctica. Para ello, principalmente nos centraremos en el estudio de la ontología del lenguaje que Gadamer expone en la tercera sección de *VM*. En un primer momento nos dedicaremos a considerar en qué sentido el lenguaje es condición de toda comprensión. Pero de forma paralela, queremos estudiar la relación entre los conceptos de lenguaje, diálogo y *praxis* tal como la precisa Gadamer en su obra posterior a la de 1960, es decir, fundamentalmente en *Verdad y método II*³, *Arte y verdad de la palabra*⁴, *El giro hermenéutico*⁵, entre otros. De esa manera, no sólo buscamos mostrar las consecuencias éticas y políticas de dicho pensamiento, sino que nuestra argumentación pretende sostener que la hermenéutica es principalmente una filosofía práctica, la cual nos habilita para reflexionar sobre problemáticas concernientes a temas políticos.

Debemos advertir que cuando Gadamer se refiere explícitamente a la filosofía práctica, lo hace en general teniendo como referencia la concepción filosófica de Aristóteles. Aunque esta vinculación será justificada ampliamente en el primer capítulo, sin embargo, es conveniente introducir muy brevemente el contexto en el que nos ubicamos al aludir a términos como ‘filosofía práctica’, ‘ética’ y ‘política’. Como sabemos, el Estagirita

³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992 (a continuación será citado como *VM II*).

⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1993 (a continuación será citado como *AVP*).

⁵ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998 (a continuación será citado como *GH*).

distingue el conocimiento de acuerdo al objeto al cual éste se orienta, y ello le permite dividirlo en tres ámbitos: saber teórico (*episteme*), saber técnico (*techne*) y saber práctico (*praxis*). A pesar de que esta distinción la estudiaremos con detenimiento, por ahora nos interesa subrayar que el saber práctico o filosofía práctica no es el conocimiento teórico que se caracteriza por ser universal y necesario, y cuyo mayor paradigma es el conocimiento matemático. La filosofía práctica nos remite a ese saber que se ocupa de las acciones humanas, que son particulares y contingentes. Esta filosofía se divide fundamentalmente en dos tipos de saber: la ética y la política. Desde la perspectiva aristotélica, la ética es la disciplina filosófica que estudia el bien, la virtud, la felicidad; en definitiva, estudia el modo en que el hombre debe orientar su vida para alcanzar su realización humana. La política, en cambio, es la disciplina que da continuidad a la ética, y que estudia los problemas concernientes al gobierno, la justicia, la autoridad, etc., los problemas referidos a la organización social cuya finalidad es la buena vida entre los hombres. En nuestra tesis las menciones correspondientes a la filosofía práctica, la ética y la política están referidas fundamentalmente a esta clasificación aristotélica, de la que el mismo Gadamer se vale para su argumentación.

Finalmente esperamos que este trabajo sea una contribución a los estudios éticos contemporáneos, y logre mostrar a Gadamer como un agudo y pertinente interlocutor de posiciones clásicas de la filosofía política como las de Arendt, Taylor o Habermas, pues consideramos que su obra posee tesis suficientemente fundadas que permiten establecer esas conexiones. Por último, creemos que la hermenéutica filosófica no sólo es un pensamiento válido para comprender el mundo europeo. En efecto, teniendo en cuenta el carácter pluricultural y la diversidad de lenguas de nuestro continente, creemos que la

hermenéutica nos confronta a nosotros mismos, peruanos y latinoamericanos, con nuestra propia situación histórica. Por eso, la presente investigación procura ser un aporte también a la reflexión filosófica latinoamericana sobre la relevancia del saber hermenéutico y la centralidad de la relación lenguaje, diálogo y *praxis* en un contexto pluricultural y multilingüe como el nuestro.



CAPÍTULO 1
LA CONCEPCIÓN GADAMERIANA DE LA PRAXIS Y LA
REHABILITACIÓN DE LA TRADICIÓN HUMANISTA.

En este primer capítulo nos hemos propuesto examinar las fuentes principales del concepto de *praxis* que Gadamer desarrolla en los primeros capítulos de *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. De manera complementaria serán considerados otros ensayos posteriores a esta obra principal que giran en torno a esta problemática y que son deudores de lo desarrollado en la misma obra. La exploración de dichas fuentes se justifica en parte porque Gadamer señala literalmente que la hermenéutica es en primer término una *praxis*, y no una preceptiva o una metodología que permita la comprensión de algo. Es por eso que veremos la rehabilitación gadameriana del sentido griego de *praxis*, y por consiguiente, la crítica a su acepción moderna como simple aplicación de una teoría científica. De este modo, dicha rehabilitación pondrá en evidencia una falsa creencia de la cultura moderna tecnificada: que bastan los expertos y su saber técnico para resolver todos los problemas humanos en nuestro mundo globalizado.

Una segunda fuente del concepto de *praxis* está dada por la tradición humanista. En esta sección nos concentraremos en mostrar de qué manera la interpretación gadameriana de los conceptos básicos del humanismo pone de relieve un innegable sentido ético y político. Posteriormente, a partir del análisis de la obra de arte como juego, mostraremos cómo Gadamer desarrolla una auténtica definición de experiencia estética, que a su vez creemos, constituye una tercera fuente del concepto gadameriano de *praxis*. En esta sección, nos interesa destacar el protagonismo que adquiere la comunidad de espectadores en la experiencia del arte, y de qué manera la participación del espectador convierte la experiencia estética casi en una experiencia moral.

1.1. La hermenéutica no es una preceptiva

Como se señaló en la Introducción, en su obra principal Gadamer se propone repensar nuevamente el fenómeno de la comprensión, marcando un deslinde con sus predecesores, quienes se habían movido en el proyecto de construir una preceptiva del comprender. En este sentido en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método* leemos lo siguiente:

“No era mi intención componer una “preceptiva” del comprender como intentaba la vieja hermenéutica. No pretendía desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu. (...) mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que deberíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer.”¹

Gadamer reconoce que su pensamiento no pretende ofrecer una metodología o un sistema de reglas que conduzcan con precisión y exactitud a la comprensión. Más bien quiere presentar un análisis de lo que ocurre en el ser humano. El sentido del proyecto

¹ VM, p. 10.

gadameriano no consiste en ofrecer una teoría general de la interpretación, sino mostrar lo que es propio de toda comprensión: “*que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un “objeto” dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende.*”² Gadamer se da cuenta que la comprensión como tal no es en primer término un mero instrumento metodológico, del cual el hombre pueda prescindir, sino que constituye primordialmente el modo de ser del hombre.

En efecto, Gadamer no niega el carácter instrumental de la comprensión, reconoce que es útil cuando se trata de la interpretación de textos. Sin embargo, recusa la prioridad de la concepción instrumental sobre la concepción ontológica de la comprensión (que presupone la tradición hermenéutica), pues ello reduce la comprensión a su sentido instrumental. En ese sentido, si asumimos la perspectiva ontológica veremos que toda nuestra experiencia comprensiva del mundo está mediada por tradiciones y costumbres compartidas. De tal modo, que el hombre más que un *ser-en-el-mundo*, es un *ser-en-la-tradición*.³ Por ello, se entiende que Gadamer no encuentre conveniente la definición de su pensamiento en términos de una filosofía hermenéutica, como si ésta se planteara al modo de una teoría metodológica de la interpretación, y prefiera la denominación de ‘hermenéutica filosófica’.

² VM, p. 14. Luego también señala: “*La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica (...)*” VM, p. 16. Somos conscientes que el tema de la “*historia efectual*” merece un desarrollo mucho mayor, por lo que analizaremos dicho concepto en el capítulo 2 de esta tesis. Por el momento esta cita nos permite aludir a la tesis hermenéutica de la comprensión como modo de ser del hombre.

³ Cf. Cruz, Manuel, *Filosofía contemporánea*, Madrid: Santillana, 2002, p. 230. Posteriormente nos detendremos a investigar esta concepción del hombre, sin embargo, podemos adelantar que la expresión “*ser-en-la-tradición*” quiere decir que el hombre es un ser histórico, pues como individuo está determinado por la acción de la historia. Y así la tradición es la condición de posibilidad de su propia autocomprensión. Cf. Cruz, Manuel, *op. cit.*, p. 237. Por otra parte, esta expresión daría pie a una investigación más amplia sobre la propuesta de Gadamer como una antropología filosófica, pues la definición de hombre como *ser-en-la tradición* sugiere una reflexión sobre la naturaleza humana desde una perspectiva hermenéutica.

Con el objeto de explicar con mayor claridad el propósito de su obra, Gadamer hace alusión al proyecto kantiano de investigar las condiciones de posibilidad de la ciencia:

“la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las llamadas ciencias del espíritu (...); ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de experiencia: su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión.”⁴

Mientras Kant analiza las condiciones de posibilidad de las ciencias naturales, y Dilthey siguiendo el modelo kantiano, analiza las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu; Gadamer, por su parte, toma distancia de ambos proyectos, y se concentra en el análisis de las condiciones de posibilidad de la comprensión en general. En este sentido, Gadamer se pregunta cómo es posible la comprensión desde un plano ontológico, y no desde un plano epistemológico tal como queda presupuesto en Kant y Dilthey. De esa manera, la hermenéutica filosófica se puede definir como el arte del comprender: en cuanto se trata de un ‘comprender la comprensión’.

Ahora bien, etimológicamente la palabra ‘hermenéutica’ proviene del verbo griego *hermēneuein*, usualmente traducido como ‘interpretar’ y en el sustantivo *hermēneia* (interpretación). Esto nos aclara Richard Palmer en su investigación sobre la hermenéutica, y nos explica además que el verbo *hermēneuein* hace referencia al dios Hermes, cuya función consistía en interpretar o convertir lo que está más allá de la comprensión humana en una forma que pueda comprenderse por la inteligencia.⁵ Y

⁴ VM, p. 12. En tal sentido, Gadamer toma distancia del proyecto diltheyano, pues si bien éste sigue la impronta kantiana restringe su análisis a las condiciones de posibilidad del conocimiento en las ciencias del espíritu.

⁵ Palmer hace notar que el uso antiguo del término hermenéutica posee tres sentidos diferentes: expresar en voz alta en palabras o decir, explicar, como cuando se explica cierta situación y traducir, como cuando se traduce de un idioma extranjero. Cf. Palmer, Richard, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la*

posteriormente, en el siglo XVII, la necesidad de manuales que ayuden a la interpretación de la Biblia por parte de las iglesias protestantes dará lugar a que la hermenéutica se convierta en una teoría de la exégesis bíblica.⁶ Aquí surge la hermenéutica propiamente como metodología de la interpretación, es decir, como una teoría que contiene las reglas y los métodos para la correcta interpretación de las Sagradas Escrituras. De ese modo la hermenéutica se convierte en un método para interpretación de la Biblia.

Posteriormente, con el renacimiento se utilizará también el término ‘hermenéutica’ para referirse a la interpretación de textos no bíblicos. Es así como aparecen dos ramas de este saber: la hermenéutica filológica, que trata sobre los métodos especiales para descifrar el significado de textos no bíblicos; y la hermenéutica jurídica, para la correcta interpretación de las leyes. De ahí que el término hermenéutica se entienda a lo largo de la historia como el arte y la técnica de interpretación de textos.

Aunque Gadamer se siente heredero de esta tradición hermenéutica, sin embargo, su hermenéutica no se reduce a una reflexión en torno a la comprensión de textos (es decir, no parte en primer lugar de un enfoque epistemológico sobre el tema), sino que afronta el fenómeno de la comprensión desde un punto de vista ontológico. Con este punto de partida Gadamer, siguiendo a Heidegger, hará de la comprensión epistemológica una

interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer, Madrid: Arco Libros, 2002, pp. 29 – 52.

⁶ Palmer advierte que el término “hermenéutica” se ha entendido siempre como la ciencia de la interpretación, y que en la modernidad el concepto evolucionó de tal manera que incluso se llegó a definir de seis formas: “*la teoría de la exégesis bíblica, metodología filológica general, ciencia de toda comprensión lingüística, base metodológica de las Geisteswissenschaften, fenomenología de la existencia y de la comprensión existencial, y los sistemas de interpretación, tanto rememorativos como iconoclastas, empleados por el hombre para descifrar el significado de mitos y símbolos.*” Palmer, Richard, *op. cit.*, p. 53.

forma derivada y fundará una nueva manera de pensar dicho fenómeno.⁷ Así pues, lo que propone Gadamer en *Verdad y método* es una crítica al pensamiento metodológico que caracteriza al hombre moderno, porque quiere liberarnos del concepto meramente instrumental de comprensión. Es decir, pretende destruir la concepción moderna de la comprensión como el método exclusivo de las ciencias del espíritu. En este sentido, lo primero que debemos tener en cuenta es que la comprensión atañe a toda la experiencia humana, o mejor dicho: la comprensión es el modo de ser del hombre.

Como se ha señalado, esta última afirmación se asienta en una tesis de Heidegger que proviene de su obra *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*⁸ y que luego desarrollará en *Ser y tiempo*.⁹ Por su parte, Gadamer tomará dichos desarrollos como punto de partida de su reflexión:

“La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En ese sentido es como hemos empleado aquí el concepto de “hermenéutica”. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo.”¹⁰

La filosofía de Gadamer puede concebirse entonces como un pensar que profundiza en una de las tesis heideggerianas más relevantes acerca de la naturaleza humana: la comprensión tiene un carácter ontológico antes que epistemológico. Ello quiere decir que la comprensión compete a la existencia del ser humano en su totalidad antes que al problema del conocimiento. La comprensión, en sentido gadameriano, no es un acto del

⁷ En efecto, en el capítulo 8 de *VM*, Gadamer va a desarrollar “*la superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica*” (como dice el mismo título), donde reconoce el mérito de Heidegger de superar el enfoque dualista de la conciencia a partir de la hermenéutica de la facticidad, dando lugar a una nueva manera de pensar la comprensión: ya no como un ideal metódico, sino como la esencia del Dasein (ser-ahí).

⁸ Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1999.

⁹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

¹⁰ *VM*, p. 12

entendimiento que tiene lugar en tal o cual situación, sino que es la condición en la cual se encuentra el ser mismo, pues como dice Remedios Ávila, el ser humano siempre está comprendiendo.¹¹ En efecto, Heidegger fue el primero en definir la estructura ontológica del ser ahí como ‘comprensión del ser’, y en fundar una nueva concepción de la hermenéutica, más conocida como ‘hermenéutica de la facticidad’.¹²

Detengámonos un momento en la tesis heideggeriana que Gadamer llevará hasta sus últimas consecuencias. El joven Heidegger toma como punto de partida de la hermenéutica la ‘facticidad’, la cual define de esta manera: “*Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ existir ‘propio’. Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión (...) en tanto que en su carácter de ser existe o está ‘aquí’ por lo que toca a su ser.*”¹³ El pensamiento de Heidegger gira aquí en torno a la pregunta por el sentido mismo de la vida fáctica. Por eso, como afirma Jesús Adrián, “*la misma hermenéutica, en cuanto fáctica, se mueve esencialmente en la esfera de la comprensión preontológica que la vida humana tiene de su propio ser.*”¹⁴

Dicha hermenéutica propone descartar la primacía de la actitud teórica y de las ciencias físico-matemáticas que caracterizan la actitud filosófica moderna. Esto debido a que el pensamiento objetivante de dichas ciencias no logra aprehender la vida humana en su

¹¹ Cf. Ávila Crespo, Remedios, “La comprensión como modo de ser”, en: Acero y Nieves, Juan José, *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 392

¹² Debemos aclarar que ya Heidegger usaba el término hermenéutica no en su sentido tradicional: “(...) no se emplea el título de “hermenéutica” con el significado moderno ni mucho menos en el sentido tan estricto de una teoría de la interpretación. Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del ερμηνεύειν (del comunicar), es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad.” Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, op. cit., p. 33. Por su parte, Gadamer reconoce que la ‘hermenéutica de la facticidad’ es una motivación de su propia hermenéutica. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica (1969)”, en: *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 365-366. (A continuación este libro será citado como VM II).

¹³ Heidegger, op. cit., p. 25.

¹⁴ Cf. Adrián Escudero, Jesús, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona: Herder, 2010, p. 392.

carácter fáctico. Por eso, para el joven Heidegger la tarea propia de la filosofía es hacer transparentes y comprensivas las relaciones de la vida con su mundo cotidiano inmediato,¹⁵ esto es, con el *mundo de la vida*.

Dicho de otro modo, la pregunta de la hermenéutica de la facticidad consiste en definir el modo en que es posible acceder al mundo de la vida, a ese mundo simbólicamente articulado en el que ya siempre se encuentra anclada la vida. Heidegger descubre que el modo de acceder al mundo de la vida y de las vivencias, tiene lugar mediante la hermenéutica, y no mediante la reflexión (como en el caso de las ciencias físico-matemáticas). Por eso, el conocimiento del mundo de la vida se basa en un mirar ateorético, en un comprender no reflexivo.¹⁶

Si bien es cierto que estas reflexiones corresponden a la obra temprana de Heidegger, sin embargo el proyecto de la hermenéutica de la facticidad no es descartado posteriormente. En efecto, aunque este proyecto hermenéutico ya no tiene un tratamiento en sí mismo en *Ser y tiempo*, sin embargo se subordina a un problema mayor, esto es, la pregunta por el ser. La prioridad de esta pregunta le lleva a Heidegger a la investigación de aquel ser que se pregunta por el ser: el *Dasein* (ser-ahí), el cual no es conciencia, ni pura subjetividad, sino que en su sentido más pleno es facticidad o arrojamiento.¹⁷ De esa manera, adquiere continuidad el proyecto hermenéutico.

¹⁵ Cf. Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 361.

¹⁶ Esto no quiere decir que Heidegger niegue el conocimiento en general, sino solamente la primacía otorgada al conocimiento de tipo teorético y objetivante de las ciencias naturales. Cf. Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 437.

¹⁷ Esta idea es planteada por Heidegger con estas palabras: “La facticidad no es el carácter de hecho del *factum brutum* de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del *Dasein*, asumido en la existencia, aunque por lo pronto, reprimido. El “que (es)” de la facticidad jamás puede ser hallado en una intuición.” Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, § 29, p. 159.

Como afirma Heidegger, el *Dasein* es el ser que se encuentra arrojado en mundo,¹⁸ es decir, que existe y habita siempre en una comunidad o en una tradición que posee determinados prejuicios y creencias. Pero a su vez es el ser que quiere comprender su condición de arrojamiento. Esta tendencia al esclarecimiento de su propia facticidad o del hecho de existir es lo que caracteriza a la ‘hermenéutica de la facticidad’.

Pero, para Heidegger, el comprender se entiende como un poder-ser, un ser-posible y esa posibilidad tiene la estructura existencial que llamamos ‘proyecto’:

“En el lenguaje óntico se usa a veces en alemán la expresión “etwas verstehen”, “comprender algo” (en castellano, “entender algo”), en el sentido de “ser capaz de una cosa”, de “poder hacer frente a ella”, de “saber hacer algo”. Lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser. El Dasein no es algo que está ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible.”¹⁹

Heidegger descubre que la comprensión es el modo de ser del *Dasein*, y por tanto la comprensión atañe a la totalidad de la existencia humana. Éste es el sentido de comprensión que Gadamer retoma para su hermenéutica filosófica, y que Heidegger define en estos términos: *“El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo. (...) La apertura del comprender concierne siempre a la constitución fundamental entera del estar-en-el-mundo.”²⁰* En tal sentido, la comprensión tiene un carácter ontológico, pues compete a la existencia del ser humano, y no a un aspecto de su vida.

¹⁸ “Este carácter de ser del *Dasein*, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el “que es”, es lo que llamamos la condición de arrojado (*Geworfenheit*) de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el *Dasein* es el Ahí. El término “condición de arrojado” mienta la facticidad de la entrega a sí mismo.” Heidegger, Martin, *op. cit.*, § 29, p. 159.

¹⁹ *Ibid.*, § 31, p. 167.

²⁰ *Ibid.*, § 31, p. 168.

Sin embargo, de acuerdo con Heidegger, el desarrollo de la comprensión tiene lugar en el hombre como interpretación. De modo que la interpretación corresponde a la comprensión del *Dasein* a partir de su propia facticidad, porque el *Dasein* se define también como apertura, es decir, que es un ser abierto a múltiples posibilidades de ser. De ahí que la interpretación se funda en una manera previa de ser:

“La interpretación se funda siempre en una manera previa de ver (Vorsicht) que “recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad. (...) La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa. La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado.”²¹

La interpretación (es decir, la comprensión del *Dasein*) viene a ser la comprensión de algo a partir de una manera de entender previa. La hermenéutica de la facticidad afirma la imposibilidad de comprender algo desde una perspectiva ahistórica: toda interpretación es una aprehensión que tiene lugar en función de algo previo, desde una facticidad. Esto implica que no hay manera de tomar distancia absoluta de los prejuicios, de las creencias preconcebidas, pues ellas constituyen la facticidad.

De ahí que podamos decir, siguiendo a Gadamer, que los prejuicios son la realidad histórica de nuestro ser;²² ya que es el ámbito de los prejuicios, de las creencias o de las tradiciones, el espacio en que el hombre desarrolla su propia vida.²³ Desde la perspectiva del *Dasein*, la subjetividad no es una conciencia atemporal, sino que está condicionada por los prejuicios, por la historicidad del individuo. La expresión heideggeriana ‘ser-en-el-mundo’ que describe la condición del ser humano alude

²¹ *Ibid.*, § 32, p. 174.

²² *Cf. VM*, p. 344.

²³ De ahí que también se defina al hombre como un *ser-en-la-tradición*. *Cf. Cruz, Manuel, Filosofía contemporánea, op. cit.*, p. 230

primordialmente a que el hombre es un ser perteneciente a un mundo de prejuicios, creencias o tradiciones.

Así, siguiendo a Heidegger y adoptando la radicalidad del *Dasein*, Gadamer cuestiona el enfoque epistemológico de la comprensión descubriendo una dimensión ontológica. Ello quiere decir, desde la óptica gadameriana, que todo acto de la comprensión no se lleva a cabo desde una subjetividad pura, trascendental, libre de prejuicios. Por el contrario, la comprensión se realiza desde supuestos. Es decir, cuando el hombre comprende lo hace desde un horizonte de prejuicios, que se convierte en la condición de posibilidad del acto comprensivo.

Pero a su vez, la comprensión implica una apertura a otras posibilidades, porque cuando se comprende se confronta la tradición, lo cual lleva a la modificación de los propios prejuicios. Es cierto que el hombre se define por su historicidad, pero eso no significa que esté condenado a su historia o atado a sus prejuicios de modo irreversible. El *Dasein* es un ser que está siempre abierto a posibilidades, y en tal sentido (como veremos en detalle al analizar el fenómeno de la comprensión), los prejuicios están en permanente transformación, porque el proceso de la comprensión lleva a la revisión y movilización de los propios prejuicios.

1.2. El concepto gadameriano de *praxis* como crítica de la modernidad

Con lo visto hasta el momento es posible afirmar que la hermenéutica filosófica puede ser considerada heredera de la hermenéutica de la facticidad, en tanto asume sin duda el planteamiento ontológico de la comprensión como el modo de ser de la existencia. No

obstante, la filosofía de Gadamer alcanza en el curso de su reflexión y bajo otras influencias una concepción propia de la hermenéutica definida como *praxis*.²⁴ Es decir, la concepción gadameriana de la hermenéutica refiere fundamentalmente a una práctica, a un ejercicio. Así lo expresa en el texto de su *Autopresentación*:

“(La hermenéutica) es ante todo una *praxis*, el arte de comprender y de hacer comprensible. Es el alma de toda enseñanza de la filosofía. Hay que ejercitar sobre todo el oído, la sensibilidad para las predefiniciones, los preconceptos y presignificaciones que subyacen en los conceptos.”²⁵

El arte de la hermenéutica lo entiende Gadamer como una puesta en práctica, un ejercicio que nos permite descubrir aquello que esconden los conceptos o las teorías. De por sí esta cita presupone todo un aparato conceptual al que no aludiré por lo pronto, pero quisiera destacar esa concepción de la *praxis* como ejercicio para concebir los preconceptos antes que los conceptos.

Como veremos, la *praxis* no equivale a una simple aplicación de la teoría. Más bien, la *praxis* es independiente de la teoría, pues tiene que ver con aquello en que ésta se apoya: sus preconceptos o predefiniciones. Gadamer se encargará precisamente de aclarar el tema de la *praxis* en el *Epílogo de Verdad y método* al responder a las críticas sobre su propio análisis de la historia efectual y su aplicación en el campo de la ciencia. Dicho análisis le permite a Gadamer enfatizar que este concepto no se reduce a ser una mera aplicación de la teoría:

²⁴ Con esto no estamos negando que para Heidegger la hermenéutica también sea una *praxis*. Solamente que mientras en Heidegger el tema de la hermenéutica como *praxis* es un tema secundario, en Gadamer resulta una prioridad. Al respecto se puede consultar un brillante estudio sobre la importancia de la *praxis* en la filosofía heideggeriana del Dasein: Rubio, Roberto, “La relevancia de la *praxis* en la ontología del Dasein”, en: *Areté. Revista de Filosofía*, Lima: PUCP, Vol. XV, N° 2, 2003, pp. 303-323.

²⁵ Gadamer, Hans-Georg, “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, en: *Antología*, Salamanca: Sígueme, 2001, p. 37.

“Mi impresión es que el fundamento último de la confusión que domina aquí por el lado de la metodología de las ciencias está en la degeneración del concepto de praxis. En la era de la ciencia y de su ideal de certeza, este concepto se ha visto despojado de su legitimidad, (...) ya no conoce otra praxis que la aplicación de la ciencia. Y ésta no necesita dar cuenta de su justificación. De este modo el concepto de técnica ha desplazado al de la praxis, o dicho de otro modo, la competencia del experto ha desplazado a la razón política.”²⁶

La crítica gadameriana al concepto moderno de *praxis* radica en que este concepto ha perdido su verdadero sentido y valor, pues el hombre moderno sólo concibe la *praxis* como aplicación de la ciencia. Detrás de esta problemática, Gadamer pretende restablecer la separación epistemológica entre la *praxis* y la *techné*. El filósofo considera que esta diferencia de origen griego aún conserva su validez, pues son dos ámbitos de saber referentes a cosas completamente diferentes.²⁷

Es cierto que en nuestra era, la cultura occidental atribuye un gran prestigio a la técnica y a los expertos, quienes ocupan un lugar imprescindible en los múltiples ámbitos de la vida humana. Tan imprescindible que es un fenómeno propio de nuestra cultura creer que los expertos pueden resolver cualquier problema. No obstante, como observa Gadamer, ésta es una extraña creencia, pues propiamente el experto ocupa una posición intermedia como mediador entre la cultura científica y la *praxis* social:

“El experto se encuentra entre la ciencia, en la que debe ser competente, y la práctica político-social. Esto ya pone de manifiesto que no es una instancia superior para decisiones últimas.”²⁸

²⁶ VM, p. 647.

²⁷ El análisis de los conceptos griegos y aristotélicos de *praxis*, *techné*, *phrónesis*, tiene lugar en numerosos textos gadamerianos, el primero de los cuales es su obra maestra *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, op. cit. Pero estos desarrollos también aparecen en los siguientes libros: *VM II; El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 1993; *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998 (en adelante será citado como *GH*); *Elogio de la teoría*, Barcelona: Península, 2000; *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Editorial Alfa, 1981; *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Editorial Trotta, 2002 (en adelante será citado como *AH*); *Antología*, op. cit.

²⁸ Gadamer, Hans-Georg, “Los límites del experto”, en: *La herencia de Europa: ensayos*, Barcelona: Península, 2000, pp. 127-128. Incluso, agrega Gadamer aludiendo al término en alemán, “el *Gutachter* o experto está clasificado por debajo de quienes adoptan las decisiones en la vida político-social.” *Ibid.*, p. 128.

El experto ocupa una posición intermedia entre el científico y el ciudadano porque el experto es quien posee un gran conocimiento del tema en cuestión. Por eso se le consulta, pero no tiene autoridad para tomar decisiones sobre la vida política.

Sin embargo, en nuestro mundo pareciera que el experto sí poseyera dicha autoridad. Muestra de ello es el notorio predominio de la técnica en el ámbito político-social: *“la opinión de la ciencia pesa mucho”*²⁹. Esta cita no expresa un lamento, ni mucho menos un desprecio del valor de la ciencia. Al contrario, Gadamer valora el saber de la ciencia y es consciente de que el hombre tiene la obligación de saber utilizarlo. Es evidente que el progreso de la ciencia nos permite tener suficiente información antes de tomar una decisión. Por eso debido a su amplio conocimiento sobre el tema, la figura del experto es muy reconocida socialmente. Sin embargo, piensa Gadamer:

*“esto no significa en absoluto que todas las decisiones dependan siempre en última instancia de los eruditos, lo cual es más bien el error del esclarecimiento racionalista tanto del siglo XVIII como del XX, que sostiene que hay expertos para todas las decisiones.”*³⁰

Así, por ejemplo, en el ámbito social la política debe regular la convivencia de los hombres por medio de las leyes, y en tal sentido, la figura del experto es muy solicitada, ya que ocupa un rol prioritario en dicha regulación. No obstante, el ordenamiento jurídico que puede determinar el experto no se puede instituir sin más en una comunidad. Ese orden jurídico tiene un efecto en los sentimientos y en la opinión de las personas, como suele ocurrir cuando se pretenden promulgar leyes sobre la pena de muerte o el aborto. Por eso, dice Gadamer que de todas maneras, el ordenamiento jurídico

²⁹ *Ibid.*, p. 129.

³⁰ *Ibid.*, p. 138.

“depende de una aprobación políticamente explícita de los seres humanos que viven bajo estas leyes. Es la verdadera premisa para el funcionamiento de una legislación.”³¹

Para Gadamer, se trata de mantener una conciencia de responsabilidad ante los problemas de la sociedad. En última instancia, esas decisiones no dependen de los expertos sino de los ciudadanos, quienes como miembros de una sociedad son responsables de los asuntos comunes. En tal sentido, el problema de fondo que subyace a esta sociedad de expertos radica en que los asuntos y problemas humanos (como son los asuntos de carácter político, económico o ecológico) demandan, como señala Gadamer, decisiones o elecciones de nosotros mismos.³²

Asimismo, señala Gadamer en su artículo *La idea de la filosofía práctica*, que el saber de lo bueno corresponde a la práctica personal de cada uno de los hombres, incluidos los expertos quienes también poseen responsabilidades ante la ciudadanía: *“Esto es más bien una cuestión de la práctica propia y política, la cual incluye el saber de lo bueno por la que esta práctica debe guiarse a la hora de tomar decisiones.”³³* Los expertos en saberes técnicos no nos pueden reemplazar cuando se trata de asumir la responsabilidad de la *praxis* social o las decisiones que como ciudadanos políticos hemos de tomar.³⁴ Precisamente estas elecciones y responsabilidades se refieren al ámbito de la *praxis*, a ese conjunto de asuntos humanos que están más allá de la ejecución de funciones especializadas, y que son parte constitutiva de nuestra existencia como seres sociales.

³¹ *Ibid.*, p. 141.

³² Cf. Dutt, Dutt, Carsten (Ed.). *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica, estética y filosofía práctica*. Presentación y traducción de Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 103 – 104. La crítica gadameriana de la sociedad contemporánea pasa por reconocer que es una gran ventaja de nuestra civilización la cantidad de artefactos y máquinas que facilitan nuestra vida a diario, y que no es en vano que la tecnología goce de tanto prestigio. Sin embargo, esta mecanización de nuestro mundo nos ha convertido en una “sociedad de expertos”, como Gadamer la llama, una sociedad de funcionarios donde cada cual se concentra en la administración de su función. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “¿Qué es la *praxis*? Las condiciones de la razón social”, en: *La razón en la época de la ciencia*, *op. cit.*, p. 43.

³³ Gadamer, Hans-Georg, “La idea de la filosofía práctica (1983)”, en: *GH*, p. 188.

³⁴ Cf. Dutt, Carsten, *op. cit.*, p. 104.

Ahora bien, para comprender lo que es la *praxis* hermenéutica, Gadamer examina el sentido originario del término '*praxis*' en la filosofía práctica aristotélica. Mediante este examen pretende aclarar su significado y salir de los malentendidos que dicho concepto ha generado en el ámbito de la ciencia moderna. Por ese motivo, no es casual que Gadamer haya dedicado numerosos artículos y conferencias a aclarar la distinción entre teoría y *praxis*, en relación al concepto moderno de ciencia teórica, a su aplicación práctico-técnica y sus implicaciones para el campo de la hermenéutica.

Gadamer comienza restituyendo el sentido griego de '*theoría*' para mostrarnos lo alejado que se encuentra del mismo concepto en su acepción moderna. Es por eso que en *Hermenéutica. Teoría y práctica*, Gadamer analiza este término invitándonos a considerar su etimología:

*“Tal vez podamos aún escuchar en ella (theoría) el theásthai y la théa, el ‘mirar’ y el ‘demorarse en la mirada’”*³⁵.

Dicho 'mirar' nos remite a una especie de contemplación propia de los cultos religiosos. Ese sentido de contemplación precisamente es el ideal de vida teórico procedente de la filosofía de Platón y Aristóteles.³⁶ Por su parte, Gadamer enfatiza que ese mirar

³⁵ Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica. Teoría y práctica”, en: *AH*, p. 18.

³⁶ Antes de continuar con el desarrollo del concepto de teoría, conviene que hagamos algunas aclaraciones respecto de la interpretación gadameriana de los conceptos de filósofos clásicos, en especial, sobre Platón, Aristóteles, San Agustín, etc. Algunos críticos de la hermenéutica filosófica señalan que Gadamer no es muy riguroso en sus interpretaciones de los conceptos del pasado, ya que prescinde deliberadamente del sistema filosófico al que corresponden. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la interpretación que Gadamer lleva a cabo de los conceptos filosóficos provenientes de la tradición está muy marcada por sus mismas tesis hermenéuticas, esto es, su concepción del hombre como ser histórico y el principio de la “conciencia de la historia efectiva”. Por supuesto, no es éste el lugar para desarrollar este amplio tema, pero sí quisiéramos adelantar que los conceptos de la filosofía de Gadamer se van construyendo a partir de un *diálogo con el pasado desde su presente*. Es decir, para Gadamer, la filosofía se construye históricamente mediante el diálogo con la tradición, hermenéuticamente. Por eso se toma la libertad de sacar los conceptos fuera de su contexto sistemático para aprovechar su contenido semántico e ir construyendo así su propio pensamiento filosófico.

contemplativo es un ejercicio del alma donde “*nos olvidamos de nosotros mismos. Es como hacerse uno con la cosa y desaparecer en ella.*”³⁷ Los griegos entendían este estilo de vida contemplativo como la suprema posibilidad de existir del ser humano, aquello que asemejaba su vida a la máxima dicha de los dioses.

A pesar que en nuestra cultura se ha perdido por completo esta noción de teoría como contemplación, quedan aún ciertos vestigios de dicha ‘actitud contemplativa’. Como por ejemplo, en la experiencia del arte, en la contemplación de una obra de arte o la apreciación de una bella obra musical.

Pero no sólo se trata de considerar la ‘*theoría*’, sino además de liberarnos de un antiguo prejuicio respecto de la clásica distinción entre teoría y *praxis*. En esa línea, Gadamer considera la desigualdad entre las dos virtudes dianoéticas, que plantea la filosofía aristotélica:

*“Puesto que somos seres humanos y no dioses, tampoco la “segunda mejor vida” de la praxis es algo que alguien que viva la teoría puede ignorar. Y al revés, no hay hombre práctico que no teorice también (normalmente, mal). La diferenciación conceptual de “sofía” como virtud únicamente teórica y “frónesis” como virtud práctica es artificial, y Aristóteles la establece únicamente con el fin de una aclaración conceptual.”*³⁸

Como se señala, Gadamer está en desacuerdo con esa clásica interpretación de la teoría aristotélica de las virtudes, pues no cree que la vida teórica esté en un plano superior al de la vida práctica. Más bien, esa diferencia entre las dos virtudes dianoéticas radica en una necesidad didáctica. Según Gadamer, no puede haber una radical separación entre la teoría y la *praxis*, porque toda racionalidad se fundamenta en la razón práctica. El

³⁷ Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica. Teoría y práctica”, *op. cit.*, p. 19.

³⁸ Gadamer, Hans-Georg, “La idea de la filosofía práctica (1983)”, *op. cit.*, p. 190.

filósofo señala además que Aristóteles establece un primado de la *praxis* sobre la teoría, y por ende una vinculación ética de la teoría a la *praxis*.³⁹

Con el fin de analizar la relación entre ambas virtudes y enfatizar el sentido de la *praxis*, Gadamer recurre también al contraste entre los términos griegos *praxis* y *poiesis*. *Poiesis* significa “hacer algo” y alude a la actividad del artesano. *Poiesis* viene a ser el poder o la capacidad de hacer algo determinado, a lo que Aristóteles también denominó *techné*.⁴⁰ A diferencia de éste, el término *praxis* significa “acción” y Gadamer nos explica así su sentido originario:

*“No se trata simplemente de acciones cualesquiera, sino de la manera de conducirse el hombre en conjunto, de modo que pueda alcanzar esa felicidad de una vida lograda que los griegos llamaban ‘eudaimonía’”*⁴¹

La *praxis* entendida como una actividad para ser feliz aproxima al hombre a ese estado contemplativo que lo vincula a la divinidad. Así, al profundizar en la *pragmateia* ética de Aristóteles, Gadamer descubre que la ciencia teórica no es una suma anónima de verdades, sino una actitud humana o una especie de *praxis*: “*la teoría no se halla (...) en oposición a la praxis en general, sino que es –ella misma– una praxis suprema, una suprema forma óptica del hombre.*”⁴² En el fondo, la teoría es una *praxis*, pues

³⁹ Esto es un ejemplo de la peculiar interpretación gadameriana sobre los conceptos antiguos que habíamos mencionado en la nota 36. Al respecto no podemos dejar de mencionar que existen otras interpretaciones más filológicas, como la de Álvaro Vallejos, que critica esta interpretación gadameriana de los conceptos de *phrónesis* y *praxis*, por no ajustarse al sistema filosófico aristotélico. En esa línea, este autor señala que la unidad de teoría y *praxis* no se encuentra en Aristóteles tal como la concibe Gadamer, e incluso advierte que ambas virtudes podrían estar desvinculadas, pues podrían ser encarnadas por dos personas diferentes. Cf. Vallejos Campos, Álvaro, “El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer”, en: Acero, J.J., Nicolás, J.A. y otros, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, p. 482.

⁴⁰ Cf. Gadamer, Hans Georg, “Hermenéutica. Teoría y práctica”, en: *op. cit.*, p. 21. Respecto a este distinción, se sugiere consultar también el artículo de López Sáenz, M. Carmen, “La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*”, en: *Contrastes: Revista Interdisciplinar de filosofía*, Vol.VI, 2001, Universidad de Málaga, Facultad de filosofía y letras.

⁴¹ *Ibid.*, p. 21.

⁴² Gadamer, Hans-Georg, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, en: *Antología, op. cit.*, p. 117

originariamente consiste en un ejercicio contemplativo, y por tanto, en una acción. Por eso Gadamer agrega que, de acuerdo al sentimiento de la lengua griega, la *praxis* y la *theoría* están muy cerca la una de la otra.⁴³

No obstante, actualmente hemos perdido casi por completo dicha cercanía. A diferencia de esas nociones griegas de teoría y *praxis*, en nuestro mundo dominado por la técnica, estos conceptos se contraponen: “*el concepto moderno de teoría racional está determinado fundamentalmente por la referencia a su aplicación práctica, y esto significa que lo está por la oposición a su aplicación práctica.*”⁴⁴ Esa diferencia implícita en la cultura moderna, y presente sobre todo en el saber de la ciencia, es criticada por Gadamer tomando como punto de partida las antiguas acepciones de *theoría* y *praxis*.

De ahí que cuando Gadamer defina la hermenéutica como una *praxis* no se esté refiriendo a la hermenéutica como una aplicación práctica de un determinado modelo metodológico, sino más bien a la *praxis* humana, al ámbito de las ‘acciones prácticas’. La *praxis* en el ser humano tiene su origen en la formación del lenguaje, pues mediante las construcciones lingüísticas los hombres se van apropiando de las cosas, y van dando significado a los fines que se proyectan en común. Así, gracias al lenguaje, se van constituyendo las normas o leyes compartidas que deben orientar la vida hacia el bien de la comunidad. Esto es justamente lo que nos permite diferenciar entre las acciones humanas y las acciones de los animales:

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 22.

⁴⁴ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, en: *op. cit.*, p. 117. Dicha oposición se radicaliza con la moderna ciencia natural, pues la teoría viene a ser “la explicación de la diversidad de los fenómenos que permite el dominio práctico de los mismos. Al ser entendida como instrumento, deja de ser una actitud propia del hombre.” *Ibid.*, p. 118

“(La praxis) no se agota en la adecuación colectivo-funcional a las más naturales condiciones de vida, tal como lo encontramos en los animales que se organizan en estados; la sociedad humana se organiza ella misma teniendo en cuenta un orden vital común, de manera tal que cada individuo lo reconoce como común (y considera como delito su violación).”⁴⁵

Aristóteles había pensado que la *praxis* no es algo que esté ya prefijado, como en los animales, los cuales operan en el mundo de acuerdo al instinto que les ha brindado la naturaleza. En el caso de los seres humanos, la naturaleza no predetermina totalmente la forma de vida humana, ya que el hombre tiene la posibilidad de elegir. Para Gadamer, esto es lo que identifica plenamente a la *praxis*: “Esto se expresa en el concepto de *prohaieresis* que sólo a él se aplica. *Prohaieresis* significa participación y elección previa.”⁴⁶ La capacidad de decidir por sí mismo diferencia radicalmente a los hombres de los demás seres vivos. Esta capacidad le da el poder de proyectar su vida libremente, sin ningún patrón predeterminado a seguir.

Así, en cuanto ser racional, el hombre tiene la capacidad de ordenar su vida conforme a su propia razón. Es decir, en el ámbito de la *praxis*, el hombre siempre debe hacer elecciones buscando siempre lo que hay de razonable en una situación concreta. Por ejemplo, en la política o el derecho, que son ámbitos propios de la *praxis*, tienen lugar actos y comportamientos propiamente humanos que requieren tomar decisiones, mediante las cuales el hombre ordene su vida conforme a su racionalidad. Por ello, Gadamer sostiene que “nuestra praxis es nuestra forma de vida.”⁴⁷

⁴⁵ Gadamer, Hans-Georg, “¿Qué es la *praxis*? Las condiciones de la razón social”, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁶ La *praxis* humana del ciudadano está caracterizada por la *prohaieresis* del *bios*. La libre decisión se orienta por los órdenes de preferencia rectores de la conducción de la vida, sea que se refiera al placer o al poder, al honor o al conocimiento. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica como filosofía práctica”, en: *La razón en la época de la ciencia*, *op. cit.*, pp. 61 – 62.

⁴⁷ Dutt, Carnsten, *op. cit.*, p. 95.

Como sabemos, en la filosofía aristotélica el método de conocimiento se debe regir por el objeto a conocer. Esta distinción le conduce a la separación entre las ciencias teóricas (física, por ejemplo) y las no teóricas. En este último caso están las ciencias poiéticas (o *techné*) y las ciencias prácticas, las cuales corresponden al ámbito del actuar cotidiano en el cual el hombre busca el bien para su vida.⁴⁸ Estos dos tipos de ciencias coinciden en que su finalidad es la aplicación del conocimiento a una tarea humana particular. Sin embargo, se diferencian en que se rigen por dos ámbitos de realización: la primera es la producción (*poiesis*) y la segunda es la acción (*praxis*). Se distinguen por su finalidad, precisa María López, pues el fin de la *praxis* radica en la acción virtuosa, a diferencia de la *techné* que se orienta a la realización del producto.⁴⁹

Ahora bien, Gadamer hace notar que de acuerdo a esta división aristotélica, lo propio del saber práctico radica en que el ser humano conduzca su propia vida, no según la pulsión de los instintos o deseos, sino conforme a su racionalidad:

“la virtud básica en consonancia con la esencia del hombre es la racionalidad que preside su praxis. El griego lo expresa con la palabra phrónesis.”⁵⁰

La virtud de la racionalidad práctica que conduce al hombre a realizar su vida se denomina *phrónesis*. Este término se traduce como ‘prudencia’, en tanto capacidad para discernir entre las cosas y tomar decisiones adecuadas para la vida. La *phrónesis* hace referencia, pues, a la racionalidad responsable que orienta la vida del hombre en el

⁴⁸ Aristóteles distingue, por ejemplo, la física (ciencia teórica) en la cual el objeto se distingue por su automovimiento; el saber productor (ciencia *poiética*) en el cual el objeto es creado por el fabricante; y el saber político (ciencia práctica) cuya finalidad es el mismo sujeto, el cual está determinado por su mismo saber. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978)” En: *VM II*, p. 295.

⁴⁹ Cf. López Sáenz, María, “La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*”, *op. cit.*, p. 81.

⁵⁰ Gadamer, Hans Georg, “Problemas de la razón práctica (1980)”, en: *VM II*, p. 314.

mundo.⁵¹ En otras palabras, quien actúa con prudencia o discernimiento, obra en su vida de forma correcta, buscando el bien conforme a su razón. Gadamer hará notar, además, que el fundamento de dicha conformidad, es decir, el fundamento de las acciones correctas depende de las condiciones de la existencia, esto es, el *hoti* ('hay tal').⁵² Se trata de la facticidad de las creencias, las valoraciones o costumbres; que es denominado en la lengua griega como '*ethos*'.

Ello quiere decir que las decisiones se toman en base a ciertos criterios, porque el hombre elige y lleva a cabo su acción en referencia a su *ethos*, o mejor dicho, a partir de los hechos de su existencia finita. El *ethos* como forma de vida constituye a cada ser humano en su propia individualidad y, explica María López, "*se forma a través de la educación, los hábitos, disposiciones, deseos y el ethos cotidiano, en suma. Éste es el fundamento del que surge toda acción, y como tal, un componente esencial del ser moral que no está esencialmente determinado por el saber, sino por el obrar.*"⁵³

Como vemos, la educación juega un papel fundamental. El *ethos* depende enteramente de la educación que reciba el hombre, ya que solamente es posible aprender normas de conducta o leyes del Estado si es que el hombre ha recibido una formación ética. Pero además, debemos considerar que el *ethos* no es solo un conjunto de saberes compartidos, sino que se va constituyendo mediante la *praxis*, es decir, en el intercambio y la vida en común. Por eso, podemos decir que compartir un *ethos*, unas

⁵¹ Algo semejante señala Gadamer en el artículo *Del ideal de la filosofía práctica*, cuando sostiene que la racionalidad práctica es "*otra forma real de utilizar la razón que todo lo abarca, que no consiste en un poder que puede ser aprendido o en conformismo ciego, sino en una responsabilidad racional.*" Gadamer, Hans-Georg, "Del ideal de la filosofía práctica", en: *Elogio de la teoría*, *op. cit.*, p. 65.

⁵² Cf. Gadamer, Hans-Georg, "Problemas de la razón práctica (1980)", *op. cit.*, p. 314

⁵³ López Sáenz, María, *op. cit.*, p. 82.

creencias y unas costumbres con otras personas, implica a su vez acoger al otro y ser consciente que a través de esa práctica se construye un mundo compartido.

De esta manera hay una relación constitutiva entre el *ethos* y la *phrónesis*, porque las creencias compartidas suponen buenas decisiones para una efectiva convivencia. En ese sentido, el *ethos* requiere un buen uso de la *phrónesis*, pues esta racionalidad práctica responsable nos permite discernir y utilizar los medios correctos para fines correctos. Por eso, señala Gadamer, el *ethos* en que se fundamenta una sociedad depende principalmente de “*cómo ella determina sus fines, o mejor aún, de cómo alcanza el consenso, para la asunción por todos, de los fines que perseguir y de cómo encuentra los medios justos.*”⁵⁴ Esta expresión le otorga una gran prioridad a la filosofía práctica por encima de otros saberes: la racionalidad práctica es la que a fin de cuentas determina los fines para cualesquiera actividad humana, y por tanto debe orientar todo saber humano, incluso el saber teórico o científico.

En esa línea, Gadamer subraya la unidad de la teoría y la *praxis* pues, después de todo, la sabiduría humana es una sola: “*La sabiduría se muestra tanto en el ámbito teórico como en el práctico, y al final no consiste sino en la unidad de teoría y práctica. Esto es lo que dice la palabra ‘sofia’*”⁵⁵ Así, más que enfatizar la distinción aristotélica de la teoría y la *praxis*, Gadamer nos hace conscientes de la unidad que constituyen ambos saberes. Por eso es tan importante para Gadamer recuperar el concepto aristotélico de *praxis*.

⁵⁴ Gadamer, Hans-Georg, “Problemas de la razón práctica (1980)”, en: *op. cit.*, p. 315.

⁵⁵ Gadamer, Hans-Georg, “La idea de la filosofía práctica (1983)”, *op. cit.*, p. 196

En nuestra sociedad moderna, en cambio, la *praxis* es minimizada, pareciera haber desaparecido la reflexión sobre la *praxis* por concebirse como una instancia secundaria a la teoría. Por esta razón, Gadamer señala que la filosofía práctica de Aristóteles es el único modelo que nos permite pensar actualmente el saber de lo bueno:

“Aristóteles separó conscientemente la filosofía práctica de la teórica, ofreciendo con ello perspectivas teóricas a las que hoy deberíamos prestar atención renovada, hoy, quíerese decir, en la situación crítica de una cultura de la humanidad seducida hacia una aplicación desmedida de nuestro saber científico y técnico.”⁵⁶

La ética aristotélica representa así una reflexión acerca de lo razonable, que nos ayuda a plantearnos preguntas fundamentales en relación a los problemas actuales. La definición de hermenéutica filosófica, aludida en los primeros párrafos de este capítulo, se encuentra en estrecha relación con la crítica gadameriana al reducido y moderno concepto de *praxis*. En ese sentido, ante el ideal de la modernidad de un mundo dominado por la técnica, Gadamer considera que Aristóteles representa *“el ideal de la razón, el ideal de un mundo razonablemente ordenado y comprensible en el que tenemos que vivir.”⁵⁷*

Cabe señalar en este punto, que esta afirmación también se encuentra en relación con la valoración gadameriana de las ciencias humanas (ciencias del espíritu) como ciencias

⁵⁶ Gadamer, Hans-Georg, “La idea de la filosofía práctica (1983)”, en: *op. cit.*, p. 192. En ese sentido, también Gadamer critica las reflexiones filosóficas que se preocupan más por la metodología de la ciencia y no son capaces de plantear las preguntas fundamentales para la humanidad: *“Debemos recordar a los teóricos de este racionalismo crítico, tanto como a los partidarios de los enfoques lógicos, a analíticos del lenguaje y teóricos del lenguaje en general, que su procedimiento racional, y más aún el aparato metodológico que están elaborando, y que van precisando más y más, únicamente es capaz de ejercer una función secundaria y que si ni siquiera ayuda a plantear las preguntas que nos conmueven en tanto seres humanos mortales, portadores de cultura, representantes de tradiciones, mucho menos permite poner en duda la legitimidad de estas preguntas, o acaso eliminarlas o reducirlas.”* *Ibid.*, p. 192

⁵⁷ *Ibid.*, p. 196.

prácticas o ciencias orientadoras de la vida humana.⁵⁸ No es casualidad que Gadamer aluda al significado originario de las *Geisteswissenschaften*, las que en sus orígenes se definían como “ciencias morales”.⁵⁹ En efecto, Gadamer señala que las ciencias del espíritu son ‘ciencias morales’ porque:

*“Su objeto es el hombre y lo que él sabe de sí mismo. Este saber que tiene el hombre de sí mismo le concierne de entrada como un ser actuante, no apunta de ninguna forma a constatar lo que es.”*⁶⁰

Las ciencias humanas resultan ser ‘ciencias prácticas’ fundamentalmente porque su objeto es el hombre como ser actuante, como ser práctico. Como señala Gadamer, esto no se debe entender como un obstinado rechazo de la ciencia y de la objetividad que ella pretende,⁶¹ sino más bien, como la restitución de lo que es propio de las ciencias humanas y su función práctica para la vida. Como aclara Cecilia Monteagudo, son ciencias prácticas en tanto son formas de autoconocimiento del hombre cuyo fin es orientar sus propias acciones.⁶²

En este sentido, las ciencias humanas son herederas del saber práctico de Aristóteles, porque mediante estas ciencias el hombre llega a ser lo que es. Por eso, para Gadamer, el saber práctico aristotélico representa el ideal de la razón, pues el orden del mundo y

⁵⁸ Debemos advertir que cada vez que hagamos referencia a las ‘ciencias del espíritu’, seguiremos la denominación diltheyana del término ‘*Geisteswissenschaften*’, que se traduce como ‘ciencias del espíritu’ o también ‘ciencias humanas’ en sentido amplio, las que incluyen a las ciencias sociales.

⁵⁹ El término *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) fue introducido por J. S. Mill con el fin de mostrar que la lógica de la inducción es también aplicable a la ‘moral sciences’. La traducción de las ciencias morales como ‘ciencias del espíritu’ supone que el método inductivo constituye el modelo de toda ciencia empírica. Cf. VM, p. 31.

⁶⁰ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 85.

⁶¹ En el *Epílogo* de VM Gadamer niega que la hermenéutica traiga consigo un rechazo a la objetividad de la ciencia: “*Es un ingenuo malentendido temer (...) que la reflexión hermenéutica que yo estoy planteando pueda representar una desviación respecto a la objetividad científica.*” VM, p. 646.

⁶² Cf. Monteagudo, Cecilia, “La tarea moral y filosófica de las ciencias del espíritu en el diálogo de la fenomenología y la hermenéutica”, en: Alcalá, Raúl (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, p. 53.

la resolución de los problemas en que vive la humanidad requieren de la primacía de la *praxis* y de ciencias capaces de orientar las acciones del hombre.

Hasta el momento podemos concluir que Gadamer rehabilita el sentido original de la *praxis*, poniendo al mismo tiempo en cuestión su concepción moderna como mera técnica, o como simple aplicación de una teoría científica. Gadamer muestra que el sentido original de dicho término se refiere a la manera en que el hombre orienta sus propias acciones y elecciones conforme a su racionalidad práctica (*phrónesis*); de tal forma que el hombre oriente su vida en el mundo obrando siempre de forma correcta. Por ello, inclusive el sentido original de teoría no se opone al de *praxis*, porque la teoría como contemplación de las verdades también representa una *praxis*, una actitud humana.

De esa forma, Gadamer logra poner en evidencia una falsa creencia de la cultura moderna: que todos los problemas humanos se pueden resolver sólo mediante el saber técnico de los expertos. La rehabilitación de la *praxis* muestra que a pesar de que el saber humano siga progresando incansablemente en el campo científico y tecnológico, ello no anula su saber práctico, es decir, su capacidad para tomar decisiones correctas frente a los problemas humanos (políticos, económicos, ecológicos, etc.) que enfrenta nuestro mundo globalizado. De ahí que las ciencias humanas tengan papel prioritario en el campo del saber práctico. En efecto, éstas no son ciencias que conforman un conocimiento objetivo (como las ciencias naturales). Son ciencias cuyo objeto es el hombre y el saber que le concierne como un ser que actúa en el mundo. De esa manera las ciencias humanas vienen a ser ciencias prácticas, porque son ciencias que le ayudan al hombre a orientar su propia vida en el mundo.

1.3. La rehabilitación de la tradición humanista

La definición de hermenéutica como *praxis*, tal como lo señala Gadamer en el texto de su *Autopresentación*⁶³, tiene su origen en el diálogo con la tradición filosófica occidental, especialmente con la hermenéutica tradicional, el cual lleva a cabo en su obra capital *Verdad y método*. Ahora bien, esta concepción gadameriana de *praxis* no sólo se plantea como una crítica a la deformación del concepto de *praxis*, como hemos visto, sino que además se encuentra cercanamente vinculada a la rehabilitación de la tradición humanista.

Gadamer quiere rehabilitar el humanismo porque constata que no ha habido por parte de las ciencias del espíritu un aprovechamiento efectivo de los recursos brindados por dicha tradición.⁶⁴ Así, en la primera parte de *Verdad y método*, Gadamer reflexiona sobre su significación para las ciencias del espíritu, mostrando la especificidad que las caracteriza y, por tanto, su experiencia de verdad en el campo del conocimiento humano.

Esta reflexión comienza cuestionando la concepción cientificista de las ciencias del espíritu, pues el patrón de medición de los fenómenos propio de las ciencias naturales no hace justicia a la esencia de las ciencias humanas: “*La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias*

⁶³ Texto citado en la p. 12 de esta tesis.

⁶⁴ En tal sentido, algunos filósofos ya han mostrado que el pensamiento de Gadamer podría leerse como una filosofía reivindicadora del humanismo, una filosofía que tiene en mente la pregunta por lo que es la humanidad y cómo construir una mejor humanidad. Cf. García, Dora Elvira, “El *sensus communis* gadameriano. Concepto base para el humanismo. Acercamientos y coincidencias con G.-B. Vico”, en: Alcalá, Reyes (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 107 - 122; Gutiérrez, Carlos B., “Gadamer humanista”, en: Alcalá, Reyes (coord.), *Gadamer y las humanidades II, op. cit.*, pp. 23 - 41; Duque, Félix, *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid: Tecnos, 2006.

naturales”⁶⁵ Gadamer no cree que las ciencias orientadas al estudio del mundo social deban regirse por el método de las ciencias naturales. Es decir, Gadamer se opone al monismo metodológico propio del positivismo del siglo XIX, a saber, la unidad del método para todas las ciencias. Y en este sentido, es un enemigo del positivismo, porque rechaza el privilegio de la metodología de las ciencias naturales como la única válida para el saber.

Ahora bien, Gadamer no es el primero en oponerse al monismo metodológico. Reconoce que antes de él hubo una reflexión teórica sobre las ciencias del espíritu que, sin embargo, no aprovechó los recursos del humanismo. Ése es el caso de Dilthey, con quien Gadamer discrepa, pues, aunque coincide en lo referente a la refutación al monismo, sin embargo, considera que su proyecto fundacional de las ciencias del espíritu conserva remanentes cartesianos. En este sentido, Jean Grondin sostiene que una de las críticas de Gadamer contra Dilthey radica en que este último concibe el concepto de vida histórica a partir de las categorías cartesianas de la ciencia: Dilthey pretendía deducir el método científico infiriéndolo del escepticismo y la duda acerca de sí mismo, de un modo análogo a la duda metódica de Descartes.⁶⁶ Podríamos decir, pues, que la filosofía diltheyana estaba concentrada en hallar el método para alcanzar con certeza el fundamento último de las ciencias humanas.

Por su parte, además de cuestionar el dualismo metodológico que subyace a la posición de Dilthey, Gadamer cuestiona principalmente que la comprensión quede entrampada en un enfoque epistemológico. Gadamer coincide con Dilthey en la crítica a la visión positivista de las ciencias humanas, pero plantea el proyecto fundacional de las ciencias

⁶⁵ VM, pp. 32 – 33.

⁶⁶Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, p. 116. Se puede consultar aquí el desarrollo de Grondin sobre las críticas y aporías en que cae el planteamiento de Dilthey.

del espíritu desde un enfoque ontológico.⁶⁷ Como veremos, Gadamer, sostendrá que la seguridad y estabilidad de dichas ciencias no equivale a la ‘seguridad científica’, pues aquella seguridad radica en la pertenencia a una comunidad.

Así pues, la originalidad de Gadamer consiste en dar una solución a este entrapamiento en la que se encontraban las ciencias del espíritu, mediante la recuperación de su fuente originaria: la tradición humanista. Gadamer mostrará que las ciencias del espíritu no están encaminadas a la búsqueda de los fundamentos últimos. Más bien, como sostiene Jesús Conill, las ciencias del espíritu desarrollan la tradición humanista, porque constituyen una experiencia de humanidad, una experiencia humanista de la vida.⁶⁸ De esa manera, Gadamer pretende comprender la naturaleza de las ciencias del espíritu y lo hará a partir de cuatro conceptos humanistas articulados entre ellos mismos: *formación*, *sensus communis*, *juicio* y *gusto*. A continuación veremos cómo esta rehabilitación del humanismo constituye una de las fuentes de la concepción de hermenéutica como *praxis* y la influencia de los aportes éticos y políticos provenientes de la interpretación de dichos conceptos.

1.3.1. El concepto humanista de formación (*Bildung*) y el aporte ético del *sensus communis*

El concepto de formación tiene su origen en Herder y será determinante no sólo para fijar el propósito de las ciencias humanas, sino también por la relación que tiene con el tema del arte como juego y el fenómeno de la comprensión, como veremos

⁶⁷ Se pueden consultar los siguientes textos donde Gadamer expone las relaciones entre la hermenéutica filosófica y el proyecto fundacional de Dilthey: “El problema de la historia en la filosofía alemana reciente, 1943”, “La verdad en las ciencias humanas, 1953”, en: *VM II ; El problema de la conciencia histórica*, op. cit; “La hermenéutica y la escuela de Dilthey”, en: *GH*.

⁶⁸ Cf. Conill, Jesús, *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos, 2006, p. 62

posteriormente. En los inicios de la modernidad, el concepto de formación estaba vinculado al de cultura (*Bildung*). De ahí que este concepto humanista se refiera específicamente a un dar forma a las capacidades humanas:

“en la formación uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En esta medida todo lo que ella incorpora se integra en ella, pero lo incorporado en la formación no es como un medio que haya perdido su función. En la formación alcanzada nada desaparece, todo se guarda.”⁶⁹

El ser humano es un ser viviente que tiene la tarea de producirse a sí mismo, mediante una apropiación e integración paulatina de lo ajeno en su propio ser. Por eso dice Carlos B. Gutiérrez que en el humanismo herderiano el hombre es su propia invención.⁷⁰ Gracias al concepto de formación la experiencia de la vida cobra una importancia fundamental para la tradición humanista. Ello hace, como define Jesús Conill, que el ideal de la razón ilustrada se muestre en su versión humanista, con un carácter experiencial, y no meramente formal.⁷¹

Por su parte, Gadamer reconoce que la formulación del concepto de formación resulta de gran inspiración hegeliana, pues reconoce que Hegel pensó la profundidad de la formación como un ascenso a la generalidad. La formación, en sentido hegeliano, no se reduce a una mera acumulación de conocimientos teóricos, sino que apunta a que el hombre se convierta en un ser espiritual general. Se trata de un paso de lo particular a lo general, que al mismo tiempo instaura una tarea propiamente humana:

“Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro (...) En ese sentido el individuo se encuentra constantemente en el camino de la formación y de la superación de su naturalidad, ya que el mundo en el que va entrando está conformado humanamente en el lenguaje y costumbres.”⁷²

⁶⁹ VM, p. 40

⁷⁰ Cf. Gutiérrez, Carlos B., “Gadamer humanista”, *op. cit.*, p. 29

⁷¹ Cf. Conill, Jesús, *op. cit.*, p. 63.

⁷² VM, p. 43

La formación expresa así la esencia y la riqueza de saber humanista: la esencia de la formación es el reconocimiento. Este tema atraviesa las distintas temáticas de *Verdad y método*, y enuncia en gran medida la particularidad de la hermenéutica misma. De acuerdo a Hegel, la formación es reconocimiento porque se trata del reconocimiento de una conciencia individual en algo otro, es decir, el espíritu se reconoce a sí mismo en su ser otro. Debemos advertir que reconocerse en el otro no supone una absoluta enajenación de sí mismo. Por el contrario, la esencia de la formación está determinada por el retorno a sí mismo, aunque esté a su vez mediada por la enajenación.

Pero además, la tarea de la formación implica una superación de su ser natural. El hombre además de un ser natural es un ser espiritual. Esto significa, como afirma Carlos Gutiérrez, que a medida que va ganando experiencia en la vida, tiene la tarea de armonizar su propia individualidad conforme a su razón.⁷³ Es por esto que el hombre se eleva de un saber particular a un saber general compartido con la comunidad de seres humanos. Dada la riqueza del concepto humanista de formación, es lógico que Gadamer se interese y nos remita a dicho concepto con el fin de comprender el verdadero rol de las ciencias del espíritu en el campo del conocimiento.⁷⁴

Pero además, Gadamer apunta posteriormente al concepto de *sensus communis* o ‘sentido común’, con el propósito de profundizar en ese concepto de formación, y por consiguiente, en la esencia de las ciencias del espíritu. Nos recuerda Gadamer que en la antigüedad clásica, la retórica (a diferencia de los discursos sofísticos) era el arte que proporcionaba la verdadera sabiduría de la vida. Era el arte del ‘hablar bien’ (*eu legein*)

⁷³ Cf. Gutiérrez, Carlos B., *op. cit.*, p. 30.

⁷⁴ “Lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna.” VM, p. 47

que significaba dos cosas: decir algo bien y decir lo correcto y verdadero. Precisamente Gian-Battista Vico a partir de esta tradición humanística de la retórica, va a cuestionar con gran agudeza y a poner límites al saber y la metodología matemática de la ciencia moderna, destacando la sabiduría de los antiguos mediante el concepto de *sensus communis*:

“Lo que a nosotros nos interesa aquí es lo siguiente: sensus communis no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues de importancia decisiva para la vida.”⁷⁵

El sentido común es el sentido que funda la comunidad. Vico ve en el *sensus communis* el elemento común y universalizable de la humanidad, puesto que todo ser humano vive en comunidad. La prioridad que Gadamer otorga al sentido común, tiene que ver con la función del *sensus communis* como un sentido comunitario y de lo concreto, que hace posible la formación de la persona.

Como aclara Dora García, la formación es lo opuesto a la sabiduría de escuela que se queda en modelos abstractos y teóricos.⁷⁶ Es decir, la formación humana no está referida a una generalidad abstracta. La formación tiene que ver con lo concreto, porque se adquiere en la vida de una comunidad real y concreta. Ahí se encuentra el papel del sentido común, que consiste en conservar las costumbres y tradiciones de la comunidad en su función práctica, instaurándose así como principio de acción y no solo como dato

⁷⁵ VM, p. 50. (Las cursivas son nuestras).

⁷⁶ Cf. García, Dora Elvira, “El *sensus communis* gadameriano, concepto base para el humanismo. Acercamientos y coincidencias con G.-B. Vico”, en: *op. cit.*, p. 115

de conocimiento.⁷⁷ Por ello, la formación del sentido común es esencial para la convivencia humana, pues agrega Jesús Conill, equivale a un sentido comunitario que participa de lo bueno y lo verdadero, y que de ningún modo puede ser sustituido por el conocimiento de la ciencia.⁷⁸

Ahora bien, Gadamer subraya que el fundamento subyacente al ‘sentido común’ es el concepto antiguo de *phrónesis*. Como hemos visto, lo peculiar de este saber práctico es que es el saber orientado a hacer una elección pero que pone atención a las situaciones concretas. Dicho de otra manera es un saber que se define por su orientación hacia una generalidad concreta. Al destacar así esta noción aristotélica, Gadamer está mostrando que la tradición humanista de Vico da continuidad y tiene como fuente de inspiración la virtud de la *phrónesis*. Aunque debemos añadir, como menciona Gadamer, que Vico se guía por el concepto de *sensus communis* de los clásicos romanos, quienes mantienen el valor de las propias tradiciones sociales.⁷⁹

No obstante, esta prioridad que establece Gadamer en la concepción viquiana nos muestra el carácter ético del concepto humanista de sentido común, como portador de un saber que involucra la *praxis*. Precisamente esa relación entre el *sensus communis* y el valor de las tradiciones motiva a Gadamer a pensar que la labor de las ciencias del espíritu se debe fundar en dicho concepto.⁸⁰ Es decir, las ciencias del espíritu tienen su

⁷⁷ Cf. García, Dora Elvira, *op. cit.*, p. 115. Por otra parte, Catalina González muestra que la interpretación que lleva a cabo Gadamer del sentido común viquiano es una especie de saber históricamente legado, como un acervo de juicios que nos permiten conducir nuestras acciones, lo que le permitirá a Gadamer sentar las bases para su reivindicación de la tradición. Cf. González, Catalina, “Sensus communis: de la imaginación en Vico, a la tradición en Gadamer”, en: *Ideas y valores*, Bogotá: Universidad Nacional, N° 120, 2002, p. 88.

⁷⁸ Cf. Conill, Jesús, *op. cit.*, p. 68

⁷⁹ Cf. VM, p. 51.

⁸⁰ La lectura gadameriana del sentido común en Vico sin duda se define como un saber práctico, como un saber de impronta aristotélica. Sin embargo, debemos destacar que el sentido común en Vico trasciende esta definición, muestra de ello es el proyecto de la *Ciencia nueva* de fundar trascendentalmente las

razón de ser en el *sensus communis*, en la medida en que tienen como objeto de investigación la historia y los hechos humanos en tanto configuraciones de su propia existencia moral e histórica. Como veremos más adelante, el concepto hermenéutico de comprensión está cercanamente emparentado con el ‘sentido común’ en cuanto sentido que rehabilita las tradiciones y costumbres como configuradoras de la vida humana.

Por otro lado, para Vico el sentido común es un sentir universal que posee todo ser humano y que está constituido por la *humanitas*. Nos dice Dora García que la *humanitas* consiste en una especie de sociabilidad natural que motiva a los hombres a ser solidario con los otros y a ver por los demás en un sentido mutuo.⁸¹ De esa manera, la comprensión de lo ajeno y distinto sólo es posible mediante el sentido común. Por eso Vico habla de la comprensión del otro como una capacidad humana orientada por una facultad imaginativa especial que permite ‘entrar’ en los otros puntos de vista, para así comprender a los otros.⁸²

En este sentido, me parece interesante mostrar de acuerdo con la investigación de Jesús Conill y contra la interpretación gadameriana, que Kant no está tan alejado de esta

ciencias del espíritu en el sentido común. Cf. González, Catalina, “Sensus communis: de la imaginación en Vico, a la tradición en Gadamer”, *op. cit.*, p. 89. Sin embargo, a pesar de que Gadamer haya pasado por alto dicho intento, es interesante destacar que hay coincidencias muy grandes entre ambos proyectos fundacionales, teniendo en cuenta la similitud establecida por Gadamer entre el saber práctico aristotélico y el sentido común, y la tesis gadameriana según la cual las ciencias del espíritu encuentran su fundamento real en la filosofía práctica de Aristóteles. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, *op. cit.*, p. 44.

⁸¹ Cf. García, Dora Elvira, “El *sensus communis* gadameriano, concepto base para el humanismo. Acercamientos y coincidencias con G.-B. Vico”, *op. cit.*, p. 117. Es de notar que para Vico esta sociabilidad natural está constituida por la libertad y el pudor. Vico intenta derivar una teoría de las facultades humanas y costumbres, hablando de dos principios de humanidad que animan toda acción humana, éstos son la vergüenza (*pudor*) y la libertad (*libertas*). De manera que todos los seres humanos poseen estos principios.

⁸² *Ibid.* En un sentido más amplio, podemos decir que puesto que todos pertenecemos a determinadas tradiciones, la comprensión de los otros pueblos requiere también del sentido común.

concepción clásica del *sensus communis*.⁸³ Una de las máximas kantianas que definen el principio del *sensus communis* viene a ser el *pensar en lugar del otro*,⁸⁴ que viene a ser la máxima del modo de pensar ‘extensivo’, porque compara el propio juicio con el juicio de cualquier otro. Esta definición del sentido común se asemeja bastante a la concepción viquiana, pues este modo de pensar es capaz de abrir el propio horizonte pensando desde el lugar del otro, o dicho de otro modo, poniéndose en el punto de vista de la humanidad. Aunque debemos reconocer las diferencias con el pensamiento viquiano, sin embargo, resulta imprescindible recuperar la cercanía entre Vico y Kant respecto del sentido común. En efecto, esta cercanía nos lleva a considerar el profundo sentido ético y político que posee este concepto del humanismo, y a advertir su influencia en el concepto hermenéutico de comprensión.

Por otro lado, aunque en el saber del siglo XVIII prácticamente no se haga explícita ninguna referencia al humanismo de Vico, sí habrá un personaje, Shaftesbury, que tendrá mucha influencia en la época. Shaftesbury apela a los clásicos romanos y sus intérpretes para definir el *sensus communis* como ‘bien común’.⁸⁵ Esta segunda

⁸³ Cf. Conill, Jesús, *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*, op. cit., p. 70 – 71. A pesar de que la interpretación gadameriana del sentido común en Kant se restringe al ámbito de la estética, me parecen muy pertinentes las correcciones que plantea Conill, para mostrarnos que los conceptos básicos del humanismo desarrollados por Gadamer, en efecto, tienen un ineludible sentido ético y que, además, no están desvinculados del pensamiento kantiano. Conill, Jesús, op. cit., p. 64.

⁸⁴ “Por *sensus communis* hay que entender la idea de un sentido que es común a todos, esto es, de una facultad de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta, en pensamiento (a priori), el modo representacional de cada uno de los demás, para atener su juicio, por así decirlo, a la entera razón humana (...) Ahora bien: esto último sucede por atener el propio juicio a otros juicios, no tanto efectivamente reales, como más bien meramente posibles, y ponerse en el lugar de los otros”. Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas: Monte Ávila, 1992, § 40, p. 204. Al respecto podemos considerar la interpretación política que lleva a cabo también Hannah Arendt, quien en *La vida del espíritu* define el “juicio” a partir del concepto kantiano de juicio estético, sacando sus consecuencias políticas. En principio, Arendt enfatiza que Kant se refiere al juicio como “el modo de pensar extensivo” o también como “pensar con una mentalidad amplia”. Este pensar extensivo se lleva a cabo comparando nuestro juicio con otros juicios *poniéndonos en el lugar del otro*, y la facultad que permite esta comparación es la imaginación. Son las consecuencias de este pensar extensivo las que resultan para Arendt de un gran carácter político, ya que mediante la fuerza de la imaginación podemos hacer presentes a los otros y movernos así en un espacio potencialmente público. Cf. Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 455.

⁸⁵ Cf. VM, p. 54

acepción de sentido común en Shaftesbury le permite a Gadamer rehabilitar la tradición humanista como aquello que define a las ciencias del espíritu, al mismo tiempo que profundiza en su sentido ético.

En el pensamiento de Shaftesbury el saber primordial y definitivo consiste en saber cómo se realiza el hombre. Y piensa que ser un hombre significa vivir en sintonía con el Universo, participar en el absoluto orden y armonía universal. Por eso, señala Danielle Lories, la figura emblemática que representa este modelo es el *hombre virtuoso*, aquél que sabe juzgar con rectitud y tiene sensibilidad para la belleza.⁸⁶

Pero para lograr la perfección en sus acciones, el virtuoso se orienta por un sentido moral, que se define por la búsqueda del bien de una comunidad concreta. Danielle Lories lo expresa de este modo: “*la virtud consistirá en obrar como hombre benévolo, es decir, teniendo a la vista, al obrar, el bien de la comunidad de los hombres a la que se pertenece.*”⁸⁷ Ahí se encuentra el aporte ético más significativo de Shaftesbury: el *sensus communis* consiste en un sentido moral que le permite al hombre regir su vida de acuerdo a las necesidades del bien común.

De un modo muy semejante a como lo pensaba Vico, también Shaftesbury piensa que el fundamento del sentido moral es una afección natural, una tendencia que procura el bien de la humanidad. Pero esa tendencia natural debe interactuar con la razón, de allí es de

⁸⁶ El virtuoso es el modelo de hombre de gusto moral y estético, es el hombre libre que sabe juzgar rectamente y que siempre está en armonía con la totalidad del Universo. Lories, Danielle, “En torno al sentido común kantiano: sobre un antecedente y una nueva consideración”, en: *Areté. Revista de filosofía*, Lima: PUCP, Vol. IX, N° 1, 1997, p. 111.

⁸⁷ Lories, Danielle, *op. cit.*, p. 113. Shaftesbury distingue entre el Bien absoluto y el bien relativo, en cuanto que éste último depende de circunstancias particulares. De forma que la virtud debe atender a esas particularidades, a lo concreto; es por eso, que el bien relativo es accesible al hombre. Al buscar el virtuoso el bien relativo, está pretendiendo a la vez mejorar la vida de los hombres con el fin de asegurar paz y armonía en el Universo.

donde proviene el juicio, la capacidad de discernir entre el bien y el mal: “*Para discernir eficazmente el bien del mal, él exige la colaboración de una precisión de vista intelectual que debe juzgar correctamente lo que es bueno para la comunidad, y de una afeción naturalmente sostenida por el bien así reconocido.*”⁸⁸ Por eso, el sentido moral para Shaftesbury no es puro sentimiento o deseo, sino que sería sobre todo reflexión o discernimiento.

No obstante, Gadamer interpreta el *sensus communis* de Shaftesbury como una virtud social, una virtud que apela más a la sensibilidad que al entendimiento. De ahí que Shaftesbury entienda el sentido común como:

*“un estilo del buen vivir, una actitud del hombre que entiende y hace bromas porque está seguro de la existencia de una profunda solidaridad con el otro.”*⁸⁹

Esto implica que la experiencia vital no se registraría puramente por la conciencia racional, sino por la percepción de la misma comunidad, pues se trata en el fondo de una *pasión social* que mantiene un vínculo solidario con la totalidad del cuerpo individual.⁹⁰ La interpretación que hace Gadamer aquí del *sensus communis* tiene una fuerte connotación práctico-ética en su interpretación de la noción de Shaftesbury como ‘simpatía’. En efecto, esta noción proviene del inglés *sympathy*, la cual traducimos como empatía o, más radicalmente, como ‘com-pasión’ (padecer-con). Es decir, la simpatía implica participar de un mismo *pathos* de sentido, experimentar lo mismo que

⁸⁸ Lories, Danielle, *op. cit.*, p. 115.

⁸⁹ VM, p. 55

⁹⁰ Cf. Oliva, Carlos, “Arte y verdad. Sobre el capítulo 1 de Verdad y método”, en: Aguilar, Mariflor (coord.), *Entresurcos de Verdad y método*, México, D.F.: UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 2006, pp. 42 – 43.

el otro, pero no a partir de una comprensión intersubjetiva, sino como dice Carlos Oliva, de una participación (o solidaridad) metafísica en el sentido común.⁹¹

Pero más allá de los clásicos, Gadamer también reconoce que el *sensus communis* se ha mantenido hasta nuestros días, aunque bajo distintas formas. Así, para Bergson, el *bon sens* consiste en “una especie de genio para la vida práctica, (...) un trabajo de adaptación de los principios generales a la realidad mediante la cual se realiza la justicia.”⁹² Aparece en Bergson el concepto de sentido común con un dominante sentido moral y político, ya no solamente vinculado a un sano humor para con los otros.

Además, Gadamer lamenta que en Alemania no se haya recogido el contenido político de este concepto (pues al despolitizarlo perdió su sentido crítico) y haya pasado a entenderse como una capacidad teórica, la capacidad de juzgar. Aunque, en realidad, hace notar una excepción, el pietista suave Oetinger quien traduce *sensus communis* como ‘corazón’ apoyándose en la apología de Shaftesbury. Como señala Gadamer, para Oetinger el verdadero fundamento del sentido común es el concepto de la *vita*, de la vida. “El sentido común es un complejo de instintos, un impulso natural hacia aquello que fundamenta la verdadera felicidad de la vida, y es en esto efecto de la presencia de Dios.”⁹³ Se entiende así el sentido común como una especie de camino para que el pecador pueda volver a alcanzar la gracia de Dios.

Así pues, la interpretación gadameriana del *sensus communis* a lo largo de esta breve historia nos muestra el vínculo entre el *sensus communis* y el concepto de *phronesis* de la ética aristotélica, manifestando un claro sentido ético. De esta manera, Gadamer

⁹¹ Cf. Oliva, Carlos, op. cit, p. 44.

⁹² VM, p. 55

⁹³ VM, p. 59.

otorga cierta prioridad al saber práctico inherente a los conceptos humanistas de formación y sentido común, y por consiguiente, destaca la relevancia de la *praxis* en las ciencias del espíritu como herederas del humanismo.

1.3.2. El juicio y el gusto como conceptos éticos del humanismo

Por otro lado, en el siglo XVIII alemán el concepto de *sensus communis* adquiere un estrecho vínculo con el concepto de juicio.⁹⁴ Es decir, el concepto de sentido común se transforma en lo que sería una sana razón que permite distinguir entre lo justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto. De modo similar a como lo entendía Shaftesbury, el sentido común viene a ser una capacidad de discernimiento que hace posible a una persona enfocar las cosas desde un punto de vista correcto y justo. Por eso Gadamer sostiene que el juicio es parte constitutiva del ser ético del hombre:

*“todo el mundo tiene tanto sentido común, es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su sentido comunitario, de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre justo e injusto, y la preocupación por el provecho común. (...) El *sensus communis* es un momento del ser ciudadano y ético.”⁹⁵*

Visto de esa forma, el sentido común entendido ahora como juicio expresa una dimensión marcadamente ética, en cuanto es un sentido orientado hacia el bien común, y por ende, que busca la realización humana en relación con su comunidad. No obstante, Kant pondrá un énfasis muy distinto en el concepto de *sensus communis*, al límite de excluirlo del ámbito de la moral. En sentido kantiano todo aquello que estaba

⁹⁴ En la interpretación gadameriana, el concepto de *sensus communis* da un giro de la moral hacia la estética. Muestra de ello es la teoría de Baumgarten, quien sostiene que lo conocido por la capacidad de juicio es lo individual-sensible, la cosa aislada, y lo que esta capacidad juzga en ella es su perfección o imperfección, independiente de que exista un concepto previo a la cosa. Ahí se encuentra el origen de lo que Kant llamará posteriormente “capacidad del juicio reflexivo”.

⁹⁵ VM, p. 63.

referido a algo comúnmente compartido –lo cual es la esencia misma del sentido común- debía ser excluido de la moral, la cual debía estar fundada únicamente y exclusivamente en la pura razón.⁹⁶ A pesar de ello, Kant le dará un sentido positivo al concepto valiéndose de su sentido comunitario, transformando así el *sensus communis* en el concepto de gusto.⁹⁷

Gadamer va a recurrir a la historia implícita en el concepto de gusto. En particular, se va a remontar hasta Baltasar Gracián para mostrar que en sus orígenes el gusto es un concepto más moral que estético. Gracián define el gusto como una primera ‘espiritualización de la animalidad’, mediante la cual el hombre puede tomar distancia de sus necesidades primarias. De ese modo, piensa Gadamer, el gusto se consolida como el punto de partida para la generación de la cultura (*Bildung*):

*“este concepto del gusto es para Gracián el punto de partida de su ideal de la formación social. Su ideal del hombre culto (el discreto) consiste en que éste sea el “hombre en su punto”, esto es, aquél que alcanza en todas las cosas de la vida y de la sociedad la justa libertad de la distancia, de modo que sepa distinguir y elegir con superioridad y conciencia.”*⁹⁸

Gadamer nos muestra que para Gracián el gusto se encuentra muy vinculado a la capacidad de elección, al discernimiento, pues quien tiene gusto sabrá elegir correcta y concientemente. Aquí descubrimos similitudes con lo que Aristóteles definía como *phrónesis*, aunque Gracián considera el gusto principalmente como un fenómeno social. Pues además, el gusto es una capacidad humana que no es enseñable, o se tiene o no se

⁹⁶ Como sabemos, la moral kantiana se funda en un principio racional, el imperativo categórico, que es independiente de cualquier sentimiento, sea éste un sentir individual o colectivo. Kant va a exigir que “la determinación de nuestra voluntad se determine únicamente por los vectores que reposan sobre la autolegislación de la razón pura práctica.” VM, p. 65.

⁹⁷ Gadamer lo señala de esta manera: “ (...) de entre todo el campo de lo que podría llamarse una capacidad de juicio sensible, para Kant sólo queda el juicio estético del gusto” VM, p. 65.

⁹⁸ VM, p. 67.

tiene. Es decir, el gusto no dispone de un conocimiento previo para conducir su elección. Por eso, dice Gadamer:

“el carácter decisivo del juicio del gusto incluye su pretensión de validez (...) Cuando en cuestiones de gusto algo resulta negativo no se puede decir por qué; sin embargo se experimenta con la mayor seguridad.”⁹⁹

Para Gracián, la validez del juicio de gusto se asienta en su misma determinación, aunque no pueda demostrar lo que quiere afirmar, simplemente el buen gusto determina algo con seguridad. De esa forma, en *Verdad y método* el concepto de gusto designa un modo de conocer que no es exclusivamente estético: en cuanto abarca el ámbito de las costumbres, de la ordenación de la vida y de la valoración de los casos concretos, el gusto viene a ser un modo de enjuiciar en el ámbito práctico-moral. En tal sentido, se requiere de un tacto especial para atinar con lo correcto y aplicar la ley moral. Es así como, señala Jesús Conill, el gusto contribuye al juicio moral.¹⁰⁰

De esta manera, encontramos en la tradición filosófica una estrecha relación entre el gusto y la ética. Tal como hemos visto con Gracián, el gusto está determinado por la capacidad de discernimiento, y en ese sentido, el buen gusto viene a ser la perfección del juicio moral. De ahí que el pensamiento humanista de Gadamer se inscriba en la antigua tradición filosófica de la *phrónesis* que da prioridad al saber ético sobre el saber teórico, reconociendo asimismo en el sentido común la fuente del humanismo.¹⁰¹ Lo que nos muestra Gadamer en este breve recorrido por la historia del *sensus communis* en Vico, el sentido moral en Shaftesbury y el gusto en Gracián es fundamentalmente la prioridad de saber práctico en la vida humana a partir de los conceptos básicos del

⁹⁹ VM, p. 68.

¹⁰⁰ Cf. Conill, Jesús, *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*, op. cit., p. 76.

¹⁰¹ Cf. García, Dora Elvira, “El *sensus communis* gadameriano, concepto base para el humanismo. Acercamientos y coincidencias con G.-B. Vico”, op. cit., p. 119.

humanismo, que involucran a la experiencia vital, es decir, a la *praxis*, como elemento constitutivo de su conocimiento.

En resumen, con el fin de comprender la naturaleza de las ciencias del espíritu, Gadamer se propone rehabilitar la tradición humanista a partir de sus conceptos básicos. Así, en primer lugar, Gadamer constata que el ser humano es un ser viviente cuya realización está en la producción o formación de sí mismo, lo cual se lleva a cabo mediante la integración de lo extraño en su propio ser. Esto es algo que Gadamer aprende de Hegel, ya que este filósofo define la formación como el reconocimiento de una conciencia individual en algo otro. Sin embargo, la formación está referida también a un saber general que comparte con otros. Por ello, Gadamer apela al sentido común, en tanto este sentido conserva las tradiciones de la comunidad como principio de acción. Y así, el sentido común es un sentido comunitario que participa de lo bueno y lo verdadero, haciéndose portador de un saber que involucra la *praxis*.

Pero además, el sentido común es pensado como un sentido que motiva a los hombres a ser solidario con los otros, de manera que se haga factible la comprensión de lo extraño. En esa línea, el sentido común se define también como una capacidad orientada por la imaginación que permite ‘entrar’ en los otros puntos de vista, logrando así la comprensión del otro. Por ello, hemos señalado que estos conceptos humanistas adquieren un marcado carácter práctico, y se encuentran en cercanía con el concepto hermenéutico de comprensión.

Otro de los conceptos humanistas que Gadamer prioriza es el juicio, el cual constituye, de forma similar al sentido común, la capacidad de discernir mediante la cual es posible

entender las cosas desde un punto de vista correcto y justo. Hemos visto que el juicio constituye el ser ético del hombre, en tanto conforma un sentido que está siempre pendiente del bien común. Ello nos permite reconocer el notable carácter ético que adquieren los conceptos básicos del humanismo de acuerdo a la interpretación gadameriana. En síntesis, Gadamer articula los conceptos del humanismo y el saber práctico como el trasfondo ético en el cual se inscribirá y adquirirá sentido la relación entre hermenéutica y *praxis*.

1.4. La rehabilitación de la experiencia estética y el modelo de la ética

Como sabemos, la atención por las ciencias del espíritu en *Verdad y método* no solamente lleva a Gadamer a revisar los conceptos básicos del humanismo, sino también a cuestionar la concepción estética moderna y el subjetivismo que subyace a dicha concepción; lo que ulteriormente le permitirá la recuperación de la denominada *pregunta por la verdad del arte*. Merecería la pena y sería sumamente interesante examinar con detalle la argumentación que sigue Gadamer para llevar a cabo esta rehabilitación de la verdad en el arte a partir de un “*concepto amplio de experiencia*.”¹⁰²

Sin embargo, esto escaparía a los objetivos de nuestra investigación y extendería demasiado nuestro análisis, por lo que quisiera mostrar tangencialmente las resonancias éticas de la denominada ‘rehabilitación de la verdad del arte’. Es decir, quisiera mostrar

¹⁰² Gadamer considera que se trata de un concepto amplio de experiencia, no reducido al concepto kantiano de experiencia. Cf. *VM*, p. 139. Para una investigación detallada de la crítica a la conciencia estética se pueden consultar las siguientes fuentes especializadas: Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, op. cit.; Oñate, García Santos, Quintana Paz, *Hans Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Editorial Dykinson, 2005; González Valerio, María Antonia, *El arte develado: consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, México D.F.: Herder, 2005; Aguilar, Mariflor (coordinadora), *Entresurcos de Verdad y Método*, op. cit.; Monteagudo C., “Estética y hermenéutica. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y la experiencia del arte”, en: Castillo, Pantoja (editores) *Espesores de Superficie. Actas del Primer Simposio Internacional de Estética y Filosofía*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007, pp. 153-166.

cómo es que la nueva concepción de estética, esto es, la experiencia del arte como *juego*, manifiesta notoriamente una *praxis* que está en estrecha relación con la *praxis* de la vida.

En *Verdad y método*, Gadamer atribuye el origen de la conciencia estética moderna a la radicalización que opera Schiller en la subjetivización de la estética por parte de la crítica kantiana.¹⁰³ A partir de esta concepción schilleriana de la estética, el arte se encontrará aislado de toda referencia a la realidad, y la obra de arte sólo podrá ser considerada en el ámbito de la apariencia bella.¹⁰⁴ “(La conciencia estética) está dada con el “punto de vista del arte” que Schiller fundó por primera vez. Pues así como el arte de la “bella apariencia” se opone a la realidad, la conciencia estética implica una enajenación de ésta”¹⁰⁵ Esta radicalización logrará que la obra de arte se conciba como una abstracción, como algo absolutamente independiente y desvinculado del mundo. De ahí que la conciencia estética sólo conciba la *obra de arte pura*.¹⁰⁶

No obstante, la crítica gadameriana que pone en evidencia la aporía de dicha abstracción, proviene de un análisis de la percepción, donde se muestra que la

¹⁰³ Al respecto se puede consultar el capítulo 2 de *Verdad y método* (“La subjetivización de la estética por la crítica kantiana”) donde Gadamer critica esa separación entre arte y verdad que surge con la filosofía de Kant y la estética del genio. Cf. *VM*, pp. 75 – 120.

¹⁰⁴ Cf. Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer, op. cit.*, pp. 63 – 64. Esta radicalización proviene del giro que adquiere el concepto de educación en Schiller: en su estética la educación debía ser una *educación para el arte*, y ya no una educación mediante el arte. Es decir, la realización del hombre ya no se encontraba, decía Schiller, en la libertad moral y política; sino más bien en la estética. Por ello la finalidad de la educación radicaba en lograr un “*estado estético*”, el cual representaba la verdadera liberación humana.

¹⁰⁵ *VM*, p. 124.

¹⁰⁶ La conciencia estética debía considerar la obra de arte en su *pureza*, es decir, libre de todo contenido, independiente de su contexto original, de toda función religiosa e incluso de su creador: “*La idea de la formación estética tal como procede de Schiller consiste precisamente en no dejar valer ningún baremo de contenido, y en disolver toda unidad de pertenencia de una obra de arte respecto a su mundo.*” *VM*, p. 125. Gadamer piensa que detrás de esta abstracción de la conciencia estética está el supuesto de la vivencia estética, mediante la que se abstrae todo lo que no sea propiamente estético en la obra. Y a esta abstracción Gadamer la llama “*distinción estética*”, porque distingue la calidad estética de una obra de cualquier contenido posible.

percepción sensible está siempre orientada a constituir un significado.¹⁰⁷ En toda percepción se encuentra ya implícita una articulación de algo, el reconocimiento de algún contenido. Al respecto, Gadamer sostiene que la percepción no debe ser entendida como la simple sensación de las cosas. Al contrario, la percepción significa “*tomar algo como verdadero*”, lo que quiere decir que “*lo que se ofrece a los sentidos es visto y tomado como algo*”.¹⁰⁸

Dicho de otro modo, toda imagen posee un significado para nosotros porque la reconocemos o entendemos. Por el contrario, la conciencia estética olvida que la obra de arte constituye una unidad de forma y contenido, y que sólo a partir de esta unidad será posible determinar su significado. De esta manera, Gadamer afirma que “*para poder hacer justicia al arte, la estética tiene que ir más allá de sí misma y renunciar a la “pureza” de lo estético*”¹⁰⁹. La exigencia de la abstracción estética de contemplar la obra de arte en toda su pureza contradice, así, la experiencia del arte.

En este contexto, Gadamer se pregunta por la posibilidad de algún tipo de conocimiento en el arte, o por qué no, por la verdad en el arte:

“¿No ha de haber, pues, en el arte conocimiento alguno? ¿No se da en la experiencia del arte una pretensión de verdad diferente de la de la ciencia pero seguramente no subordinada o inferior a ella? (...) Es difícil hacer que se reconozca esto si se sigue midiendo con Kant la verdad del conocimiento según el concepto de conocimiento de la ciencia y según el concepto de realidad que sustentan las ciencias de la naturaleza.”¹¹⁰

¹⁰⁷ “El mero ver, el mero oír, son abstracciones dogmáticas que reducen artificialmente los fenómenos. La percepción acoge siempre significación.” VM, p. 133 (las cursivas son mías). La idea es que no existe el “puro mirar” o el “puro percibir”, siempre que hay percepción, hay percepción de algo. “Sólo cuando reconocemos lo representado estamos en condiciones de “leer” una imagen; en realidad y en el fondo, sólo entonces hay tal imagen. Ver significa articular.” VM, p. 132.

¹⁰⁸ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 78.

¹⁰⁹ VM, p. 135.

¹¹⁰ VM, p. 139.

Ésta es una pregunta central en la argumentación de *Verdad y método*, de cuya respuesta dependerá el correcto planteamiento de la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu. Gadamer nos hace ver que la conciencia estética es una consecuencia de la pretensión de unidad metodológica de la ciencia moderna, la cual relega el arte al ámbito de la mera apariencia y lo concibe como mera *ficción*.

A la vista de esta homogeneización, el conocimiento, el arte y la literatura se definen como simples ficciones, como si no tuviesen ningún contenido real. Ante esa aparente convicción Grondin se pregunta: ¿Pero acaso no aprendemos por medio del *Rey Lear* lo que es la ingratitud o no nos enseña Kafka lo que es el mundo moderno?¹¹¹ Debemos reconocer que el arte en cierto modo sí nos enseña lo que es verdadero. Por eso Gadamer busca salir del entrampamiento en que ha caído la fundamentación metodológica de concebirlo todo según los patrones de las ciencias de la naturaleza.

Y como punto de partida será necesario tomar “*el concepto de experiencia de una manera más amplia que Kant, de manera que la experiencia de la obra de arte pueda ser comprendida también como experiencia.*”¹¹² Es indispensable entender el arte desde un marco más amplio para dar respuesta a la pregunta por la verdad en el arte, puesto que el concepto de conciencia estética resulta insuficiente para comprender la experiencia del arte y su verdad. De esa manera, Gadamer abre el camino para una nueva comprensión de lo estético, afirmando que no se trata de entenderlo desde “el punto de vista del arte”, como lo pensaba Schiller, sino desde “*el punto de vista de la finitud*”.¹¹³

¹¹¹ Cf. Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 64.

¹¹² *VM*, p. 139

¹¹³ *VM*, p. 141. Gadamer se da cuenta que la superación del problema de la conciencia estética depende de la superación del paradigma subjetivista, que subyace a dicha conciencia. Esta superación tendrá lugar si

1.4.1. La obra de arte como juego y la ética de la finitud

Esta manera de entender la experiencia estética desde el punto de vista de la finitud, implica tomar como punto de partida el concepto de *juego*. Dice Gadamer que el juego no debe ser entendido como el comportamiento de quien crea o disfruta una obra, sino que está referido al “*modo de ser de la propia obra de arte.*”¹¹⁴ El análisis del juego le permitirá a Gadamer desarrollar una nueva concepción de la experiencia estética. Precisamente este concepto es particularmente notable para nuestra investigación porque la experiencia de la obra de arte como *juego* tiene consecuencias medulares, como veremos, para el desarrollo de una *ética de la finitud*.¹¹⁵

Gadamer enfatiza la distinción entre el juego mismo y el comportamiento de quien juega, ya que ese comportamiento se refiere a una subjetividad. Con frecuencia pensamos el carácter lúdico del juego como opuesto a la seriedad de otras actividades. Y sin embargo, olvidamos que hay cierta formalidad en todo juego, pues el juego entraña reglas y normas fijas:

podemos ver las cosas “*desde el punto de vista de la finitud*”, con lo cual Gadamer está aludiendo al pensamiento de Heidegger quien pone al descubierto la temporalidad inherente a toda comprensión, y abriendo así una nueva definición de la experiencia como ser.

¹¹⁴ VM, p. 143. La concepción gadameriana de la obra de arte como juego es desarrollada en varios artículos y textos posteriores a *Verdad y método*. Al respecto se podrían consultar también estos libros de Gadamer: *La actualidad de lo bello, op. cit.*; *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1998; *Poema y diálogo*, Barcelona: Gedisa, 1999.

¹¹⁵ Considero muy pertinentes las conclusiones de la investigación de la Dra. Margarita Cepeda, quien plantea que puede descubrirse una “ética de la finitud” en la filosofía de Gadamer, a partir de las similitudes encontradas entre el concepto del arte como juego en *Verdad y método* y la analogía de la vida como juego (como expresión de la finitud humana) en la tradición taoísta. Cepeda, Margarita, “Ética hermenéutica, ética de finitud”, en: Alcalá, Raúl, y Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II, op. cit.*, pp. 67 – 77.

“El jugador sabe bien que el juego no es más que juego, y que él mismo está en un mundo determinado por la seriedad de los objetivos. (...) De hecho el jugador sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona del todo al juego.”¹¹⁶

Para que el juego realmente se realice es necesario que el jugador se ‘abandone’ al juego, se abandone a ese mundo lúdico que sólo se rige por sus reglas y objetivos. Visto de este modo, el juego no es lo contrario de la seriedad. Más bien, el juego es capaz de arrebatarnos y hacernos olvidar por un momento la realidad. En esa línea, Gadamer cuestiona nuestra concepción de juego:

“El sujeto de la experiencia del arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta sino la obra de arte misma. Y éste es precisamente el punto en el que se vuelve significativo el modo de ser del juego. Pues éste posee una esencia propia, independiente de la conciencia de los que juegan.”¹¹⁷

La noción de juego adquiere aquí un giro radical. Lo que nos dice Gadamer es que no son los ‘jugadores los que juegan’, sino el ‘juego el que juega’: *el protagonista es el juego mismo*. Los mismos jugadores no son el sujeto, sino el medio mediante el cual el juego se manifiesta. Gadamer explica esta realización del juego atendiendo al uso lingüístico del término: juego de luces, juego de las olas, juego de fuerzas. Éstas son expresiones que indican un movimiento de vaivén que no se dirige a un objetivo determinado, sino que alude a una constante repetición. Este movimiento pendular es lo que determina la esencia del juego, y por esto, los jugadores quedan en un plano secundario en relación a ese movimiento.

La autonomía del juego se manifiesta también en el riesgo que representa para el jugador. Es un riesgo que al mismo tiempo fascina, porque dadas las reglas del juego, hay tantas probabilidades de ganar como de perder. Precisamente el jugador queda

¹¹⁶ VM, p. 144.

¹¹⁷ VM, p. 145.

atrapado e involucrado por el juego en la medida en que se toma en serio sus reglas y por tanto, sus posibilidades. Por eso enfatiza Gadamer:

“todo jugar es un ser jugado. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores.”¹¹⁸

Es como si el juego mantuviera hechizado al jugador. En otras palabras, sólo si la subjetividad participa realmente en el juego, será posible que el juego se realice. Y esto es importante aplicarlo no sólo a los jugadores sino también a los espectadores,¹¹⁹ que de algún modo participan del juego (con una función primordial, como veremos más adelante).

Es interesante notar, por otro lado, que esa atracción del juego es análoga a lo que ocurre en nuestra propia vida. En efecto, podríamos decir que nosotros somos participantes del ‘juego de la vida’, y como tales estamos sometidos y ‘hechizados’ por ella. Por eso se pregunta Margarita Cépeda: *“¿Acaso no nos juega la vida y tanto más juega con nosotros allí en donde fracasan nuestros serios planes, allí en donde ella parece burlarse de nuestros asuntos de vida o muerte?”¹²⁰* Así como el juego es el modo de ser de la obra de arte, así también, de un modo análogo, la vida participa de esa estructura lúdica.

Dicho de otro modo, no somos nosotros los que poseemos la vida, sino más bien el juego de la vida el que nos posee y se hace dueño de nosotros. En ello consiste la finitud humana: así como en el pendular movimiento del juego nada parece mantenerse fijo y permanente, así también en el juego de la vida no podemos tomar ninguna idea como

¹¹⁸ VM, p. 149.

¹¹⁹ Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 69.

¹²⁰ Cépeda, Margarita, “Ética hermenéutica, ética de finitud”, op. cit., p. 71.

absolutamente fija y eterna. Por eso, observa Margarita Cépeda, en la vida se trata de mantenerse abiertos y atentos a nuevas experiencias.¹²¹ Esto significa que nuestro conocimiento humano es finito, inacabado y siempre abierto ante otro posible conocer. Ésa es una primera enseñanza de la llamada *ética de la finitud*.

Pero volvamos a la descripción que hace Gadamer del juego para profundizar en la experiencia del arte. El jugar humano se caracteriza por jugar siempre algo, un ‘algo’ que de por sí delimita el campo de juego. Esta delimitación impuesta por el juego significa que *“cada juego plantea una tarea particular al hombre que lo juega.”*¹²² El juego impone ciertas tareas que hay que realizar, y por ello participar del mundo cerrado del juego significa cumplir con objetivos impuestos. De ahí que Gadamer defina el juego en estos términos:

*“El juego se limita realmente a representarse. Su modo de ser es, pues, la autorrepresentación. Ahora bien, autorrepresentación es un aspecto óptico universal de la naturaleza. (...) El juego es un sentido muy característico autorrepresentación.”*¹²³

Jugar es autorrepresentar, en ello consiste el modo de ser del juego. Esta autorrepresentación se realiza cuando el jugador jugando a algo logra su tarea, pues al cumplirla está representándola. En relación al tema de la autorrepresentación, Gadamer señala en otro texto que ya Aristóteles había descrito el carácter fundamental de todo lo viviente como automovimiento.¹²⁴ El juego es ese automovimiento que no tiene un fin, pues su fin es el mismo movimiento. A esto se refiere la autorrepresentación definida por Aristóteles como automovimiento. Y ésta es la característica de todo ser viviente, de ahí que Gadamer la defina como ‘un aspecto óptico universal de la naturaleza’.

¹²¹ Cf. Cépeda, Margarita, *op. cit.*, p. 75.

¹²² *VM*, p. 151.

¹²³ *VM*, p. 151.

¹²⁴ Cf. Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello, op. cit.*, p. 67.

Pero además, toda representación supone un representar *para alguien*, aunque éste no se refiera exclusivamente a un espectador. Mejor dicho, el jugar exige siempre un ‘jugar-con’, y no porque todo juego requiera de varios jugadores. La exigencia del ‘jugar-con’ se refiere también al espectador que acompaña el movimiento del juego. Por ejemplo, cuando un padre acompaña con la mirada a su hijo que juega con la pelota. En tal sentido decimos que *participa* del mismo juego:

“El espectador es, claramente, algo más que un mero observador que contempla lo que ocurre ante él, en tanto que participa en el juego, es parte de él.”¹²⁵

Lo que distingue entonces al espectador es la participación en el juego, una participación que puede limitarse a ser una mera contemplación del juego. Por eso, en un sentido amplio, el espectador forma parte de la representación del juego.

Un caso ejemplar que expresa la autorrepresentación del juego son las procesiones. Éstas constituyen una especie de mundo cerrado en sí mismo donde no hay referencia a un solo espectador, pues toda la comunidad participa de la representación. Pero el caso paradigmático de la estructura del juego es la representación dramática. Aunque el drama parezca ser totalmente cerrado, en realidad se encuentra ‘abierto’ al espectador. En este caso, el espectador no es en realidad un sujeto externo al juego. Al contrario, constituye a tal punto el juego que incluso en él obtiene su verdadero sentido:

“Los actores representan su papel como en cualquier juego, y el juego accede así a la representación; pero el juego mismo es el conjunto de actores y espectadores. (...) Lo que ocurre al juego como tal cuando se convierte en juego escénico es un giro completo. El espectador ocupa el lugar del jugador. El, y no el actor, es para quien y en quien se desarrolla el juego.”¹²⁶

¹²⁵ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 69.

¹²⁶ VM, p. 153

La estructura del juego escénico está dada de tal modo que los actores son sólo una parte de la representación. En realidad, son el medio, porque es el espectador quien representa en el drama el elemento esencial: el juego alcanza en él su auténtica representación. De ahí que la palabra ‘obra’ no exprese, según Gadamer, el sentido de lo que ocurre en el juego escénico: *“casi me parece más correcto no llamarlo una obra, sino una conformación (Gebilde).”*¹²⁷ El término ‘conformación’ se ajusta más a lo que es la obra de arte, en primer lugar, porque esta palabra no remite al proceso de formación de la obra cuanto a su pura manifestación (es como si el proceso de surgimiento de la obra se hubiese diluido para dar paso a la representación total de su aparecer).

Y en segundo lugar, el término se ajusta a la obra de arte, porque ésta debe ser reconstruida por el espectador. Ello se muestra con mayor claridad en las artes interpretativas: *“(La obra de arte) exige del observador ante el que se presenta que la construya. Pues ella no es lo que es. Es algo (...) que sólo en el contemplador se edifica hasta ser aquello como lo que aparece y se pone en juego.”*¹²⁸ El sentido de la obra de arte tiene lugar en el espectador, ya que éste es quien ‘conforma’ o ‘reconstruye’ la obra. Resulta, por ello, fundamental destacar la centralidad del espectador en la experiencia estética.

Pero ocurre algo más con el espectador. Cuando analiza Gadamer la reproducción de un retrato artístico señala que un retrato *“no sólo permite reconocer el universal, sino que con ello nos une en lo que es común a todos. Precisamente porque lo reproducido sólo*

¹²⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica*, op. cit., p. 132.

¹²⁸ *Ibid.*

es una pintura y no una “verdadera” fotografía, porque sólo es una cosa “jugada”, es por lo que nos envuelve a todos como co-jugadores.”¹²⁹ La obra de arte, además de destacar la centralidad del espectador, nos hace ‘co-jugadores’. Es decir, nos hace partícipes de una comunidad, porque reconocemos la intención de la obra: saber que es una representación. Allí nos hacemos todos participantes de algo común. De esta manera, la comunidad de espectadores en la experiencia estética resulta ser un componente estructural de la obra de arte.

Éste es el caso de los dos ejemplos anteriores de juego (las procesiones y la representación dramática), donde la referencia a la participación de la comunidad es clave para entender el sentido del juego. Esta consideración es muy relevante para nuestro trabajo, porque ello hace referencia a la *praxis* compartida que subyace a la obra de arte. En efecto, los espectadores no pueden mantenerse en una actitud pasiva ante la obra, pues se requiere de la participación de la misma comunidad para que la obra de arte sea tal.

Ello nos permite establecer cierta analogía entre el arte y la vida, en cuanto ámbitos que presuponen la estructura del juego. En efecto, el juego de la vida depende de nuestra participación en ella, esto es, de una *praxis* concreta en relación a la vida misma.¹³⁰ Por eso Gadamer es tan crítico con quienes contraponen la vida y el arte: “(Ellos) *están ciegos frente al entretnejimiento de arte y vida*” al ignorar “*el alcance universal y la dignidad ontológica del juego*”.¹³¹ La vida nos envuelve también a nosotros mismos, en

¹²⁹ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 135.

¹³⁰ Al tema de la *praxis* alude Gadamer en reflexiones posteriores, haciendo más explícita su preocupación ética por los problemas de la humanidad. Entre otros podemos consultar como referencias los siguientes textos de Gadamer: “¿Qué es la *praxis*? Las condiciones de la razón social”, *op. cit.*; “Europa y la *oikoumene*”, en: *GH*; “Amistad y solidaridad”, en: *AH*.

¹³¹ Gadamer, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica, op. cit.*, p. 136.

cuanto somos participantes de su juego. Y como tales estamos construyéndola, de forma similar a como el espectador construye la obra de arte. Ciertamente esa participación en el juego de la vida nos remite a la *praxis*, ese saber mediante el cual el hombre orienta y construye su propia vida a partir de sus propias acciones. En ese sentido, considerando su estructura lúdica constitutiva, arte y vida son conceptos complementarios.

1.4.2. La participación de la comunidad en la experiencia estética

Ahora bien, la tesis estética de Gadamer consiste en que la obra de arte es *mediación total*; esto significa que el verdadero ser de la obra de arte es inseparable de su representación. La experiencia estética tiene lugar allí en la fundición que acontece entre la tradición como mediación de la obra artística y la misma obra. A esta mediación de la representación Gadamer denomina *mediación total*:

“Mediación total significa que lo que media se cancela a sí mismo como mediador. Esto quiere decir que la reproducción (en el caso de la representación escénica o en la música) no es temática como tal, sino que la obra accede a su representación a través de ella y en ella.”¹³²

De lo que se trata es de una fusión en una misma cosa, el arte y su representación. Es decir, el arte es mediación total porque ya no se diferencia entre la obra y su interpretación.¹³³ Esto significa que la interpretación que hacía de mediación para que se manifieste la obra artística se cancela a sí misma como mediación, porque ella misma es la obra de arte en toda su verdad. Y así, la esencia de la obra está siempre referida a su propia representación: éste es el juego entre el original y la copia que tiene lugar en la experiencia estética. Esto implica, además, que a pesar de que la obra de arte

¹³² VM, p. 165.

¹³³ Grondin hace la acotación de que el término alemán *Vermittlung* (mediación) posee una ambigüedad de sentido: significa la “ejecución” de la obra, pero también la asimilación o interpretación llevada a cabo en el intérprete. Cf. Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 75.

experimente muchas transformaciones a lo largo de las épocas, sin embargo, cada nueva representación es tan originaria como la obra misma. Por ello, Gadamer habla de la *intemporalidad* de la obra de arte, la que asocia con el fenómeno de la fiesta.

Las fiestas se caracterizan por su repetición, porque se repiten una y otra vez a lo largo de los años. No obstante, la repetición de la fiesta siempre pretende manifestar o, mejor dicho, revivir la fiesta original (aunque hay que tener en cuenta que no se trata de una simple rememoración).¹³⁴ Y esa repetición tiene lugar por medio de una celebración, la cual consiste en recordar la fiesta original de una nueva manera. Así, en cada celebración la fiesta se presenta de un modo diferente, pero a pesar de sus cambios sigue siendo la misma fiesta:

“Un ente que sólo es en cuanto que continuamente es otro, es temporal en un sentido más radical que todo el resto de lo que pertenece a la historia. Sólo tiene su ser en su devenir y en su retornar.”¹³⁵

Por su misma esencia la fiesta siempre es otra, aunque se la celebre igual. Y por ello, la fiesta adquiere su verdadero ser en su temporalidad. Este ser temporal propio de la fiesta nos indica que sólo existirá en cuanto se la celebre. De esa manera, en la celebración festiva se funden lo pasado y lo presente. Esa fusión constituye, señala Grondin, una ‘simultaneidad’ que caracteriza la temporalidad tanto de la fiesta como de la obra de arte.¹³⁶ Y desde una perspectiva hermenéutica, una simultaneidad que nos anuncia y representa la fusión de horizontes que constituye el ser del acto comprensivo.

¹³⁴ Cf. VM, p. 168

¹³⁵ VM, p. 168

¹³⁶ Cf. Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 79. De hecho, Grondin se refiere a esta simultaneidad como una fusión de horizontes en la dimensión estética. Cf. “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de *adaequatio rei et intellectus*?”, en: Aguilar, Mariflor (coord.), *Gadamer y las humanidades*, Vol. I, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007.

Ahora bien, el análisis que hace Gadamer del carácter festivo de la obra de arte nos permite poner énfasis en algunos elementos propios de la experiencia estética, que están intrínsecamente relacionados con nuestro tema de investigación: la celebración tiene lugar en la comunidad de celebrantes. La esencia de la fiesta está intrínsecamente vinculada a la participación de los espectadores, pues sin su participación no hay celebración.

Pero esta participación implica una contemplación de aquello de lo cual se participa. Por eso dice Gadamer que el comportamiento del espectador tiene el carácter de un “*estar fuera de sí.*”¹³⁷ Ocurre en la fiesta algo similar a lo que ocurre en el juego, donde el jugador está atraído y hechizado por el juego. El espectador que participa de la fiesta se encuentra, entonces, fuera de sí, pues está atraído por la celebración. Esto quiere decir que participar de una celebración supone una actitud de ‘auto-olvido’, esto es, entregarse por completo a la cosa contemplada, olvidándose de sí mismo.

De un modo análogo, Gadamer sugiere que la experiencia estética radica en esta contemplación o auto-olvido, en la cual tiene lugar la *mediación total* de la obra de arte. Sin embargo, cuando el espectador se arroja a ese auto-olvido no se pierde a sí mismo; por el contrario, gana una totalidad de sentido ante la obra de arte. El carácter de simultaneidad que determina la participación del espectador se presta para comprender el ser de la obra de arte:

“simultaneidad quiere decir que algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia. (...) Consiste en atenerse a la cosa

¹³⁷ Gadamer dice que esta participación corresponde a lo que los griegos denominaban *teoría*: “*Theoría es verdadera participación, no hacer sino padecer (pathos), un sentirse arrastrado y poseído por la contemplación.*” VM, p. 170. La contemplación (*teoría*) no se rige tanto por el comportamiento del sujeto participante, sino por aquello que se contemplado. De ahí que la contemplación sea un “*estar fuera de sí.*”

*de manera que ésta se haga simultánea, lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total.*¹³⁸

La actitud de auto-olvido no supone, entonces, una alienación total del espectador, porque aquello que lo saca ‘fuera de sí’ le ofrece al mismo tiempo la totalidad de su ser. Así, la obra de arte se convierte en un presente que saca fuera de sí al espectador, tornando esa actitud de auto-olvido en una mediación para acceder al sentido de la obra.

Dicha actitud de auto-olvido ante la obra de arte permite comprender otro aspecto ético de la actitud humana ante la vida. Teniendo en cuenta la analogía entre el arte y la vida, Margarita Céspedes define esta actitud en estos términos: “*Se trata de una renuncia a toda imposición subjetiva a favor de un dejar ser. Este dejar ser a lo que es, a la vida humana como tal en su condición finita, y a nosotros mismos.*”¹³⁹ La ‘ética de la finitud’ adquiere su sentido en la participación del espectador del juego de la vida, porque en el hombre tiene lugar ese estar ‘fuera de sí’, ese auto-olvido del que habla Gadamer, para mantenerse a la escucha de lo que es.

La teoría estética de Gadamer nos muestra la estructura ontológica del arte como juego, pero además, nos deja muchas enseñanzas acerca de la esencia de la vida y la finitud inherente a la condición humana. En ese sentido, la tragedia y el arte son modelos de la ética en cuanto nos enseñan que, en medio de las cosas que hacemos, las funciones que cumplimos y los roles en nuestra vida cotidiana, no debemos olvidarnos que se trata del juego de la vida: se trata de reconocer y devolver su valor a nuestra finitud.

¹³⁸ VM, p. 173. Este carácter de simultaneidad de la obra de arte puede comprenderse mejor si prestamos atención a lo que ocurre tanto en la acción cultural como en la proclamación del predicador. En presencia del culto o la predicación, “*el auto-olvido estático del espectador se corresponde así con su propia continuidad consigo mismo. La continuidad de sentido accede a él justamente desde aquello a lo que se abandona como espectador.*” VM, p. 174. Tanto en el culto como en la predicación, se hace necesaria una verdadera distancia estética, una distancia respecto del ver que posibilita una auténtica participación de los espectadores.

¹³⁹ Céspedes, Margarita, *op. cit.*, p. 76.

Por otro lado, el análisis del arte trágico le permite a Gadamer profundizar en la estructura lúdica de la obra de arte y reivindicar un elemento central de la experiencia estética: la participación del espectador en algo común. Al respecto, Gadamer nos refiere a la teoría aristotélica de la tragedia para subrayar la importancia del espectador en el arte dramático:

“El modo como el espectador pertenece a él pone al descubierto la clase de sentido que es inherente a la figura del juego. Por ejemplo, la distancia que mantiene el espectador respecto a la representación escénica (...) es una relación esencial que tiene su fundamento en la unidad de sentido del juego.”¹⁴⁰

La pertenencia del espectador a la representación escénica es análoga a la pertenencia del espectador al juego. Según Aristóteles, la representación trágica tiene un efecto sobre el espectador que opera por *éleos* (compasión) y *phóbos* (temor). Ambas son experiencias que le llegan de fuera al hombre y lo comprometen con la representación.

Eleos es la desolación que invade al hombre cuando se encuentra frente a algo desolador, y *phobos* es un estado de ánimo, un estremecimiento que sacude al individuo. Ambos estados de ánimo, la desolación y el temor, son formas de ese ‘estar fuera de sí’ que caracteriza la participación del espectador ante la tragedia. ¿Pero qué es lo que ocurre en el espectador para que la tragedia deje esas huellas en el alma de los asistentes? Gadamer mostrará que la participación del espectador en la representación dramática reside en una experiencia de comunidad:

“Evidentemente es la inadecuación y la terrible magnitud de las consecuencias que siguen a un hecho culpable lo que representa el verdadero desafío para el espectador. La afirmación trágica es el dominio de este desafío. Tiene el carácter de una verdadera

¹⁴⁰ VM, p. 176.

*comunión. Lo que se experimenta en este exceso del desastre trágico es algo verdaderamente común.*¹⁴¹

Ante el terrible drama que contempla en la representación, el espectador se reconoce a sí mismo como un ser finito, como un ser que enfrenta un destino. Precisamente en ese reconocimiento se lleva a cabo la experiencia de comunidad, porque el espectador se identifica con el héroe de la tragedia. De esa manera, siente que comparte algo y llega a vivir una comunión con el héroe. En ese sentido, podemos decir siguiendo a Grondin que la comunión inherente a la experiencia de la tragedia no sólo muestra el fenómeno estético que constituye el arte trágico, sino también representa un *fenómeno moral*.¹⁴²

Esto nos permite constatar que la experiencia estética no implica una ‘abstracción pura’, como lo creía la conciencia estética, pues el espectador no se comporta ante la obra de arte con una distancia abstracta. Al contrario, la experiencia estética revela una verdadera comunión con aquello representado, mostrando así que la comunidad es la condición de posibilidad de una verdadera experiencia del arte.

Hemos dicho que esta experiencia saca fuera de sí al espectador, para que así se solidarice y experimente en sí mismo la tragedia. Pero al mismo tiempo, al darse cuenta que existe un sentido compartido, la tragedia le permite al espectador retornar a su propio ser. La tragedia lo saca *fuera de sí* para finalmente hacerlo regresar *para sí*. En este sentido, el arte dramático manifiesta una forma de reconocimiento de sí mismo:

¹⁴¹ VM, p. 178.

¹⁴² Grondin pone énfasis en que la tragedia es una experiencia de comunión porque no sólo constituye una forma estética de arte, sino también representa un fenómeno metafísico-moral. Esta comunión con el héroe es posible porque la tragedia representada remite al individuo a su propia vida, de tal modo que tiene lugar una simultaneidad con la obra trágica, una continuidad con la vida misma que anula toda distinción de la conciencia estética. Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 81

“se reencuentra a sí mismo en el acontecer trágico, porque lo que le sale al encuentro es su propio mundo, que le es conocido por la tradición religiosa e histórica.”¹⁴³

Además de ser una comunión compartida, la experiencia estética es una experiencia de reconocimiento. Anteriormente se había tratado el concepto de reconocimiento en relación al de formación y el de sentido común, y ahora Gadamer lo analiza en relación al de experiencia estética. La verdad en el arte es posible como un reconocimiento. Es decir, la experiencia de una obra de arte equivale a una experiencia de verdad en cuanto conocemos y reconocemos en la obra algo de nuestro propio mundo. En la vida estamos tan absorbidos por lo cotidiano, que el arte nos saca de nuestro olvido del mundo, y nos hace verlo con nuevos ojos.¹⁴⁴

Así, podemos hablar de la verdad de la obra de arte, en cuanto es una experiencia de reconocimiento. Gadamer piensa que esto tiene plena validez para la representación escénica, porque lo reconocido se convierte en aquello que estaba presente en esencia. Ello significa que el actor desaparece completamente en el conocimiento de lo que se representa, para que emerja la verdad del arte:

“La relación mímica original que estamos considerando contiene, pues, no sólo el que lo representado esté ahí, sino también que haya llegado al ahí de manera más auténtica.”¹⁴⁵

La comprensión de la obra de arte supone en primer lugar que la obra no es un objeto por conocer. No hay tal distancia entre el sujeto y el objeto, sino que el arte adquiere su comprensión bajo el concepto de juego como proceso de representación. Es decir, la

¹⁴³ VM, p. 179.

¹⁴⁴ En palabras de Grondin: “[El arte] nos lleva a reconocer de nuevo el mundo en que vivimos, pero como si lo conociéramos por vez primera.” Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 77. En el reconocimiento se manifiesta lo conocido bajo una nueva luz. Este es el reconocimiento del verdadero mundo al cual se refería Platón en la *anamnesis*: “Sólo en su reconocimiento accede lo conocido a su verdadero ser y se muestra como lo que es.” VM, p. 159.

¹⁴⁵ VM, p. 159

obra de arte sólo adquiere su comprensión en las condiciones en que ésta se representa. En esa línea, un excelente ejemplo de representación es la obra musical, porque la música sólo adquiere sentido en su misma representación, pues no hay música si no hay representación. Así, en contra de lo que suponía la conciencia estética, la obra de arte pertenece al mundo que la representa. De esa forma, la obra de arte sólo existe al ser representada, y accede a su ser más auténtico en su propia representación.¹⁴⁶

Este tema de la comprensión de la obra de arte le lleva a Gadamer a considerar, además, una relación esencial entre la estética y la hermenéutica. Pues la obra de arte, al proceder de un mundo pasado, no sólo se convierte en un objeto de placer estético, sino que es capaz de hablarnos, y de decirnos algo más de lo que representaba para su contexto histórico: *“la obra de arte nos dice algo y que así, como algo que dice algo, pertenece al contexto de todo aquello que tenemos que comprender. Pero con ello resulta ser objeto de la hermenéutica.”*¹⁴⁷ Una obra de arte es objeto de la hermenéutica en cuanto es algo que tenemos que comprender, y por tanto, cae bajo el dominio del arte de explicar por medio de la interpretación aquello que proviene de la tradición.

Ahora bien, Gadamer no cree que una obra de arte sea como una fuente histórica o como un documento antiguo que simplemente nos recuerde o invoque algo que ocurrió en el pasado. Comprender una obra de arte no es igual a comprender un documento histórico:

¹⁴⁶ No obstante, dicho reconocimiento no solo ocurre en la tragedia, sino también en la poesía y en las artes plásticas, en las cuales también el espectador reconoce su propio mundo en la obra de arte, apropiándose de éste de un modo más auténtico, dándose al mismo tiempo una continuidad entre el mundo en que vivimos y la obra de arte (a diferencia de la distancia abstracta que caracterizaba la conciencia estética).

¹⁴⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica*, op. cit., p. 57

“(la obra de arte) *le dice algo a cada uno, como si se lo dijera expresamente a él, como algo presente y simultáneo. Se plantea así la tarea de entender el sentido de lo que dice y hacérselo comprensible a sí y a los otros.*”¹⁴⁸

La obra de arte nos habla no como algo pasado, sino como algo presente. De ahí que la comprensión de la obra de arte pertenezca al ámbito de la hermenéutica, pues debemos entender lo que nos está diciendo la obra de arte, es decir, debemos comprender algo pasado que nos habla como si fuera algo presente. De ahí que Gadamer sostenga que la hermenéutica contiene a la estética.

En síntesis, en este primer capítulo nos hemos dedicado a analizar los componentes centrales del concepto de *praxis* que Gadamer va desarrollando en los primeros capítulos de su obra *Verdad y método*, y que se irán articulando ulteriormente con otros elementos fundamentales de su hermenéutica filosófica, como son la comprensión y el lenguaje. En principio, hemos visto que Gadamer rehabilita el sentido original y griego de *praxis*, con el fin de dejar atrás la distorsión que generó la ciencia moderna (al tomarlo como simple aplicación de la teoría) y mostrar que la *praxis* se refiere a la manera en que el hombre orienta sus propias acciones y elecciones conforme a su racionalidad. Esta rehabilitación muestra la actualidad de la *praxis*, ya que los problemas que enfrenta nuestro mundo globalizado requieren que los hombres orienten con discernimiento su propia vida y tomen en conjunto buenas decisiones para el bien de la humanidad.

Sin embargo, la concepción hermenéutica de *praxis* no se agota en dicha recuperación de su sentido original, sino que se va construyendo en *Verdad y método*, a partir de las

¹⁴⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica*, *op. cit.*, p. 59. Aquí hay un tema importante que estamos pasando por alto: el problema del lenguaje de la obra de arte, pues ¿toda obra de arte es de carácter lingüístico? No vamos a tratar este problema en esta sección, porque vamos a responder esta pregunta al abordar el problema de la lingüisticidad en el capítulo 3.

distintas temáticas que se van desarrollando. Así, una de sus fuentes primordiales es la rehabilitación de la tradición humanista, donde los conceptos del humanismo destacan por su notable sentido práctico. Ello por ejemplo se manifiesta, como hemos visto, en el concepto de formación como reconocimiento, ya que ella implica apropiarse paulatinamente de lo ajeno.

No obstante, la formación se va a entender también como formación del sentido común, porque se trata de cultivar ese sentido que apela a las tradiciones de la comunidad como principio de acción. Así, en cuanto el sentido común representa un sentido comunitario que participa de lo bueno y lo verdadero, es portador de un saber que involucra la *praxis*. Pero también se manifiesta el carácter práctico-político del sentido común cuando se define como una capacidad humana que permite comprender a los otros. Dicho carácter político también es inherente a los conceptos de juicio y gusto, en tanto constituyen la capacidad humana del discernimiento que hace posible ver las cosas con justicia y rectitud. De esta manera, los conceptos básicos del humanismo, formación, sentido común, juicio y gusto, constituyen componentes centrales del concepto de *praxis*.

Y por último, el análisis de la obra de arte como juego le permite a Gadamer desarrollar una definición de experiencia estética sumamente original, que constituirá una tercera fuente del concepto gadameriano de *praxis*. Hemos visto que la noción de juego implica que *todo jugar es un jugar-con otro*, con lo cual el espectador adquiere un papel central en la experiencia estética. En efecto, el sentido de la obra de arte tiene lugar *en el espectador*, ya que éste es quien ‘conforma’ o ‘reconstruye’ la obra. Esto le permite a Gadamer desarrollar dos ideas centrales en la experiencia estética que son análogas a la

experiencia hermenéutica, como veremos en el capítulo siguiente: por un lado, la vinculación entre la comunidad y el reconocimiento en el juego del arte, y por otro, la actitud de contemplación ante la finitud de la condición humana.

La comunidad de espectadores en la experiencia del arte resulta ser un componente estructural de la obra de arte, porque, como hemos visto, la obra de arte nos hace co-jugadores. Nos hace participantes de algo común como ocurre en el juego, en cuanto que podemos reconocer la intención de la obra. Sin embargo, esta experiencia va más allá, porque con el análisis de la estructura del arte trágico, Gadamer constata que en la experiencia estética se lleva a cabo una experiencia de comunión o de solidaridad: el espectador se solidariza con lo representado en la tragedia, al experimentar en sí mismo el drama y reconocer un sentido compartido. De esa forma, lo extraño se convierte en algo familiar, y por eso, la experiencia estética es también una experiencia de reconocimiento, o mejor dicho, una experiencia moral, porque tiene lugar la formación del hombre como tal.

Y por otro lado, el juego del arte representa un modelo de la denominada ética de la finitud, porque dicha ética de la finitud involucra una *praxis*, una actitud de permanente atención y escucha de la condición humana. En tal sentido, la experiencia estética resulta ser modelo de la ética, en tanto es un modelo de la *praxis* vital, tema que define Gadamer como la condición decisiva de la vida; y que seguiremos investigando en los capítulos siguientes en relación a las problemáticas hermenéuticas de la comprensión y el lenguaje.

CAPÍTULO 2

LA INVESTIGACIÓN DEL FENÓMENO DE LA COMPRESIÓN EN EL HORIZONTE DE VERDAD Y MÉTODO Y SUS APORTES PARA LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

En el presente capítulo nos concentraremos en el estudio del fenómeno de la comprensión a la luz de la obra sistemática de Gadamer, *Verdad y Método*, y de manera complementaria serán considerados algunos ensayos de su obra posterior. De este modo intentaremos comprender la naturaleza de la comprensión y del diálogo, como estructura ontológica constitutiva del ser humano, y dar cuenta además de sus principales aportes para el ámbito de la filosofía práctica.

Nuestra investigación del fenómeno de la comprensión tiene como punto de partida la rehabilitación de los prejuicios y el concepto de autoridad, lo cual nos permitirá justificar la tesis gadameriana del movimiento de la comprensión en base a saberes previos. Posteriormente, revisaremos cómo este análisis de la comprensión le lleva a Gadamer a indagar en dos conceptos centrales de la hermenéutica filosófica: la conciencia de la historia efectual y la fusión de horizontes. Por nuestra parte,

mostraremos los aportes de estos conceptos para la filosofía práctica, especialmente en lo concerniente a la reflexión política. En la parte final de este capítulo, nos concentraremos en el análisis del fenómeno de la comprensión en tanto ‘experiencia hermenéutica’. Dicho análisis nos permitirá mostrar sus consecuencias éticas, que son apreciables para todos aquellos diálogos que tengan que ver con el problema de la diferencia, especialmente el diálogo intercultural.

2.1. La rehabilitación de los prejuicios y el concepto de autoridad

El proyecto de la hermenéutica filosófica de 1960 tiene su capítulo central en el análisis del fenómeno de la comprensión, análisis que tiene su punto de partida, como el mismo Gadamer lo admite, en la descripción heideggeriana de ‘círculo hermenéutico’. Pero mientras Heidegger entra en la problemática hermenéutica con el objetivo de desarrollar la estructura ontológica de la comprensión del ser que constituye al *Dasein*; Gadamer pretende ir más allá, porque, como apunta Cecilia Monteagudo, busca sacar todas las consecuencias teóricas de lo mentado con el término *Dasein*, con el fin de hacer justicia a la historicidad de la comprensión.¹

Ahora bien, sabemos que Gadamer toma como punto de partida del círculo hermenéutico una determinada actitud, pues en toda comprensión se trata de un *exponerse*. Por ejemplo, la comprensión de un texto o la comprensión de lo que dice una persona supone exponerse a lo que dice. Esto no sólo quiere decir que escuchamos a lo otro, sino sobre todo que *ex – ponemos*, es decir, *ponemos* algo de nosotros mismos al leer o atender al otro. Aquello que ponemos serían, pues, ciertos conceptos previos o

¹ Cf. Monteagudo, Cecilia, “Motivos heideggerianos en el devenir de la hermenéutica filosófica de H-G Gadamer”, en: *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 30, Lima: PUCP, 2003, p. 335.

ciertos datos que requerimos para captar el contenido de la conversación o para comprender el texto:

“El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni ‘neutralidad’ frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.”²

Esta cita acentúa la apertura que debe mantener todo aquél que quiera comprender algo, pues la condición de posibilidad de la comprensión en general es ese ‘exponerse’ o ‘estar abierto’ a aquello que se nos manifiesta. Esto implica que la comprensión está condicionada por la precedente relación con nuestros saberes previos, a saber, nuestros *prejuicios*. De manera tal que el texto o la opinión de otra persona adquiere sentido en función de la relación con los prejuicios. Gadamer subraya que con esta apertura la hermenéutica gana un ‘planteamiento objetivo’, el cual determina siempre el ejercicio hermenéutico.³

No obstante, esta apertura de la comprensión ya está presente en la analítica existencial del *Dasein*. Pero mientras Heidegger aplica esta noción de comprensión para esclarecer la problemática del ser (confrontando los conceptos clásicos de la historia de la metafísica); Gadamer, por su parte, tomará distancia de esta interpretación heideggeriana y propondrá la necesidad de pasar de una analítica existencial a una

² VM, pp. 335 – 336.

³ “La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo, y está siempre determinada en parte por éste. Con ello la empresa hermenéutica gana un suelo firme bajo sus pies. (...) El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él.” VM, p. 335

dialéctica existencial.⁴ Como sostiene Carlos B. Gutiérrez, no se trata de un análisis existencial porque no es un análisis del *Dasein* como camino para el esclarecimiento de la pregunta del ser. Se trata de una *dialéctica existencial* que consiste esencialmente en un diálogo con la tradición filosófica, un escuchar las voces provenientes de ella. Así, Gadamer aplica dicha condición de apertura cuando sostiene que filosofar es dialogar con la tradición, esto es, exponerse o escuchar las voces del pasado con el fin de actualizar diversos momentos de la historia de la filosofía a partir de su propia reflexión hermenéutica.⁵

En tal sentido, Gadamer nos dice que el fenómeno de la comprensión requiere de hacer conscientes las anticipaciones que se encuentran en la tradición, pues de lo contrario se obstaculizaría la misma comprensión: “*Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición.*”⁶ La comprensión de la tradición tiene que empezar por reconocer que toda comprensión posee de antemano una relación con ciertos prejuicios, los cuales deben hacerse conscientes. De ahí que la propuesta hermenéutica gadameriana en gran parte pueda entenderse como una rehabilitación del concepto de prejuicio. Dicha rehabilitación se encuentra, como veremos, estrechamente relacionada con su concepción del hombre como un ser finito e histórico:

“En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante.”

⁴ Cf. Gutiérrez, Carlos B., “Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer”, en: *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, p. 187.

⁵ En esta misma línea de interpretación se encuentran las afirmaciones de Monteagudo en el artículo ya citado. Cf. Monteagudo, Cecilia, *op. cit.*, pp. 324-325.

⁶ VM, p. 336

(...) *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*⁷

Esta cita describe claramente la concepción antropológica que subyace a la hermenéutica de Gadamer: en efecto, nos muestra que la existencia humana se define por su radical pertenencia a algún tipo de prejuicios. De ello se deduce que el hombre aún en su ser libre es siempre condicionado y finito. Asimismo, esta concepción antropológica le lleva a Gadamer a un replanteamiento epistemológico que conduce a una nueva concepción de la historia y de la comprensión. Dicho replanteamiento tendrá lugar ya no desde la perspectiva moderna de la subjetividad (que pretende hacer absolutamente transparente la historia), sino más bien desde nuestra radical pertenencia a los prejuicios, es decir, desde nuestra pertenencia a la historia.

En otras palabras, la condición existencial del hombre se define por la *historicidad* y por su *conciencia de la finitud*; ya que el que comprende o interpreta siempre estará condicionado por sus prejuicios. Esta afirmación representa un primer aporte de la hermenéutica filosófica a la filosofía moral y política, en tanto la conciencia de la propia finitud puede considerarse como la piedra angular de la ‘ética de la responsabilidad’, tal como la define Agustín Domingo.⁸ Como se verá más adelante, dicha ética plantea la exigencia de situarnos en nuestra historicidad como camino para salir de nosotros mismos y desarrollar una actitud de apertura para *escuchar* y valorar el punto de vista del otro.⁹

⁷ VM, p. 344.

⁸ Cf. Domingo Moratalla, Agustín, “Diálogo y responsabilidad: claves de la filosofía moral y política de Gadamer”, en: Acero y Nieves, Juan José, *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 69.

⁹ Cf. Domingo Moratalla, Agustín, *op. cit.*, p. 70. Este tema del escuchar al otro es clave si queremos comprender adecuadamente el sentido de la comprensión en la hermenéutica de Gadamer. En un subcapítulo posterior desarrollaremos con mayor detalle los temas de la escucha y la alteridad.

Ahora bien, la rehabilitación de los prejuicios es una tarea ardua y difícil, porque supone enfrentar la devaluación de los prejuicios por parte de la Ilustración, el historicismo e incluso, el romanticismo.¹⁰ Para rehabilitar los prejuicios, Gadamer se propone como primer paso, enfrentar la connotación negativa que le atribuye la Ilustración a la palabra ‘prejuicio’. En esa línea, nos hace ver, por un lado, el error de la Ilustración que concibe el prejuicio como equivalente a un ‘juicio falso’. Y por otro, nos lleva a considerar la ambivalencia del prejuicio, en tanto puede ser algo positivo o negativo.

Gadamer muestra que el problema principal de la Ilustración se funda en su principio rector: “*La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón.*”¹¹ En efecto, para el hombre ilustrado todo se debe decidir puramente mediante la razón: no hay autoridad que valga, aunque sea ésta la tradición o la Biblia. Así, el pensamiento ilustrado deja zanjada la clásica oposición ‘tradición-razón’ como términos contrapuestos y excluyentes.

Sin embargo, este desprestigio de la tradición está vinculado con la deformada y heterónoma concepción de autoridad. Para el hombre ilustrado, la autoridad es vista como fuente de prejuicios; y por tanto, como obstáculo para el ejercicio autónomo de la razón. Es decir, la autoridad se concibe como lo contrario de la razón. De ese modo, el prejuicio ilustrado de rechazar lo que provenga de la tradición condujo a la deformación

¹⁰ A pesar de que el romanticismo surge como reacción al racionalismo ilustrado e invierte la relación de valoración entre el *mythos* y el *logos*, y reconoce la sabiduría superior de los tiempos del mito; sin embargo, como anota Gadamer, este movimiento padece del mismo prejuicio de la Ilustración, y sólo consigue perpetuar su mismo esquema básico (oposición *mythos-logos*), volviendo dogmática su misma teoría. Por su parte, la actitud del historicismo del siglo XIX proviene de esta misma inversión romántica, que pretende restituir su valor a los tiempos pasados, e incluso a reconocerles cierta superioridad. De modo que, a pesar de la reacción romántica contra el racionalismo ilustrado, la típica depreciación de todo prejuicio que proviene de la Ilustración, se vuelve universal en el historicismo. Cf. VM, p. 341-342.

¹¹ VM, p. 339. En realidad, Gadamer hace ver que la connotación negativa del término ‘prejuicio’ proviene de la concepción metodológica de la ciencia moderna, según la cual aquello que no posea fundamentación no tendrá la dignidad de la certeza, y se convierte en un ‘juicio sin fundamento’, en un prejuicio.

del concepto de autoridad, al punto de reducir la actitud frente a la autoridad como a una mera obediencia ciega.¹² En efecto, alguien obedece ciegamente cuando reconoce sin reflexión ni discernimiento que el juicio del otro está por encima del juicio de uno mismo. No obstante, la hermenéutica no cree que la autoridad se funde en la sumisión u obediencia ciega. Al contrario, muestra que la autoridad tiene su fundamento en un acto de reconocimiento:

“La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada.”¹³

Gadamer pretende mostrar que no hay tal oposición entre autoridad y razón, sino que por el contrario la autoridad alcanza su legitimidad por la fuerza de la misma razón. Allí está su esencia. En palabras de María del Carmen López: *“Autoridad no es poder de dar órdenes que se deban acatar sin saber por qué, sino auto-legitimidad que no se impone por la fuerza (sea ésta física o no), sino que es reconocida y se gana con razones (...).”¹⁴* Contra lo que pensaría un hombre ilustrado, consideramos que aquí se evidencia un sentido de autoridad que no se contradice con la racionalidad, pues la verdadera autoridad está fundada en un acto de la razón.

¹² Cf. VM, p. 347.

¹³ VM, p. 347. De forma análoga define la autoridad en una entrevista del año 2000: *“La autoridad no es en realidad algo que se tiene, no podemos apelar a ella, como a menudo se hace, para pedir obediencia, porque ella nada tiene que ver con la obediencia, sino con el reconocimiento. Existe sólo mientras es reconocida.”* Gadamer, Hans-Georg, *El último Dios: la lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, Barcelona: Anthropos, 2010, p. 88.

¹⁴ Lopez Saenz, M^a Carmen, “Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H-G. Gadamer”, en: Acero, J.J., Nicolás, J.A., *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 351. Resulta conveniente destacar la distinción señalada por la Dra. Ma. Carmen López entre los conceptos de autoridad y poder, pues nos permite ver que originariamente eran dos aspectos diferentes del gobierno. Así en el mundo romano los senadores lo eran por tradición y estaban investidos de *autoridad* para ser escuchados, pero carecían de *poder* para gobernar, ya que éste descansaba en el pueblo.

Que la autoridad repose sobre el reconocimiento quiere decir que aquélla tiene su fundamento no en una decisión irracional, sino en el reconocimiento de que las razones del otro pueden ser mejores y superiores a las de uno. Desde esta perspectiva, la autoridad equivale a *“la concesión a la superioridad cognoscitiva del otro que se desprende del reconocimiento socrático de la propia ignorancia.”*¹⁵ Esto quiere decir que es razonable concederle autoridad a alguien o admitir que el juicio de otro es mejor si es que éste tiene mayor conocimiento del problema.

Uno de los más importantes críticos de la hermenéutica filosófica, Jürgen Habermas, problematiza precisamente este asunto al considerar que el concepto gadameriano de reconocimiento es dogmático, y por ello, contrario a la reflexión racional.¹⁶ Sin embargo, esto es justamente opuesto a lo que piensa Gadamer, pues el reconocimiento implica, además de un acto de la razón, un acto libre:

*“Me parece indudable que el reconocimiento es decisivo para las relaciones reales con la autoridad. La cuestión puede ser simplemente en qué se basa este reconocimiento. Puede expresar a menudo, más que nada, un doblegamiento impotente ante el poder, pero eso no es un reconocimiento ni se basa en la autoridad (...) La autoridad domina porque es reconocida ‘libremente’. La obediencia que se le tributa no es ciega.”*¹⁷

¹⁵ Lopez Saenz, *op. cit.*, pp. 351-352

¹⁶ El reconocimiento es dogmático para Habermas porque la tradición también puede ser un elemento de dominación y de coacción, o de perpetuación de comunicaciones deformadas, como las llama. De ahí que Habermas diga, citando a Albrecht Wellmer: *“La Ilustración sabía lo que la hermenéutica olvida: que el ‘diálogo’ que, según Gadamer, ‘somos’, es también un plexo de poder y que por eso mismo no es diálogo alguno... la pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de verdad posible y de acuerdo fáctico es también el lugar de la no-verdad fáctica y de la perpetuación del poder.”* Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Tecnos, 1988, p. 301. Volveremos sobre esta crítica de Habermas en el capítulo 3. Al respecto, se sugiere como bibliografía de consulta sobre el debate entre Gadamer y Habermas la siguiente: Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación crítica y hermenéutica: Gadamer, Ricouer, Habermas*, México: UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1998; Patrón, Pepi, *La teoría de los intereses de conocimiento de J. Habermas y su confrontación con la hermenéutica de H.G. Gadamer*, en: *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Lima, N° 1, 1987, pp. 1 – 37.

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I* (1967)”, en: *VM II*, p. 236.

Reconocer la autoridad no equivale a actuar irracionalmente. Más bien, su reconocimiento presupone la razón, pues una auténtica autoridad está siempre ligada a la libertad del que la reconoce. De ahí que la autoridad posea un “*momento crítico*” proveniente de la reflexión y del juicio.¹⁸ En ese mismo sentido, señala María del Rosario Acosta, el reconocimiento de la autoridad exige como mediación una actitud crítica que garantice que dicha autoridad responda adecuada y responsablemente a quien la reconoce, es decir, que corresponda a la racionalidad propia de dicho reconocimiento.¹⁹

En uno de sus textos más recientes, Gadamer vuelve sobre este problema de la autoridad, pero esta vez para reflexionar sobre el papel y la importancia que desempeña la autoridad en la vida social y cotidiana. Al respecto señala que la importancia que posee la autoridad en el ámbito de la educación (piénsese en la relación entre padres e hijos, o entre profesor y alumno) consiste en promover la formación de la persona, basada en la libertad del educando.

“El objetivo de toda educación es mantener despiertas, tanto en el niño como en el adulto, y desde luego en el que aprende, todas las fuerzas productivas. Por eso pienso que necesitamos modelos y autoridad, pero en un sentido muy distinto: en el de la adopción de una influencia formadora, no en el del modelo de la máquina. (...) Pues en definitiva aprender es siempre un proceso que promete una nueva libertad y acaba dándola.”²⁰

Esta cita remarca que el reconocimiento de la autoridad está ligado a la libertad de quien la recibe, pues la verdadera autoridad no dicta órdenes. Al contrario, la autoridad se pone en juego como modelo o ejemplo a seguir, generando mediante su influencia que el educando se haga cargo de su propia formación. La verdadera autoridad abre así al

¹⁸ Cf. Lopez Saenz, *op. cit.*, p. 353.

¹⁹ Cf. Acosta, María del Rosario, “El diálogo que somos: la comprensión como espacio para la política”, en: *Areté. Revista de filosofía*, Vol. XVIII, N° 2, Lima: PUCP, 2006, p. 213.

²⁰ Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica y autoridad: un balance”, en: *AH*, pp. 63-64.

educando hacia una mayor libertad. De ahí que afirme Gadamer: “*el conocimiento, cuando es un conocimiento de verdad, proporciona libertad.*”²¹ De esa manera se entiende mejor de qué forma el reconocimiento de la autoridad supone un acto de razón y de libertad, y no una mera imposición u obediencia ciega. Éste es el sentido rehabilitado de autoridad que queremos enfatizar, y que Gadamer claramente incorpora a su hermenéutica filosófica.

Por otro lado, la forma de autoridad que justamente pone en cuestión la Ilustración y que le interesa a Gadamer rehabilitar especialmente, es la autoridad de la tradición. Definitivamente éste es un concepto capital en la hermenéutica filosófica, incluso podemos concebir la filosofía de Gadamer en gran parte como una rehabilitación de la tradición. De ahí que algunos filósofos equivocadamente hayan interpretado su pensamiento como un mero conservadurismo, o como una posición políticamente neutral.²² Vamos a ver por qué motivos creemos que la filosofía de Gadamer no representa una posición conservadora, y que incluso su propuesta hermenéutica nos plantea serias exigencias de cara a pensar filosóficamente la política.

En principio, tenemos que volver sobre la concepción antropológica gadameriana: el hombre es un *ser-en-la-tradición*. Como sabemos, los seres humanos siempre estamos en alguna tradición, ya que las costumbres y los prejuicios constituyen la *realidad histórica de nuestro ser*. Ahora bien, esa pertenencia a las tradiciones es el *factum* de

²¹ Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica y autoridad: un balance”, *op. cit.*, pp. 64-65

²² Gianni Vattimo señala que la hermenéutica es una filosofía que se presenta como políticamente ‘neutral’, y después agrega: “*los adversarios de la hermenéutica identifican con frecuencia dicha postura políticamente neutral pura y simplemente con una forma de conservadurismo: conformidad con la tradición, “rehabilitación del prejuicio” (como dice explícitamente Gadamer).*” Vattimo, Gianni, “Hermenéutica, democracia y emancipación”, en: *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, N° 63, 1996, p. 75. La acusación de conservadurismo es también uno de los puntos de conflicto en el debate entre Gadamer y Habermas. Cf. Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, *op.cit.*, p. 254; Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I”, en: *VM II*.

nuestra existencia, ejemplo de ello son las costumbres de las cuales participamos en nuestra vida social:

“La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez.”²³

Las costumbres determinan nuestras instituciones y comportamientos, en tanto pertenecemos ya a ciertas costumbres que han sido instituidas por tradición. En continuidad con lo visto, Alejandro Salcedo afirma que la condición de posibilidad de toda comprensión es la pertenencia a una tradición, o a costumbres, porque toda anticipación de sentido está determinada por la comunidad que nos une con la tradición.²⁴ En ello consiste la radicalidad de la tesis gadameriana que hemos tratado anteriormente: la comprensión no proviene de una subjetividad absolutamente liberada de prejuicios; al contrario, son los prejuicios los que siempre guían la comprensión.

No obstante, debemos hacer algunas distinciones. Gadamer no se propone rehabilitar la tradición como lo había hecho el romanticismo; al contrario, él mismo va a criticar el concepto romántico de tradición.²⁵ Así, para que la tradición adquiriera sentido debe ser apropiada, necesita ser afirmada y cultivada, y por tanto, depende de un libre reconocimiento:

“La tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia. Aun la tradición más auténtica venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada,

²³ VM, p. 348.

²⁴ Cf. Salcedo, Alejandro, “El papel de la tradición en la comprensión gadameriana”, en: Alcalá, Raúl (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, p. 93.

²⁵ Aunque Gadamer es consciente de la prioridad que le dio el romanticismo a la tradición, sin embargo, la tradición desde esa perspectiva se concibe como una abstracción, y por ello la fe romántica en la tradición termina siendo igual de prejuiciosa que la ilustración. De ahí que para Gadamer, la crítica ilustrada a la tradición y la misma rehabilitación romántica no hagan justicia al concepto. Cf. VM, p. 350.

asumida y cultivada. *La tradición es esencialmente conservación (...) Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí.*²⁶

Para que la tradición permanezca a lo largo de los años, se requiere que ésta se ‘cultive’, se ‘afirme’ por aquellos que participan de dicha tradición. Hemos querido subrayar estas palabras para dejar claro que la conservación de la tradición no es un acto irracional, como aparentemente se cree. O mejor dicho, la apropiación de la tradición es un acto de libertad: en efecto, reconocer la validez de la tradición o cuestionarla depende de la libre decisión. Esto nos permite concebir la tradición no como algo estático, sino como un ‘proceso dinámico’, en palabras de Alejandro Salcedo, donde lo subjetivo y lo objetivo se interrelacionan mediante la comprensión.²⁷ Se trata de una dinámica donde los participantes de la comunidad conservan y modifican el legado que van heredando.

Por eso, la dinámica que constituye la tradición también se puede definir como un “proceso de herencia y transformación” que representa a la misma comunidad.²⁸ En cuanto herencia, la tradición viene a ser el legado cultural del cual una comunidad se siente orgullosa y cuyo patrimonio engrandece a quienes lo heredan. Pero debemos tener en cuenta que la herencia también puede ser lo aborrecible que deshonra a la comunidad. Por eso, María Borsani menciona que la tradición “*obliga a su revisión como a la reversión de sus efectos, pero jamás es posible su eliminación, su clausura, su negación.*”²⁹ Ambos lados están presentes en el concepto gadameriano de tradición. Por eso, la tradición no sólo es aquello en lo que se sedimentan los conocimientos a

²⁶ VM, p. 349.

²⁷ Cf. Salcedo, Alejandro, *op. cit.*, pp. 92-93

²⁸ Cf. *Ibid.*

²⁹ “Reconocimiento de la tradición, y del legado no implica reproducción y reiteración sin más, no hay un sino ineluctable del cual sólo cabe esperar copia de lo mismo. (...) la tradición no puede ser concebida como res, cosa, momento o instancia coagulada de una vez y para siempre”. Borsani, María Eugenia, “Crítica e interpelación en la filosofía de H.-G. Gadamer”, en: Alcalá, Raúl; Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, *op. cit.*, pp. 174-175.

través de las generaciones, sino que es un proceso en permanente transformación y transmisión de la cultura y de los prejuicios que van constituyendo una comunidad histórica.

Este proceso dinámico de transformación y herencia que constituye la tradición tiene lugar por medio de la comprensión, dado que es la capacidad humana que permite desplazarse hacia la tradición y dar movimiento al proceso. De forma que la tradición no es una cosa estática, aislada e independiente de nosotros, sino que participamos de ella mediante la comprensión, es decir, en diálogo con la tradición:

“El ‘comprender’ las circunstancias y las estructura de nuestro mundo, el comprendernos unos a otros en este mundo, presupone tanto la crítica e impugnación de lo anquilosado o lo enajenado como el reconocimiento o la defensa del orden establecido.”³⁰

El diálogo supone una confrontación que puede desencadenar la conservación o la transformación. Por eso, como comenta María del Carmen López, *“la auténtica participación en la tradición es su apropiación crítica, tras la cual, podemos aceptarla o rechazarla ónticamente, pero teniendo en cuenta que esta decisión es posible gracias a una relación previa con ella.”³¹* El diálogo con la tradición presupone como condición la pertenencia a ella. Pero ese diálogo es incierto, porque puede llevarnos a conservarla o rechazarla, todo depende de cómo nos interpele la tradición y de su aplicación en el contexto histórico.³² En tal sentido, se trata de una ‘apropiación crítica’, pues la

³⁰ Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, en: *VM II*, p. 185.

³¹ Lopez Saenz, “Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H-G. Gadamer”, *op. cit.*, p. 355. O como bien señala Acosta, en la medida en que se decide aceptar la tradición, se la cuestiona y dialoga con ella, la misma apropiación de la tradición constituye un momento crítico. Acosta, María del Rosario, “El diálogo que somos: la comprensión como espacio para la política”, *op. cit.*, p. 214.

³² Como el mismo Gadamer señala: *“En todo caso la conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación.” VM*, p. 350. *“Decidirse por conservar la tradición no es renunciar al cambio, sino saber escuchar lo que todavía nos interpela en ella y aplicarla a cada situación. Esta decisión puede ser una opción tan racional y autónoma como la transformación.” López Sáenz, op. cit.*, p. 356.

pervivencia de la tradición sólo es posible por medio del acto de razón y de libertad que se pone en juego, algo semejante a lo que ocurre con la autoridad. Ello nos permite también acentuar la diferencia entre la autoridad y el autoritario. Gadamer se da cuenta que una persona autoritaria no posee la capacidad de abrirse al otro y de entrar en diálogo con él, ya que no es capaz de reconocer su propia finitud como su realidad histórica. Por el contrario, quien posee autoridad siempre está dispuesto a dialogar, porque es consciente de sus limitaciones y carencias.³³

Por eso negamos que la hermenéutica represente una defensa del tradicionalismo, del conservadurismo o del autoritarismo, pues hasta donde hemos visto no se trata de una absolutización de la tradición. Más bien se trata de dialogar, cultivar o apropiarse de la tradición, una apropiación que tiene su fundamento en un acto de la razón. Así pues, el hermeneuta sabe que asumir la tradición implica un doble movimiento, que consiste en términos de Alejandro Salcedo, en cambiar lo existente y defender lo establecido.³⁴ En el fondo se trata de una elección: reconocer la validez de la tradición a través del diálogo.

En este primer subcapítulo, hemos querido centrarnos en estudiar tres aportes fundamentales para la investigación del fenómeno de la comprensión. En primer lugar, hemos visto que la comprensión de algo (una opinión, un texto, etc.) tiene lugar necesariamente mediante una relación con los propios prejuicios o saberes previos. Con lo cual, para que sea posible una buena comprensión es indispensable hacer conscientes las anticipaciones provenientes de la tradición. Este carácter condicionado de la comprensión se desprende de la tesis hermenéutica y antropológica de la historicidad

³³ Cf. López Sáenz, *op. cit.*, pp. 356-357.

³⁴ Cf. Salcedo, Alejandro, *op. cit.*, pp. 94-95.

como la condición existencial del hombre: los prejuicios son la realidad histórica del ser humano. La insistencia en la radical pertenencia del ser humano a la historia tiene un carácter prioritario en nuestra investigación, por cuanto alude a la conciencia de la propia finitud.

En segundo lugar, el debate gadameriano con la Ilustración hace explícito un sentido rehabilitado de autoridad compatible con la propuesta hermenéutica de la comprensión. El debate con la connotación negativa que le atribuyó la Ilustración a los conceptos de ‘prejuicio’ (como juicio falso) y ‘autoridad’ (como opuesto a la razón), nos ha permitido mostrar que el reconocimiento de la autoridad no implica una obediencia ciega e irreflexiva al juicio del otro. Al contrario, la autoridad tiene su fundamento en un auténtico reconocimiento racional, en tanto reconocer la autoridad supone reconocer libremente que las razones del otro pueden ser mejores a las de uno. Es decir, la legitimidad de la autoridad reposa sobre la fuerza de la razón. Y en tal sentido, Gadamer muestra que no hay oposición entre autoridad y razón.

Por último, el tercer aporte consiste en la rehabilitación de la autoridad de la tradición, lo cual nos previene de una mala interpretación respecto a la posición política de Gadamer. A pesar de lo que usualmente se cree, la tradición no es un corpus estático de saberes y costumbres. Más bien, es un proceso en permanente transformación de la cultura y los prejuicios que constituyen una comunidad histórica. Por tal motivo, Gadamer sostiene que la tradición sólo tiene sentido si es que ésta es apropiada, y por ende, reconocida libremente. Por lo cual, apropiarse de la tradición conlleva una permanente tensión, cambio de lo existente y defensa de lo establecido, lo que tiene lugar por mediación dialógica. De ahí que Gadamer no absolutice la tradición, pues

como hemos dicho, la pervivencia de la tradición tiene su fundamento en un acto de razón y de libertad, como toda legítima autoridad.

2.2. El movimiento de la comprensión y el círculo hermenéutico

Hemos dicho anteriormente que la hermenéutica filosófica, como el mismo Gadamer lo confiesa, representa en cierto modo una continuación y profundización de la ‘hermenéutica de la facticidad’ de Heidegger y sus desarrollos posteriores, especialmente en lo concerniente a la descripción del fenómeno de la comprensión que tiene lugar en *Ser y tiempo*. Recordemos que en el análisis heideggeriano, la estructura ontológica de la comprensión se define por la proyección. Esto quiere decir que el comprender es un proyectarse, en cuanto el *Dasein* está existencialmente proyectando una anticipación de sentido.³⁵ De un modo análogo, para Gadamer, la comprensión también tiene lugar a partir de una proyección de sentido:

*“El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo.”*³⁶

El movimiento de la comprensión se inicia con una proyección de sentido, el cual está determinado por la estructura del ‘círculo hermenéutico’, que consiste a su vez en un continuo retroproyectar un sentido del conjunto. Es decir, la comprensión se realiza en un movimiento circular donde la anticipación previa del sentido (con que se inicia dicha

³⁵ Heidegger define con estas palabras la estructura de la comprensión: “*el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el proyecto (Entwurf). Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo. El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser. (...) El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que éste es sus posibilidades como posibilidades.*” Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 169.

³⁶ Cf. VM, p. 333.

comprensión) será frecuentemente revisada a medida que se vaya avanzando en la interpretación. De esa manera, los conceptos previos se irán reemplazando paulatinamente por otros que el intérprete considere convenientes. En tal sentido, señala Gadamer, se trata de una relación circular semejante a la que determina la relación entre el todo y las partes en la comprensión de un texto:

“El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendiendo en círculos concéntricos.”³⁷

El movimiento de la comprensión no consiste, entonces, en desplazarse hacia la interioridad del mismo autor (como lo sostenía la hermenéutica romántica). Por el contrario, dicho movimiento incluye un entender y hacer valer aquello que el otro dice. En tal sentido, Gadamer suscribe la concepción heideggeriana de la comprensión como el círculo del todo y las partes, porque en ese movimiento circular la comprensión no alcanza un momento final o una comprensión total, sino alcanza su sentido en mutua participación.³⁸ De modo que comprender verdaderamente un texto no significa someterse al texto, sino *participar de un sentido comunitario*³⁹. Veremos, entonces, lo que significa dicha participación o “*acuerdo*”⁴⁰ al que se orienta toda comprensión.

Gadamer sostiene que el círculo hermenéutico de la comprensión no es ni subjetivo ni objetivo, sino que más bien, describe la interpenetración entre la tradición y el

³⁷ VM, p. 361.

³⁸ Gadamer discrepa con la hermenéutica romántica de Schleiermacher y se muestra de acuerdo con el concepto heideggeriano de comprensión como un movimiento circular inacabado: “Heidegger (...) describe este círculo en forma tal que la comprensión del texto se encuentre continuamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica.” VM, p. 363. No obstante, Carlos B. Gutiérrez advierte que la comprensión para Heidegger no se relaciona con la apropiación de contenidos particulares sino más bien con las posibilidades existenciales que tiene el *Dasein* de comportarse en el mundo. Cf. Gutiérrez, Carlos B., “Del círculo al diálogo”, *op. cit.*, p. 183.

³⁹ Cf. VM, p. 362.

⁴⁰ Remedios Ávila enfatiza que la comprensión se define más bien como un “acuerdo en la cosa misma”. Cf. Ávila, Remedios, “La comprensión como modo de ser”, en: *El legado de Gadamer, op. cit.*, p. 396.

intérprete. Es decir, el intérprete no comprende algo de modo independiente y aislado de toda tradición, ya que la anticipación de sentido que guía la comprensión no es un acto de la subjetividad, sino que está determinada desde la comunidad que une al intérprete y la tradición:

“El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo metodológico sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.”⁴¹

Con estas palabras Gadamer nos advierte sobre su posición respecto del metodologismo científico, y a su vez, se distancia de las pretensiones diltheyanas de asentar una metodología de la comprensión que fundamente las ciencias del espíritu. El círculo de la comprensión representa la estructura circular en la cual la anticipación del sentido se irá corrigiendo y reprojectando hacia nuevos sentidos posibles.

No obstante, en la comprensión se trata de entenderse en la ‘cosa’, en el ‘asunto debatido’.⁴² Apenas uno se enfrenta a la cosa se origina una *precomprensión*, esto es, una anticipación de sentido, la cual constituye una condición hermenéutica elemental. Gadamer incluso habla de una *anticipación de la perfección*, es decir, una perfección conferida al *interpretandum*, como dice Grondin; de tal manera que lo que se trata de comprender tiene que constituir un todo coherente de sentido. Esta coherencia con la cosa es lo que se anticipa en el acto comprensivo, y que tiene lugar en la *precomprensión*.⁴³

⁴¹ VM, p. 363

⁴² Me parece sumamente relevante el comentario de Grondin sobre el término ‘cosa’ en Gadamer: “La palabra *Sache* (“cosa”), en alemán, tiene siempre el sentido enfático de una cosa o un asunto sobre el que hay que tratar o discutir (...) Esa cosa (*Sache*) es siempre cosa debatida (*Streitsache*), la “cuestión de fondo” (*die sachliche Sache*), como quien dice.” Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, p. 139.

⁴³ En palabras de Grondin: “El círculo, según Gadamer, describe más bien un constante proceso de revisión, más aún, una regla inmanente de toda interpretación: hay que elaborar los proyectos de comprensión que se aproximen más a la coherencia del *interpretandum*.” Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 133.

Ahora bien, en la precomprensión tiene lugar un momento de la tradición que opera en la conciencia hermenéutica mediante los prejuicios fundamentales de quien comprende. La hermenéutica nos hace conscientes de esta conexión que opera en toda comprensión, una conexión existente entre el intérprete y la tradición a la que pertenece. Pero además, toda comprensión está abierta hacia una *mejor comprensión*, pues las precomprensiones anticipadas se van corrigiendo y modificando en esa relación circular:

“El que la comprensión ulterior posea una superioridad de principio frente a la producción originaria y pueda formularse como un ‘comprender mejor’ no reposa en realidad sobre un hacer consciente posterior, capaz de equiparar al intérprete con el autor original (como opinaba Schleiermacher), sino que por el contrario remite a una diferencia insuperable entre el intérprete y el autor, diferencia que está dada por la distancia histórica.”⁴⁴

En esta cita queda claro que la hermenéutica discrepa radicalmente con el romanticismo, porque rechaza que el ideal hermenéutico de la ‘mejor comprensión’ suponga una coincidencia del intérprete con el autor original.⁴⁵ Para Gadamer, el sentido del texto supera siempre al autor, es decir, expresa más de lo que el autor mismo quiso decir. Esto significa que la comprensión tiene lugar siempre de un modo

⁴⁴ VM, p. 366.

⁴⁵ Gadamer se aparta conceptualmente de las aspiraciones románticas de Schleiermacher, que no hacen justicia al fenómeno de la comprensión. En términos románticos, comprender no significa conocer literalmente las palabras, sino conocer la individualidad del autor, y para ello es necesario retroceder hasta la auténtica génesis de sus ideas. Como el mismo Schleiermacher señala: “*La tarea de la hermenéutica [consiste] en (...) reconstruir de la manera más perfecta posible todo el transcurso interno de la actividad compositora del escritor.*” Citado por Grondin, *op. cit.*, p. 100. Desde este punto de vista, Gadamer ve este acto comprensivo como una suerte de adivinación: “*El fundamento último de toda comprensión tendrá que ser siempre un acto adivinatorio de la congenialidad, cuya posibilidad reposará sobre la vinculación previa de todas las individualidades.*” VM, p. 243. Está claro que para Schleiermacher la comprensión reposa en una especie de ámbito previo, en función del cual se hace posible ‘adivinar’ lo que piensa el otro. Dicha vinculación previa consistiría en que cada uno lleva un pedazo de los demás, es decir, cada individuo es una manifestación de la totalidad de la vida, éste es el presupuesto de la hermenéutica romántica. Como si esta condición no bastara para poner en cuestión dicha vinculación previa, además, la teoría de Schleiermacher conduce a un problema mayor: la adivinación tiene como condición superar una distancia en el tiempo, pues sólo mediante esta superación se accede a la verdadera comprensión. Esta condición es llamada *equiparación con el lector original*, mediante la cual el intérprete podría tener acceso al autor. Nos dice Gadamer que este concepto de equiparación da origen a la conocida fórmula de la hermenéutica romántica, según la cual se trata de *comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido.*

diferente; por eso es un proceso eminentemente productivo. En consecuencia, para comprender no se requiere superar la ‘distancia en el tiempo’ como lo pensaba la hermenéutica romántica. Más bien, la distancia en el tiempo se convierte en una condición para tomar distancia de las diversas opiniones y así adquirir una mejor visión del proceso histórico. De ahí que Gadamer vea dicha distancia como una posibilidad positiva del acto comprensivo.⁴⁶

“La distancia en el tiempo es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas. Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito.”⁴⁷

Como señala Gadamer en 1960, la distancia en el tiempo constituye el criterio de una mejor comprensión porque hace posible la aparición de nuevas fuentes de las cuales podrán surgir nuevos sentidos para la obra. Estos nuevos sentidos formarán, entonces, parte del acto mismo del comprender como proyecto y apertura hacia nuevos sentidos posibles. Por eso una buena comprensión tendrá lugar si se tiene en cuenta el juego de la distancia y la cercanía, de la familiaridad y la extrañeza que lo constituye: “Familiaridad, *porque el que quiere comprender tiene que estar vinculado al asunto que es objeto de comprensión*, y extrañeza, *porque la vinculación al asunto no puede tener la forma de una unidad incuestionable.*”⁴⁸ El verdadero sentido de las cosas se irá esclareciendo a partir de este doble movimiento de familiaridad y extrañeza, porque como hemos visto, la comprensión como tal requiere de una conexión entre el intérprete y la tradición. Y también de extrañeza, porque el acto comprensivo no termina nunca, es

⁴⁶ Pese a que Grondin reconoce la utilidad de la distancia en el tiempo para distinguir los prejuicios verdaderos y los falsos cuando se trata por ejemplo de una obra artística, sin embargo, esta solución en general resulta insuficiente, como el mismo Gadamer reconoce posteriormente. Cf. Grondin, Jean, *op. cit.*, pp. 142-146.

⁴⁷ VM, p. 368.

⁴⁸ Ávila, Remedios, “La comprensión como modo de ser”, *op. cit.*, p. 397.

inacabado, y por tanto, no hay tal comprensión romántica donde el intérprete alcance finalmente el verdadero sentido.

Respecto a lo anterior, cabe observar que en la primera versión de *Verdad y método* Gadamer propone la ‘distancia en el tiempo’ como un criterio que resuelve el problema epistemológico de cómo distinguir entre los prejuicios legítimos y los ilegítimos:

“Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos, bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen malentendidos.”⁴⁹

No obstante, como señala Grondin, años después Gadamer va a modificar en esta cita la expresión “*sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver (...)*”, por esta otra: “*A menudo la distancia en el tiempo hace posible resolver (...)*”⁵⁰ Es muy importante considerar esta modificación porque revela los límites del enfoque epistemológico del problema hermenéutico. Este cambio en el texto muestra que Gadamer logra superar una concepción demasiado epistemológica e instrumental de la distinción de los prejuicios, y de su propio planteamiento hermenéutico.

De esa manera, Gadamer es más consecuente con su propia crítica del metodologismo, puesto que no acepta ningún planteamiento o método que se adjudique un carácter universal para determinar la verdadera comprensión (como sí lo intentó hacer Dilthey). Como sabemos, no ofrece normas o teorías que determinen universalmente qué prejuicios hacen posible la comprensión, y qué prejuicios la obstaculizan. Sin embargo, esto no implica que no sea posible discernir exactamente entre prejuicios legítimos e

⁴⁹ VM, p. 369.

⁵⁰ Grondin nos dice que esta sustitución del “sólo” de ese párrafo por el “a menudo”, la realiza Gadamer en 1986, en la quinta edición alemana de *Verdad y método*, y que no aparece reflejada en la actual traducción española. Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer, op. cit.*, p. 145.

ilegítimos. Al respecto, Gadamer reconoce el papel de la tradición para hacer conscientes de los prejuicios:

“Poner ante sí un prejuicio es imposible mientras él continúe su obra imperceptible; sólo se logra cuando de algún modo se lo ‘estimula’. Este estímulo procede precisamente del encuentro con la tradición.”⁵¹

Gadamer sostiene que los prejuicios son visibles y apreciables cuando son confrontados con la tradición. Con esta afirmación pone en evidencia que toda comprensión requiere siempre de la atención de la tradición como su condición de posibilidad. En ese sentido, señala Grondin que se trata de una permanente ‘vigilancia’ de los prejuicios y no de un método certero que garantice la diferencia entre prejuicios legítimos e ilegítimos. Así, con la modificación que hace a su obra de 1960 queda claro que el hermeneuta debe ser consciente de la contingencia e incertidumbre que representa toda elección. Como precisa Alejandro Salcedo: *“La evaluación de estas decisiones y consensos es algo que no se puede hacer desde fuera de la tradición, sino que los mismos participantes de ella deben responsabilizarse y decidir pragmáticamente en cada situación concreta.”⁵²*

Tomar una decisión o saber lo que es correcto solo se puede hacer desde una determinada situación, y por tanto, en diálogo con la tradición. Pero toda decisión implica riesgo. Por ello, el diálogo con la tradición presupone un juicio sólidamente formado y capaz de inclinarse a tomar una decisión adecuada, asumiendo la incertidumbre y probabilidad que presupone dicha elección. En este sentido, Gadamer habla de la necesidad de legitimar el juicio en la vida práctica:

⁵¹ VM, p. 369.

⁵² Salcedo, Alejandro, “El papel de la tradición en la comprensión gadameriana”, *op. cit.*, p. 95

“La propagación bastante más extensa de la palabra ‘Urteilkraft’ y el uso del juicio se encuentra en la práctica de la vida y en toda experiencia: siempre allí donde se trata de aplicar las reglas razonablemente. Abrir los ojos sobre esto es la tarea principal de la filosofía hermenéutica.”⁵³

El texto citado es central en la concepción hermenéutica no solo por la centralidad del juicio en el problema de los prejuicios, sino porque anticipa la importancia del diálogo en la *praxis* vital, como veremos después. Gadamer reconoce aquí el valor de la herencia humanista de las ciencias del espíritu,⁵⁴ haciendo alusión a los conceptos humanistas analizados en el primer capítulo, y que ahora resultan esclarecedores para iluminar el fenómeno de la comprensión.

Pero además, con ello insiste en que el concepto de juicio determina la comprensión. Es decir, una buena comprensión tendrá lugar allí donde se aplique el juicio en función a la situación histórica a la que pertenece el intérprete. Esto está vinculado con el problema de la distinción entre los prejuicios legítimos e ilegítimos. En efecto, el problema de los prejuicios no se resuelve por la garantía de un método certero, ya que como hemos visto la comprensión presupone el reconocimiento de la finitud. El problema de los prejuicios se resuelve por la mediación del diálogo, pues en la conversación con otro se pone en práctica el juicio o la capacidad de discernimiento para llegar a determinar lo que es verdadero. Posteriormente en el tercer capítulo retomaremos y explicaremos con mayor detalle esta concepción dialógica de la verdad. Por ahora, queremos enfatizar que desde la óptica hermenéutica el juicio ocupa un papel capital en el problema de los prejuicios

⁵³ Gadamer, Hans-Georg, “Europa y la oikoumene (1993)”, en: *GH*, p. 232. Gadamer añade que el término ‘Urteilkraft’ (juicio) es una expresión que se hizo famosa con Kant en el siglo XVIII, y que aunque es una palabra ajena al uso lingüístico actual, sin embargo es imprescindible su legitimación por la necesidad de discernimiento en nuestra vida. Debemos mencionar, además, que en la nota a pie de página el traductor señala que la palabra alemana ‘Urteilkraft’ se traduce como juicio, poder, fuerza y también como discernimiento.

⁵⁴ Cf. *supra* acápite “1.3. La rehabilitación de la tradición humanista”, p. 27.

y en general, en toda comprensión, lo cual se encuentra en coherencia con el principio hermenéutico de la finitud.

2.3. Historia efectual y fusión de horizontes en el fenómeno de la comprensión.

Volviendo al análisis hermenéutico, habíamos dicho que el movimiento de la comprensión supone una estructura circular, donde la anticipación de sentido está condicionada por la tradición a la que pertenece. Dicha circularidad alude a que la anticipación de sentido desde la que parte se irá modificando indefinidamente, logrando una mejor comprensión. De esa manera, el movimiento circular de la comprensión produce nuevos sentidos, los cuales tienen efectos sobre la misma conciencia que van a determinar la futura comprensión. Para explicar estos efectos sobre la conciencia, Gadamer introduce el “*principio de la historia efectual*” o “*conciencia de la historia efectual*”.⁵⁵

Con este concepto Gadamer pone en cuestión el concepto historicista decimonónico de ‘conciencia histórica’ que se caracteriza por una comprensión absoluta y autotransparente de la historia. La crítica gadameriana de la conciencia histórica radica fundamentalmente en que esta comprensión escaparía a sus propios límites históricos, es decir, no estaría realmente sometida a la exigencia de pensar su propia historicidad. Por el contrario, la conciencia histórico-hermenéutica sabe que ella es *un producto de*

⁵⁵ Cf. VM, p. 371. Pienso que es más sugerente el término ‘eficacia histórica’ utilizado por Grondin, en vez de ‘historia efectual’ pues deja más claro el sentido del término en castellano: “*El término eficacia (Wirkung) acentúa aquí que esa historia actúa incluso allá donde no se sospecha o no se percibe que lo está haciendo. Lo de Wirkungsgeschichte (eficacia histórica) es un bonito término, porque en alemán designa no sólo el proceso de acción (...) sino también el producto de ese proceso (...).*” Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer, op. cit.*, p. 147.

los efectos de la historia. En ese sentido, la conciencia histórico-hermenéutica bien formada está en la capacidad de reconocer que la ‘historia efectual’ (es decir, los *efectos de la historia*) ya está participando en su misma comprensión, con lo cual se remarca el hecho de que la historia actúa permanentemente sobre la conciencia. Pues, para el hermeneuta, sólo reconociendo los efectos de la historia será posible alcanzar una buena comprensión de la misma. De lo contrario, la negación de dichos efectos tendrá como consecuencia una deformación del acto comprensivo.

Para desarrollar este concepto comencemos por la misma descripción que hace el filósofo, al señalar que la conciencia de la historia efectual es, en principio, “*conciencia de la situación hermenéutica*.”⁵⁶ Con esta definición Gadamer quiere decir que el intérprete se encuentra siempre en una determinada situación, y por tanto, la conciencia de la historia efectual es consciente de su propia historicidad. Así, al conocer su propia limitación histórica, el intérprete no pretende una completa autotransparencia, sino que estará en una “*permanente vigilancia de los límites*”.⁵⁷ Gadamer ilumina este principio recurriendo a un concepto proveniente de la fenomenología de Husserl, el concepto de horizonte:

*“El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento.”*⁵⁸

El horizonte es una figura representativa de la situación hermenéutica porque esta situación conforma nuestro mismo ser: el horizonte está siempre allí acompañándonos, haciendo el camino con nosotros. La figura del horizonte es muy iluminadora porque

⁵⁶ VM, p. 372.

⁵⁷ Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 148

⁵⁸ VM, p. 375.

expresa también los límites de nuestra propia naturaleza y lo que ocurre en el acto comprensivo.

Gadamer explica lo que ocurre en la comprensión de un pasado histórico a partir de esa idea de horizonte: cuando tratamos de comprender el pasado aparentemente pareciera que debiéramos trasladarnos al horizonte histórico del pasado, como si hubiera de comprenderlo desde el pasado mismo. Sin embargo, cuando esto ocurre, es decir, cuando la conciencia histórica postula dos horizontes diferentes, en realidad se está representando meras abstracciones.⁵⁹ Para el hermeneuta, el horizonte del investigador y el supuesto horizonte de aquel pasado extraño que busca investigar constituyen un mismo y único horizonte desde el que adquiere sentido la conciencia hermenéutica.

De manera que la comprensión no equivale a un dejar el propio horizonte para trasladarse a un horizonte alternativo, pues toda comprensión se realiza desde un único horizonte, aquél del mismo intérprete. Al respecto, es importante aclarar que cuando Gadamer dice que para comprender mejor al otro es necesario ‘desplazarnos’ a su horizonte, este desplazamiento significa otra cosa:

“significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende.”⁶⁰

Por la cita anterior, este desplazamiento implica una ‘ampliación’ del horizonte para ganar mayor comprensión. Dicha ampliación es la que define a la conciencia de la historia efectiva, a diferencia de la conciencia histórica (la cual quedaba entrapada en una dualidad de horizontes). Esto se hace más explícito cuando Gadamer define esta

⁵⁹ Cf. VM, pp. 374-375.

⁶⁰ VM, p. 375.

ampliación que lleva a cabo la comprensión de la tradición como una ‘*fusión de horizontes*’:

“Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos.”⁶¹

El término ‘fusión’ proviene de un verbo que significa ‘fundir’, y como menciona Grondin, se utiliza para hablar de la fusión de dos metales que se transforman en otro diferente a los anteriores, en una aleación.⁶² La etimología del término nos ayuda a concebir mejor el acto de la comprensión de la tradición, pues la fusión de horizontes que opera la comprensión tiene como consecuencia una metamorfosis. La fusión supone una transformación de los horizontes en una sola unidad: el horizonte del pasado y el del presente; o también el del intérprete y el texto, cuando se trata de la comprensión de un texto o un poema; o también de horizontes culturales diversos y contemporáneos en uno solo.

La unidad que constituyen ambos por la fusión remarca el hecho de que ambos polos llegan a estar tan compenetrados que no es posible distinguir el uno del otro.⁶³ Así, la ‘fusión de horizontes’ es el modo en que se realiza toda comprensión, y particularmente

⁶¹ VM, p. 377

⁶² Grondin lo aclara de esta manera: “El término que emplea Gadamer no es precisamente el de una fundición (*Schmelze* o *Schmelzung* es una palabra que existe pero su uso es poco común), sino el de *Verschmelzung* (fusión). El prefijo *ver-* añade una connotación más activa, más procesual que el verbo *Schmelzen* (fundir) y muy a menudo implica dos cosas que se fusionan en una sola. Por ejemplo, es de este modo que un metalurgista (...) puede fusionar dos metales, oro y plata, para hacer una aleación.” Grondin, Jean, “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de *adaequatio rei et intellectus*?”, en: Aguilar, Mariflor (coord.), *Gadamer y las humanidades I*, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, p. 27.

⁶³ De modo que la fusión de horizontes tiene el carácter de un acontecimiento, algo que nos atrapa y nos sorprende cuando se lleva a cabo la comprensión: así por ejemplo, cuando se traduce exitosamente un poema, o una obra completa. “El acento en la fusión de horizontes, fuente de incandescencia, conduce claramente hacia la idea de un advenir que súbitamente nos arroba, que nos sorprende.” Cf. Grondin, Jean, “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de *adaequatio rei et intellectus*?”, *op. cit.*, pp. 32-36.

es lo que caracteriza el acto comprensivo de la tradición, donde lo pasado y lo presente adquieren unidad.

No obstante, debemos advertir que no se trata de una ‘confusión de horizontes’, la cual se limitaría a manipular el pasado a partir del presente. En efecto, caeríamos en una mala fusión de horizontes si pensamos que interpretar el pasado equivale a comprender solamente aquello que quiero entender y no aquello que está diciendo verdaderamente la cosa.⁶⁴ Según Gadamer, la conciencia producida por la historia efectual no sólo equivale al reconocimiento de los propios límites, sino que además nos conduce a ampliar el horizonte, es decir, a abrirse a las opiniones de los demás. Éste es el sentido por el cual, para Grondin, el principio de la historia efectual entraña una *ética de la comprensión*.⁶⁵

Para nuestra investigación es importante mostrar que dicha ampliación del horizonte posee una dimensión práctica ineludible, y que resulta análoga a la generalidad que adquiere el hombre mediante su formación. Habíamos visto en el primer capítulo que el concepto herderiano de formación⁶⁶, vinculado al concepto humanista de *Bildung* es fundamental en el humanismo clásico, porque mediante la formación el hombre va integrando lo ajeno en su propio ser. De ese modo, el hombre se va produciendo. Y no debemos pasar por alto el gran aporte de Hegel al concepto de formación, al definirla como el reconocimiento de lo extraño como algo propio: en términos hegelianos, el hombre es un ser que retorna a sí mismo desde su ser otro.

⁶⁴ No habría ‘fusión de horizontes’ cuando no escucho lo que el otro tiene que decir. Cf. Grondin, Jean, “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de *adaequatio rei et intellectus*?”, *op. cit.*, p. 29. Nos detendremos con más detalle en este problema de la confusión de horizontes al exponer el tema de la experiencia hermenéutica en el siguiente subcapítulo.

⁶⁵ «La conciencia obrada por la ‘eficacia histórica’ tiene algo que ver con la elaboración de una adecuada amplitud de horizontes. Puesto que yo sé que ha actuado en mí la historia, conozco también los límites de mi conciencia. Esta vigilancia, este estar despierto, es lo que me conduce a abrirme a las perspectivas de las demás personas. (...) Por tanto, la conciencia obrada por la eficacia histórica incluye cierta ética del entender.» Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, p. 159

⁶⁶ Véase acápite “1.3. La rehabilitación de la tradición humanista”, p. 27.

De esa manera, para Hegel formarse no significa simplemente acumular conocimientos teóricos, sino convertirse en un ser espiritual general, superando su ser particular natural. Gadamer está recuperando en el concepto de fusión de horizontes este concepto humanista de formación como ‘reconocimiento’. En efecto, la fusión de horizontes no implica una enajenación del propio horizonte, sino más bien la superación de sí mismo mediante la ampliación del mismo, elevándose paulatinamente desde un saber particular hasta un saber más general, con el fin de abrirse y comprender el punto de vista del otro.

Por otra parte, habíamos señalado el interés de Gadamer por el concepto viquiano de *sensus communitatis*, el cual es condición de posibilidad de la comprensión de lo ajeno (pues recordemos que dicho sentido común es una especie de sociabilidad natural que motiva a ser solidario con otros). En este sentido, la comprensión del otro procede de la capacidad humana de ‘entrar’ (mediante la imaginación) en el punto de vista ajeno. Al respecto, habíamos considerado importante también la semejanza entre la definición viquiana de comprensión y la facultad de juzgar de Kant, la cual se define esencialmente como pensar en lugar del otro. Y por último, otro aporte importante consiste en la interpretación que hace Gadamer del concepto de sentido común de Shaftesbury como simpatía (*sympathy*), que significa literalmente ‘com-pasión’ (empatía). Aquí el sentido común implica una participación con otro en un mismo sentir, es decir, tratar de experimentar lo mismo que el otro siente.

Son estos conceptos los que nos permiten no solo rastrear los orígenes humanistas de la ‘fusión de horizontes’, sino además dar cuenta de la dimensión práctica de este concepto

hermenéutico como esa “*elevación formativa*”⁶⁷ que hace al hombre más humano. Esa dimensión práctica se revela análogamente en los conceptos de ‘formación’, ‘sentido común’ y ‘fusión de horizontes’, en tanto en éstos se trata de una ampliación de la propia situación hermenéutica, para mirar las cosas desde un punto de vista ‘superior’. Dicha ampliación del horizonte pretende ponerse en el punto de vista del otro, tratando de pensar y juzgar desde su posición, e incluso siendo empático, pues pretende experimentar lo mismo que el otro.

Esto ha dado pie a pensar que la fusión de horizontes entraña una función prioritaria cuando se trata de entender, por ejemplo, otra cultura. En ese sentido, el renombrado filósofo político Charles Taylor sostiene que la fusión de horizontes es lo que tiene que ocurrir en el entendimiento del otro, porque “*por medio de esta aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña.*”⁶⁸ Taylor reconoce que la fusión de horizontes es el modo en que se realiza la comprensión de otras culturas, porque la fusión implica la apertura de la comunidad hacia otras. De esa manera, como señala Juan Manuel Almarza, se hace posible la experiencia de la alteridad: “*La fusión (...) alude a la necesidad recíproca de ampliar y modificar el propio horizonte hasta dar cabida a la alteridad.*”⁶⁹

⁶⁷ Como señala Carlos B. Gutiérrez: “*La fusión de horizontes (...) no es subsunción sino elevación formativa*”. Gutiérrez, Carlos B., “La alteridad de Hegel a Gadamer”, en: Monteagudo, Cecilia; Tubino, Fidel (ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima, PUCP: Fondo Editorial, 2009.

⁶⁸ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE, 1993, p. 99. Respecto a la interpretación de este pasaje se puede consultar también Gutiérrez, Carlos B., “¿Qué quiso decir Charles Taylor?”, en: *Temas de filosofía hermenéutica*, op. cit., p. 233 – 244.

⁶⁹ Almarza Meñica, Juan Manuel, “Hans-Georg Gadamer y el comunitarismo”, en: Acero, Tapia, *El legado de Gadamer*, op. cit., p. 45.

Así, la fusión de horizontes implica la ampliación del propio horizonte, con el fin de mirar el propio prejuicio desde otra perspectiva, y abrirse incluso a transformar los prejuicios. Porque dicha ampliación no pretende dominar la otra cultura, ni hacer prevalecer los prejuicios. Por el contrario, como lo piensa Taylor, se trata de participar en algo común, mediante el reconocimiento del valor de la otra cultura, y la transformación de los propios prejuicios. De esa manera, el lado práctico de la fusión de horizontes se expresa esencialmente en esta participación en un sentido comunitario, haciendo posible la creación de espacios comunes, y por ende, la convivencia entre los pueblos y culturas.

En ese sentido, este concepto hermenéutico es clave para entender la preocupación de Gadamer por los problemas políticos de las últimas décadas del siglo pasado, como lo señala en un artículo de 1993, *Europa y la oikoumene*.⁷⁰ Aquí explica que el surgimiento de nacionalismos a nivel mundial está conduciendo a un incremento de los conflictos entre pueblos que atentan contra el bienestar de toda la humanidad (a saber, la crisis ecológica, la utilización de armas de destrucción nuclear, etc.) Y además, señala que la tarea vital con que se enfrenta la humanidad consiste en desarrollar una *convivencia* entre los pueblos del mundo, a la que denomina, *oikoumene*.⁷¹ El desarrollo de una *oikoumene* presupone el ejercicio de la *praxis*, porque implica como hemos visto en el primer capítulo, acciones y decisiones libres⁷² que se toman en relación con otros:

⁷⁰ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Europa y la oikoumene”, en: *op. cit.*, p. 224.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 234. El término ‘*oikoumene*’ se refiere a un ‘mundo habitable’, es decir, a la comunidad humana realizada, en el cual podamos ‘sentirnos como en casa’. Esta *oikoumene* no se trata de un mundo de saberes, significaciones o normas prefijados de antemano que los europeos puedan ofrecer como solución a los problemas de nuestro mundo, sino que debe ser pensada como una meta, como un ideal de convivencia indispensable para nuestra civilización. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Europa y la *oikoumene*”, *op. cit.*

⁷² Como se ha tratado, este es un tema de la filosofía práctica de Aristóteles, quien sostenía que el elegir o decidir pertenece a la *praxis*, porque será la reflexión práctica la que conduzca una decisión. Cf. *supra* acápite “1.2. El concepto gadameriano de *praxis* como crítica de la modernidad”, p. 11.

“Uno no actúa en el sentido de que uno realiza planes de acuerdo con el propio arbitrio, sino que tiene que actuar con los demás y codeterminar los asuntos comunes a través de su actuar.”⁷³

Ya habíamos visto que la acción proveniente de la *praxis* es una acción siempre en común. En ese sentido, es una acción que repercute en los asuntos comunes, y que se proyecta a la realización de una auténtica comunidad.⁷⁴ Por eso, Gadamer da una vital importancia a la *praxis* que conlleva la fusión de horizontes: *“Praxis es comportarse y actuar con solidaridad. Pero la solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social.”⁷⁵* La *praxis* es la acción presidida por el acuerdo mutuo, que se orienta a su vez hacia la concreción de la solidaridad y la creación de espacios comunes. Y la condición de esta creación de lo común es la fusión de horizontes, pues mediante la ampliación del horizonte se podrá mirar las cosas desde la perspectiva de la alteridad, y por ende, dar solución a los conflictos que genera la convivencia con otros.

De ese modo, no hay duda de que la tarea de la *convivencia* entre los pueblos y culturas en que se define el destino de la humanidad, según Gadamer, tiene una connotación eminentemente práctica:

“entenderse unos con otros significa entender al otro. Y esto tiene una intención moral, no lógica. Constituye, sin duda, la tarea humana más ardua.”⁷⁶

⁷³ Gadamer, Hans-Georg, “¿Qué es la *praxis*? Las condiciones de la razón social”, en: *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa Argentina, 1981, pp. 52 – 53.

⁷⁴ Hacer el bien no es tan sencillo como aplicar un simple manual para operar un artefacto, ya que no hay orientaciones universales prefijadas acerca del bien y del mal. Por ese motivo, para encontrar lo razonable en una situación concreta, hace falta comprender la situación determinada, saber interpretarla; y como sabemos esta comprensión tiene un carácter primordialmente dialógico. Como señala Gadamer, *“en nuestros asuntos prácticos dependemos del entendimiento mutuo, de la comprensión en este sentido. Y la comprensión tiene lugar en el diálogo.”* Dutt, Carsten (Ed.). *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica, estética y filosofía práctica*, Presentación y traducción de Teresa Rocha Barco, Madrid: Tecnos, 1998, p. 97.

⁷⁵ Gadamer, Hans-Georg, “¿Qué es la *praxis*? Las condiciones de la razón social”, *op. cit.*, p. 57. *“Estamos aún muy lejos de haber alcanzado una conciencia común en el sentido de que lo que aquí está en juego es el destino de todos sobre esta tierra y que nadie puede sobrevivir, (...) si la humanidad (...) no logra encontrar una nueva solidaridad”.* *Ibid.*, p. 55-56.

⁷⁶ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *AVP*, p. 123

El entendimiento del otro tiene una intención moral en cuanto se trata de aprender a conseguir una verdadera solidaridad entre las diversas culturas y tradiciones. Por ese motivo, la comprensión de las culturas diferentes tiene su razón de ser en la *praxis*. Al respecto, me parece pertinente mencionar que un caso particular de dicho entendimiento entre culturas está dado por el diálogo intercultural sobre los derechos humanos, el cual tiene su razón de ser también como fusión de horizontes. Porque, como explica Fidel Tubino, para que los derechos humanos sean realmente universales, se requieren de una apertura del horizonte cultural a otras concepciones o creencias.⁷⁷ Este ejemplo del diálogo sobre los derechos humanos, un tema de tanta actualidad, es una muestra de la tarea moral que representa la fusión de horizontes como entendimiento del otro.

De esa manera se expresa la dimensión práctica de la fusión de horizontes. La construcción de un mundo más humano, la solidaridad entre los pueblos y culturas depende enteramente de dicha fusión: *“Ocurre entre tú y yo la misma cosa que entre los pueblos o entre los círculos culturales y comunidades religiosas. Por doquier nos enfrentamos al mismo problema: debemos aprender que escuchando al otro se abre el verdadero camino en el que se forma la solidaridad.”*⁷⁸ Sin duda, el ideal de la *oikoumene*, como le llama Gadamer, tiene como condición de posibilidad dicha fusión de horizontes. En efecto, la solución a los problemas comunes que enfrenta la humanidad depende del reconocimiento de los propios límites y la ampliación del horizonte al cual uno pertenece (esto es, mediante la comprensión del otro y la creación de espacios comunes). De ahí que afirme Gadamer que el problema de la diversidad de las culturas y religiones es un tema político por excelencia.⁷⁹

⁷⁷ Cf. Tubino, Fidel, “Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos”, en: Monteagudo, Tubino (ed.), *Hermenéutica en diálogo, op. cit.*, p. 158.

⁷⁸ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *op. cit.*, p. 125

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 111.

2.3.1. La dimensión práctica de la noción de horizonte

En conexión con lo anterior cabe destacar algunos aspectos de la herencia fenomenológica de la noción gadameriana de horizonte que nos permitirán ahondar aún más en ese carácter práctico del fenómeno de la comprensión. No podemos olvidar que la hermenéutica gadameriana incorpora una serie de conceptos clásicos de la fenomenología de Husserl, especialmente los conceptos de ‘horizonte’ y ‘mundo de la vida’. En esa línea es posible encontrar una gran afinidad temática entre ambos filósofos, en particular en lo que se refiere a la crítica al objetivismo y a la rehabilitación de un ámbito pre-reflexivo previo a la lógica de la ciencia.⁸⁰ En este sentido Gadamer buscará mostrar y desarrollar las implicancias prácticas de este ámbito pre-reflexivo en lo que denomina la ‘tarea moral de las ciencias del espíritu’. Analizaremos entonces esas afinidades temáticas con el fin de dar cuenta de dichas implicaciones para el campo de la filosofía práctica.

La fenomenología de Husserl parte del hecho de que las cosas mismas no son independientes de la conciencia, sino que sólo se dan en virtud de la intencionalidad de

⁸⁰ Al respecto se pueden consultar las investigaciones acerca de las afinidades existentes entre Husserl y Gadamer en torno básicamente a la problemática del mundo de la vida: Monteagudo, Cecilia, “‘Mundo de la vida’ en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer”, en: *Areté. Revista de filosofía*, Lima: PUCP, Vol. XIII, N° 1, 2001, “El movimiento de la interpretación dentro del horizonte husserliano de la experiencia”, en: Gutiérrez Carlos B., *No hay hechos sólo interpretaciones*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, pp. 125-149, López, Ma. Carmen, “E. Husserl y H-G Gadamer: distancia en la proximidad”, en: Rizo Patrón R., (editora), *Tolerancia. Interpretando la experiencia de la tolerancia* (Vol. 2), Lima: Fondo Editorial PUC, 2006, pp. 371-395.

la conciencia.⁸¹ Esta intencionalidad tiene como trasfondo un horizonte que trasciende la subjetividad. Como dice Gadamer, las vivencias tienen lugar en la unidad de corriente vivencial, en el conjunto de vivencias que se dan en el tiempo:

*“La constitución de la temporalidad de la conciencia está en el fondo y es soporte de toda problemática de constitución. La corriente vivencial posee el carácter de una conciencia universal del horizonte, del cual realmente sólo están dados momentos individuales –como vivencias–.”*⁸²

Toda investigación fenomenológica estará referida a esas vivencias que experimentamos cotidianamente, a esas unidades constituidas en una conciencia *temporal*. La temporalidad de la conciencia es el fundamento último, entonces, de toda vivencia y en ese sentido, es condición de posibilidad del conocimiento. Sin embargo, posteriormente Husserl abordará esta problemática con el concepto de *mundo de la vida*, el cual (con algunas afinidades con el concepto diltheyano de vida)⁸³ viene a

⁸¹ Esto quiere decir además que todo dato objetivo participa del modo de ser de la conciencia, poseen un sustrato común que permite unificar el sujeto y el objeto, de ahí que la fenomenología de Husserl se plantee como una crítica del dualismo del modelo epistemológico de las ciencias de la naturaleza. Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 121.

⁸² VM, p. 309.

⁸³ Respecto a este concepto de vida, debemos aclarar que la filosofía de Dilthey surge como una respuesta a la irrupción de la conciencia histórica y a las demandas, por parte de la Escuela Histórica Alemana, de una metodología propia para las ciencias del espíritu. En ese contexto, Dilthey plantea su propia reflexión encaminada a ofrecer una fundamentación epistemológica a las ciencias históricas; pero al mismo tiempo descubre una noción de vida histórica que tratará de conciliar con dicha fundamentación. Como sostiene Gadamer, Dilthey fue el primero en proponer la vida como el fundamento último que hace posible el conocimiento, en tanto es el presupuesto último homogéneo tanto a la conciencia como a la realidad histórica: *“Es la vida misma la que se desarrolla y conforma hacia unidades comprensibles, y es el individuo concreto el que comprende estas unidades como tales. Este es el punto de partida autoevidente para el análisis de Dilthey. El nexo de la vida tal como se le ofrece al individuo (...) se funda en la significatividad de determinadas vivencias.”* VM, p. 283. En el pensamiento diltheyano, la vida es aquel fundamento que sustenta al sujeto y al objeto, de tal modo que mediante la vida se configuran en el sujeto determinadas vivencias, pero también mediante la vida se hace posible comprender totalmente la realidad. Sin embargo, su pensamiento filosófico sobre la comprensión es ciertamente pendular, porque oscila entre una reflexión epistemológica y una filosofía de la vida. Aunque, en realidad, la necesidad de objetividad y estabilidad para las ciencias del espíritu será lo predominante en Dilthey. Por ello, para Gadamer, Dilthey es un autor que se queda atrapado en el planteamiento epistemológico de las ciencias del espíritu, y que no logra asumir con radicalidad la historicidad de dichas ciencias. En esa misma línea, Maceiras sostiene que el proyecto diltheyano de fundamentar la objetividad de las ciencias del espíritu lo llevó a cabo a costa de la historicidad, lo que le condujo a superponer el saber sobre la vida. Cf. Maceiras, T., *La hermenéutica filosófica*, Madrid: Cincel, 1990, pp. 37-48.

representar el horizonte omniabarcante del mundo.⁸⁴ Gadamer recupera este concepto husserliano para definirlo en los siguientes términos:

“el mundo en el que nos introducimos por el mero vivir nuestra actitud natural, que no nos es objetivo como tal, sino que representa en cada caso el suelo previo de toda experiencia.”⁸⁵

El mundo de la vida es el horizonte, al decir de Gadamer, en que tiene lugar la vida cotidiana del ser humano,⁸⁶ o mejor dicho, es el ámbito pre-reflexivo previo a toda objetivación científica. Frente al mundo de la ciencia que representa la totalidad de lo que es objetivable y mensurable, Husserl propone pensar, en forma similar a como lo había dicho Dilthey, el mundo de la vida como *el suelo previo de toda experiencia*. Así, representa el horizonte al que pertenecemos antes de cualquier objetivación de la ciencia. Y por tanto, el ‘mundo de la vida’ es el mundo de nuestro lenguaje, costumbres y tradiciones.

Al respecto, es pertinente el análisis etimológico que hace Gadamer del término alemán ‘Welt’ (mundo) para mostrar que la raíz ‘Wer’ (hombre) está presente en dicho término. En efecto, define el mundo con estas palabras: *“El mundo es primordialmente para el*

⁸⁴ En palabras de Husserl: *“El mundo previamente dado es el horizonte que abarca de forma fluido-constante todos nuestros fines, todas nuestras metas, fugaces o duraderas, al igual que, precisamente, una conciencia intencional de horizontes ‘abarca’ implícitamente de antemano. (...) Todos nuestros temas teóricos y prácticos, también podemos decirlo de este modo, siempre residen en la normal unicidad del horizonte vital ‘mundo’”*. Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991, § 38, p. 151.

⁸⁵ VM, p. 310. De acuerdo a lo señalado por Gadamer, Husserl sostiene que más allá de toda conciencia se encuentra la vida, la cual representa el patrón universal que permite medir lo producido por la conciencia intencional: *“Es una intencionalidad básicamente anónima, no producida ya nominalmente por nadie, la que constituye el horizonte del mundo que lo abarca todo.”* Cf. *Ibid.*

⁸⁶ Por eso señala que *“el mundo existe como horizonte. ‘Horizonte’ evoca la experiencia viva que todos conocemos. (...) El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientación.”* Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *op. cit.*, p. 122.

hombre aquello dentro y en medio de lo que está.”⁸⁷ Ello quiere decir que mundo significa ‘mundo humano’. De ahí que el mundo de la vida no sea el mundo objetivo de las ciencias de la naturaleza; sino más bien, se refiera a la realidad en la que vivimos. Es el mundo humano en cuanto es el horizonte histórico del cual formamos parte y en el que coexistimos con otros.

En este contexto, debemos destacar, además, el interés de Gadamer por desarrollar las implicancias prácticas del concepto husserliano de mundo de la vida, concernientes a problemáticas no desarrolladas en *Verdad y método*, pero que constituyen sin duda un desafío permanente en sus escritos posteriores (como son los problemas de la intersubjetividad y la comprensión del otro). Así, el concepto husserliano de ‘mundo de la vida’ es incorporado por Gadamer en su reflexión hermenéutica como el concepto de horizonte, no solamente con una función epistemológica, sino con un carácter ético y político. En efecto, este concepto juega un papel central en su planteamiento acerca de la tarea moral de las ciencias del espíritu para con la humanidad.

Ahora bien, debemos observar que el carácter práctico del concepto de ‘mundo de la vida’ no está excluido del planteamiento fenomenológico de Husserl. Como explica Cecilia Monteagudo, el mismo Gadamer es consciente de que la superación del dualismo epistemológico ‘sujeto-objeto’ a partir del concepto de ‘mundo de la vida’, constituye el freno político más importante a las aspiraciones monopólicas de la ciencia. Es decir, dicho concepto daría lugar al surgimiento de una nueva conciencia crítica respecto del carácter cientificista de la filosofía.⁸⁸ En este sentido, la superación

⁸⁷ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, pp. 120-121.

⁸⁸ Cf. Monteagudo, Cecilia, “‘Mundo de la vida’ en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer”, en: *Areté*, *op. cit.*, p. 45.

husserliana del dualismo sujeto-objeto y el reconocimiento de la primacía del suelo previo a toda objetivación que Gadamer adopta bajo el concepto de ‘horizonte’ implica, además del compromiso epistemológico, un doble compromiso moral: primero, porque este proyecto incluye una *praxis* humana atenta a los problemas y preguntas concernientes al mundo de la vida; y segundo, porque demanda una tarea especial a las ciencias del espíritu.

Respecto a lo primero, si bien el mundo de la vida representa un horizonte en función del cual se constituye toda objetividad, el mundo de la vida es sobre todo un *horizonte viviente*. Es decir, no representa un ‘mundo en sí’, como si fuera el mundo verdadero en relación al mundo de la ciencia, sino que es un horizonte que posee una dinámica de constitución del mundo que involucra la situación existencial del hombre. En efecto, Gadamer se da cuenta que la *praxis* es una cuestión medular en la concepción del mundo de la vida, porque concierne al modo de ser del hombre:

“En este contexto la práctica no debe entenderse en el sentido teórico en el cual no es más que el empleo de la teoría. (...) Es patente que en semejante práctica hay un nuevo acercamiento al conjunto de nuestra posición en el mundo como seres humanos. Esto está inmediatamente vinculado a la temporalidad, la caducidad, planes y proyectos, recuerdos, olvidos y el propio olvido.”⁸⁹

El concepto de mundo de la vida (horizonte) hace patente que el hombre es un ser que está totalmente inmerso en el mundo por su *praxis*, puesto que todo hombre pertenece a una forma de vida determinada, a su sociedad. En tal sentido, debemos concebir el mundo de la vida como *“un horizonte englobante, que en último término constituye el correlato de toda nuestra actividad intencional constituyente, y asimismo de las formas*

⁸⁹ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro”, en: *La herencia de Europa: ensayos*, Barcelona: Península, 2000, p. 33.

posibles de praxis por venir.”⁹⁰ Así, el mundo de la vida involucra una dimensión práctica, pues presupone una concepción de hombre como ser práctico. Pues por su praxis el hombre siempre está ante posibilidades, es decir, debe elegir y decidir qué hacer o cómo actuar.⁹¹

Y en segundo lugar, el mundo de la vida como horizonte viviente es lo que funda la esencia de las ciencias del espíritu como portadoras de un saber referido al mundo de la vida histórico.⁹² Ello constituye un valor positivo para las ciencias del espíritu porque son ciencias que tienen un saber importante en relación al desarrollo de la vida comunitaria. Como menciona Carlos B. Gutiérrez: “*Es justamente la alteridad, el reencuentro con el otro en el lenguaje, en el arte, en el derecho y en la historia, lo que puede llevar a verdaderas comunidades. Y es aquí donde juegan las ciencias del espíritu un papel central*”⁹³ porque son cercanas a la misma vida de las culturas, y tienen su razón de ser en el horizonte viviente. Así, el ‘mundo de la vida’ es el concepto medular en el cual encuentra su fundamento moral la promoción de un espíritu de comprensión de la diversidad de lo humano, un espíritu de solidaridad y tolerancia que tiene como meta la construcción de un mundo común.⁹⁴

⁹⁰ Monteagudo, Cecilia, “‘Mundo de la vida’ en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer”, en: *Areté, op. cit.*, p. 56.

⁹¹ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro”, *op. cit.*, p. 34.

⁹² Cf. Monteagudo, Cecilia, “La tarea moral y filosófica de las ciencias del espíritu en el diálogo de la fenomenología y la hermenéutica”, en: Alcalá, Raúl, *Gadamer y las humanidades II, op. cit.*, p. 46. Gadamer reconoce que este horizonte viviente, es decir, la cultura, es “*lo que vive en toda ciencia del espíritu como su impronta más indeleble, ese elemento de la tradición, del cómo el ser ha llegado a lo que es y que constituye el núcleo de lo que tales ciencias representan*”. Gadamer, Hans-Georg, “El futuro de las ciencias del espíritu europeas”, en: *AH*, p. 152.

⁹³ Gutiérrez, Carlos B., “Gadamer humanista”, en: Alcalá, Raúl, *Gadamer y las humanidades II, op. cit.*, p. 40.

⁹⁴ Cf. Monteagudo, Cecilia, “La tarea moral y filosófica de las ciencias del espíritu en el diálogo de la fenomenología y la hermenéutica”, *op. cit.*, pp. 54-55. Los problemas de la humanidad se proponen como tareas para nuestra razón, aunque más profundamente apelan a nuestra solidaridad. Además, el mismo Gadamer define también la tolerancia como “el fundamento del sentimiento humano” que hace posible el encuentro con el otro y la coexistencia mutua. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “La idea de la tolerancia (1782-1982)”, en: *Elogio de la teoría*, Barcelona: Península, 2000, p. 104.

Por ello, Gadamer está convencido de que las ciencias del espíritu cumplen un rol fundamental en el mundo actual, en este orden mundial dominado por la globalización de los valores universales, pero que al mismo tiempo margina y desprecia los valores particulares de cada cultura. Es en medio de esa diversidad de los pueblos que las ciencias del espíritu tienen la tarea de motivar “*prácticas ecuménicas*”,⁹⁵ porque tienen la capacidad de crear grandes espacios, y por ende, despertar nuevas solidaridades. Ésta constituye una tarea moral que se plantea especialmente a Europa, al decir de Gadamer, por la conciencia de multiplicidad y diversidad que constituyen los países europeos.⁹⁶

Así, vemos que hay grandes afinidades entre el pensamiento de Husserl y Gadamer, pues de esa manera la primacía que adquiere el ‘mundo de la vida’ (u horizonte) representa un claro compromiso ético y político con el mundo histórico. Ciertamente, es el mundo de la vida el que nos plantea desafíos a nuestra *praxis*, pues es allí donde se debaten los problemas fundamentales de la vida en común.⁹⁷

Hasta aquí hemos querido mostrar que el análisis de la estructura ontológica de la comprensión y conceptos hermenéuticos centrales como la ‘conciencia de la historia

⁹⁵ Como afirma Cecilia Monteagudo: “*La tarea de estas ciencias en nuestros días no debería ser otra que la de motivar con su saber “prácticas ecuménicas”, donde la coexistencia de culturas fundamentalmente diferentes y su correspondiente variedad lingüística se convierte en una cuestión vital para la humanidad.*” Monteagudo, Cecilia, “Escucha y diálogo en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer”, en: Monteagudo, Tubino (ed.), *Hermenéutica en diálogo*, op. cit., p. 61.

⁹⁶ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “El futuro de las ciencias del espíritu europeas”, op. cit., pp. 160 – 161. Algo similar señala en otro artículo con estas palabras: “*Y la diversidad de lenguas europeas, la vecindad del Otro en un espacio reducido y la igualdad el Otro en un espacio aún más reducido se me antoja una verdadera escuela. No se trata solamente de la unidad de Europa en el sentido de una alianza de poder analítico. Me refiero a que nuestra misión europea es el futuro de la humanidad en general, para el que todos debemos trabajar juntos.*” Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro”, en: *La herencia de Europa: ensayos*, op. cit., p. 38.

⁹⁷ Más adelante, en el capítulo 3 retomaremos esta consideración sobre la dimensión práctica de la noción de horizonte en conexión con el lenguaje, donde adquiere una dimensión práctica explícita. Para un mayor estudio de este vínculo entre mundo de la vida-horizonte y lenguaje, se puede consultar la conferencia de Cecilia Monteagudo en la Actas de la V Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica titulada “Mundo de la vida, lenguaje y ciencias humanas en la hermenéutica de Gadamer”, en: http://red.pucp.edu.pe/cipher/actasV_archivos/Cecilia_monteagudo.pdf.

efectual' y la 'fusión de horizontes' conllevan aportes sustanciales para pensar la filosofía práctica, especialmente en el ámbito de la política. Gadamer constata que la comprensión siempre está guiada por una precomprensión, es decir, está sujeta al movimiento del círculo hermenéutico, y en una permanente tensión de familiaridad y extrañeza. Esto significa que la comprensión es un proceso inacabado, cuya condición de posibilidad es la pertenencia a cierta tradición y ciertos prejuicios. Ello plantea la conocida problemática sobre la legitimidad de los prejuicios. Ante ello, Gadamer no propone un procedimiento metodológico que garantice absoluta certeza en la distinción de los prejuicios, pues sabe que toda elección, incluida la de éstos, corre el riesgo de la incertidumbre. De ahí que la legitimidad de la tradición y los prejuicios requiera de un sano juicio, de un buen discernimiento que permita determinar lo que es correcto en una situación dada. Por eso, Gadamer confiere primacía al concepto humanista de juicio (discernimiento) que adquiere relevancia práctica en la misma comprensión, lo cual entronca coherentemente con su defensa del humanismo.

Hemos visto, en segundo lugar, que Gadamer plantea el concepto de *conciencia de la historia efectual* para describir el fenómeno de la comprensión, en el cual opera una fusión de horizontes disímiles. Consideramos que la comprensión posee una dimensión eminentemente práctica, pues dicha fusión implica una ampliación y transformación del propio horizonte, con el fin de escuchar al otro y ganar una mayor comprensión de la cosa. Así entendida, la fusión de horizontes se aplica preferentemente al diálogo entre culturas, pues la sana convivencia entre las culturas depende necesariamente de la capacidad humana de comprender al otro, y por ende, de modificar la propia perspectiva.

Y por último, el mismo concepto de horizonte adquiere preponderancia práctica, por cuanto juega un papel central en el planteamiento gadameriano acerca de la tarea moral de las ciencias del espíritu. El concepto gadameriano de horizonte, entendido como aquel ámbito pre-reflexivo previo a toda objetivación científica, funda a las ciencias del espíritu como portadoras de un saber referido al mundo de la vida histórico, y las hace acreedoras de un saber en beneficio del desarrollo de la vida comunitaria. En tal sentido las ciencias del espíritu son portadoras de una tarea moral en dos aspectos fundamentales: por un lado, están involucradas en una permanente vigilancia de los problemas y las preguntas que enfrenta cotidianamente la humanidad. Y por otro, estas ciencias son potencialmente capaces de crear espacios donde los hombres de distintas culturas puedan comunicarse y desarrollar consensos que hagan viable la convivencia en el planeta.

2.4. La comprensión como diálogo y sus aportes para la filosofía práctica.

En este subcapítulo continuaremos con el análisis del fenómeno de la comprensión a partir de su estructura dialógica, y mostraremos al mismo tiempo las consecuencias éticas y políticas procedentes de dicho análisis. Con el fin de ordenar nuestras ideas, hemos subdividido este subcapítulo en cuatro secciones. En la primera estudiaremos principalmente el concepto de ‘experiencia hermenéutica’ y el carácter histórico que se pone de manifiesto en toda comprensión. Posteriormente, veremos por qué esta experiencia supone una actitud de apertura y escucha al otro como condiciones de posibilidad de la misma comprensión. Luego, en un tercer momento veremos otra condición de posibilidad que fundamenta dicha experiencia, la que en términos de Gadamer alude a un ‘fortalecer el discurso del otro’. Y cerraremos el capítulo

mostrando que la estructura dialógica de la comprensión implica fundamentalmente lo que Gadamer denomina una ‘participación en un sentido comunitario’, en tanto que la comprensión como diálogo con otro está orientada a la construcción de algo común.

2.4.1. La comprensión como experiencia hermenéutica

Más allá de las afinidades con la fenomenología husserliana, como hemos mencionado, el pensamiento de Gadamer se va construyendo a partir de un diálogo con los filósofos de la tradición occidental. En tal sentido, no sólo encontramos afinidades con Husserl, sino también podemos explorar las cercanías o lejanías con Hegel, especialmente en lo concerniente al concepto de experiencia.⁹⁸ En efecto, Gadamer continúa el estudio del fenómeno de la comprensión, proponiendo en particular una concepción hermenéutica de experiencia. Como veremos, esta concepción le lleva a hacer más explícita la comprensión y el papel prioritario que tiene el diálogo en ésta. De ahí que examinemos detenidamente las condiciones de posibilidad del diálogo y su afinidad con el fenómeno hermenéutico.

Gadamer comienza a investigar la naturaleza de la experiencia en general, reconociendo la pertinencia de la filosofía hegeliana para tratar el problema de la hermenéutica:

⁹⁸ Respecto de las afinidades y diferencias entre Gadamer y Hegel podemos consultar la erudita investigación de Gama, Luis Eduardo, “Una tensa cercanía. Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia”, en: *Ideas y valores, Número especial: Hans-Georg Gadamer*, Bogotá: Universidad Nacional, N° 120, Dic. 2002, pp. 41 – 77; y de Gutiérrez, Carlos B. “La alteridad de Hegel a Gadamer”, en: Monteagudo, Tubino (ed.), *Hermenéutica en diálogo, op. cit.*

“La filosofía del espíritu de Hegel pretende lograr una mediación total de historia y presente. En ella no se trata de un formalismo de la reflexión sino del mismo tema al que debemos atenernos nosotros. Hegel pensó hasta el final la dimensión histórica en la que tiene sus raíces el problema de la hermenéutica.”⁹⁹

Como hemos señalado, Gadamer contrapone la conciencia histórica a la conciencia de la historia efectual porque reclama para ésta la historicidad de toda comprensión (dado que la historicidad es aquello que define a dicha conciencia). En el texto citado el filósofo subraya que no debemos olvidar la profundidad con que pensó Hegel el problema de la historicidad, el cual a su vez nos remite al concepto hegeliano de ‘substancia ética’. En efecto, en su hermenéutica Gadamer reinterpreta una tesis hegeliana: la conciencia está determinada por la relación del individuo con su propia tradición, la que a su vez determina su ser y dirige sus acciones.¹⁰⁰

La reflexión de Hegel sobre la dimensión histórica motiva a Gadamer a emprender un análisis de la conciencia de la historia efectual en relación con el concepto de experiencia. De ese modo, destaca algo esencial para el fenómeno de la comprensión visto ya en el primer capítulo: el espíritu se va reconociendo a sí mismo en el ser otro, mediante una paulatina apropiación de lo extraño. Nos interesa ahora mostrar cómo a partir de ese reconocimiento de sí mismo en el ser otro (que define la experiencia), se deducen consecuencias de carácter ético y político. Para comenzar a examinar este concepto habrá que preguntarse primero qué es la experiencia:

⁹⁹ VM, p. 420

¹⁰⁰ Podríamos añadir que Hegel toma y redefine el concepto moderno de substancia a partir de su propia filosofía. El concepto hegeliano de substancia no equivale a un trasfondo metafísico o mundo en sí, sino que representa aquella presencia permanente en la que tiene su origen la acción humana, como obra común de un pueblo: *“La substancia se presenta pues no como una esencia abstracta sino que se incorpora en la vida espiritual de un pueblo, por ejemplo en las costumbres, que están ahí en nuestra realidad (...) como hábitos vinculantes que observamos, que han sido transmitidos en el curso del tiempo y que marcan nuestra manera particular de ser”*. Gama, Luis Eduardo, “Una tensa cercanía. Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia”, en: *op. cit.*, pp. 45-46.

“la verdadera experiencia, es siempre negativa. (...) La negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo.”¹⁰¹

Como sabemos la negatividad de la experiencia constituye, sin duda, el punto de partida de la dialéctica de Hegel en el camino hacia el saber absoluto. Cuando experimentamos con un objeto pretendemos acceder a un saber mayor, ya no un saber particular acerca del objeto, sino un saber general. Por ello, la experiencia es negativa, pues en cuanto es un saber acerca de algo, la experiencia es una negación determinada. No obstante, esta sucesión de experiencias negativas va desarrollando un movimiento dialéctico sobre sí misma que conduce finalmente al saber absoluto:

“El concepto de la experiencia quiere decir precisamente esto, que se llega a producir esta unidad consigo mismo. Esta es la inversión que acaece a la experiencia, que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro.”¹⁰²

En la dialéctica hegeliana la estructura de la experiencia consiste en que la conciencia gira sobre sí misma. Como menciona Carlos B. Gutiérrez, la experiencia al avanzar de lo uno a lo otro se vuelve sobre sí misma, una vuelta o inversión mediante la cual la conciencia se reconoce a sí misma en lo extraño, y apropiándose como algo familiar.¹⁰³ Gadamer reconoce que esta apertura a experimentar lo extraño es lo esencial de la experiencia. En esa apertura radica un aporte fundamental para la hermenéutica, pues de esa manera el movimiento dialéctico de la experiencia ofrece un horizonte siempre abierto a nuevas experiencias.¹⁰⁴

¹⁰¹ VM, pp. 428-429.

¹⁰² VM, p. 431.

¹⁰³ Cf. Gutiérrez, Carlos B., “Hegel interlocutor de Gadamer”, en: *Temas de filosofía hermenéutica*, op. cit., p. 225.

¹⁰⁴ Así lo señala el Carlos B. Gutiérrez cuando sostiene lo siguiente: “A diferencia de Hegel, sin embargo, el proceso secuencial de tales experiencias no culmina para Gadamer en una disposición que garantice saber pleno y absoluto. Puesto que cada nueva experiencia de fracaso de generalizaciones previas incrementa más bien el saber de la falibilidad fundamental de todas nuestras convicciones, no puede darse al final un conocimiento acabado, sino tan solo la apertura al potencial sorpresivo de nuevas

Sin embargo, Gadamer no se apropia totalmente el concepto hegeliano de experiencia. Recusa que, en la fenomenología hegeliana, la experiencia alcance su fin cuando la conciencia llega al pleno conocimiento de sí misma, es decir, cuando se lleva a cabo la total identidad del sujeto y el objeto. En este punto Gadamer se aleja radicalmente de Hegel, pues considera esta tesis es incoherente con la historicidad de la conciencia, ya que aceptar un fin para el movimiento dialéctico de la experiencia supondría una renuncia a la historicidad:

“La experiencia es aquí algo que forma parte de la esencia histórica del hombre”¹⁰⁵

Esta cita remarca que el filósofo no olvida que la conciencia de la historia efectual se define por su historicidad. Por más experimentado que pueda ser un hombre, nunca podrá alcanzar un ‘saber absoluto’ en sentido hegeliano, porque dada su historicidad, siempre estará abierto a nuevas experiencias. Por eso, Gadamer define al hombre experimentado no como un erudito poseedor de gran sabiduría, sino como aquél que está siempre dispuesto a aprender. En ello consiste la verdadera sabiduría humana, en estar siempre abierto a nuevas experiencias. Lo cual, además, se encuentra relacionado con la formación del hombre, pues a medida que transcurren las experiencias, el horizonte de sentido se va ampliando y enriqueciendo.

Ahora bien, hay otro sentido en que la experiencia es negativa, el cual está intrínsecamente relacionado con la sabiduría antigua. Evocando al gran poeta griego, Esquilo, Gadamer menciona su fórmula de la sabiduría: *“aprender del padecer*

experiencias que disipa toda posibilidad de absolutez.” Gutiérrez, Carlos B., “La alteridad de Hegel a Gadamer”, en: *op. cit.*, p. 35.

¹⁰⁵ VM, p. 432

(παθει μαθοζ).”¹⁰⁶ La experiencia es negativa porque es también padecer, en tanto significa sufrir dolores y decepciones. Y ello no porque seamos masoquistas, sino porque la experiencia como padecer nos sorprende, nos obliga a cambiar nuestra forma de pensar. De ahí que el sufrimiento haga al hombre más sabio.¹⁰⁷ Este sentido de la experiencia como padecer es también esencial para la hermenéutica, porque nos revela la experiencia de la finitud:

*“Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación, aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan.”*¹⁰⁸

A través del padecer y del dolor, el ser humano se hace consciente de sus propios límites y de su finitud. O dicho en términos hermenéuticos, la conciencia de la finitud es lo que define a la experiencia. En este sentido Gadamer discrepa con Hegel, pues la verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se reconoce a sí mismo en su propia finitud, en su historicidad. Por ello, como dice Carlos B. Gutiérrez, en la experiencia el hombre reconoce su propia historicidad.¹⁰⁹ Este reconocimiento de la finitud supone capacidad para reconocer los límites de los propios propósitos, y saber que los proyectos son siempre finitos.

Al respecto, no podemos dejar de mencionar una primera consecuencia ética que se desprende de esta intrínseca relación entre experiencia y finitud. En la hermenéutica filosófica la comprensión tiene como primera condición ser consciente de la propia finitud, esto es, reconocer las limitaciones y la condición de pertenencia a un

¹⁰⁶ VM, p. 432.

¹⁰⁷ La experiencia como sufrimiento también se puede entender como experiencia negativa, pues sólo el padecer, el dolor nos abre nuevos horizontes y nos da una mayor comprensión de la vida. Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 183.

¹⁰⁸ VM, p. 433.

¹⁰⁹ Cf. Gutiérrez, Carlos B., “Hegel interlocutor de Gadamer”, op. cit., p. 224.

determinado horizonte histórico. Lo que equivale a decir que su comprensión se realiza desde una perspectiva, y no *sub specie aeternitatis*. Así pues, el hermeneuta debe ser consciente de la finitud de la comprensión, y por tanto, saber que ella es perfectible y susceptible de errores y modificaciones. Aquí se expresa una consecuencia ética, porque dicho reconocimiento conduce al hermeneuta a una actitud de mayor humildad respecto de las propias opiniones, y por ende, de mayor escucha a las de los otros. De esa manera, dada la finitud de la experiencia, toda comprensión debe lidiar con sus propios límites y posibles contradicciones, ya que el saber absoluto es imposible.

2.4.2. El diálogo de escucha y el arte de no tener la razón

Por otro lado, la experiencia, que representa en la hermenéutica la estructura de la conciencia de la historia efectual, se pone en juego cuando se trata de comprender la tradición. En esta sección de *Verdad y método*, Gadamer hace un detallado análisis de algunas formas en que tiene lugar la relación dialógica entre el ‘yo’ y el ‘tú’ para mostrar la naturaleza y las limitaciones de la experiencia hermenéutica que opera en la tradición. Este análisis nos interesa particularmente porque se deducen de él otras consecuencias de carácter ético y político.¹¹⁰

La primera forma de la relación dialógica se define por una tensión entre el yo y el tú, una tensión que fue brillantemente descrita por Hegel en la *Fenomenología* como una relación de dominio. En esta relación de dominio no hay un verdadero diálogo entre el

¹¹⁰ Al respecto, coincido con la tesis de Mariflor Aguilar quien ha estudiado con detalle y profundidad la dimensión práctica del pensamiento de Gadamer, y que sostiene que en este capítulo de *VM* se desarrollan los momentos de una especie de principio o condición de equidad que “*forman no solamente el núcleo de la propuesta hermenéutica gadameriana sino también el terreno del que se desprenden las consecuencias ético-políticas de su discurso.*” Aguilar Rivero, Mariflor, “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y método*”, en: Aguilar Rivero, Mariflor (coord.), *Entresurcos de Verdad y método*, México, D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, p. 160.

‘yo’ y el ‘tú’, porque uno pretende comprender al otro a partir de uno mismo sin considerarlo:

“Una manera distinta de experimentar y comprender al tú consiste en que éste es reconocido como persona, pero que a pesar de incluir a la persona en la experiencia del tú, la comprensión de éste sigue siendo un modo de la referencia a sí mismo. Esta autorreferencia procede de la apariencia dialéctica que lleva consigo la dialéctica de la relación entre el yo y el tú. La relación entre el yo y el tú no es inmediata sino reflexiva.”¹¹¹

Aunque en esta relación el tú es reconocido como persona, y por tanto, pareciera que es reconocido como otro; sin embargo, no hay un verdadero reconocimiento, pues en esta relación yo-tú se encuentra latente la pretensión egocéntrica de comprender al otro por sí mismo. Es decir, el yo no escucha lo que el otro dice, sólo se escucha a sí mismo, creyendo comprenderlo. En este caso la experiencia hermenéutica fracasa, porque hay una pretensión de poseer la razón, y ello hace inviable la experiencia del otro como un verdadero otro. De ahí que no se realice un verdadero diálogo.

A Gadamer le interesa analizar la relación yo-tú, porque resulta ser una relación análoga a la comprensión de la tradición. Así como el yo está vinculado al tú, así también nosotros estamos vinculados a la tradición, de tal modo que la tradición viene a ser un tú, un compañero de comunicación. Esta primera forma de relación yo-tú que hemos descrito opera en la relación conciencia histórica y pasado histórico: cuando la conciencia histórica quiere comprender la alteridad del pasado también experimenta una tensión de dominio. En efecto, Gadamer advierte que si la conciencia histórica intenta ponerse por encima de su historicidad, lo único que intentará es hacerse dueño de la historia, y con ello, salirse de la relación de reciprocidad.¹¹²

¹¹¹ VM, pp. 435-436.

¹¹² Gadamer lo menciona con estas palabras: “Es como en la relación entre el yo y el tú: el que se sale reflexivamente de la reciprocidad de esta relación la altera y destruye su vinculatividad moral. De la

De ahí que sea imprescindible recordar el condicionamiento histórico de toda experiencia: la conciencia histórica que realmente pretenda comprender la tradición está obligada a pensar la propia historicidad. Por eso, Gadamer pasa a una segunda forma de relación yo-tú. Se trata de una relación más horizontal y recíproca donde tiene lugar un reconocimiento de la condición histórica y una apertura a la tradición. Nos interesa en especial este tipo de relación porque va a enfatizar la dimensión ética de la experiencia hermenéutica que realiza la conciencia de la historia efectual. Este segundo momento sí define a la experiencia hermenéutica, porque el yo está abierto al tú, es decir, experimenta al otro en su alteridad:

“En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. (...) 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.”¹¹³

Gadamer enfatiza que el diálogo sólo es viable si hay una clara apertura hacia el otro, esto es, si hay disposición para respetar y escuchar al otro. Este tipo de relación configura lo que se ha denominado también “*el arte de no tener la razón*”¹¹⁴, el cual nos revela la condición de posibilidad de un verdadero diálogo hermenéutico. Esta condición también la expresa Gadamer en los siguientes términos:

“Tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón.”¹¹⁵

misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta.” VM, p. 437.

¹¹³ VM, p. 438.

¹¹⁴ Aguilar, Mariflor, “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de Verdad y método”, *op. cit.*, p. 162.

¹¹⁵ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa”, en: *La herencia de Europa. Ensayos, op. cit.*, p. 37. La insistencia de Gadamer en la alteridad es recurrente, así también señala que “*tal vez sobrevivamos como humanidad si conseguimos aprender que no sólo debemos aprovechar nuestros recursos y posibilidades de acción, sino aprender a detenernos antes el Otro y su diferencia, así como ante la*

El verdadero diálogo sólo será posible si el yo está dispuesto a dejar valer algo contra sí mismo, es decir, si está dispuesto a no tener la razón. Esto significa enfrentarse a un otro concreto, a aquello que lo hace ser diferente. Por eso, como aclara Pepi Patrón, se trata de “*plantear otro concreto en su especificidad y no sólo otro general a partir de nosotros mismos*”.¹¹⁶ No se trata de reconocer al otro como otro general, porque así se pierde su particularidad. Esto es lo que ocurre en el primer caso, donde la experiencia hermenéutica fracasa porque prima la pretensión egocéntrica de poseer la razón. Por el contrario, la apertura al otro como condición dialógica implica dar prioridad al tú para escuchar su punto de vista. Aquí se expresa una de las consecuencias de carácter político de la experiencia hermenéutica.

De esa forma, la prioridad del diálogo está centrada en el otro. Ello da lugar, como lo afirma Mariflor Aguilar, al concepto de *diálogo de escucha* o diálogo de aprendizaje que consiste en “*subordinar el interés en modificar las posiciones del interlocutor al interés por atender lo que el interlocutor dice*.”¹¹⁷ De manera que lo que identifica a la conciencia hermenéutica no es la certeza y la validez metodológica, sino más bien la apertura a la experiencia. Gadamer otorga una gran importancia a esta apertura hacia el tú que determina la experiencia, al punto de definirla como la “*esencia de la hermenéutica*”¹¹⁸

naturaleza y las culturas orgánicas de pueblos estados, y a conocer a lo Otro y los Otros como a los Otros de nosotros mismos, a fin de lograr una participación recíproca.” Ibid., p. 40.

¹¹⁶ Patrón, Pepi, “Hermenéutica, lenguaje y alteridad: el ideal gadameriano de un mundo razonablemente ordenado y comprensible”, en: Monteagudo, Tubino (ed.), *Hermenéutica en diálogo*, op. cit., p. 96.

¹¹⁷ Aguilar, Mariflor, “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de Verdad y método”, en: op. cit., p. 163.

¹¹⁸ En una entrevista de 1990, Gadamer sostiene que “*el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener la razón*”. Texto citado por Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 158. Algo semejante señala el mismo Gadamer en uno de sus artículos más recientes: “*creo que también mi propia capacidad de juicio encuentra siempre sus límites en el juicio y la capacidad de juicio de los demás y se*

Pero es esencia de la hermenéutica, además, porque la apertura es también condición de posibilidad de la relación entre los hombres.¹¹⁹ En efecto, la apertura hace posible el vínculo entre los hombres porque el diálogo realmente puede transformar la perspectiva de uno, en la dinámica de familiaridad y extrañeza antes descrita:

“La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. (...) La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma.”¹²⁰

Esta disposición de apertura hacia el otro hace posible que nos transformemos como hombres, pues al enriquecer nuestro discurso con la perspectiva del otro vamos ampliando nuestro horizonte de sentido. Queda claro, pues, que las condiciones de posibilidad del diálogo de escucha que desarrolla Gadamer en este capítulo de *Verdad y método*, a saber, la conciencia de la situación hermenéutica y el ‘arte de no tener la razón’ constituyen las bases que fundamentan un verdadero diálogo.

Ahora bien, el diálogo intercultural o el diálogo interreligioso requieren como primera condición para su realización el reconocimiento de la pertenencia de los interlocutores a su respectiva tradición cultural, o mejor dicho, a su horizonte.¹²¹ Es decir, en el diálogo intercultural, lo primero a destacar es que cada interlocutor participa desde ya de una cultura y lengua determinadas, pues todo interlocutor pertenece a un mundo de la vida.

enriquece con ello. Ésta es el alma de la hermenéutica.” Gadamer, Hans-Georg, “Sobre los que enseñan y los que aprenden”, en: *La herencia de Europa: ensayos*, op. cit., p. 145.

¹¹⁹ En palabras de Gadamer: “*en último extremo esta apertura sólo se da para aquél por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no existe esa mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenecerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros.*” *VM*, p. 438.

¹²⁰ Gadamer, Hans-Georg, “La incapacidad para el diálogo”, en: *VM II*, pp. 206-207.

¹²¹ Recordemos las palabras de Gadamer en su conferencia de 1990: “*Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte.*” Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *op. cit.*, p. 125.

Efectivamente, la diversidad de culturas tiene su fundamento en el mundo de la vida, el cual es concebido por Gadamer como un horizonte de sentido del que participan los individuos. Gracias a ello, los individuos pueden ser conscientes de sus diferencias, a la vez que reconocerse en algo común, como son las tradiciones, costumbres o prejuicios. En ese sentido, piensa Ambrosio Velasco que la diversidad cultural es valiosa en sí misma, porque posibilita la autonomía colectiva, y con ella, la autonomía individual.¹²²

No obstante, dicha pertenencia no justifica ni los fundamentalismos religiosos ni los etnocentrismos culturales. Reconocer la autonomía colectiva, es decir, valorar la diversidad y pertenencia a un 'mundo de la vida' no supone admitir que una cultura de por sí sea cerrada. Al respecto, es muy importante aclarar que las culturas, tomando el término de Mariflor Aguilar, son "*contextos porosos*" que "*establecen entre sí relaciones mediante vasos comunicantes.*"¹²³ La porosidad de las culturas radica en su misma estructura lingüística, la que a su vez posibilita la comunicación entre ellas, y por ende, el entendimiento mutuo.

Gracias a la porosidad de las culturas se hace posible el diálogo entre ellas y la superación de los etnocentrismos:¹²⁴ "*el diálogo intercultural debe realizarse dejando atrás una mirada etnocéntrica que solo pretende asimilar al otro, desconsiderando su alteridad.*"¹²⁵ En efecto, el entendimiento entre las culturas o entre las religiones tiene como condición prioritaria 'estar dispuesto a no tener la razón': "*El diálogo*

¹²² Cf. Velasco, Ambrosio, "Hermenéutica, multiculturalismo y democracia", en: Rizo-Patrón, Rosemary (ed.), *Tolerancia. Interpretando la experiencia de la tolerancia* (Vol. 2), *op. cit.*, p. 489.

¹²³ Aguilar, Mariflor, "Entre contextos", en: *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, México D.F.: Universidad Intercontinental, N° 14-15, 2001, p. 96.

¹²⁴ De hecho, creemos que los etnocentrismos o fundamentalismos, o cualquier tipo de ideología que pretende tener la última palabra, se queda simplemente en el primer tipo de relación yo-tú descrito anteriormente, aquél en el cual el yo sólo se escucha a sí mismo, y no es capaz de abrirse al otro.

¹²⁵ Pérez Tapias, José, "Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas. Aportaciones desde Gadamer", en: Acero, J.J., Nicolás, J.A., *El legado de Gadamer*, *op. cit.*, p. 505.

intercultural requiere de una fusión de horizontes en términos sincrónicos que posibilite el entendimiento recíproco, dejándonos interpelar cada uno por lo que dice el otro.”¹²⁶

El diálogo entre culturas requiere de escuchar al otro como otro específico, lo que supone la disposición de abrirse al encuentro con la alteridad. Esto es lo que significa ‘*hacer valer en mí algo contra mí*’, la cual es otra condición de posibilidad de la experiencia hermenéutica.

Por ello, observa Ambrosio Velasco, la diversidad cultural viene a ser también “*la condición de posibilidad para la revisión crítica de los principios y presupuestos éticos, políticos y epistémicos de cada cultura.*”¹²⁷ En cuanto la diversidad cultural supone el reconocimiento de la alteridad del otro, es al mismo tiempo la condición para la interpelación, y por ende, para una evaluación de los propios prejuicios. Como bien dice Gadamer, la validez de nuestros prejuicios y opiniones requiere de su confrontación con lo diferente, es decir, con otros prejuicios, tradiciones o costumbres. Es mediante esa interpelación que el interlocutor hace el esfuerzo de comprender lo ajeno, pues se pone en la situación de escuchar y pensar la propuesta del otro como algo válido y verdadero. Así, podríamos decir que el diálogo intercultural se estructura como un diálogo de escucha, un diálogo donde se pone en ejercicio el arte de no tener la razón dando prioridad a la palabra del otro.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 508. Como hemos dicho anteriormente, Gadamer considera que el diálogo entre culturas es un problema real con el que se enfrenta la humanidad, y éste depende básicamente de esta actitud de escucha: “*Ocurre entre tú y yo la misma cosa que entre los pueblos o entre los círculos culturales y comunidades religiosas. Por doquier nos enfrentamos al mismo problema: debemos aprender que escuchando al otro se abre el verdadero camino en el que se forma la solidaridad.*” Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Ibid.*, p. 125.

¹²⁷ Velasco, Ambrosio, “Hermenéutica, multiculturalismo y democracia”, en: *op. cit.*, p. 489

Desde ese punto de vista, la comprensión en la hermenéutica gadameriana posee una exigencia moral ineludible, o más bien, una ‘tarea moral’, en palabras de Gadamer.¹²⁸ Constituye una exigencia moral porque propone como condición indispensable de todo diálogo la disposición a no tener la razón, ya que sólo hay diálogo cuando hay apertura. Pero al mismo tiempo ello comporta una consecuencia política:¹²⁹ porque sólo habrá comprensión si somos capaces de escuchar al otro como otro, sin pensar anticipadamente que ya lo comprendemos. De lo contrario, la pretensión de comprender de antemano lo que el otro dice hará imposible la experiencia hermenéutica. Como se ha señalado, éste es el caso de la actitud monológica del etnocentrismo.

2.4.3. La apertura de la pregunta y el arte de reforzar el discurso del otro.

No obstante, Gadamer plantea una exigencia mayor para que el diálogo sea tal, pues añade una condición más a las ya vistas. Además de la exigencia de ‘no tener la razón’, la experiencia hermenéutica se define también por ‘el arte de reforzar el discurso del otro’. Gadamer desarrolla este tema a partir de la estructura de la pregunta. Y en tal sentido, alude a Sócrates, el maestro de la pregunta, para enseñarnos la radicalidad y la dificultad propia del arte de preguntar.

Es bien sabido que la agudeza de la sabiduría socrática se revela en la *docta ignorantia*.

Como sabemos, el maestro de Platón nos enseña que quien entre en el diálogo

¹²⁸ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Ciudadanos de dos mundos”, en: *GH*, p. 186.

¹²⁹ En esta misma línea dice Pepi Patrón: “*La alteridad del otro es, así lo creo, elemento constitutivo de la tarea moral y política de la hermenéutica filosófica.*” Patrón, Pepi, “Hermenéutica, lenguaje y alteridad: el ideal gadameriano de un mundo razonablemente ordenado y comprensible”, *op. cit.*, p. 87. Sobre la importancia del reconocimiento del otro y el respeto mutuo en los conflictos interculturales se puede consultar el artículo de Gutiérrez, Carlos B., “Hermenéutica e interculturalidad. Alteridad y conflictos”, en: Monteagudo, Tubino (ed.), *Hermenéutica en diálogo*, *op. cit.*, pp. 143-147.

pretendiendo poseer la verdad, en realidad no está dispuesto a saber nada, ya que en el fondo cree saberlo todo. Por el contrario, Sócrates diría que quien realmente quiera saber tiene que estar *dispuesto a preguntar, es decir, saber que no sabe*:

“Preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. Lo preguntado queda en el aire respecto a cualquier sentencia decisoria y confirmatoria.”¹³⁰

Gadamer aprende bastante bien de Sócrates que la apertura de la verdadera pregunta deja siempre en suspenso la respuesta, deja abierta la cuestión frente a los argumentos, tanto a favor como en contra. Por el contrario, si no hay apertura, la pregunta es mera apariencia, no tiene el sentido real del cuestionamiento. En ese sentido, Gadamer nos hace ver que los límites de dicha apertura son los límites dados de antemano por el sentido de la pregunta.¹³¹ Es decir, aquello que determine tanto la apertura como los límites de la pregunta será su mismo planteamiento:

“La dialéctica como arte del preguntar sólo se manifiesta en que aquél que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación.”¹³²

La conversación consiste en un preguntar y responder, y no en ponerse simplemente a argumentar. Por eso posee la *estructura de la pregunta y la respuesta*. Así pues, es una condición indispensable de la conversación el que ésta se guíe por el tema acerca del cual trata dicho diálogo, es decir, que el interlocutor siga la orientación de la pregunta. Pero la mayor enseñanza de la dialéctica socrático-platónica consiste en que el

¹³⁰ VM, p. 440.

¹³¹ Al respecto, Gadamer hace alusión a la incómoda experiencia del interrogatorio donde hay que contestar preguntas sin saber por qué se formulan: “*El ejemplo extremo del tribunal nos enseña, pues, que hablamos siempre motivados y que no hacemos una declaración o enunciado, sino que respondemos. Pero responder a una pregunta significa percibir el sentido de la pregunta y con él el trasfondo motivacional.*” Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, en: *op. cit.*, p. 191

¹³² VM, p. 444.

verdadero arte de preguntar no pretende esquivar las opiniones, ni tampoco ganar mediante argumentos a todos sus interlocutores, como habían pretendido los sofistas.¹³³

En otras palabras, en una verdadera conversación no se pretende derrotar al otro mediante argumentos ni buscar su punto más débil. Por el contrario, en el arte de la conversación se debe ponderar la opinión del interlocutor, se debe tratar de hallar su fortaleza. En ello consiste el arte de reforzar el discurso del otro:

*“El que posee este arte será el primero que busque todo lo que puede hablar a favor de una opinión. Pues la dialéctica consiste no en el intento de buscar el punto débil de lo dicho, sino más bien en encontrar su verdadera fuerza. En consecuencia no se refiere a aquel arte de hablar y argumentar que es capaz de hacer fuerte una causa débil, sino al arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma”.*¹³⁴

Con esta cita Gadamer insiste en que una auténtica conversación supone en primer lugar poner en ejercicio el arte de no tener la razón, en tanto permite escuchar al otro. Pero también supone ‘reforzar el discurso del otro’, aquello a lo que Gadamer también denomina *eumeneis elenchoi*.¹³⁵ El arte de reforzar el discurso del otro es una condición necesaria para el diálogo hermenéutico, e inherente a la capacidad propia del hombre. En conexión con esta idea, Mariflor Aguilar apunta que *“los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad de lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino buscan reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador.”*¹³⁶

¹³³ Gadamer también señala que Platón *“consideró un principio de verdad que la palabra sólo encuentra confirmación en la recepción y aprobación por el otro y que las conclusiones que no vayan acompañadas del pensamiento del otro pierden vigor argumentativo.”* Cf. Gadamer, Hans-Georg, “La incapacidad para el diálogo”, en: *op. cit.*, p. 205.

¹³⁴ *VM*, p. 445.

¹³⁵ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Reply to Jacques Derrida”, en: Palmer, Richard, *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*, New York: New York Press, 1989, p. 55.

¹³⁶ Aguilar, Mariflor, “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de Verdad y método”, en: *op. cit.*, p. 164

En un artículo posterior a *Verdad y método*, Gadamer afirma que una conversación no consiste simplemente en seguir ciertas reglas o ajustarse a las normas gramaticales. La conversación pretende la ‘participación del otro’, un tipo de participación proveniente del concepto platónico de *koinonía*, y que nos invita a ver el diálogo como un libre intercambio de preguntas y respuestas.¹³⁷ Este libre intercambio supone una apertura al otro por parte del intérprete para encontrar la verdadera fuerza, el verdadero sentido del discurso del interlocutor; en vez de tratar de destruir sus argumentos más débiles. En lo que sigue, desarrollaremos distintos aspectos de esta nueva condición del diálogo, con la intención de enfatizar sus consecuencias de carácter político.

En su artículo titulado “*Texto e interpretación*” (1984) Gadamer postula como condiciones de la comprensión el atender al otro, escuchar al otro. Y señala que la interpretación pretende llegar a un acuerdo entre los interlocutores, los cuales “*desean sinceramente entenderse*” dado que “*siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad.*”¹³⁸ Definitivamente el uso del término ‘buena voluntad’ en esta cita resulta ciertamente confuso. Ello llevó al mismo Derrida a plantear sus críticas contra este presupuesto de la hermenéutica gadameriana.

Derrida, por su parte, sostiene que la ‘buena voluntad’ es el axioma sobre el que se fundamenta la reflexión de Gadamer, un axioma que constituiría el punto de partida de

¹³⁷ La conversación es participación del otro: “*Este tipo de participación la conocemos del pensamiento de los griegos, en Platón como ‘methexis’ (participatio), como ‘koinonía’ o ‘mixis’.* Estas expresiones nos recuerdan que en la convivencia no nos adueñamos de alguien y que tampoco en el pensar poseemos algo. No debemos amarrarnos a nuestras palabras como a conceptos fijos cuando le dirigimos al otro preguntas y sentimos la necesidad de un intercambio de preguntar y responder.” Gadamer, Hans-Georg, “Europa y la oikoumene”, en: *op. cit.*, p. 228. Esta participación en algo común está presente también en un sentido político en el concepto platónico del Estado ideal, pues la buena organización de la ciudad presupone el ideal de participación en el poder. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Las bases antropológicas de la libertad del ser humano”, en: *La herencia de Europa: ensayos*, *op. cit.*, p. 121.

¹³⁸ Gadamer, Hans-Georg, “*Texto e interpretación* (1984)”, en: *VM II*, p. 331.

la ética de una comunidad.¹³⁹ Sin embargo, aclara Gadamer que Derrida entiende la buena voluntad en sentido kantiano, en vez de entender este término en el sentido platónico de la *eumeneis elenchoi*.¹⁴⁰ Esto significa que los hombres con *buena voluntad* buscan fortalecer el punto de vista del otro para mostrar la validez y pertinencia de su discurso, y así encontrarlo revelador. Por ese motivo, nos interesa estudiar el significado del término *eumeneis elenchoi* a la luz de la hermenéutica filosófica y del análisis etimológico de dichos conceptos que plantea Mariflor Aguilar.

En primer lugar, respecto del término griego *elenchoi*, debemos aclarar que el método eléctico no equivale a un método de refutación que conduzca a la aporía. Es decir, la refutación de los argumentos en un diálogo no pretende necesariamente conducirnos a la mera constatación de la contradicción de nuestro argumento y dejarnos así sin salida. El método eléctico no consiste simplemente en refutar por refutar, sino en mantenernos abiertos a la pregunta. Así lo entiende Gadamer cuando dice:

“en filosofía el único examen justificable es aquel en que se lleva la conversación tan lejos, que se llega a una pregunta a la que uno mismo no sabe la respuesta. Es entonces cuando resulta posible conocer la potencia de pensamiento del otro.”¹⁴¹

En esta cita Gadamer quiere expresar que lo fundamental de la conversación es mantenernos en esa actitud de apertura a la pregunta. Éste es el sentido de la aporía que se quiere restituir mediante el método eléctico: la apertura. Por lo que la *elenchoi* representa el método por medio del cual llegamos a la aporía, es decir, a la disposición

¹³⁹ Cf. Derrida, Jacques, “Three questions to Hans-Georg Gadamer”, en: Palmer, Richard, *op. cit.*, p. 52

¹⁴⁰ “I absolutely cannot see that this effort would have anything to do with ‘the epoch of metaphysics’ – or, for that matter, with the Kantian concept of good will. I stated quite clearly what I mean by good will: for me, it signifies what Plato called ‘eumeneis elenchoi’ That is to say, one does not go about identifying the weaknesses of what another person says in order to prove that one is always right, but one seeks instead as far as possible to strengthen the other’s viewpoint so that the other person has to say becomes illuminating.” Gadamer, Hans-Georg, “Reply to Jacques Derrida”, en: Palmer, Richard, *op. cit.*, p. 55.

¹⁴¹ Gadamer, Hans-Georg, “Europa y la oikoumene”, en: *op. cit.*, p. 227.

de apertura a otras posibilidades. Así lo define Mariflor Aguilar: “*Esta manera de comprender las estrategias socráticas es más afín al espíritu gadameriano, el cual concibe la experiencia hermenéutica precisamente como abierta a otras posibilidades.*”¹⁴² Pues sólo cuando la experiencia hermenéutica implique apertura a otras posibilidades, como habíamos visto en el acápite anterior, el pensamiento del interlocutor tendrá cabida y podrá participar realmente en el diálogo.

En segundo lugar, el término griego *euméneia* significa ‘buena voluntad’. Un término que por sí mismo parecería significar algo así como una voluntad absolutamente pura y noble, orientada exclusivamente al bien. Sin embargo, Mariflor Aguilar analiza y descubre una forma sugerente de considerar la buena voluntad, más afín a la hermenéutica. Señala que un sentido de *euméneia* resulta ser análogo al concepto de ‘neutralidad benevolente’ de la experiencia psicoanalítica.

Así entendida la ‘buena voluntad’ del psicoanalista “*sería buena porque se hace responsable de la marcha de un proceso a partir de su propio deseo que tiene que ser para el sujeto una incógnita. Así, la ‘bondad’ de la voluntad, la ‘buena voluntad’, sería equivalente no a la voluntad de saber ni a la voluntad de poder, sino a la voluntad de incógnita que pese a todo dinamiza la búsqueda.*”¹⁴³ La buena voluntad del psicoanalista radica en la voluntad de buscar y profundizar en las experiencias inconscientes del paciente. Es decir, la voluntad del psicoanalista es buena porque busca

¹⁴² Aguilar, Mariflor, *Diálogo y alteridad: trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, p. 69. Ya hemos visto que la estructura de la experiencia hermenéutica es para Gadamer análoga a la estructura de la pregunta, por eso cuando Gadamer dice que preguntar es abrir, lo que está señalando también es que toda experiencia hermenéutica implica apertura a otras posibilidades. Cf. VM, 440.

¹⁴³ Aguilar, Mariflor, *Diálogo y alteridad, op. cit.*, p. 72.

que el paciente encuentre su propia curación, mediante el cuestionamiento y la reflexión sobre sus propios estados mentales, y la apertura a nuevas respuestas para su vida.

Este breve análisis nos permite decir que la ‘refutación’ en sentido platónico (*eumeneis elenchoi*) no equivale al arte de argumentar mediante el cual se intenta hacer caer al interlocutor en puras contradicciones, y dejarlo sin posibilidades. Por el contrario, se trata del arte de reforzar el discurso del otro, de tal manera que mediante este ejercicio el interlocutor manifieste un ‘no saber’. Pero ese ‘no saber’ involucra la apertura del preguntar, y no un obstáculo para el diálogo y la búsqueda de la verdad. Con lo cual, la refutación está orientada hacia una aporía entendida como apertura. En ello consiste la enseñanza socrática de la *docta ignorancia*.

Entendida la *eumeneis elenchoi* de esa manera, piensa Mariflor Aguilar, “cuando se refuerza el discurso del otro, lo que se está reforzando es la capacidad del otro de interpelarme, de situarme en el horizonte de la palabra de la tradición, de situarme en el medio de la historia efectual, es decir, en la dimensión de los efectos de la historia y la tradición, sobre la pregunta que como intérprete dirijo al interlocutor.”¹⁴⁴ En sentido hermenéutico, la *eumeneis elenchoi* se puede concebir también como una condición de alteridad,¹⁴⁵ porque dicha apertura de la pregunta que tiene lugar en el diálogo hace posible dos cosas: en primer lugar, permite situar al intérprete y hacerlo consciente de su situación hermenéutica, como perteneciente a un horizonte histórico. Y en segundo lugar, permite ver al interlocutor como otro, esto es, verlo en su diferencia y como perteneciente a otra situación hermenéutica. Estas dos consecuencias del arte de

¹⁴⁴ Aguilar, Mariflor, *Diálogo y alteridad*, op. cit., p. 74.

¹⁴⁵ Que define en estos términos: “La *eumeneis elenchoi* no sería un principio de consistencia, ni un principio de *docta ignorancia*, y ni siquiera una condición del diálogo, sino en primera instancia sería una condición de diferencia, una condición de alteridad.” Aguilar, Mariflor, op. cit., p. 74.

reforzar el discurso del otro para encontrarlo significativo son las que manifiestan esa dimensión práctico-política de la experiencia hermenéutica.

2.4.4. El diálogo como participación en un sentido comunitario

Así pues, sólo tendrá lugar una auténtica experiencia hermenéutica, si los interlocutores están dispuestos a encontrar significativo el discurso del otro. Pero como sabemos, de lo que se trata en el diálogo es de orientarse hacia la verdad acerca del tema de la conversación. Si tenemos presente también que ninguno de los interlocutores posee la verdad, por lo dicho sobre la finitud y la historicidad inherente a la condición humana, entonces parecería contradictorio hablar de la verdad. No obstante, Gadamer señala que la verdad acaece:

“lo que sale en su verdad es el logos, que no es ni mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo (...) La dialéctica como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una intención, esto es, el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opinaba comúnmente.”¹⁴⁶

La verdad acontece en el diálogo si es que los interlocutores buscan la verdad orientados por una intención común. Hay que tener en cuenta que así entendido el diálogo, posee la estructura de un movimiento pendular, un movimiento de vaivén que va del yo al tú, y viceversa. Claro que este movimiento sólo será posible, como hemos visto, si ambos interlocutores están dispuestos a escuchar, porque se trata de mirar juntos la unidad de

¹⁴⁶ VM, p. 446.

sentido. Dialogar es por tanto participar en un sentido comunitario. Así lo expresa Margarita Cépeda: *“lo importante en el diálogo no (es) el resultado, sino el desarrollo mismo en el que llegamos a entrar en el asunto pendiente, la participación en algo que es más que la individualidad de los hablantes.”*¹⁴⁷ De ahí que podamos comparar el diálogo con la figura del juego desarrollada en el primer capítulo de nuestra investigación (y que Gadamer privilegia para comprender la naturaleza de la experiencia estética).

El diálogo es como el juego porque, apunta Margarita Cépeda, *“el diálogo es un acaecer. No es nuestra acción, es la acción de las cosas mismas. Nos sucede como el amor. (...) De forma semejante se transcurre un diálogo, como peloteando ideas. Comienza con la rigidez de las opiniones particulares y se despliega en formas inusitadas, jamás calculables de antemano”*¹⁴⁸ Tanto en el diálogo, como en el amor o en el juego, de lo que se trata es de compartir algo junto con otro. Esa participación en algo común se ve especialmente en el amor y en el juego, porque en estos casos, los amantes y los jugadores están fuera de sí mismos compartiendo una intención. Los participantes no pueden estar centrados en sí mismos, de lo contrario se anula el compartir. Por eso, hablamos del diálogo como el arte de escuchar y de participar de un sentido comunitario. Y solamente formando parte de esa unidad de sentido, acaecerá el logos, la verdad como una unidad compartida.

La actitud de escucha y la participación en un sentido comunitario son condiciones tan importantes y reveladoras para Gadamer, que incluso, define la condición existencial

¹⁴⁷ Cépeda, Margarita, “Dialéctica y escucha”, en: *Ideas y valores*, Bogotá: Universidad Nacional de Bogotá, N° 120, Diciembre 2002, p. 28

¹⁴⁸ *Ibid.*

humana como “*espíritus despiertos*”¹⁴⁹. En efecto, el simple hecho de hablar y ponernos en contacto con otros estamos poniendo en juego nuestra capacidad de escuchar:

*“El verdadero hablar es un estar despierto, una vigilia que suscita vigilia. Estar despierto supone no aceptar someterse pasivamente a lo que se le viene a uno encima, sino escuchar. En esto estriba la verdadera libertad del hombre, en el referirse a esto o a lo otro, en el escuchar algo o en el no querer oírlo.”*¹⁵⁰

Esta actitud de escucha es lo que define nuestra condición existencial, según Gadamer. Y además, allí es donde se define la libertad humana, en esa capacidad de estar atentos al otro. Pero lo que le interesa subrayar a Gadamer es que así entendida, la libertad hace posible el entendimiento entre los hombres en vistas a una sana convivencia:

*“Igual que en la conversación, también aquí tiene que estar vigente esa experiencia fundamental de la convivencia humana que es el entenderse entre sí. Lo cual no significa llanamente que se haya dicho u oído algo razonable, sino que unos y otros han compartido algo razonable.”*¹⁵¹

En pocas palabras, podríamos decir que la convivencia entre los hombres equivale a comprenderse con otros de forma recíproca, lo cual supone, una vez más, escuchar al otro y compartir algo razonable. La hermenéutica nos muestra, pues, que la calidad de vida en el futuro, no depende, como muchas veces creemos, del progreso económico o del desarrollo tecnológico, sino de la comprensión con otros. Pues la capacidad de dialogar, de intercambiar palabras con otras personas hace posible el entendimiento mutuo y compartir acuerdos. De ahí que el compartir o construir con el otro algo común

¹⁴⁹ “Lo que intento hacer presente aquí es el día a día entre los hombres, tan presente como lo es el oído para la música y, en el fondo, tan presente como tiene que estar todo cuanto constituye nuestra condición de “*espíritus despiertos*”. Gadamer, Hans-Georg, “Sobre el oír”, en: *AH*, p. 67. En *Verdad y método*, ya hay una alusión al escuchar como la capacidad humana primordial para la vida entre los hombres: “*Si no existe esa mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenecerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros.*” *VM*, p. 438

¹⁵⁰ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre el oír”, *op. cit.*, p. 69.

¹⁵¹ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre el oír”, *op. cit.*, p. 70-71.

devenga una exigencia ética de nuestros tiempos, como lo menciona Gadamer en sus textos más recientes.¹⁵²

Ahora bien, esta participación de algo común como elemento constitutivo del diálogo adquiere prioridad política especialmente en el diálogo intercultural, donde se trata de la construcción de grandes consensos a partir de una multiplicidad de culturas.¹⁵³ Efectivamente, el diálogo entre culturas, en tanto comprensión de lo diferente, resulta ser un pilar del quehacer humano en esa búsqueda de lo bueno y de consensos que nos permitan vivir en un mundo cada vez mejor. Por eso, la participación en algo común viene a ser otra consecuencia práctica que se desprende del análisis de la comprensión hermenéutica.

Por otro lado, esta dimensión práctica que representa dicha actitud de escucha y participación en algo común no sólo se manifiesta en el diálogo intercultural, sino también en el planteamiento de una 'ética de la responsabilidad'. Ciertamente, esta actitud en el ámbito social es propuesta en la ética de Hans Jonas. Como sabemos, este filósofo reflexiona sobre el futuro de la humanidad y los problemas medioambientales, dando una especial prioridad a la acción en el ámbito social, esto es, al cuidado del otro y la supervivencia de la especie humana.¹⁵⁴

¹⁵² Ya hemos citado algunos artículos y conferencias de Gadamer donde es recurrente la idea de la necesidad apremiante en nuestros tiempos de compartir y construir consensos a partir de nuestras humanas diferencias. Cf. "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo", *op.cit.*; "Europa y la oikoumene", *op. cit.*; "Ciudadanos de dos mundos", *op.cit.*; "La diversidad de Europa", *op. cit.*; etc.

¹⁵³ Cf. Velasco, Ambrosio, "Hermenéutica, multiculturalismo y democracia", *op. cit.*, p. 490.

¹⁵⁴ Según Jonas, la prioridad de la responsabilidad en el ámbito moral radica en el saber y el poder que ha adquirido el hombre en la actualidad. Este filósofo constata que el imparable desarrollo de la tecnología y de la invención humana ha convertido al hombre en una amenaza para la naturaleza. Es frente a ese poder irrefrenable contra la naturaleza y el mismo hombre que Jonas propone el principio de la responsabilidad como un deber moral kantiano: "*Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la Tierra.*" Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona : Herder, 2004, p. 40. Este principio planteado como deber kantiano alude a un motivo de fondo, esto es, el cuidado y la preocupación por el otro. Por eso, dice Jonas: "(la) *responsabilidad es el cuidado, reconocido como*

En tal sentido, consideramos que es posible identificar vínculos entre la ética jonasiana y la ética de la responsabilidad que se desprende de la hermenéutica gadameriana. Al respecto, Agustín Domingo ofrece un aporte sumamente relevante al observar que en la concepción hermenéutica del diálogo está implícito el concepto de responsabilidad: *“Una persona responsable no es sólo aquella que hace o deja de hacer algo, sino aquella que se pone en juego a sí misma respondiendo a una situación mediante lo que Gadamer llama dialéctica de la pregunta y respuesta.”*¹⁵⁵ El recurso gadameriano de comparar el diálogo con el juego muestra que participar del diálogo, o también en el juego, trae consigo la obligación de responder al juego del otro, esto es, dialogar.

Ya hemos visto que en un juego el protagonista es el juego mismo, y no los jugadores que participan en algo común. Ahora bien, así como el jugador renuncia a sí mismo para participar del juego, así también el interlocutor debe someterse al juego del diálogo. De ahí que la responsabilidad en términos gadamerianos implique una entrega del individuo al mismo diálogo, o lo que es igual, una renuncia a la autonomía.¹⁵⁶

Debemos observar que la renuncia que supone entrar en el juego del diálogo no significa renunciar a los derechos políticos. Más bien, implica olvidarse de los propios

deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación.” *Ibid.*, p. 357.

¹⁵⁵ Domingo Moratalla, Agustín, “Diálogo y responsabilidad: claves de la filosofía moral y política de Gadamer”, en: Acero, *El legado de Gadamer, op. cit.*, p. 73

¹⁵⁶ Al analizar la experiencia estética, hemos visto ya que el juego no debe entenderse como una actividad subjetiva, pues en el juego los jugadores son los participantes de algo en común. De ahí que esta tesis tenga consecuencias para la ética de la responsabilidad: *“la responsabilidad debe entenderse en toda complejidad no sólo como una actividad subjetiva u opción personal donde el individuo responde voluntariamente, sino como entrega del individuo a un juego que le acoge, le integra y, según Gadamer en este texto, le exige una renuncia a la autonomía.”* Domingo Moratalla, Agustín, *op. cit.*, p.75. En esta interpretación encontramos una valoración política de dicha actitud hermenéutica, que se encuentra en conexión con la ética de la responsabilidad de Hans Jonas, para quien la responsabilidad supone apertura y preocupación por el otro.

intereses (y por tanto, asumir que el otro puede tener la razón), para poder escuchar al otro y atender a sus intereses.

Solamente de esa manera se hace posible compartir con el otro algo razonable,¹⁵⁷ y por ende, formar parte de una comunidad política: *“En términos de ciudadanía podríamos decir que un ciudadano responsable no es aquél que renuncia a sus derechos, su forma de ser o simplemente su capacidad de juicio, sino aquel que se descubre como parte constitutiva de la ciudad, participa en ella, la siente como suya y está disponible para la ciudad como tarea común.”*¹⁵⁸ En este ámbito de la ciudadanía, el diálogo manifiesta una dimensión política fundamental porque la participación en el diálogo de temas públicos demanda una actitud de disponibilidad de los ciudadanos para dejar de lado sus intereses personales, y estar orientados en conjunto hacia la construcción de algo común y la búsqueda de consensos de interés público.

Por otra parte, no podemos pasar por alto que esa insistencia de Gadamer en fortalecer el discurso del otro puede acarrear algunos problemas. Como hemos visto un auténtico reconocimiento del otro presupone que el otro puede tener la razón, es decir, que el otro (cualquier discurso) tiene derecho a ser escuchado. Ahora bien, ¿ese reconocimiento del discurso del otro implica que debo aceptar como verdadero un discurso que justifique actos inhumanos? ¿Cómo se entiende el fortalecimiento del discurso del otro en caso de que este otro sea algún defensor de un sistema totalitario o de una actitud discriminatoria?

¹⁵⁷ De ahí que sea tan importante para Gadamer la condición que da lugar al diálogo como acontecer, el ser capaz de escuchar: *“El escuchar nos saca de la abstracta unilateralidad de la opinión particular, nos devuelve al ámbito de la razón compartida”*. Cépeda, Margarita, “Dialéctica y escucha”, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵⁸ Domingo Moratalla, Agustín, *op. cit.*, p. 76.

Al respecto, ciertamente la posición de Gadamer es muy optimista: “*el esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido.*”¹⁵⁹ No obstante, no es un optimismo ingenuo, porque, aclara Mariflor Aguilar, “*siempre vale la pena intentar comprender si este intento está bajo la estructura del diálogo.*”¹⁶⁰ El esfuerzo de comprender, y por tanto, el reconocimiento de la alteridad, siempre tiene sentido no porque el otro vaya a tener la razón, sino porque ello implica someterse al juego del diálogo: participar en el diálogo.

Como hemos visto, todo diálogo busca llegar a una unidad de sentido, esto es, tiene la intención de participar en un sentido comunitario. Pero esta participación tiene como condiciones de posibilidad que los interlocutores reconozcan su propia alteridad y se sometan a la exigencia de escuchar al interlocutor con el fin de modificar los horizontes de comprensión. En efecto, el intérprete debe renunciar por un momento a la pretensión de persuadir al otro de la validez del discurso, con la finalidad de que surja una fusión de horizontes, esto es, una ampliación del horizonte de comprensión.

De acuerdo con Mariflor Aguilar, la condición para que el otro (quien, por ejemplo, podría ser algún radical defensor de una propuesta inhumana y antidemocrática) modifique su punto de vista a partir del diálogo, consiste en la ampliación de horizontes que surgen del encuentro de dos partes: “*si en efecto los horizontes se amplían experiencialmente, puede esperarse entonces que el diálogo modifique las posiciones.*”¹⁶¹ La construcción de algo común tiene lugar solamente cuando en el diálogo se atiende al otro, tratando de comprender su situación. Pero eso no significa

¹⁵⁹ VM, p. 483.

¹⁶⁰ Aguilar, Mariflor. “De la hermenéutica a la política. Consecuencias de la alteridad”, en: Rizo-Patrón, Rosemary (ed.), *Tolerancia. Interpretando la experiencia de la tolerancia.* (Vol. 2), *op. cit.*, p. 407.

¹⁶¹ Aguilar, Mariflor, “De la hermenéutica a la política. Consecuencias de la alteridad”, *op. cit.*, p. 408.

aceptar como verdadero cualquier discurso. La participación en el diálogo significa asumir la alteridad de los interlocutores y ampliar el horizonte de sentido. Sólo de esa manera se podrá lograr el consenso.

Por otra parte, si bien en la comprensión gadameriana del diálogo se aprecian significativas consecuencias para la ética y la política, sin embargo, el diálogo puede verse también como un arma de doble filo. Como advierte Antonio Marino, aunque el diálogo es condición de posibilidad de la comunidad, a su vez puede convertirse en un arma contra ella misma. Pues la radical apertura del diálogo propicia también la duda acerca de lo que es correcto, acerca de lo que es admitido socialmente como bueno.¹⁶² De esa manera, la hermenéutica de Gadamer pareciera incapaz de superar el poder sofístico de todo diálogo. Sin duda ésta es una crítica recurrente contra la hermenéutica, que se responderá con más claridad en el siguiente capítulo de esta investigación, cuando nos toque revisar la rehabilitación hermenéutica del lenguaje y la retórica. Como veremos, la defensa del diálogo como condición de la comunidad está unida a la defensa de la retórica como modo en que la comunidad llega a acuerdos razonables.

Por el momento, haremos dos observaciones al problema planteado a partir de lo visto sobre el fenómeno de la comprensión. En primer lugar, debemos advertir que esta supuesta incapacidad de la hermenéutica está emparentada con el problema de la distinción entre los prejuicios legítimos e ilegítimos, porque ambas críticas apuntan en el fondo a la búsqueda de un método que garantice la validez de los prejuicios. En tal sentido, debemos recordar que la historicidad y la finitud humana que caracterizan radicalmente toda comprensión comprometen a la hermenéutica con el rechazo a todo

¹⁶² Cf. Marino López, Antonio, “Diálogo y *phronesis* en el pensamiento de H-G Gadamer. Meditación sobre algunas de sus aporías”, en: Alcalá, Raúl (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, op. cit., p. 61.

método o procedimiento que pretenda garantía y validez universal, sobre todo en lo que se refiere a cuestiones éticas.

Y en segundo lugar, esto supone como hemos visto la legitimación del juicio, o de la *phrónesis* en sentido aristotélico. La duda propiciada por el diálogo contra lo que es socialmente correcto es fruto de la confrontación con la tradición que supone el proceso de la comprensión. Y dicha confrontación sobre lo socialmente correcto, a fin de cuentas, no representa ningún arma contra la comunidad. Al contrario, nos induce al ámbito de la *praxis*, pues para saber lo correcto debemos poner en juego nuestro juicio y tomar decisiones adecuadas que se ajusten a una situación concreta, independientemente de un saber que garantice un conocimiento verdadero. Una vez más, es la radicalidad de nuestra finitud la que nos confronta con nuestra *praxis*, poniendo en juego nuestro discernimiento.

Sintetizando lo visto hasta aquí, en este último subcapítulo hemos mostrado las consecuencias éticas y políticas que trae consigo el análisis de la comprensión como experiencia hermenéutica y como diálogo. Para empezar debemos destacar que el primer aporte del concepto gadameriano de 'experiencia hermenéutica' consiste en remarcar que la experiencia en cuanto es humana posee esencialmente un carácter histórico. En efecto, la ampliación del horizonte que efectúa la conciencia va dilatando y enriqueciendo su saber a medida que gana más experiencias, lo que implica que siempre estará abierta a otras nuevas. De ahí hemos deducido una primera consecuencia ética de la comprensión de gran prioridad en todo diálogo: la experiencia hermenéutica lleva al reconocimiento de la propia finitud y de la condición de pertenencia a un determinado horizonte histórico.

En segundo lugar, comprender consiste esencialmente en experimentar al otro verdaderamente como otro, para poder escuchar lo que nos dice. Ello equivale a estar dispuesto a no tener la razón, renunciando a pensar anticipadamente que ya lo comprendemos. Esta actitud de apertura constituye una condición de posibilidad del auténtico diálogo, y en tal sentido, comporta consecuencias de carácter político especialmente para el diálogo intercultural. En efecto, esa disposición a no tener la razón es la única vía para que el diálogo entre culturas vaya más allá de los etnocentrismos, y no se convierta en un diálogo de sordos.

Un tercer aporte de este análisis de la comprensión se deduce de la definición del diálogo como un movimiento pendular entre el yo y el tú. En tal sentido, hemos visto que la capacidad de fortalecer el discurso del otro constituye otra condición de posibilidad del diálogo. Comprender es también reforzar la capacidad de interpelación del otro hacia uno mismo, con el fin de estar abierto a su discurso. Este ejercicio de interpelación tiene consecuencias de carácter práctico-político, pues posibilita en el diálogo tanto la conciencia de la propia situación hermenéutica, como el reconocimiento de la diferencia del otro y de su pertenencia a otra situación hermenéutica.

Finalmente, las últimas consecuencias se derivan del concepto de diálogo como participación en un sentido comunitario. Dialogar es también construir con el otro algo común, y así lograr acuerdos compartidos. Hemos mostrado que dicha construcción de algo común adquiere una dimensión política, la cual se ha evidenciado especialmente en el ámbito de la interculturalidad y en el de la participación ciudadana. Por un lado, se encuentra la exigencia ética del diálogo intercultural, pues los conflictos debidos a la

diversidad cultural exigen la construcción de grandes consensos. Y por otro, se ha mostrado en la ética de la responsabilidad ciudadana. Como se ha dicho, la participación en el diálogo de temas públicos demanda una actitud de disponibilidad de los ciudadanos de renunciar a sus intereses personales, para llegar entre los involucrados a consensos que permitan el desarrollo de la comunidad.



CAPÍTULO 3

LA HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA: LENGUAJE,

DIÁLOGO Y PRAXIS

Después de reflexionar sobre el fenómeno de la comprensión y sus consecuencias prácticas, podemos afirmar, siguiendo a Gadamer, que la existencia del hombre está dada por la estructura ontológica de la comprensión. Esto significa que la realización de la existencia humana tendrá lugar sólo en la medida en que el hombre se somete al juego del comprender, lo cual supone entender y confrontar la tradición a la que él mismo pertenece. Ahora bien, la propuesta hermenéutica no se queda en la descripción del fenómeno de la comprensión, sino que quiere ahondar en la tesis del hombre como ser comprensivo. Por eso plantea, en la tercera sección de *Verdad y método*, una ontología del lenguaje. Dicha ontología implica, como veremos, que la comprensión tiene lugar a nivel del lenguaje, ya que es en el horizonte del lenguaje donde la existencia humana se realiza, tanto al nivel del entendimiento mutuo como al nivel de la cultura y la técnica.

Por nuestra parte, en este tercer capítulo revisaremos los argumentos que sostienen la tesis hermenéutica de la ontología del lenguaje, con el fin de dar cuenta de los motivos por los que la hermenéutica se consolida como filosofía práctica. Para ello, debemos analizar y mostrar la vinculación entre conceptos hermenéuticos claves como son el lenguaje, el diálogo y la *praxis*. Justamente en la primera sección, definiremos lo que es en términos hermenéuticos el lenguaje, explicando por qué el lenguaje se debe entender esencialmente como diálogo. En esta sección será importante anotar que Gadamer utiliza el término ‘lingüística’ para destacar la naturaleza lingüístico-ontológica de toda comprensión.

Además, veremos en la segunda sección que la propuesta hermenéutica requiere de una rehabilitación del lenguaje como diálogo, y el rechazo de la reducción del lenguaje a su función instrumental auxiliar del pensamiento. Esta rehabilitación involucra también una concepción no tradicional de la retórica, la cual nos conducirá a hacer patente la dimensión política tanto en la retórica como en la hermenéutica.

Posteriormente, en la tercera sección, trataremos una tesis hermenéutica central que consiste en entender el lenguaje como acepción del mundo. Esta tesis insiste en el rechazo al instrumentalismo del lenguaje, pero sobre todo, deduciremos de ella consecuencias para la filosofía práctica, en función principalmente de la dimensión política que involucra dicha concepción. Y finalmente, expondremos el concepto hermenéutico-dialógico de verdad, que tiene también implicaciones políticas, por cuanto este concepto pone de relieve la centralidad de la comprensión, el diálogo y la *praxis*, como los aspectos centrales en la búsqueda de consensos y de una convivencia humana saludable.

3.1. La lingüística: el lenguaje como *medio universal*

Sin temor a equivocarnos, podríamos afirmar que el tema del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer está muy emparentado con la definición clásica de Aristóteles del hombre como un ser de lenguaje, un ser de logos: “*Sólo los seres humanos poseen (...) el logos que los capacita para informarse mutuamente sobre lo que es útil y lo que es dañino, y también lo que es justo y lo que es injusto.*”¹ El hombre esencialmente es un ser de lenguaje, un ser de logos, de una capacidad propiamente humana que le permite comunicarse con otros y determinar aquello que considera conveniente. Al respecto, Gadamer destaca dos aspectos relevantes en esta definición aristotélica para su propia concepción hermenéutica del lenguaje:

*“Se establece, pues, aquí como nota característica del hombre una superioridad sobre lo actual, un sentido de futuro. (...) Puede comunicar todo lo que piensa; y lo que es más, gracias a esa capacidad de comunicarse las personas pueden pensar lo común, tener conceptos comunes, sobre todo aquellos conceptos que posibilitan la convivencia de los hombres sin asesinatos ni homicidios (...).”*²

Gadamer destaca que mediante el lenguaje el hombre puede referirse a cosas futuras, puede proyectar su propia vida, haciendo presente algo que aún no lo es. Pero además, deja entrever el lenguaje como un medio de *praxis* vital. Pues mediante el lenguaje el hombre puede pensar en comunidad, es decir, puede compartir con otros hombres conceptos e ideas que hagan posible la vida en común.

Ahora bien, esta concepción del lenguaje como *medium* de nuestra *praxis* vital está vinculada a la concepción del ‘lenguaje como acontecimiento’. Para Gadamer, esta

¹ Aristóteles, *Política* A 2, 1253 a 9. Citado por Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje (1965)”, en: *VM II*, p. 145.

² Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje (1965)”, *op. cit.*, p. 145.

expresión de resonancias heideggerianas quiere decir que en el lenguaje acontece algo que no depende necesariamente de quienes participan en él: “*el lenguaje que discurre en la conversación lleva consigo su propia verdad, esto es, desvela y deja aparecer algo que desde ese momento es.*”³ El lenguaje es acontecimiento no porque sea algo puramente manipulable. Es acontecimiento porque ocurre algo que los participantes no son capaces de dominar completamente.

Esta concepción tendrá implicancias en el concepto gadameriano de lenguaje que se define más específicamente como diálogo:

*“La hermenéutica afirma que el lenguaje pertenece al diálogo (Gespräch); es decir, el lenguaje es lo que es si porta tentativas de entendimiento (verständigungsversuche), si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra. El lenguaje no es proposición y juicio, sino que únicamente es si es respuesta y pregunta.”*⁴

Aquí Gadamer alude a un tema recurrente en su filosofía: el lenguaje no es mera proposición, pues no es un simple instrumento. La hermenéutica rechaza las posiciones instrumentalistas del lenguaje, donde se le concibe meramente como un conjunto de reglas gramaticales disponibles para los hombres. Por el contrario, Gadamer sostendrá que el lenguaje es ‘diálogo vivo’, porque se realiza en la conversación como intercambio de preguntas y respuestas.

Cuando el filósofo habla del diálogo vivo subraya el hecho de que es acontecimiento, porque no es ni predecible ni controlable por los interlocutores. El rumbo del diálogo es incierto. En efecto, hemos dicho en el capítulo anterior que los interlocutores no saben a dónde serán conducidos por el diálogo, puesto que ellos están abiertos a encontrar la

³ VM, p. 461

⁴ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: AVP, p. 119.

verdad como un sentido compartido. El diálogo es un proceso mediante el que los hablantes llegan a entenderse mutuamente mediante la escucha del otro: “*Forma parte de toda verdadera conversación el entender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista.*”⁵ Gadamer no olvida la condición que hace posible el diálogo como tal: el diálogo demanda que el interlocutor esté dispuesto a no tener la razón e incluso a fortalecer la opinión del otro. En ese sentido, el diálogo transforma los puntos de vista, modifica las diferentes posiciones iniciales de cada interlocutor:

*“La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la del otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social.”*⁶

Desde esta perspectiva del lenguaje como diálogo vivo, debemos entender la afirmación gadameriana del lenguaje “*como un estar en camino a lo común de unos con otros.*”⁷ El lenguaje lleva consigo la posibilidad del entendimiento mutuo, pues por medio del lenguaje los hombres pueden ponerse de acuerdo y compartir algo común. Por eso Gadamer también señala que una conversación es semejante a una traducción: así como en una conversación los dialogantes están dispuestos a hacer valer la opinión del otro; así también el traductor tiene que hacer valer lo extraño y desfavorable que el texto puede manifestar, porque se trata de llegar a un acuerdo entre las partes.⁸ Por eso una traducción es siempre una interpretación.

⁵ VM, p. 463

⁶ Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión (1970)”, en: VM II, pp. 184-185.

⁷ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: AVP, p. 119.

⁸ Cf. VM, pp. 464-465

Ahora bien, lo central en ello es que, se trate o no de una traducción, todo ponerse de acuerdo presupone un proceso lingüístico, pues todo entendimiento se realiza en el lenguaje:

“el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación.”⁹

Ésta es una tesis primordial sobre el lenguaje que desarrolla Gadamer en *Verdad y método*: la comprensión es un hecho lingüístico. Incluso cuando se trata de comprender algo extralingüístico, o cuando queremos comprender algo que no se refiere a un texto escrito.¹⁰ Ahora bien, cuando Gadamer se refiere al lenguaje como ‘medio’ universal utiliza un nuevo término: “*lingüisticidad*”.¹¹ Por ello, con el fin de explicar por qué el fenómeno de la comprensión en general es un fenómeno lingüístico, describiremos el significado de la lingüisticidad.

En principio, Gadamer se centra en la naturaleza lingüística de la tradición. En efecto, la tradición se da esencialmente por medio del lenguaje, lo cual queda atestiguado sobre todo por la tradición lingüística, es decir, la literatura. En realidad, ésta es legítimamente tradición pues ella nos transmite, llega hasta nosotros y nos dice algo a través de lo escrito. Lo que se nos trasmite en la tradición escrita no sólo representa algo individual, sino que en ella se manifiesta toda una humanidad en relación con el mundo. En otras palabras, los textos hacen hablar una totalidad de sentido. Pero lo más apreciable de la literatura es que posee un rasgo peculiar:

⁹ VM, p. 467

¹⁰ Así lo manifiesta Gadamer también en un artículo posterior a *Verdad y método*: “no sólo el proceso interhumano de entendimiento, sino el proceso mismo de comprensión es un hecho lingüístico incluso cuando se dirige a algo extralingüístico o escuchamos la voz apagada de la letra escrita, un hecho lingüístico del género de ese diálogo interno del alma consigo misma, como definió Platón la esencia del pensamiento.” Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión (1970)”, *op. cit.*, p. 181.

¹¹ Así, dice Gadamer que “todo entendimiento es un problema lingüístico y que su éxito o fracaso se produce a través de la lingüisticidad.” *Ibíd.*

“Todo lo que es literatura adquiere una simultaneidad propia con todo otro presente. Comprenderlo no quiere decir primariamente reconstruir una vida pasada, sino que significa participación actual en lo que se dice.”¹²

En el caso de la tradición literaria, la comprensión de un texto pasado implica la *participación* en el asunto que lo escrito nos trasmite (y no una correspondencia psíquica entre intérprete y autor). Esa participación es posible porque la tradición literaria tiene como consecuencia la ruptura entre el texto y su autor. Como anota Gadamer, cualquier persona que sea capaz de leer el texto podrá participar de su sentido, porque el texto escrito adquiere existencia propia.¹³ Esta noción de *participación* es importantísima para la argumentación de Gadamer porque manifiesta desde ya lo propio de la lingüisticidad, ya que como menciona Palmer, *“la participación en el lenguaje como el medio de nuestra experiencia en el mundo (...) es el verdadero terreno de la experiencia hermenéutica.”¹⁴* En la medida en que el hombre participa de un lenguaje como medio constituyente del mundo, el hombre puede comprender un texto, pues el lenguaje hace posible la participación compartida de un mismo sentido.

Ahora bien, Gadamer no solo quiere mostrar que la comprensión de la tradición es lingüística, sino que la realización de la comprensión en general es de naturaleza lingüística. Es decir, que toda comprensión es lingüística. Esto significa que la lingüisticidad constituye al objeto (como en el caso de la literatura), pero también el

¹² VM, p. 470. (Las cursivas son mías)

¹³ Sin embargo, Gadamer no niega que aunque el texto escrito posea cierta ventaja metodológica, a su vez es expresión de ciertas debilidades, como lo había visto Platón, al advertir que el discurso escrito es más susceptible de ser fuente de malentendidos que un discurso hablado. A pesar de ello, lo propio del texto escrito radica en que pretende alcanzar una autonomía de sentido, un darse a entender lingüísticamente. VM, p. 474.

¹⁴ Palmer, Richard, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid: Arco Libros, 2002, p. 258.

modo en que se realiza la comprensión. O mejor dicho, solamente podemos comprender algo si es expresado lingüísticamente.

Para Gadamer, la lingüisticidad de la comprensión se concibe claramente en el fenómeno de la traducción por dos motivos. Primero, porque la traducción de un texto requiere que el texto sea de naturaleza lingüística. Y segundo, porque el sentido es traducido en un lenguaje diferente, es decir, es interpretado con mis propias palabras. Por eso, toda interpretación implica la realización de una comprensión, y ésta a su vez requiere de la concreción del sentido de un texto. Al respecto, un ejemplo de esa comprensión se da cuando el historiador quiere comprender el sentido de un texto antiguo.¹⁵ Por lo que siempre que se trate de comprender textos lingüísticos, el acto mismo de interpretarlos pone en evidencia que la comprensión es de naturaleza lingüística.

Ahora bien, esto significa que la interpretación lingüística representa a la interpretación en general. En efecto, siempre que comprendemos tiene lugar una interpretación lingüística, incluso cuando se trata de comprender un cuadro o una obra musical. Aunque estas formas de interpretación no son en sí mismas enunciadas, sí presuponen la lingüisticidad, ya que se presupone que las podemos comprender.

Esto se verifica en la experiencia de la comprensión de una obra de arte. Cuando contemplamos una obra de arte tiene lugar un esfuerzo de comprensión de la obra,

¹⁵ Según Gadamer, el historiador malentende esta exigencia cuando cree que se trata de desplazarse al pasado para comprender un texto. Grondin explica lo que ocurre cuando el historiador quiere comprender algo del pasado: “*En el caso de la comprensión histórica, que constituye el caso-tipo para Gadamer, la comprensión presente de un texto o de un autor del pasado toma la forma de una fusión entre el presente y el pasado. (...) La fusión también opera en la comprensión del otro, de otras culturas y a fortiori en la comprensión de sí.*” Grondin, Jean, “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de *adaequatio rei et intellectus?*”, en: Aguilar, Mariflor (coord.), *Gadamer y las humanidades I*, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, p. 25.

aunque parezca imposible enunciarla con palabras. A pesar de no poder dar cuenta de su significado, sin embargo, persiste la intención de comprenderla y de buscar las expresiones para poder aprehender el sentido del objeto. Así es como se pone en juego la lingüística, que Gadamer define con estas palabras:

“En toda formación de lenguas existe un empuje hacia la palabra, que en cualquier lengua se encuentra ya activado. (...) No me refiero a una qualitas occulta, a un don, sino a un fundamento del hablar mismo, que soporta todo hablar y que al parecer constituye algo común en todo posible paso hacia el lenguaje.”¹⁶

Esto significa que la lingüística es el fundamento del lenguaje, pues todo objeto de la comprensión (sea literario o no) supone una *“estructura lingüística de sentido”*.¹⁷ De ahí que las obras de arte pueden ser comprendidas, a pesar de que el lenguaje mismo parezca insuficiente para expresar cabalmente lo que las obras de arte quieren decir.¹⁸ Por ese motivo, Gadamer no habla de lenguaje sino de *“lingüística”* o de *“carácter lingüístico”*,¹⁹ para remarcar que no necesariamente las palabras determinan la comprensión de la cosa. Así, la comprensión incluye, además de las palabras, los gestos, las miradas o expresiones de otra índole.²⁰

¹⁶ Gadamer, Hans-Georg, “Europa y la *oikoumene*”, en: *GH*, p. 226. En ese mismo sentido, Grondin explica la lingüística como el esfuerzo de la finitud humana orientado hacia el lenguaje, un esfuerzo que sabe de sus propios límites (los de la palabra dicha) pero que al mismo tiempo piensa las posibilidades abiertas y no realizadas del entender. Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, p. 195-196

¹⁷ Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 195.

¹⁸ *“Conviene entender bien esta primacía fundamental de la lingüística que estamos afirmando. Es verdad que con frecuencia el lenguaje parece poco capaz de expresar lo que sentimos. Cara a la presencia abrumadora de las obras de arte, la tarea de acoger en palabras lo que nos dicen parece una empresa infinita y una desesperada lejanía. (...) Sin embargo, esto no cambia en nada la primacía básica de la lingüística.”* VM, p. 481.

¹⁹ El término en la lengua alemana es ‘Sprachlichkeit’, y se traduce como ‘carácter lingüístico’ o ‘lingüística’. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Europa y la *oikoumene*”, *op. cit.*, p. 225, nota 92.

²⁰ La lingüística excede al lenguaje en cuanto nos refiere a otras formas de comunicación, por eso Gadamer dice: *“Desde el momento en que las personas deben convivir tienen que poner en práctica la fantasía, imaginación, sensibilidad, simpatía, el tacto. Se trata, por ejemplo, de dirigirse al otro con las palabras adecuadas y decirle lo que en ese momento quiere o debe oír de mi parte.”* Cf. “Europa y la *oikoumene*”, *op. cit.*, p. 233.

Ello se muestra especialmente en aquellas personas que no poseen habla. Así, por ejemplo, Gadamer menciona que a pesar de que el bebe recién nacido aún no tiene lenguaje, sin embargo, la lingüística hace posible el entendimiento sin palabras entre el bebe y su madre (lo cual posteriormente también permitirá al niño aprender una lengua).²¹ La lingüística es, por tanto, la condición de posibilidad de la comprensión de una cosa o, incluso, del diálogo con el otro. Porque a pesar de que dos hombres posean lenguas diferentes, sin embargo, está implícita la pretensión de comprender el discurso del otro.

Allí se percibe mejor que la lingüística es fundamento del lenguaje, en tanto hace posible la comprensión de lo que aparentemente es incomprendible. De ahí que Gadamer la defina también como una estructura universal:

“el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia. Su universalidad se mantiene a la altura de la razón. La conciencia hermenéutica se limita aquí a participar en lo que hace la relación general de lenguaje y razón. (...) El lenguaje es el lenguaje de la razón misma.”²²

El lenguaje es universal, porque todos participamos de un lenguaje, o más exactamente, porque *“habitamos en la palabra”*.²³ Esto quiere decir, por un lado, que estamos en un lenguaje determinado, el lenguaje compartido por nuestra cultura. Y estamos tan inmersos en él que creemos que nuestro lenguaje expresa las cosas con toda claridad y mejor que ningún otro. Sin embargo, ‘habitamos en la palabra’ en otro sentido, pues participamos de la universalidad de la lingüística. Esto nos lo enseña la hermenéutica al hacernos ver que el esfuerzo de comprender lo extraño es posible: en ese esfuerzo por

²¹ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Sobre el oír”, en: *AH*, p. 73.

²² *VM*, p. 482

²³ Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, *op.cit.*, p. 194.

entender a una persona que habla otra lengua está implícita la aspiración de la unidad en medio de la diversidad, el anhelo a la universalidad lingüística.

Ahora bien, lo que define específicamente a la lingüística es la imbricación entre lenguaje y pensamiento. Por eso se propone Gadamer: *“a pesar de toda la diversidad de las maneras de hablar intentaremos retener la unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje tal como la encontramos en el fenómeno hermenéutico, como unidad de comprensión e interpretación.”*²⁴ Gadamer reconoce que la pregunta hermenéutica parte de un presupuesto que comparte con la ciencia del lenguaje, a saber, la unidad interna entre lenguaje y pensamiento.

No obstante, observa Jorge Reyes, que dicha imbricación de lenguaje y pensamiento *“se despliega sobre el trasfondo de una forma de vida intersubjetivamente compartida (...)”*²⁵ Esto quiere decir que la lingüística vendría a ser un espacio de sentido no dable a la intuición sensible, sino el ámbito pre-reflexivo donde adquieren significado todas las intuiciones.

De esa manera, el lenguaje pone de manifiesto el espacio de sentido universal denominado lingüística: *“La lingüística es la situación desde la cual se esclarece que la comprensión no consiste en disponer de algo, sino que estriba en participar de*

²⁴ VM, p. 483. (Las cursivas son mías). Debemos tener en cuenta que, en *Verdad y método*, Gadamer se propone examinar en qué consiste esa unidad de pensar y hablar en medio de una diversidad de maneras de hablar: *“cómo es posible que actúe en todas partes la misma unidad de pensar y hablar dentro de la multiplicidad de estas maneras de hablar, y cómo logra que en principio cualquier tradición escrita pueda ser entendida”*. VM, p. 483. Esto le permite a Gadamer distinguir la filosofía del lenguaje de su propio planteamiento respecto del problema del lenguaje, ya que mientras la ciencia del lenguaje se pregunta por cómo en medio de la diversidad de lenguas, cada una puede expresar todo lo que quiera, Gadamer pregunta por lo contrario, cómo es posible la unidad de lenguaje y pensamiento.

²⁵ Reyes, Jorge, “¿Qué papel desempeña el lenguaje en la ontología hermenéutica de Gadamer? Sobre el capítulo 12 de *Verdad y método*”, en: Aguilar, Mariflor, *Entresurcos de Verdad y método*, México, D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, p. 170.

un proceso de transmisión de sentido del cual es imposible sustraerse, no porque sea refractario a la reflexividad, sino porque es el medio que condiciona todo acto reflexivo."²⁶ La lingüisticidad vendría a ser entonces la condición de posibilidad del acto comprensivo, en tanto espacio de sentido que trasciende a los lenguajes y que abarca a todos los seres humanos. De acuerdo con la interpretación de Jorge Reyes, la hermenéutica filosófica pone así énfasis en ese presupuesto universal: la pertenencia pre-reflexiva a un espacio de sentido, el cual no aparece como objeto, pero condiciona toda manifestación de objetos.²⁷

Por tal motivo, el presupuesto universal de la lingüisticidad abarca incluso la comprensión de las ciencias naturales. Gadamer insiste en que detrás de toda comprensión, incluida la comprensión que despliegan las ciencias naturales,

*"se abre una dimensión aún más amplia que consiste en la 'lingüisticidad' o referencia lingüística fundamental. El conocimiento del mundo y la orientación en él implican siempre el momento de la comprensión."*²⁸

Como hemos mencionado, la lingüisticidad no está referida al lenguaje determinado en que se expresa la comprensión de la ciencia. La lingüisticidad está referida al

²⁶ Reyes, Jorge, *op. cit.*, p. 183.

²⁷ Cf. Reyes, Jorge, *op. cit.*, p. 184. Y como enfatiza Richard Palmer, la lingüisticidad viene a ser aquél ámbito que condiciona toda comprensión: "*La lingüisticidad aporta el terreno común en el que y sobre el que aquellos se pueden encontrar. El lenguaje es el medio en el que la tradición se oculta y se transmite.*" Palmer, Richard, *¿Qué es la hermenéutica?*, *op. cit.*, p. 257.

²⁸ Gadamer, Hans-Georg, "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer", en: *Antología*, Salamanca: Sígueme, 2001, pp. 40 – 41. Gadamer reconoce que la teoría de los paradigmas científicos de Thomas Kuhn es una fuente capital para entender la problemática hermenéutica de las ciencias naturales, sin embargo, quiere mostrar que la reflexión sobre la lingüisticidad tiene mayor universalidad. Porque nada escapa a la lingüisticidad, ni la ciencia, ni la tradición, ya que como sostiene Gadamer "*ambas cosas confluyen en el único mundo propio y compartido, que abarca la historia y el presente y que encuentra su articulación lingüística en el discurso de unos seres humanos con otros.*" Gadamer, Hans-Georg, "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I (1967)", en: *VM II*, p. 230. La lingüisticidad es el elemento que lo sustenta todo, la cultura, el arte, las costumbres, etc., porque todas las expresiones humanas se asientan en la comprensión inherente a las relaciones humanas.

fundamento, al soporte de todo lenguaje, el científico, el gestual u otras formas de comunicación que trascienden el discurso y la palabra. Por eso señala también:

“La nota común que calificamos de humana descansa en la constitución lingüística de nuestro mundo de la vida. Cualquier intento de denunciar las degradaciones del entendimiento interhumano mediante la reflexión crítica y la argumentación confirma esa nota común.”²⁹

La lingüisticidad es ese fundamento común del que participamos los seres humanos, y que define al hombre como tal. De ahí que Gadamer sostenga que la universalidad del lenguaje se mantenga a la altura de la razón: de la misma manera en que la razón es universal y compartida por todos, así también el lenguaje es universal en tanto lingüisticidad.

Pero además, el lenguaje es el lenguaje de la razón, porque la universalidad del lenguaje está presente en todo aquello que sea racional, es decir, en todo aquello que es susceptible de un acuerdo compartido. Una muestra de ese acuerdo es la experiencia musical. Incluso allí donde aparentemente no hay palabras, las personas participan de la lingüisticidad, ya que comprenden y comparten una música en común, formando al mismo tiempo una comunidad en la misma experiencia.³⁰

En otras palabras, que el fenómeno de la comprensión sea un fenómeno lingüístico significa que la lingüisticidad fundamenta y construye ese esfuerzo de ponerse de acuerdo, una especie de “*acuerdo tácito*” en donde adquiere sentido la comunicación con el otro. Por eso, Gadamer afirma que “*el entendimiento es más originario que el*

²⁹ Gadamer, Hans-Georg, “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, *op. cit.*, p. 41.

³⁰ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Sobre el oír”, *op. cit.*, p. 73.

malentendido.”³¹ Esto quiere decir que conversar o comprender al otro equivale al restablecimiento de ese entendimiento originario que constituye el mundo en que vivimos. De ahí que el principio supremo de la hermenéutica filosófica, es decir, el presupuesto que está a la base de cualquier forma de comprensión sea:

*“(el deseo de) reunirnos con el otro, obtener su aprobación o, por lo menos, que se retomara lo dicho, aun cuando fuese a modo de réplica u oposición. En una palabra: queremos encontrar un lenguaje común. A esto se le llama conversación.”*³²

Como vemos, la prioridad del diálogo radica en que hace posible la solidaridad y el encuentro con el otro en un lenguaje común. Pero esto supone que la verdadera comunicación tiene lugar cuando el diálogo no pretende imponer una opinión. Por el contrario, pretende transformar las opiniones y orientarlas hacia un lenguaje común, una interpretación común del mundo que posibilite la solidaridad moral y social.³³

En este primer subcapítulo, hemos pretendido definir lo que significa el lenguaje, o más bien, la lingüisticidad, desarrollando el concepto a partir de algunos rasgos esenciales. Primero, hemos visto que el lenguaje es ‘diálogo vivo’, en cuanto que el lenguaje se realiza en la conversación misma, en el intercambio de preguntas y respuestas. En tal sentido, Gadamer sostiene que el lenguaje es ‘un estar en camino hacia lo común de unos y otros’, porque el lenguaje como tal hace posible el entendimiento mutuo, hace posible compartir algo común. Sin embargo, esta afirmación no se debe entender como si el lenguaje fuese un mero instrumento o herramienta en función del acuerdo mutuo.

³¹ Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, *op. cit.*, p. 184

³² Gadamer, Hans-Georg, “Europa y la oikoumene”, *op. cit.*, p. 227.

³³ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, *op. cit.*, p. 185.

Lo esencial aquí es que el fenómeno de la comprensión es un fenómeno lingüístico, porque la realización de la comprensión en general es de naturaleza lingüística. En otras palabras, todo objeto de la comprensión supone una estructura lingüística de sentido, incluso la obra de arte o aquello que no esté expresado en palabras. De ahí que Gadamer hable más bien de 'lingüisticidad', para destacar que la comprensión del objeto no está limitada a las palabras. Así, la lingüisticidad es condición de posibilidad de toda comprensión o de todo diálogo; y en tal sentido, es la estructura ontológica en una lengua natural que tiene múltiples modos de darse, tantos como diversas son las mismas lenguas.

Pero además, la lingüisticidad se define también como la imbricación entre lenguaje y pensamiento, pues en tanto condición de posibilidad de toda comprensión viene a ser el espacio de sentido donde adquieren significado todas las intuiciones. La hermenéutica plantea así, que más allá de la diversidad de lenguajes, todos los hombres pertenecen a este ámbito pre-reflexivo que condiciona toda significación. La lingüisticidad viene a ser ese ámbito común y universal del que participa todo ser humano, que se puede definir como el 'acuerdo tácito' en donde adquiere sentido la comunicación con el otro, y a partir del cual se hace posible la construcción del consenso.

3.2. La rehabilitación del lenguaje y la retórica

Esta definición de lingüisticidad como estructura ontológica de toda lengua natural supone para Gadamer una confrontación con la concepción tradicional del lenguaje. Por eso, de un modo similar a la rehabilitación de los prejuicios y de la tradición que realiza en la primera sección de *Verdad y método*, en la última sección presenta también una

rehabilitación del lenguaje. Para ello se propone analizar la formación del concepto ‘lenguaje’, procurando principalmente impugnar el ‘olvido del lenguaje’ en la tradición occidental y la consecuente reducción del lenguaje a su mera función instrumental. O mejor dicho, quiere mostrar principalmente que el lenguaje no es solo exterioridad, no se reduce a su función sígnica, como lo cree la filosofía del lenguaje.³⁴

Al respecto, Gadamer piensa que este ‘olvido del lenguaje’ tiene su origen en la filosofía platónica. Dicho problema se plantea específicamente en el *Crátilo*, donde el conocido diálogo de Sócrates llega a la conclusión de que la palabra es un signo.³⁵ En el diálogo Sócrates muestra que el verdadero ser de las cosas se debía indagar independientemente de las palabras, ya que las palabras mismas no son el medio adecuado para el acceso a la verdad. Platón se esfuerza, pues, por demostrar que para acceder a la verdad de las cosas, el pensamiento debe liberarse del lenguaje. De esa manera, la relación entre el lenguaje y las cosas queda relegada a un segundo plano.

Gadamer muestra de ese modo que la teoría platónica expuesta en el *Crátilo* da lugar al olvido de la naturaleza dialógica del lenguaje y da comienzo a su concepción instrumentalista. Es decir, a partir de ese momento el lenguaje se degradó a ser un simple instrumento del pensamiento, y ya “*no se piensa específicamente que el lenguaje*

³⁴ Gadamer cuestiona el concepto de lenguaje que manejan tanto la ciencia como la filosofía del lenguaje, porque ambas “*trabajan bajo el supuesto de que su único tema es la forma del lenguaje. ¿Pero es que el concepto de forma puede aquí servir para algo? ¿Es el lenguaje una forma simbólica, como lo ha llamado Cassirer?*” VM, p. 485. La ciencia y filosofía del lenguaje se limitan a tomar el lenguaje sólo en su formalidad, con lo cual tergiversan su significado pues, como mostrará, el lenguaje posee una función universal.

³⁵ De acuerdo a lo señalado por Gadamer, en el *Crátilo* de Platón se discuten dos posibles teorías para definir esta problemática relación entre palabra y cosa: la teoría convencionalista (el significado de una palabra procede de una convención) y la teoría de la coincidencia natural entre palabra y cosa. Gadamer rechaza la posición de ambas teorías remitiéndose al modo de ser del lenguaje como “*uso lingüístico general*”. Cf. VM, p. 488.

sea un elemento necesario y previo de todo pensar.”³⁶ La tradición occidental adopta esa concepción filosófica de la separación entre el pensamiento y el lenguaje, y que el pensar por sí mismo hace posible el conocimiento de la verdad, o de las Ideas en el caso de Platón.

La propuesta gadameriana sobre el lenguaje, por el contrario, intenta mostrar la relación natural entre palabra y cosa, entre palabra y pensamiento, la cual es inspirada por la manera en que los presocráticos concebían la palabra:

*“la íntima unidad de palabra y cosa era al principio algo tan natural que el nombre verdadero se sentía como parte de su portador”*³⁷

No obstante, a pesar de que Gadamer caracteriza la historia de Occidente como la historia del ‘olvido del lenguaje’, o mejor, como la instrumentalización del lenguaje; sin embargo también admite que hubo una excepción en esta historia: la idea cristiana de encarnación, y la interpretación que San Agustín hace de la palabra interior.

En principio, Gadamer destaca algo esencial en la doctrina cristiana de la *encarnación*: la interpretación teológica de la trinidad encuentra su fundamento en la relación entre el pensar y el hablar. Y enfatiza que *“a diferencia del logos griego, la palabra es ahora puro suceder.”*³⁸ Este carácter de acontecimiento de la palabra es lo que define

³⁶ Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, p. 201. El olvido del lenguaje significa que el lenguaje se convierte en una herramienta secundaria del pensamiento, y más bien el pensamiento occidental se va a concentrar en investigar la relación del pensamiento y la realidad, es decir, cómo puede el pensar expresar el mundo.

³⁷ VM, p. 487. Claro que dicha posición instrumentalista tenía serias motivaciones: en realidad los griegos no llegaron a aceptar la pertenencia entre la palabra y la cosa porque querían preservar el pensamiento de las artimañas sofisticadas, para que así el pensar pueda orientarse exclusivamente hacia el *logos*, y no perderse en la confusión de las palabras o los nombres.

³⁸ VM, p. 503

sustancialmente la doctrina de la encarnación. Gadamer se apoyará en ello para definir la lingüisticidad en “*su propia materialidad y carácter de acontecimiento*”.³⁹

La esencia del dogma de la encarnación radica en la unidad entre Dios Padre y Dios Hijo. Ello significa que Dios se manifiesta plenamente en la encarnación del Hijo, sin que su encarnación constituya una degradación de la naturaleza divina. Gadamer queda fascinado por la dimensión lingüística de esta doctrina, pues esta concepción teológica de la trinidad supone un modo de ser del lenguaje sumamente relevante para superar el problema de su instrumentalización:

“el mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización es ya siempre palabra. El que la palabra está en Dios, y el que lo está desde toda la eternidad, es la doctrina triunfante de la iglesia (...) que permite que el problema del lenguaje entre de lleno en la interioridad del pensamiento.”⁴⁰

Con esas palabras Gadamer explica la unidad de lenguaje y pensamiento presupuesta en la filosofía agustiniana de la encarnación, que plantea dicha unidad a través de la identidad entre la palabra interior y la palabra exterior.

De acuerdo al estudio de Grondin sobre este tema, la filosofía agustiniana asume la distinción estoica entre el *logos* externo y *logos* interno para indicar cómo es posible que Dios Padre y Dios Hijo sean uno solo y tengan la misma naturaleza divina: “*Para los estoicos, el logos interno designaba el espacio de pensamiento que precede a la exteriorización lingüística y que representa la nota distintiva de la especie humana: otros animales disponen perfectamente de un logos externo (las aves trinan, los perros ladran, etc.), pero sólo entre nosotros los hombres los hablar va precedido por un*

³⁹ Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 206.

⁴⁰ VM, p. 504

pensamiento.”⁴¹ El pensamiento para los estoicos equivale a esta palabra interior, cuya manifestación se materializa en la palabra exterior. Esa continuidad entre el pensamiento y el lenguaje es lo que diferencia a la especie humana de otras especies.

Por su parte, San Agustín asume esta teoría estoica de la unidad entre el pensamiento y el lenguaje para reflexionar análogamente sobre el misterio de la Trinidad. El misterio de la unidad de esencia y de primacía entre Dios Padre y Dios Hijo se resuelve recurriendo a esta teoría en que el lenguaje y el pensamiento componen una sola esencia. Este es un argumento fundamental para Gadamer, porque de esa manera el lenguaje recupera la primacía frente al pensamiento: “*La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre.*”⁴² Dicho de otro modo, el lenguaje no es una expresión secundaria del pensamiento. Por el contrario, la unidad de esencia implica que el pensamiento se realiza necesariamente en el lenguaje. Por ello, Gadamer señala que esta tesis agustiniana sobre el lenguaje implícita en el misterio de la Trinidad es la excepción en esa historia del ‘olvido del lenguaje’, en esa historia de su concepción meramente instrumental.

No obstante, la unidad del lenguaje y pensamiento es desarrollada y complementada posteriormente en la filosofía de Santo Tomás quien pone el énfasis en la palabra interior como ‘proceso’. Santo Tomás señala que la palabra interior, el pensamiento, supone una secuencia de momentos análogos al pensamiento discursivo, aunque no se traten éstos de momentos temporales:

⁴¹ Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 206.

⁴² VM, p. 505.

“(…) lo que tenemos ante nosotros no es una relación temporal sino un proceso espiritual, una emanatio intellectualis. Con este concepto neoplatónico, Tomás intenta describir tanto el carácter procesual de la palabra interior como el misterio de la trinidad.”⁴³

El pensamiento resulta ser un proceso que se explica a partir del concepto neoplatónico de emanación.⁴⁴ Sin duda Gadamer no entra a discutir la pertinencia de dicha teoría del lenguaje para el misterio de la trinidad, pues le interesa explicar en qué consiste la lingüística como una imbricación de lenguaje y pensamiento. En tal sentido, el aporte fundamental de la encarnación divina como emanación para la hermenéutica es el siguiente: la palabra externa no representa un proceso posterior al pensamiento, más bien lenguaje y pensamiento se funden en el proceso del conocimiento.⁴⁵

Al respecto, Gadamer pondrá mucha atención a las diferencias tomistas entre la palabra divina y la palabra humana, de las que sacará fecundas conclusiones para la relación entre lenguaje y pensamiento. Primero, este proceso del pensar tiene un comienzo que se inicia cuando algo proviene de la memoria. Según Tomás, la palabra se forma inicialmente en el pensamiento como una herramienta para captar la cosa, pero cuando surge ya la misma cosa está presente en la palabra. Eso significa que el lenguaje no es una manifestación imperfecta del pensamiento, sino que es él mismo el lugar de realización del pensar.

En segundo lugar, la palabra humana no puede expresar perfectamente el espíritu humano. El espíritu humano siempre está disperso en una multitud de referencias, no es completamente autopresente. Por eso, la palabra humana no es única como la palabra

⁴³ VM, p. 508.

⁴⁴ En palabras de Gadamer: “*El proceso y el surgimiento del pensar no es, pues, un proceso de transformación (motus), no es una transición de la potencia al acto, sino un surgir ut actus ex actu (...) que es la realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación del intelecto.*” VM, p. 508.

⁴⁵ Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 207.

divina, sino que es muchas palabras. De modo que la encarnación del pensamiento requiere de una variedad de palabras, porque se trata de un ser finito e imperfecto.

Y por último, de esta imperfección se sigue también que la palabra de Dios expresa y es por sí misma su esencia y naturaleza de manera perfecta, en cambio la palabra humana expresa sólo un accidente de su espíritu. Es esta búsqueda hacia la perfección en que el pensamiento va adquiriendo nuevos conceptos, pero siempre imperfectos. Como explica Grondin, la tesis de la encarnación del lenguaje no implica que todo el pensamiento se limite a las palabras enunciadas, sino que siempre está abierto a otras posibilidades no dichas.⁴⁶

Gadamer mantiene la diferencia entre la palabra interior y la palabra exterior, y constata que la palabra exterior no expresa en su plenitud la palabra interior, porque debido a la finitud humana, las palabras expresan una parte de lo que podría decirse acerca del objeto. A diferencia del *Verbum dei* que supone una expresión e intelección plena, la palabra humana es finita, lo que quiere decir que no logra expresar realmente aquello que se quiere decir.⁴⁷ De esa manera, piensa Gadamer, gracias a la teología de la encarnación el lenguaje adquiere un nuevo status en relación al pensamiento, y así, el olvido del lenguaje no se consuma definitivamente.

Ahora bien, la tesis gadameriana de la lingüisticidad va a suponer, por otra parte, una concepción retórica del lenguaje. Se trata de una tesis problemática, porque Gadamer debe enfrentarse a la concepción tradicional de retórica para plantear su propia teoría. En efecto, la misma tradición que instrumentaliza al lenguaje concibe la retórica como

⁴⁶ Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer, op. cit.*, p. 208.

⁴⁷ Cf. VM, p. 509.

el arte de la manipulación de las palabras, como un arte peligroso del cual la lógica y la filosofía deben apartarse, por no tener ningún vínculo con la cuestión de la verdad.⁴⁸ Contra esa noción Gadamer propone una tesis radical: la retórica no es un mero instrumento de manipulación, es una forma de realización del lenguaje mediante la cual los hombres puedan llegar a consensos, e incluso saber lo que es verdadero.

El argumento principal que sustenta dicha tesis pasa por el examen de la concepción o formación de los conceptos que tiene lugar en el lenguaje. Gadamer señala, en primer lugar, que la formación de los conceptos no tiene lugar por medio de la subsunción de algo particular bajo un concepto general. Precisa así que el concepto general se va enriqueciendo con las cosas que el espíritu contempla en cada situación. Se trata de un proceso inacabado de formación en el que se van desarrollando también los significados de las palabras.⁴⁹

El proceso del pensar no es puramente conceptual (como lo quiere creer la concepción logística del pensamiento), sino que es fundamentalmente metafórico, pues se va construyendo a partir de las nuevas metáforas e imágenes que van surgiendo en la formación de los conceptos.⁵⁰ Sin embargo, la tradición olvida el origen metafórico de los conceptos e incluso llega a determinar la oposición entre el concepto y la metáfora. Esto ocurre principalmente en los orígenes de la tradición, específicamente, en la filosofía aristotélica donde la metáfora es subestimada y vista como una forma de pensamiento deficiente y carente de claridad conceptual:

⁴⁸ En tal sentido, Mirko Wischke afirma que en la concepción tradicional, *“la retórica es el arte de demostrar todo y su contrario. Esta práctica, por tanto, apenas tiene algo que ver con la cuestión de la verdad.”* Wischke, Mirko, “Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en H.-G. Gadamer”, en: *Endoxa: Series filosóficas*, N° 20, Madrid: UNED, 2005, p. 359.

⁴⁹ Cf. VM, p. 516.

⁵⁰ Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 211.

“Lo que constituye en origen el fundamento de la vida del lenguaje y su productividad lógica, el hallazgo genial e inventivo de las comunidades por las que se ordenan las cosas, todo esto se ve relegado ahora al margen como metáfora e instrumentalizado como figura retórica.”⁵¹

Gadamer sostiene que la vida del lenguaje se origina en la creación metafórica de los conceptos, que paulatinamente irán adquiriendo mayor solidez. De ahí que Grondin considere un concepto más amplio de retórica, como la forma en que se desenvuelve nuestro pensamiento: *“La retórica no aparece ya como un modus deficiente de conocimiento, sino como la forma de realización del pensar mismo y de nuestro lingüístico ser-en-el-mundo.”⁵²* Además, Gadamer está de acuerdo con la concepción aristotélica de retórica como *dynamis*, la cual explica Andrés Covarrubias, es la capacidad presente en todo ser dotado de *logos* que permite proporcionar argumentos a favor de un punto de vista o de otro.⁵³ En efecto, como *dynamis* la retórica es una forma en que se realiza el pensar porque permite argumentar y dar concreción a ciertas ideas.

A partir de esta concepción, Gadamer destaca que la retórica de *Gorgias* nos muestra que debemos distinguir entre el convencer y el demostrar, porque también podemos convencer de algo verdadero. Dice Mirko Wischke: *“Lo que Gadamer quiere destacar es una posibilidad que niega el prejuicio tradicional contra la retórica: que no se puede descartar que la retórica comunique algo verdadero.”⁵⁴* Esta apología gadameriana de la retórica está emparentada con la defensa que hace Sócrates en el *Fedro*, donde

⁵¹ VM, p. 518.

⁵² Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 213. Gadamer señala además que esta recuperación del saber retórico se regirá en parte por la dialéctica platónica de la unidad y la multiplicidad, donde se privilegia la capacidad dialéctica de descubrir lo común a las cosas y de considerar la multiplicidad en relación con la unidad. Dialéctica que está estructuralmente relacionada con el carácter procesual de la palabra en la teología medieval. Cf. VM, p. 520

⁵³ Cf. Covarrubias, Andrés, “Hermenéutica y Retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión”, en: Acero, Tapias, Sáez y Zuñiga, *El legado de Gadamer*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004, p. 453.

⁵⁴ Wischke, Mirko, “Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en H.-G. Gadamer”, op. cit., p. 363.

sostiene que la retórica no es una mera técnica sofística orientada al engaño y la manipulación, sino el arte que hace posible comunicar a los discípulos el conocimiento de lo verdadero.⁵⁵

Gadamer modifica así la idea aristotélica de retórica conduciéndola, como enfatiza Andrés Covarrubias, hacia una ‘retórica dialógica’. Y plantea una nueva manera de entender la retórica, no como un método sofístico, sino como la capacidad humana mediante la que se lleva a cabo verdaderamente el diálogo.⁵⁶ Si bien Gadamer se apropia de la noción aristotélica de *phrónesis*; sin embargo, aquí se aparta del Estagirita, porque refuta la distinción entre retórica y política como dos saberes radicalmente opuestos. Por el contrario, Gadamer quiere mostrarnos que la retórica es el ámbito propiamente político, porque es allí donde los hombres van a poder comunicarse e intercambiar sus pareceres en la búsqueda de acuerdos comunes.

Asimismo, a diferencia de la filosofía aristotélica donde el gobernante conduce los destinos de la retórica, para Gadamer, la retórica se destina intersubjetivamente desde el diálogo en el decurso histórico de la humanidad.⁵⁷ En este sentido, Gadamer considera la retórica cercanamente vinculada a la *praxis*, en cuanto aquélla hace posible la vida entre los hombres:

⁵⁵ Al respecto, Gadamer señala lo siguiente: “también repitió Platón en el *Fedro* que la retórica puede estar en una relación esencial con la búsqueda y la transmisión de la comprensión y el conocimiento.” Gadamer, Hans-Georg, “La fuerza expresiva del lenguaje”, en: *Elogio de la teoría*, Barcelona: Península, 2000, p. 134.

⁵⁶ “Así, pues, mientras Aristóteles despliega todos su esfuerzos para deslindar intrínsecamente la *tekhne rhetoriké* de la *phrónesis*, que queda al cuidado de la política, Gadamer navega en sentido inverso, al asignar un horizonte absolutamente ubicuo a la capacidad retórica, de tal modo que esta refleje, en el habla dialógica o histórica, el fondo moral más genuino de la comunidad.” Covarrubias, Andrés, “Hermenéutica y Retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión”, *op. cit.*, p. 457.

⁵⁷ Cf. *Ibíd.*

“Los oradores verdaderamente grandes no son los artistas del artificio, que celebran sus triunfos en discursos de aparato y lucimiento, sino grandes hombres de acción, lo que con su oratoria y sabiduría organizan la convivencia de los hombres, como un Pericles, el gran estadista, o un Solón, el gran legislador de Atenas.”⁵⁸

Esta rehabilitación de la retórica, o mejor dicho, modificación de la idea aristotélica de retórica es fundamental en la concepción hermenéutica del lenguaje, porque muestra en qué sentido el lenguaje se encuentra en relación con la *praxis*. Como es sabido, la tradición filosófica privilegia a la lógica como ciencia apodíctica, mientras que la retórica queda descreditada como fuente de verdad y relegada al plano de la apariencia. Sin embargo, los problemas que conciernen a la vida entre los hombres no requieren exclusivamente de la lógica, o de un método eficaz para reconocer las contradicciones y la verdad en un discurso. Al contrario, esos problemas demandan otras maneras de comunicarse entre unos y otros para llegar a acuerdos, pues demanda la comprensión y la escucha entre unos y otros. En este ámbito la lógica queda simplemente limitada.

Cuando se trata de comprender, la retórica juega un rol central: la comprensión lleva implícita la necesidad de que lo que uno considera como verdadero sea también reconocido por otros. Por ello, con el objeto de que el otro comprenda eso verdadero, el discurso debe ser lo más convincente y evidente posible. En los asuntos prácticos no hay lugar para la demostración apodíctica: *“Como lo convincente puede demostrar sólo lo que es certificable inmediatamente, sólo queda la posibilidad de convencer a otros mediante la fuerza del discurso, no para tener razón, sino para enunciar literalmente el estado de cosas tenido por verdadero.”⁵⁹* Es en este sentido que Gadamer nos hace conscientes de la relación entre la *praxis* hermenéutica y la retórica. Pues la experiencia

⁵⁸ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre el oír”, *op. cit.*, p. 74. (Las cursivas son mías).

⁵⁹ Wischke, Mirko, “Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en H.-G. Gadamer”, *op. cit.*, p. 376.

hermenéutica y la posibilidad de comprender o convencer al otro tienen lugar allí donde el diálogo es posible:

“Por eso no dejo de reconocer que éste sea el ámbito que la hermenéutica comparte con la retórica: el ámbito de los argumentos persuasivos (y no lógicamente concluyentes).”⁶⁰

El filósofo ve así una clara afinidad entre la hermenéutica y la retórica, a diferencia de otros que ven en la retórica un peligroso instrumento orientado a la mera persuasión y al engaño. En esa línea se suele señalar que los verdaderos argumentos no tienen que ver con la retórica, sino con lo puramente racional. Por su parte, Gadamer piensa que la retórica, además de involucrar argumentos racionales, puede también apelar a los afectos o a los sentimientos.

Para explicar esta relación Gadamer pone el caso de la anticipación de la vida justa: todos pretendemos saber lo que es correcto y justo para todos los hombres. Sin embargo, la idea general de vida justa en sí misma es vacía, es algo que tiene su concreción en la *praxis* misma, es decir, en las circunstancias o experiencias vividas. Y cuando se trata de ponernos de acuerdo con otro acerca de lo que es justo, se requiere del diálogo y de convencer a otros de la propia perspectiva. Allí está el papel de la retórica, en donde entran en juego las creencias, las circunstancias y la experiencia misma.

⁶⁰ Gadamer, Hans-Georg, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)”, en: *VM II*, p. 263. Y también de un modo similar, en el artículo *Hermenéutica como tarea teórica y práctica*, Gadamer plantea nuevamente la relación entre la hermenéutica y la retórica desde otro punto de vista. En principio, reconoce que ambos conocimientos guardan una cercana relación debido a que poseen la misma universalidad, en cuanto al ámbito de la comprensión humana se refiere. Gadamer plantea incluso que esta relación ya estaba en los inicios de la filosofía, pues a pesar de que Platón proponga un antagonismo entre la filosofía y la retórica, sin embargo, en el sistema platónico la retórica comparte la universalidad propia de la dialéctica, porque ambos conocimientos no tienen un campo de saber determinado. En este caso, Gadamer mostrará que la elevación que hace Platón de la retórica, por encima de cualquier técnica se aplica también a la hermenéutica en tanto arte de la comprensión. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica como tarea teórica y práctica”, en: *VM II*.

Por eso dirá también: “*El juego de las fuerzas se complementa con el juego de las creencias, argumentaciones y experiencias.*”⁶¹ Y es que toda *praxis* humana está atravesada por creencias y experiencias que hacen posible la misma vida. Por eso afirma que cualquier *praxis* social depende necesariamente de la función de la retórica. Incluso en la cultura científica, donde aparentemente la ‘verdad’ debería mantenerse alejada de cualquier tipo de persuasión:

*“El que ve en la retórica una simple técnica o incluso un mero instrumento de manipulación social no la considera más que en un sentido muy restringido. En realidad se trata de un aspecto esencial de todo comportamiento razonable.”*⁶²

Gadamer objeta la simplificación que se hace de la retórica como una teoría del discurso bello y de la persuasión, pues no es una mera técnica. Más bien, es la capacidad natural del hombre para aplicar la teoría a las experiencias concretas de la vida.⁶³ En ello precisamente se asemejan la retórica y el arte de la comprensión, pues ambos están referidos a un mismo ámbito, al de la *praxis* vital:

*“es el ámbito de la praxis y en general de la humanidad, cuya tarea no aparece allí donde es vigente el poder del ‘férreo concluir’ (...) sino allí donde determinados puntos discutibles deben llegar a dirimirse mediante una reflexión racional.”*⁶⁴

La hermenéutica y la retórica comparten el mismo ámbito, en cuanto ambos saberes están referidos al mundo en que se debaten las preguntas y problemas propios de la vida humana. Pero además, Gadamer nos recuerda que desde la antigüedad, en la retórica domina un concepto de verdad diferente al del ámbito científico. En el ámbito de la

⁶¹ Gadamer, Hans-Georg, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)”, *op. cit.*, p. 265

⁶² *VM*, p. 661.

⁶³ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I* (1967)”, *op. cit.*, p. 227.

⁶⁴ *VM*, pp. 660 – 661.

retórica lo verdadero no es lo apodíctico ni definitivo (como en el caso de las ciencias), sino que equivale a lo probable, lo verosímil. Y éste es también el ámbito de la *praxis*, donde la comprensión de la verdad científica depende del convencimiento y de la persuasión.⁶⁵

Claro que siempre permanecerá la sospecha de la distinción entre un argumento razonable y otro que no lo es. Pero ya sabemos que no hay un método exclusivo que sea capaz de distinguir entre ellos de modo evidente. Y por tanto, lo único que queda allí, como dice Grondin, es que los oyentes mantengan siempre una ‘conciencia vigilante y despierta’, una conciencia que sepa cuidarse de los argumentos débiles.⁶⁶ De ahí, que la universalidad de la retórica se mantenga en una hermenéutica de la vigilancia.

Pero ello presupone la centralidad práctica de la retórica, pues ésta termina siendo una instancia decisiva en el ámbito intersubjetivo donde se confrontan argumentos y posibilidades a seguir para lograr una vida más plena. Esto implica, como precisa Covarrubias, aceptar la retórica como portadora y cuidadora del consenso.⁶⁷ De ahí que Gadamer otorgue a la retórica una tarea fundamental para la humanidad.

⁶⁵ A pesar de diferenciar estos dos ámbitos, sin embargo, Gadamer considera que la ciencia no escapa al ámbito de la retórica, porque la persuasión cobra un papel importante en la socialización de la ciencia: “*La ubicuidad de la retórica es ilimitada. Gracias a ella la ciencia se convierte en un factor social de la vida. ¿Qué sabríamos de la física moderna, que conforma tan claramente nuestra existencia, sólo por la física? Todas las exposiciones de la misma que sobrepasan el círculo de los especialistas (...) deben su eficacia al elemento retórico que las sustenta.*” Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I (1967)”, *op. cit.*, p. 229.

⁶⁶ Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, p. 216. En un análisis posterior consideraremos lo que entiende Gadamer por el concepto de verdad. Por ahora es importante notar que esa hermenéutica de la vigilancia supone considerar los argumentos que pretenden convencernos ahora, en el presente, sin apelar a una última verdad; lo que implica que la conciencia debe cuidarse de que las artimañas sofísticas no se confundan con argumentos razonables.

⁶⁷ Cf. Covarrubias, Andrés, “Hermenéutica y Retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión”, *op. cit.*, p. 462.

En resumen, en este subcapítulo hemos querido enfatizar que la propuesta hermenéutica pasa por una rehabilitación del lenguaje como diálogo, y el rechazo de la reducción del lenguaje a su función instrumental auxiliar del pensamiento. Aunque para Gadamer el instrumentalismo del lenguaje permanece a lo largo de toda la tradición occidental desde Platón, sin embargo, destaca también algunas excepciones. Éste es el caso de la filosofía de la encarnación de San Agustín, donde se plantea la unidad de lenguaje y pensamiento, esto es, que el pensamiento se realiza necesariamente en el lenguaje. De esa manera, el lenguaje no es una manifestación imperfecta del pensamiento, sino el lugar en que se realiza el mismo pensar.

Ahora bien, esta rehabilitación del lenguaje involucra también una rehabilitación de la retórica. En primer lugar, porque las palabras se originan en la creación metafórica, las cuales van adquiriendo estabilidad en el lenguaje. Y esto implica una concepción de retórica donde se realiza el pensar y se ponen en juego los discursos y argumentos. En tal sentido, la retórica sería el ámbito propiamente político, porque es el espacio donde los hombres van a poder comunicarse e intercambiar sus pareceres. En efecto, los problemas de la vida humana no encuentran su solución exclusivamente en la lógica y la ciencia, sino que requieren de otros modos de comunicación. De ahí que la retórica comparta el mismo ámbito con la hermenéutica, pues en ambos casos el diálogo y el debate de argumentos adquieren prioridad, con el fin de acordar soluciones y así enfrentar los problemas concernientes a la vida compartida.

3.3. La dimensión ético-política del lenguaje como acepción del mundo

Ahora bien, esa concepción instrumentalista del lenguaje ha perdurado especialmente en el ámbito de las ciencias naturales. En esa línea Gadamer plantea una interesante interpretación del relato de la torre de Babel, donde destaca la pretensión humana de encontrar el lenguaje único, un lenguaje común a todos, con el fin de dominar la naturaleza:

“la unidad y la solidaridad de un lenguaje común, que encarna energías indomables de la voluntad y una confianza sin límites en la propia vocación para la dominación.”⁶⁸

Es particularmente apreciable este relato bíblico, porque Gadamer piensa que la imagen de la torre de Babel representa a su modo el problema griego de la unidad y la pluralidad. Ese lenguaje único al que aspira nuestra babélica sociedad moderna viene a ser la matemática: *“Nuestra situación mundial es, por consiguiente, ésta: el conjunto de fórmulas dominantes ha posibilitado una técnica y simbología matemáticas de una grandiosa perfección.”⁶⁹* No podemos ser ciegos ante lo que ocurre en nuestro mundo. Es indudable que los grandes adelantos científicos y tecnológicos, indispensables para la supervivencia de los hombres, han sido posibles gracias al desarrollo de las matemáticas.

Sin embargo, Gadamer no cree que (siguiendo la metáfora de la torre de Babel) el establecimiento de ese lenguaje único vaya a poner fin a los problemas que atraviesa la humanidad. Las matemáticas son limitadas para enfrentar las dificultades humanas sobre la convivencia entre los pueblos y la ecología, porque no son un lenguaje como

⁶⁸ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, p. 112.

⁶⁹ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 116.

tal, son un sistema de comunicación que está al nivel de una simple herramienta.⁷⁰ Esos problemas humanos requieren de otra instancia que haga viable soluciones razonables: éste es el lugar del lenguaje.

Esta es la motivación que le lleva a Gadamer a poner especial atención a la teoría humboldtiana sobre el lenguaje. Esta teoría parte del supuesto de que la individualidad constituye un camino para comprender la totalidad de la constitución lingüística humana.⁷¹ Como nos indica Cecilia Monteagudo, Gadamer se da cuenta que esta teoría padece de una ambivalencia: por un lado, defiende la pluralidad de las lenguas, y por otro, se mantiene en la exigencia de encontrar una instancia universal que supere la pluralidad (de modo que pueda comprender cada lengua por su cercanía a la perfección).⁷²

A pesar de que Gadamer discrepa con algunos aspectos de la teoría humboldtiana, sin embargo, reconoce que con su concepción del lenguaje como *acepción del mundo* el problema del lenguaje gana una dimensión fundamental.⁷³ Esta tesis va contra la concepción dogmática de los gramáticos, en cuanto señala que la esencia del lenguaje se

⁷⁰ “La matemática con la que el física obtiene y formula sus conocimientos no es un lenguaje propio, sino que pertenece al instrumental lingüístico plural con el que expresa lo que quiere decir. Significa, en otros términos, que el habla científica es siempre el enlace de un lenguaje técnico o de expresiones técnicas – terminología especializada- con el lenguaje que en sí es vivo, evolutivo y cambiante”. Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión (1970)”, *op. cit.*, p. 188.

⁷¹ “Su punto de partida es que las lenguas son productos de la “fuerza del espíritu” humano.” VM, p. 527. Humboldt piensa que en todo lenguaje actúa una fuerza lingüística originaria que aspira a alcanzar la perfección. Así, la tarea del lingüista consiste en conocer en qué medida cada lengua se ha aproximado a su perfección.

⁷² Cf. Monteagudo, Cecilia, “Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al ‘fenómeno del Babel contemporáneo’”, en: Céspedes, Margarita; Arango, Rodolfo (comp.), *Amistad y alteridad: Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2009, p. 286.

⁷³ Gadamer señala que el concepto humboldtiano de lenguaje está determinado por la abstracción de la forma, lo que traería como consecuencia el rechazo a la unidad de lenguaje y tradición, la cual Gadamer no está dispuesto a negociar: “La forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica.” VM, p. 529. Gadamer no está de acuerdo con Humboldt por el sentido que le da a la traducción misma. Mientras que Humboldt sostiene que lo que impide aprender una lengua extraña es la traslación de la propia lengua, Gadamer piensa más bien que éste es el modo privilegiado de realizar la experiencia hermenéutica. Por eso se opone a Humboldt, pues en el fondo defiende la unidad de lenguaje y tradición.

encuentra en la realización del mismo hablar. De ello deduce Gadamer que el hombre tiene un mundo en la medida en que se lo representa de forma lingüística:

“Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente.”⁷⁴

Las lenguas son acepciones del mundo porque mediante el lenguaje el individuo se sumerge en una relación determinada con el mundo y con determinados usos y costumbres. El análisis etimológico de la palabra ‘mundo’ (*welt*) como proveniente de ‘hombre’ (*wer*) revela para Gadamer algo similar a lo que Humbolt había propuesto: *“mundo es mundo humano, mundo del hombre (Menschenwelt). Éste es el significado originario en las lenguas germánicas e indogermánicas.”⁷⁵* Esto implica que existe una relación intrínseca entre el lenguaje y el mundo, por lo cual el lenguaje no posee una existencia autónoma.

Más bien, el lenguaje tiene existencia en cuanto en él el mundo es representado: *“La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del ser-en-el-mundo del hombre.”⁷⁶* Esto significa que estamos dentro de esta lingüisticidad originaria, o mejor dicho, que no podemos tomar distancia del lenguaje, incluso cuando nos esforzamos por entender lo que es el lenguaje mismo:

“la esencia del lenguaje implica una inconsciencia realmente abismal del mismo. (...) Sólo podemos pensar dentro del lenguaje, y esta inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento.”⁷⁷

⁷⁴ VM, p. 531

⁷⁵ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op.cit.*, p. 120.

⁷⁶ VM, p. 531

⁷⁷ Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje (1965)”, en: VM II, p. 147

Esta cita expresa con toda contundencia que el lenguaje no es un medio ni un instrumento que esté al servicio de alguna ciencia, o que podamos manipular a nuestro antojo. Al contrario, somos nosotros los que estamos en el lenguaje. Al respecto es interesante observar que el conocimiento de nosotros y del mundo desde los primeros años de vida implica siempre el lenguaje. Como anota el mismo Gadamer:

“Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro.”⁷⁸

Por eso Gadamer define el lenguaje también como auto-olvido, porque *“la estructura, gramática, sintaxis, etc., todo lo que tematiza la ciencia, queda inconsciente para el lenguaje vivo. (...) El lenguaje real y efectivo desaparece detrás de lo que se dice en él”⁷⁹* Es auto-olvido en cuanto que el verdadero ser del lenguaje se constituye en el mundo en que vivimos. Ese mundo de las tradiciones y de los prejuicios en que estamos sumergidos, y que presuponen todo aquello que realizamos o decimos, pero que permanece como el umbral inconsciente de nuestro hacer y pensar.

Ese auto-olvido es lo que caracteriza al hombre como un *ser-en-el-mundo*. Ello significa que el mundo no es un objeto que esté allí a disposición del hombre, sino que *“es primordialmente para el hombre aquello dentro y en medio de lo que está.”⁸⁰* No obstante, también podríamos decir que los animales están en el mundo. Sin embargo, aquello que define esta relación del hombre con el mundo es la libertad que posee frente al entorno, libertad que lo hace capaz de apropiarse de las cosas:

⁷⁸ Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje”, *op. cit.*, p. 148.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 149.

⁸⁰ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *op. cit.*, p. 121. Gadamer pone esta expresión en otros textos para enfatizar el mismo sentido: *“La verdad es que estamos tan íntimamente insertos en el lenguaje como en el mundo.”* Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje”, *op. cit.*, p. 148.

“elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo.”⁸¹

Ese estar en el mundo implica un comportamiento libre respecto del mundo. Pero mediante su libertad el hombre no abandona su entorno, sino que adopta un comportamiento distante respecto de él: *“Un comportamiento libre y distanciado cuya realización siempre es lingüística.”⁸²* Ahora bien, Gadamer piensa que esa condición del comportamiento distante que caracteriza el estar en el mundo empuja al hombre a buscar el lenguaje y por ende a la comprensión de lo que es el mundo: *“comprender, entender (Verstehen) es comprenderse, entenderse (Sich-Verstehen) en el mundo.”⁸³* Así, de la condición humana del estar inmerso en el mundo se desprende que la comprensión involucra necesariamente la comprensión del mundo.

No obstante, Gadamer advierte enfáticamente que esta comprensión no equivale a la comprensión del mundo que realiza la ciencia física al esforzarse por entender el funcionamiento de la naturaleza a partir de un sistema lógico unitario. El mundo de la física puede ser conocido bajo leyes universales, es el mundo que puede ser conocido por el lenguaje único de las matemáticas y la abstracción lógica del pensamiento, cuyo fin no es otro que el dominio de la naturaleza y la misma sociedad.⁸⁴

A diferencia del mundo de la física, el mundo lingüístico no puede ser conocido de la misma manera. No existe un lugar fuera de esa relación lingüística con el mundo, ya

⁸¹ VM, p. 532. Gadamer explica el libre comportamiento del hombre a partir de la diferencia entre “mundo” y “entorno”. Entorno significa el medio en el que uno vive, lo que caracteriza a un ser vivo. En cambio, el mundo sólo lo posee el hombre, en cuanto que está representado en un lenguaje.

⁸² VM, p. 533

⁸³ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, p. 121.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 114 – 115. Debe quedar claro que Gadamer no niega los beneficios de la ciencia moderna, e incluso dice que la ciencia y la técnica son una condición indispensable para la supervivencia humana; pero esto no significa que la ciencia vaya a resolver los problemas a los que se enfrenta la humanidad. Es otro tipo de saber el que puede organizar la coexistencia pacífica entre los hombres y el cuidado de la naturaleza.

que la referencia de esa relación es la totalidad del ser. Por eso el mundo lingüístico no puede ser objetivado, como dice Gadamer: “*ya no podremos seguir confundiendo la objetividad del lenguaje con la objetividad de la ciencia.*”⁸⁵ En resumen, lo que nos muestra el filósofo es que la lingüisticidad caracteriza toda nuestra experiencia del mundo. Es decir, ‘participamos’ del orden del mundo, como lo pensaban los griegos,⁸⁶ pero por medio de esa relación lingüística en que siempre nos encontramos:

*“La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje. Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo.”*⁸⁷

Debemos observar que ese ‘estar en el mundo’ quiere decir que el mundo existe como ‘horizonte’. Con ello se hace alusión a la definición ya tratada de horizonte como aquel ámbito pre-reflexivo en que se encuentra inscrita la vida humana: “*El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientación.*”⁸⁸ No obstante, el mundo es un espacio compartido con otros. Por eso, el estar en el mundo, o mejor dicho, comprender el mundo significa “*entenderse unos con otros.*”⁸⁹ Y agrega Gadamer incluso que ese entender al otro tiene una “*intención moral, no lógica.*”⁹⁰ De esta manera, esta concepción del estar en el mundo conlleva consecuencias para la filosofía práctica, pues dicha comprensión supone una tarea moral en tanto apela a la solidaridad entre los hombres. Así, la comprensión

⁸⁵ VM, p. 543

⁸⁶ Gadamer usa el concepto griego de *theoría* para mostrar dicha participación. Este concepto nos remite a una actitud de contemplación frente al orden del mundo, una actitud que era considerada como una forma de vida superior, el fin de la vida humana. Ese concepto contrasta con el concepto moderno de teoría, que consiste en una construcción en función de una repetición de experiencias, y así facilitar el dominio de las cosas; lo cual convierte la teoría en un medio para alcanzar otros fines. En el sentido griego, teoría significa contemplación, esto es, *participación* del hombre en el orden del mundo. Cf. VM, p. 545.

⁸⁷ VM, p. 539

⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op.cit.*, p. 122.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 123.

⁹⁰ *Ibíd.*

del mundo supone una solidaridad o un mutuo entendimiento entre las diversas culturas, que sólo se hará posible si los hombres saben aprovechar los recursos del lenguaje.⁹¹

Ello se encuentra en relación con lo desarrollado sobre el fenómeno de la comprensión, pues la condición de esa solidaridad radica en que los hombres estén dispuestos a escucharse unos a otros, es decir, que sean capaces de dialogar: *“Por doquier nos enfrentamos al mismo problema: debemos aprender que escuchando al otro se abre el verdadero camino en el que se forma la solidaridad.”*⁹² Por eso insiste Gadamer en que la esencia del lenguaje no es su posible instrumentalización, sino el diálogo o la conversación:

*“el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo entendimiento. (...) El entendimiento como tal no necesita instrumentos en el sentido auténtico de la palabra. Es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida.”*⁹³

Visto de esa manera el diálogo no es una simple herramienta que permita la entendimiento y haga más fácil la convivencia entre las personas. Al contrario, comenta Agustín Domingo, el diálogo ocupa un lugar prioritario en el conjunto de la existencia humana, ya que es *“el foco que proporciona luz a la lingüística de la experiencia*

⁹¹ *“En estas semanas y meses no puedo en absoluto subrayar con suficiente seriedad cuán crucial es la necesidad de aprender a conseguir una solidaridad realmente efectiva entre la diversidad de las culturas lingüísticas y de las tradiciones. Esto se logrará sólo lente y laboriosamente, y requiere que empleemos la verdadera productividad del lenguaje para entendernos, en lugar de aferrarnos obstinadamente a todos los sistemas de reglas con los que diferenciar entre correcto y falso.”* Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, p. 124.

⁹² *Ibid.*, p. 125. Gadamer insiste en la importancia del escuchar al otro al reflexionar sobre la palabra auditorio, la cual *“no significa una reunión de estudiantes (...), sino que se refiere a todos nosotros. Todos somos auditorio, debemos aprender a escuchar, en uno u otro camino, a luchar siempre contra el ensimismamiento y eliminar el egoísmo y el afán de imposición de todo impulso intelectual.”* Gadamer, Hans-Georg, “Sobre los que enseñan y los que aprenden”, en: *La herencia de Europa: ensayos*, Barcelona: Península, 2000, p. 147. Para un estudio complementario sobre la importancia del escuchar en el quehacer hermenéutico se puede consultar el artículo de Monteagudo, Cecilia, “Escucha y diálogo en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer”, en: Monteagudo, Tubino (ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima, PUCP: Fondo Editorial, 2009, pp. 51-62.

⁹³ VM, p. 535

humana del mundo”.⁹⁴ Dada la primacía del diálogo, el entendimiento lingüístico constituye un proceso vital que se manifiesta en el mundo, representando así algo compartido y que une a todos los hablantes.

Sabemos que allí donde hay una comunidad humana hay una comunidad lingüística. Y no porque el lenguaje sea un simple medio para entenderse, sino porque el lenguaje adquiere su realización en el mutuo entendimiento.⁹⁵ De esta manera, Gadamer muestra un primer aspecto que define al lenguaje, el lenguaje es ausencia del yo:

*Un “rasgo esencial del ser del lenguaje es, a mi juicio, la ausencia del yo. El que habla un idioma que ningún otro entiende, en realidad no habla. Hablar es hablar a alguien.”*⁹⁶

El lenguaje no pertenece al ámbito del yo, sino al ámbito del nosotros, porque sólo puede haber diálogo allí donde se pueda compartir con otro algo común. En esa línea se debe entender también la expresión gadameriana del lenguaje como ‘algo vivo’. En efecto, esto quiere decir que el lenguaje se realiza eficazmente en el diálogo vivo, pero además que el lenguaje posee una naturaleza cambiante y ambigua. Esa naturaleza dialógica y cambiante del lenguaje le lleva a estar siempre en la frontera entre la convencionalidad y la ruptura:

*“la escuela suele ser una institución de conformismo social. (...) Pero el lenguaje vive, pese a todos los conformismos. Nacen nuevas situaciones y nuevos modos enunciativos derivados de los cambios de nuestra vida y nuestra experiencia.”*⁹⁷

⁹⁴ Domingo Moratalla, Agustín, “Diálogo y responsabilidad. Claves de la filosofía moral y política de Gadamer”, en: Acero, Tapias, Sáez y Zuñiga, *El legado de Gadamer, op. cit.*, pp. 76-77. El autor señala además que ese lugar prioritario que confiere Gadamer al diálogo en el conjunto de la existencia humana, da lugar más bien a hablar de un giro dialógico (y no giro lingüístico) en la ética contemporánea. *Cf. Ibíd.*

⁹⁵ Gadamer muestra esa realización del lenguaje aludiendo al hecho de los lenguajes humanos no son como los sistemas lingüísticos artificiales, los que sí son efectivamente instrumentos de entendimiento, en la medida en que éstos presuponen un entendimiento vivo, y requieren de ciertas normas para su funcionalidad.

⁹⁶ Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje”, *op. cit.*, p. 150.

⁹⁷ Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, *op. cit.*, p. 186.

Esa naturaleza cambiante también está implícita en el término gadameriano ‘lingüística’. Y en ese sentido, la lingüística de la experiencia hermenéutica se comprende como una dialéctica del lenguaje: una dialéctica entre la intersubjetividad ya producida y compartida y una intersubjetividad por producir a través del diálogo, como nos dice Cecilia Monteagudo.⁹⁸

Por otra parte, el mundo lingüístico no es una barrera que impide acceder al conocimiento del mundo, por el contrario está abierto a todo aquello que alcanza la percepción, permaneciendo accesible a otros mundos. Esta afirmación vuelve problemática, como dice Gadamer, el concepto de mundo en sí, porque la finitud de la experiencia humana nos muestra que siempre estamos en una acepción del mundo, y nunca vamos a alcanzar la acepción ‘en sí’ del mundo. De modo que lo propio de cada acepción del mundo es que cada una se mantenga en una relación con la totalidad, aunque sólo sea una perspectiva de la totalidad:

“Toda acepción del mundo refiere al ser en sí de éste. El es el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relativización del mundo. Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece.”⁹⁹

Gadamer nos recuerda que toda acepción del mundo presupone ya lingüística, esto es, una relación intrínseca entre el lenguaje y el mundo que posibilita su comprensión. Pero además, la parcialidad de cada acepción no es algo que limite la experiencia hermenéutica. Más bien, la perspectiva de cada acepción es fundamental para la

⁹⁸ Cf. Monteagudo, Cecilia, “Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al ‘fenómeno del Babel contemporáneo’”, *op. cit.*, p. 288.

⁹⁹ VM, p. 536

experiencia hermenéutica, es incluso condición de posibilidad para comprender otra acepción.¹⁰⁰

Estas acepciones del mundo representan matizaciones lingüísticas donde cada una de ellas contiene en potencia a las demás matizaciones, porque cada acepción del mundo está potencialmente dispuesta a ampliarse hacia las demás. Dicha ampliación implica la posibilidad de comprender otra visión del mundo, es decir, al otro que interpreta el mundo desde su perspectiva. Gadamer reconoce la dimensión política de esa ampliación cuando dice:

“La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo es un tema de la máxima actualidad. En el fondo, se trata del tema político por excelencia por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad.”¹⁰¹

En ese sentido, actualmente hay investigaciones acerca del potencial político que hay en las diversas acepciones lingüísticas del mundo. Dicha mediación lingüística radica en el poder para crear vínculos entre diversas comunidades humanas, aunque al mismo tiempo es poder para distorsionar los vínculos haciendo de ellos fuentes de destrucción y violencia.¹⁰² En este sentido, señala Cecilia Monteagudo, la concepción gadameriana del lenguaje como acepción del mundo representa claramente un giro hacia la dimensión ético-política de la existencia,¹⁰³ en cuanto dicha concepción demanda un cultivo del lenguaje como diálogo. Es por ello que Gadamer considera la diversidad de las lenguas como un tema político, pues desde esta perspectiva dialógica del lenguaje

¹⁰⁰ Cf. Monteagudo, Cecilia, *op. cit.*, p. 289.

¹⁰¹ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, p. 111.

¹⁰² Cf. Monteagudo, Cecilia, *op. cit.*, p. 289. Se puede consultar el libro de Godenzzi como referencia de estas investigaciones sobre el potencial político del lenguaje. Cf. Godenzzi, Juan Carlos, *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*, Lima: Universidad del Pacífico, 2005.

¹⁰³ Cf. Monteagudo, Cecilia, “Actitud fenomenológica y actitud hermenéutica en la filosofía de Hans Georg Gadamer”, disponible en internet:

<http://revistas.pucp.edu.pe/ojs/index.php/summa/article/view/16/27>.

las diversas comunidades pueden lograr un entendimiento común y establecer vínculos entre ellas que promuevan una convivencia pacífica.

En conexión con lo anterior, Gadamer descubre que esta concepción del lenguaje confiere una especie de ‘misión’ para la filosofía de nuestro tiempo y en este mundo pluralista que habitamos:

“este mundo pluralista contiene tareas, que consisten no tanto en la programación y planificación racionalizadoras cuanto en la salvaguardia de los espacios libres de la convivencia humana, incluso por encima de lo extraño.”¹⁰⁴

Estos espacios libres no están contruidos por determinadas instituciones, ni normas preestablecidas, sino que se fundan simplemente en el diálogo y en el intercambio de ideas. En tal sentido, se entiende que el lenguaje sea el verdadero centro del ser humano, porque representa universalmente el ámbito del consenso siempre mayor.¹⁰⁵ Podemos decir, pues, que esta concepción hermenéutica del lenguaje nos enfrenta a una *praxis* vital, una *praxis* que tiene su punto de partida en la aceptación de la diversidad humana y la pluralidad de las lenguas, y que involucra la escucha y el cuidado del otro como otro. Ésta es la consecuencia política más importante de la hermenéutica gadameriana, que no reclama una teoría política, sino una *praxis* concreta. Una *praxis* que se define también como una actitud de obediencia, pues se trata de que los hombres obedezcan a *“un franco sentimiento de responsabilidad por la humanidad y su destino.”¹⁰⁶*

¹⁰⁴ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, p. 128.

¹⁰⁵ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje”, *op. cit.*, p. 152. Se puede consultar el siguiente artículo en que se destaca también la importancia que confiere Gadamer al lenguaje para la formación humana y la construcción de un mundo más humano: Aguilar, Luis Armando, “Formar en el diálogo, la comprensión y la solidaridad para habitar un mundo tecnificado. Contribuciones de Hans-Georg Gadamer para una formación integral”, en: *Analogía filosófica. Revista de filosofía*, Año XVII, 2003, N° 1, pp. 67 – 85.

¹⁰⁶ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, p. 126.

Hasta aquí hemos visto que los problemas concretos de la vida entre los hombres (en relación a la ecología, a la convivencia de los pueblos, etc.) no se resolverán prioritariamente por medio de la técnica y la creación de un lenguaje universal, sino por la recuperación de las potencialidades dialógicas del lenguaje. Por ello, en primer lugar, Gadamer analiza la definición humboldtiana de lenguaje como ‘acepción del mundo’, para mostrar que hay una relación intrínseca entre lenguaje y mundo. Esto significa que como individuos no podemos desligarnos del lenguaje, puesto que estamos sumergidos en esa lingüística originaria. Ello es lo que caracteriza nuestro *ser-en-el-mundo*.

Y en segundo lugar, Gadamer deduce consecuencias para la filosofía práctica de esta concepción del lenguaje. Como el mundo es un espacio compartido con otros, por ende, estar en el mundo involucra un ‘entenderse unos a otros’, lo que confiere a la hermenéutica la tarea moral de orientar la acción humana.

Por un lado, cada acepción del mundo es fundamental para la experiencia hermenéutica, ya que cada una está potencialmente dispuesta a ampliarse hacia las demás, y por tanto, a la comprensión de otras. Ello involucra una tarea política para la hermenéutica, que supone el cuidado de espacios libres para la convivencia humana, esto es, espacios abiertos al diálogo y al libre intercambio de argumentos. En síntesis, esta concepción hermenéutica del lenguaje es una invitación a la aceptación de la diversidad cultural y la pluralidad de las lenguas, dando suma prioridad a la escucha y al cuidado del otro como otro.

3.4. El ser especulativo del lenguaje

En estos primeros subcapítulos hemos insistido en que el lenguaje es *medium*, pero no porque sea un simple instrumento del que nos valemos para entendernos y ponernos en contacto con otros. El lenguaje es *medium* porque en él “*se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo*”¹⁰⁷. Pero además, porque en el lenguaje se manifiesta la finitud humana en un sentido radical:

*“Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace.”*¹⁰⁸

Que el lenguaje sea medio significa que tras la finitud de la palabra subyace una infinitud de sentido latente. Esta frontera es lo que expresa Gadamer también como ‘los límites del lenguaje’. Esta expresión quiere indicar que más allá de lo lingüístico se encuentra lo que no podrá nunca expresar el lenguaje; pues lo lingüístico es el límite más allá de lo cual está lo no dicho.¹⁰⁹

Como es usual en su filosofía, Gadamer reinterpreta el concepto antiguo de *pertenencia* para aclarar esta problemática de los límites del lenguaje. En el pensamiento antiguo se concibe el espíritu como algo perteneciente al mundo, es decir, hay una relación recíproca entre el hombre y el mundo. Ahora bien, Gadamer ve que esta relación recíproca es aplicable también a la relación hermenéutica: “*Es perteneciente cuanto es alcanzado por la interpelación de la tradición. El que está inmerso en tradiciones (...)*

¹⁰⁷ VM, p. 548

¹⁰⁸ VM, p. 549

¹⁰⁹ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Los límites del lenguaje”, en: VM II, p. 144.

tiene que prestar oídos a lo que llega desde ellas.”¹¹⁰ En la experiencia hermenéutica, la comunicación lingüística hace que la tradición se vaya actualizando en cada acontecer de la comprensión, de forma que la experiencia va asumiendo a su vez todo lo actualizado. Esta estructura de la experiencia hermenéutica encuentra su fundamento en el acontecer del lenguaje:

*“el lenguaje no constituye el verdadero acontecer hermenéutico como tal lenguaje, como gramática ni como léxico, sino en cuanto que da la palabra a lo dicho en la tradición. Este acontecer hermenéutico es al mismo tiempo apropiación e interpretación. Por eso es aquí donde puede decirse con toda razón que este acontecer no es nuestra acción con las cosas sino la acción de las cosas mismas.”*¹¹¹

Como nos enseñan los diálogos platónicos, la dialéctica es negativa en cuanto la conversación permite que se pongan en cuestión las distintas opiniones con el propósito de orientar la conversación hacia la cosa. Sólo de esa manera las cosas mismas se manifiestan y se hacen valer a medida que acontece la conversación.

Por eso dice Gadamer que lo que ocurre en la dialéctica es similar a lo que ocurre en la experiencia hermenéutica: *“un hacer de la cosa misma, un hacer que a diferencia de la metodología de la ciencia moderna es padecer, un comprender, un acontecer.”*¹¹² En términos hermenéuticos, la palabra que logra su sentido en el texto interpretado trae al lenguaje el conjunto subyacente a dicho sentido, representando la infinitud de sentido en la palabra finita.

¹¹⁰ VM, p. 554. Lo fundamental es que en la relación hermenéutica es que hay *algo que acontece*, tanto por el lado del intérprete como por el lado de la tradición. Ahora bien, esa relación de pertenencia se define por la dialéctica del oír. Esto es lo que constituye la esencia del oír, pues el oyente está capacitado para escuchar la tradición y hacerla presente. La relación hermenéutica, a fin de cuentas, posee el movimiento de un auténtico diálogo, donde lo importante no es el resultado al que se llega, sino el desarrollo mismo, la participación en algo común; por eso, el diálogo es siempre un acontecer. Cf. Cépeda, Margarita, “Dialéctica y escucha”, en: *Ideas y valores*, Bogotá: Universidad Nacional de Bogotá, N° 120, Diciembre 2002, p. 28. Podemos consultar el mismo artículo de Gadamer titulado “Sobre el oír”, *op. cit.*

¹¹¹ VM, p. 555.

¹¹² VM, p. 557

Esto es lo que quiere expresar el término ‘especulación’, el cual Gadamer recupera de la tradición filosófica para explicar el ser del lenguaje. A pesar de que reconoce que hay cierta afinidad con los conceptos platónico y hegeliano de ‘especulación’, Gadamer distingue un sentido hermenéutico.

Tanto la dialéctica platónica como la hegeliana conciben el lenguaje como mera enunciación, como *logos apofántico*. Así por ejemplo, Hegel utiliza el lenguaje para aprovecharse de la reflexión del pensamiento, de modo que por medio de la dialéctica se pueda alcanzar la autoconciencia del concepto. El problema con esa concepción radica en que el lenguaje queda restringido a su función enunciativa. Se olvida así lo propio del lenguaje, que consiste en su estructura dialogal.¹¹³

Para Gadamer, el lenguaje es especulativo en cuanto es expresión lingüística del mundo.

Y por tanto, en el lenguaje se realiza el sentido, es decir, acontece la comprensión:

“Esta realización es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito. El que quiere decir algo busca y encuentra las palabras con las que hacerse comprensible al otro.”¹¹⁴

Hay algo fundamental que acontece en toda conversación o en toda escucha de la tradición: las palabras enunciadas conservan su unidad de sentido en relación a un conjunto infinito de palabras no dichas. La estructura especulativa del lenguaje muestra

¹¹³ Cf. VM, p. 560. Debemos añadir, también, que ello implica que el pensamiento de Gadamer respecto de Platón y Hegel se mueve en una tensión: es crítica porque allí se desarrolla una concepción instrumental del lenguaje, pero a la vez de reconocimiento, porque la filosofía de Platón sin duda privilegia el diálogo. Cf. Rodríguez Silva, Aníbal, “Las tinieblas del lenguaje. Sobre los incisos 2 y 3 del capítulo 14 de *Verdad y método*”, en: Aguilar, Mariflor, *Entresurcos de Verdad y método*, op. cit., pp. 237 – 238.

¹¹⁴ VM, p. 561

la infinitud de todo lo que haría falta decir para ser comprendido totalmente.¹¹⁵ Al respecto, resulta muy valiosa la diferencia que establece Gadamer entre el enunciado y la palabra para mostrar la naturaleza especulativa del lenguaje.

Por una parte, Gadamer reconoce que el enunciado es un elemento gramatical susceptible de un análisis lingüístico. Y por tanto, estudiado meramente en su carácter funcional, es una abstracción útil para el estudio de los idiomas. Por otra parte, está la palabra, que no es un simple elemento gramatical:

“El sentido de cada palabra presupone siempre un sistema de palabras. (...) La palabra se introduce a sí misma. Sólo se convierte en palabra cuando ha pasado al uso comunicativo. Esto no ocurre en virtud del acto introductor de alguien que la ha propuesto, sino que se produce cuando y porque la palabra ‘se ha introducido’”¹¹⁶

El lenguaje es especulativo en cuanto que la palabra no es una unidad autónoma e independiente del resto, al contrario, toda palabra está en una relación ineludible con la totalidad del lenguaje. Pero es especulativo también, porque las palabras dichas no pretenden copiar la totalidad del ser, sino que expresan el sentido de una relación con la totalidad.

Por eso, Gadamer piensa que el mejor ejemplo para mostrar el ser especulativo de las palabras lo constituye la traducción de algún libro. Quien traduce sabe que siempre debe enfrentarse al problema del significado de una palabra en una lengua extraña. Y por lo mismo, sabe que el sentido de la palabra dicha en el texto no siempre está bien

¹¹⁵ De forma análoga, en la poesía se hace patente la realidad especulativa del lenguaje. Ahora bien, Gadamer desarrolla de forma especial esta idea a partir de la palabra poética. El acontecer lingüístico propio de la poesía expresa una relación con la totalidad del ser, por ese motivo la poesía es especulativa. Sin embargo, esto es válido para todo acontecer lingüístico, ya que posee un carácter dialéctico. VM, p. 562. Grondin observa que en realidad fue San Agustín quien nos enseñó que todo lenguaje remite a algo que no se ha dicho, es decir, que la palabra dicha no expresa en su totalidad lo que quiso decirse. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer, op. cit.*, p. 223.

¹¹⁶ Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, *op. cit.*, p. 192.

representado por la palabra traducida. Por ese motivo, la comprensión de la palabra involucra necesariamente la comprensión del contexto de la palabra:

“El significado de una palabra no está presente únicamente en el sistema y en el contexto, sino que ese estar-en-un-contexto implica a la vez que el significado no pierde totalmente la polivalencia que posee la palabra en sí, aunque el contexto de la univocidad al sentido respectivo.”¹¹⁷

El ser especulativo del lenguaje se refiere a ese ‘estar-en-un-contexto’ de la palabra. Ello quiere decir que la palabra no es elemento independiente (como en el caso del enunciado), sino que ella misma nos refiere al contexto en el cual se inscribe. Así, como nos refiere Aníbal Rodríguez, la misma palabra puede tener sentidos diversos en función de la unidad del discurso: *“La palabra es especular puesto que toda palabra dicha es un fragmento que se inserta en un todo, la lengua y la tradición desde la que habla. Toda palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece. La palabra es una y múltiple a la vez.”¹¹⁸*

Ahora bien, la experiencia hermenéutica participa de una dialéctica, la que había sido denominada ‘dialéctica de la pregunta y respuesta’, y que nos muestra el carácter abierto e interminable del acontecer del sentido.¹¹⁹ En esa misma línea, Gadamer nos dice que toda conversación es inacabada, que no hay acuerdo total en un diálogo. Esta condición de apertura de todo diálogo es la marca de nuestra finitud, la cual nos revela las limitaciones intrínsecas de nuestra temporalidad y de nuestros prejuicios. De ahí que el límite del lenguaje no sea otra cosa que nuestra finitud, que se expresa en nuestro

¹¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, *op.cit.*, p. 194

¹¹⁸ Rodríguez Silva, “Las tinieblas del lenguaje”, *op. cit.*, p. 239.

¹¹⁹ Recordemos que la estructura dialéctica de la interpretación (referida a un ser histórico y finito) está siempre movida a empezar por algo y a superar la unilateralidad de dicho comienzo. Como señala Gadamer: *“Igual que la dialéctica filosófica logra exponer el todo de la verdad a través de la autocancelación de todas las imposiciones unilaterales y por el camino del aguzamiento primero, y superación después, de las contradicciones, el esfuerzo hermenéutico tiene como tarea poner al descubierto un todo de sentido en la multilateralidad de sus relaciones.” VM, p. 564*

decir, pensar o hablar.¹²⁰ Así es como se expresa el ser especulativo del lenguaje, en esa búsqueda de lo infinito desde nuestra condición finita.¹²¹

Por consiguiente, no hay una conciencia infinita en la que la cosa pudiese ser conocida bajo el punto de vista de la eternidad. Más bien toda interpretación procede de una perspectiva:

“Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de las otras, y esto no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un aspecto de la cosa misma.”¹²²

De esa manera, podemos ver que toda interpretación es especulativa en su misma realización porque emerge de la lingüisticidad humana. Eso implica que no debemos tomar los enunciados al pie de la letra, ya que toda palabra dicha nos remite a la infinitud de la palabra no dicha.¹²³ De ahí que la palabra sea siempre la palabra del intérprete. Y por eso, la interpretación no es una copia del texto, sino una especie de creación que se realiza en el comprender. Esta reflexión sobre los límites del lenguaje nos muestra, en resumen, la unidad interna entre la comprensión y la interpretación: la interpretación no posee una existencia independiente de dicha comprensión.

¹²⁰ “El límite del lenguaje es, en realidad, el límite que se lleva a cabo en nuestra temporalidad, en la discursividad de nuestro discurso, del decir, pensar, comunicar, hablar.” Gadamer, Hans-Georg, “Los límites del lenguaje”, *op. cit.*, p. 145-146.

¹²¹ Como afirma Aníbal Rodríguez: “nuestra finitud no nos permite abarcar el todo y debemos orientarnos desde la finitud en relación con lo infinito.” Rodríguez Silva, “Las tinieblas del lenguaje”, *op. cit.*, p. 239.

¹²² VM, p. 565

¹²³ Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, p. 224

3.5. La universalidad de la hermenéutica

Hemos seguido el análisis gadameriano del lenguaje como centro, esto es, como aquel ámbito en que el yo y el mundo se manifiestan en su unidad originaria. Este análisis nos ha mostrado que el lenguaje posee una estructura especulativa mediante la cual acontece un todo de sentido, algo semejante a lo que describe la dialéctica antigua como un *hacer de la cosa misma*, un hacer independiente de una conciencia metodológica. Ahora bien, Gadamer va a sostener que este hacer de la cosa misma le lleva a reflexionar sobre la estructura universal del lenguaje, presente y constitutiva de toda comprensión:

“el giro del hacer de la cosa misma (...) apunta a una estructura universal-ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. El ser que puede ser comprendido es lenguaje.”¹²⁴

Esta última oración es una frase gadameriana muy conocida y polémica, que revela una tesis hermenéutica primordial, y cuyo significado debemos revisar con cuidado. Para empezar debemos señalar que es una tesis muy discutida, en especial debido a la traducción del alemán, pues en la traducción castellana la frase podría ir con comas o sin comas.

Por ejemplo, señala Jesús Nebreda que la traducción castellana de la frase sin comas *“sugiere que, más allá del ser que puede ser conocido, más allá del ámbito del lenguaje, se extiende(n) otras(s) región(es) de ser desconocido, incomprensible y mudo.”¹²⁵* De acuerdo a Nebreda, la frase leída de ese modo enfatizaría, por un parte, la finitud inherente a la existencia humana, tanto en relación a su capacidad de comunicarse, como a su comprensión y su conocimiento. Esto concuerda bien con la

¹²⁴ VM, p. 567.

¹²⁵ Nebreda, Jesús, “El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”, en: Acero, Tapias, Sáez y Zuñiga, *El legado de Gadamer*, op. cit., p. 210.

tesis hermenéutica de los prejuicios como la condición histórica del ser humano; la cual alude al principio hermenéutico de finitud.

Sin embargo, así entendida, la frase sugiere también la existencia de una realidad desconocida e incomprensible para el entendimiento e inefable para el lenguaje, pues solamente es comprensible aquello que se articula lingüísticamente. Así, la frase aludiría a que existe algún tipo de cosas que no son permeables al lenguaje, y en tal sentido, esta traducción resultaría ambigua y confusa, porque no quedaría claro a qué se refieren esas cosas inefables.

Por ese motivo, Nebreda propone que en la traducción castellana la frase vaya con comas: ‘el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje’. Esta expresión significaría que “*los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo*”, lo cual emparentaría la hermenéutica con la filosofía del lenguaje de Wittgenstein.¹²⁶ Abordaremos más adelante la cercanía entre ambos filósofos, pero valga mencionar ahora lo sugerente del comentario y la interpretación de Nebreda porque la interrelación de los tres vocablos ‘ser, comprender, lenguaje’ en la frase así traducida afirma la dimensión práctica de la hermenéutica. En efecto, dicha frase plantearía un horizonte de sentido que involucra un compromiso activo en relación a la transformación del mundo: “*La frase, entendida desde esta perspectiva, dibuja una tarea histórica, un proyecto de acción y una exigencia de trabajo intelectual que pretende también retomar y transformar el mundo inscribiéndose en la consistente red de tradiciones que dan densidad a la realidad en su actualidad viva.*”¹²⁷

¹²⁶ Cf. Nebreda, Jesús, “El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”, *op. cit.*, 211.

¹²⁷ Nebreda, Jesús, *op. cit.*, pp. 211 – 212. Y continúa diciendo que: “*La frase de Gadamer, leída con sus comas, es una significativa acción transformadora de las tradiciones de occidente, un diálogo vivo con el*

La frase involucra un proyecto de acción porque alude a la concepción del lenguaje como acepción del mundo. Como se ha tratado, ello nos remite a su vez a la concepción del hombre como un ser inmerso en un mundo de prácticas sociales articuladas de forma lingüística. Ahora bien, esto no significa que el lenguaje se pueda reducir a su uso lingüístico. Dicha reducción negaría al mismo tiempo la concepción del lenguaje como ‘algo vivo’, desarrollada anteriormente. Por eso aclara Gadamer:

“El lenguaje no depende del que lo usa. La expresión ‘uso lingüístico’ dice también, en realidad, que el lenguaje se resiste al abuso. Es el lenguaje mismo el que prescribe lo que es el uso lingüístico. (...) Nosotros, ninguno en particular y todos en general, hablamos en el lenguaje, tal es el modo de ser del lenguaje.”¹²⁸

Lo que Gadamer quiere acentuar es, una vez más, que el lenguaje no es un mero instrumento disponible, no es una colección de enunciados que puedan analizarse y estudiarse desde una perspectiva meramente funcional. El problema, como sostiene Jorge Reyes, radica en que desde esta perspectiva *“se le ubica en el mismo plano que a todas las demás actividades humanas, sin tener en cuenta que es la condición de posibilidad no objetiva que hace inteligibles las acciones y los juicios dentro del mundo social.”¹²⁹*

El lenguaje no es un instrumento, pues es condición de posibilidad de toda comprensión. Todo lo que puede comprenderse es lenguaje, de ahí que se pueda hablar realmente del lenguaje del arte, del lenguaje de la naturaleza, etc. Es decir, lo que es, la realidad se presenta a sí misma siempre a la comprensión; y por tanto, el ser que no

pasado nutricio de la época clásica, una toma de partido actuante en el interés que configura, motiva y alienta la razón y el compromiso ético con el mundo.” Ibid., p. 212.

¹²⁸ Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, *op. cit.*, p. 193

¹²⁹ Reyes, Jorge, “¿Qué papel desempeña el lenguaje en la ontología hermenéutica de Gadamer? Sobre el capítulo 12 de *Verdad y método*”, en: Aguilar, Mariflor, *Entresurcos de Verdad y método, op. cit.*, p. 190.

puede ser comprendido, no es lenguaje para nosotros.¹³⁰ En definitiva, esta frase declara que solamente podemos comprender aquello que se da en forma lingüística (lo cual abre también la posibilidad de que existan realidades que no comprendamos), poniendo así énfasis en la finitud de la condición humana.

Hay un argumento que plantea reparos a la frase en su traducción con comas al sostener que dicho enunciado equivaldría a decir que ‘el ser es el lenguaje’. Esto significa que el ser es idéntico al lenguaje, y por lo cual, no habría distinción entre uno y otro. Como señala Jorge Reyes, el problema de reducir la frase a ‘el ser es lenguaje’ supondría el planteamiento de un nuevo ente supremo como sustrato de todo lo real.¹³¹ Es verdad que Gadamer habla de una estructura universal-ontológica, pero ello no quiere decir que el lenguaje sea una entidad superior a lo que es.

Al respecto, Gadamer propone una definición en esta tercera parte de *Verdad y método* mostrando a su vez que el lenguaje no conforma una segunda existencia por encima de las cosas:

*“En todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción.”*¹³²

¹³⁰ En este punto coincide también Grondin, cuando afirma que esta tesis alude a que sólo podemos entender aquello que podemos expresar de forma lingüística, es decir, en medio de todo lo que es, sólo podemos comprender un pequeño fragmento, aquello que podemos expresar lingüísticamente. Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, p. 197.

¹³¹ Cf. Reyes, Jorge, “¿Qué papel desempeña el lenguaje en la ontología hermenéutica de Gadamer? Sobre el capítulo 12 de *Verdad y método*”, *op. cit.*, p. 193.

¹³² VM, p. 568. Es bueno notar que hay algunos ejemplos estudiados que muestran esa ‘distinción en sí misma’ (ser y representarse). Por ejemplo, el caso de la conciencia estética, donde el ser de la obra de arte no era un ser “en sí” independiente de su reproducción, se había visto que adquiere su ser en la representación.

El lenguaje es ‘unidad en la distinción’, porque aquello que accede al lenguaje es algo distinto de la palabra misma. Pero también, aquello que accede al lenguaje no es algo anterior e independiente, sino que adquiere su determinación en él. Como señala Nebreda, “*lo que accede al lenguaje no es sin él ni al margen de él. Lo que es y puede ser comprendido es lenguaje. Sólo una reflexión segunda puede secundariamente establecer una distinción.*”¹³³ Y esto es válido para todo lenguaje, sea el de los textos, de la experiencia del arte o de la historia. De ahí que Gadamer se refiera a la universalidad de la hermenéutica:

*“ser especulativo, distinguirse de sí mismo, representarse, ser lenguaje que enuncia un sentido, todo esto no lo son sólo el arte y la historia sino todo ente en cuanto que puede ser comprendido. La constitución óptica especulativa que subyace a la hermenéutica tiene la misma amplitud universal que la razón y el lenguaje.”*¹³⁴

La universalidad de la hermenéutica está referida, como piensa Grondin, a la universalidad del comprender y de la lingüisticidad, en la medida en que la lingüisticidad caracteriza todo posible entendimiento, incluso el de las ciencias naturales.¹³⁵ Y para explicitar el modo en que se debe entender dicha universalidad, Gadamer recurre al concepto platónico de lo bello y la metafísica de la luz.

La expresión “*lo bello tiene luz propia*”¹³⁶ significa que lo bello, a diferencia de lo bueno, se muestra a sí mismo, lo bello se hace evidente en su propia existencia. Puesto que lo bello está presente (aparece) en lo sensible, es posible determinar que la cosa bella es ‘de otro mundo’. Ésta es una interpretación de la filosofía platónica muy sugerente porque determina una relación esencial entre los ámbitos sensible e

¹³³ Nebreda, Jesús, “El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”, *op. cit.*, p. 216.

¹³⁴ *VM*, p. 570

¹³⁵ Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, p. 228-229. Añade también Grondin que el lenguaje no alcanza su realización plena en una conciencia infinita, porque el lenguaje expresa la finitud humana.

¹³⁶ *VM*, p. 574-575. (Las cursivas son mías).

inteligible: “*el aparecer no es sólo una propiedad de lo que es bello, sino que es lo que constituye su verdadera esencia.*”¹³⁷ La esencia de la belleza consiste en su aparecer, en su hacerse presente en lo sensible, de un modo análogo a lo que ocurre con la luz:

*“La luz no es sólo la claridad de lo iluminado, sino, en cuanto que hace visibles otras cosas, es visible ella misma, y no lo es de otro modo que precisamente en cuanto que hace visibles otras cosas.”*¹³⁸

La luz posee una constitución reflexiva, porque gracias a la luz se hace posible la visión y lo visible, sin ella sería imposible ver algo. Por eso, Platón utiliza la imagen de la luz para explicar lo que ocurre en el ámbito inteligible. De un modo similar, lo bello no se encuentra en la persona que observa la obra, ni en la obra misma, sino más bien es aquello que vincula y mantiene unidos a ambos. De esa manera, lo bello muestra la finitud humana que participa del ser de lo bello para captar la belleza de la obra.¹³⁹

En otras palabras, la esencia de lo bello consiste en que lo bello en su representación no es algo distinto de lo bello en sí mismo, porque la constitución óptica de lo bello es representarse.¹⁴⁰ Por tanto, no hay ninguna diferencia entre lo bello mismo y la cosa bella. No hay oposición entre su ser y su aparecer, y como tal brilla sobre todas las cosas sensibles.

Este análisis de lo bello es primordial para comprender el concepto de verdad desde la perspectiva hermenéutica.¹⁴¹ Para Gadamer, la verdad está emparentada con el concepto de evidencia proveniente de la retórica, donde lo evidente o verosímil constituye un

¹³⁷ VM, p. 576

¹³⁸ VM, p. 576

¹³⁹ Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 230-231.

¹⁴⁰ Cf. VM, p. 581

¹⁴¹ “*Si el modo de ser de lo bello se había mostrado como prefiguración de una constitución óptica general, algo muy semejante ocurrirá ahora respecto al correspondiente concepto de la verdad.*” VM, p. 581

modo de razonar diferente de la certeza propia del ámbito científico.¹⁴² Es decir, lo evidente es aquello que no necesita demostración, porque se hace valer en sí mismo, es algo que posee preeminencia dentro del ámbito de la probabilidad. Así, cuando decimos que un argumento es evidente, queremos decir que hay ciertas cosas que de pronto nos convencen de ello. Gadamer expresa esta analogía entre la evidencia y lo bello:

“Igual que lo bello es una especie de experiencia que se destaca y aparece en el marco del conjunto de nuestra experiencia, al modo de un encantamiento o aventura, y que plantea su propia tarea de integración hermenéutica, también lo evidente tiene siempre algo de sorprendente, como la aparición de una nueva luz que hace más amplio el campo de lo que entra en consideración.”¹⁴³

La verdad, para la hermenéutica, no se encuentra en el ámbito de las certezas apodícticas, sino más bien en la esfera de la probabilidad. Por ello Grondin advierte que esta verdad exige una “*actitud vigilante*”,¹⁴⁴ que implica poner en juego el saber práctico. Recordemos que este saber nos induce a ejercitar nuestra capacidad de discernimiento para reconocer aquello que es adecuado.

Así pues, mientras el conocimiento científico está orientado metódicamente por la certeza del pensamiento y el saber demostrativo, Gadamer propone una verdad hermenéutica o dialógica. En esa línea observa Aníbal Rodríguez: “*Éste es el principio de toda experiencia hermenéutica, un reflexionar dialogante que está contra todo dogmatismo. La verdad está en el diálogo.*”¹⁴⁵ No es posible sostener la verdad de la comprensión desde un punto de vista único. La verdad es algo que se erige en el diálogo

¹⁴² En el “Epílogo” a *Verdad y método*, Gadamer señala que el ideal metodológico de la ciencia se ha vuelto tan poderoso y absoluto, que ya prácticamente cualquier aporte proveniente de la reflexión hermenéutica es vista como un esfuerzo inútil. Por eso, Gadamer declara que para el científico “*parece difícil comprender el estrechamiento perspectivista que lleva consigo el pensamiento metodológico. El está orientado desde el principio por referencia a la justeza metodológica de su procedimiento, esto es, está apartado de la dirección contraria que supone la reflexión.*” VM, pp. 644 – 645

¹⁴³ VM, p. 579-580

¹⁴⁴ Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 232.

¹⁴⁵ Rodríguez Silva, “Las tinieblas del lenguaje”, op. cit., p. 239.

con otros, y que requiere de cierta ‘vigilancia’, en cuanto el conocimiento de lo verdadero se funda en el discernimiento y la experiencia.

Llegamos así a una tesis medular de la hermenéutica filosófica: la verdad se encuentra en el diálogo, en tanto se construye en el intercambio lingüístico o en el vaivén de las palabras que se comunican intersubjetivamente. Es en este contexto que, hacia el final de *Verdad y método*, Gadamer recurre nuevamente al concepto de juego para explicitar este concepto de verdad:

“el modo como se despliega el peso de las cosas que nos salen al encuentro en la comprensión es a su vez un proceso lingüístico, hasta cierto punto un juego con palabras que circunscriben lo que uno quiere decir. Son en verdad juegos lingüísticos los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices -¿y cuándo cesaríamos de hacerlo?-.”¹⁴⁶

Gadamer retoma el concepto de juego analizado en relación a la experiencia estética, para mostrar que el lenguaje es también como un juego del que participamos. Como habíamos dicho en el primer capítulo, la esencia del juego consiste en que es el mismo juego el que juega, y no los jugadores quienes lo dominan. Es decir, el juego es el verdadero centro del movimiento lúdico:

“El juego no se agota en la conciencia del jugador, y en esta medida es algo más que un comportamiento subjetivo. El lenguaje tampoco se agota en la conciencia del hablante y es en esto también más que un comportamiento subjetivo.”¹⁴⁷

El lenguaje es un juego del que participamos y que no podemos trascender. Esto implica que la comprensión del mundo tiene lugar siempre en un ‘juego del lenguaje’, pero no porque éste se pueda instrumentalizar en función a ciertas reglas de juego. Al contrario, es el lenguaje mismo “*que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y que se*

¹⁴⁶ VM, p. 584.

¹⁴⁷ VM, p. 19.

cumple a sí mismo en la respuesta.”¹⁴⁸ Esto confirma la tesis hermenéutica del lenguaje como un ente vivo que escapa al dominio del hombre, y que el hombre no puede eludir.

Dicha analogía con el juego le permite a Gadamer hablar de ‘juegos lingüísticos’, de un modo muy similar al concepto de ‘juegos de lenguaje’ del segundo Wittgenstein.¹⁴⁹ En esa misma línea, reconoce en el Epílogo de *Verdad y método*: “*en este concepto se encierra el juego recíproco de acontecer y comprender, pero también los juegos lingüísticos de nuestra experiencia del mundo en general, tal como los ha tematizado Wittgenstein con una clara intención de crítica a la metafísica.*”¹⁵⁰ Sin duda Gadamer es consciente de que su reflexión hermenéutica sobre los juegos del lenguaje es muy cercana a la de Wittgenstein. Describamos brevemente esta cercanía con el enfoque wittgensteniano sobre el juego del lenguaje, teniendo en cuenta las consecuencias prácticas de dicha concepción.

En primer lugar, en un sentido muy próximo al concepto hermenéutico, la metáfora del ‘juego de lenguaje’ para el segundo Wittgenstein representa una forma de vida determinada. El juego de lenguaje, dice, “*está allí, -como nuestra vida.*”¹⁵¹ Con esto quiere indicar que el lenguaje y el mundo son inherentes, en cuanto el mundo está constituido lingüísticamente. Es decir, las prácticas sociales, las creencias, las costumbres que conforman una comunidad están articuladas en función al lenguaje, son intrínsecas a él. En tal sentido, nosotros no escogemos el juego de lenguaje, así como

¹⁴⁸ VM, p. 584

¹⁴⁹ El mismo Gadamer reconoce esta afinidad con el concepto de ‘juegos de lenguaje’ de Wittgenstein. Cf. VM, p. 19, nota 12.

¹⁵⁰ VM, p. 648. Años después Gadamer vuelve a comparar estos conceptos e incluso su misma hermenéutica con la filosofía wittgensteniana: “*Yo puedo equiparar muy fácilmente la posición del último Wittgenstein con la mía, encuentro de hecho al último Wittgenstein muy convincente, sea su concepto de juego lingüístico, sea su concepto de individualidad, etc. sólo que llamaría a todo lo que él hace ‘hermenéutica’*” Gadamer, Hans-Georg, *El último Dios: la lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, Barcelona: Anthropos, 2010, p. 79.

¹⁵¹ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 1997, § 559.

tampoco escogemos la tradición, pues en ella estamos inmersos, formamos parte de ella como seres históricos.

En ese sentido, para Wittgenstein, un juego de lenguaje es un conjunto de reglas cuyo uso y práctica social determina la validez de dicho juego. Es decir, está definido por el modo en que se ponen en práctica las palabras y las proposiciones al interior del juego. Por eso, Wittgenstein dice que tener seguridad de algo equivale a “*actuar con seguridad*.”¹⁵² Esto no supone que un juego de lenguaje sea un conjunto de prácticas sociales fijas. Al contrario, los juegos de lenguaje cambian, se transforman, y a medida que cambian sus significados y las prácticas que éstos conllevan, dicho juego va cambiando también.¹⁵³

Además, un juego de lenguaje no es un sistema de proposiciones que se define por la concatenación lógica y fundamentada de los juicios, ni un sistema que ofrezca certeza para la validez de los juicios. Lo esencial es el uso de las palabras y creencias al interior del juego de lenguaje. De ahí que también caracterice al juego de lenguaje como una red de proposiciones:¹⁵⁴ por un lado, una proposición determinada tendrá sentido en la medida en que está articulada a un sistema. Y a su vez, una proposición no tendrá sentido, si la proposición no se usa correctamente o está desconectada de dicha red.

Ahora bien, con respecto a las semejanzas con la hermenéutica gadameriana, Pablo Quintanilla ha investigado la afinidad entre estas tradiciones filosóficas y ha constatado la coincidencia de dichas posiciones con respecto al problema de la comprensión. Así,

¹⁵² “Una evidencia segura es la que se supone incondicionalmente segura, algo de acuerdo con lo que actuamos con seguridad, sin duda alguna.” Wittgenstein, *Sobre la certeza*, op. cit., § 196.

¹⁵³ Cf. Wittgenstein, op. cit., § 65.

¹⁵⁴ Cf. Wittgenstein, op. cit., § 225.

menciona en primer lugar que los conceptos de ‘mundo de la vida’ y ‘formas de vida’ aluden a las “*estructuras de prácticas sociales compartidas de las que no siempre tenemos conocimiento, pero que son condición de posibilidad de todo conocimiento, tanto de nosotros, de los otros, como del mundo.*”¹⁵⁵

Asimismo sostiene que desde la perspectiva de Wittgenstein, comprender no quiere decir (como lo señala Gadamer también) conocer interiormente la mentalidad del interlocutor. Comprender es más bien entender el significado de sus creencias y sus relaciones con otras creencias, es decir, conocer las prácticas sociales compartidas.¹⁵⁶

Efectivamente, como hemos dicho, para Wittgenstein lo que determina el juego del lenguaje son las prácticas o las acciones que involucran las creencias o proposiciones de una determinada forma de vida.¹⁵⁷

Por su parte, Gadamer nos dice algo similar en cuanto nos remite también al espacio de sentido subyacente a toda forma de vida denominado ‘lingüística’. De un modo semejante al juego de lenguaje, la lingüística es también la condición de posibilidad de todo conocimiento, en tanto ámbito práctico que posibilita la comprensión del otro.

Por eso, Quintanilla indica, en segundo lugar, que la comprensión del otro implica la participación en la otra forma de vida, es decir, participar de sus prácticas sociales. De

¹⁵⁵ Quintanilla, Pablo, “La hermenéutica en diálogo con otras tradiciones”, en: Monteagudo, Tubino (ed.), *Hermenéutica en diálogo*, op. cit., p. 70. Con el fin de analizar y describir con mayor detalle las semejanzas entre ambas tradiciones filosóficas, se pueden consultar las siguientes fuentes: Lawn C., *Wittgenstein and Gadamer. Towards a Post Analytic Philosophy of Language*. London: Continuum, 2006; Horn P.R., *Gadamer and Wittgenstein on the unity of knowledge: reality and discourse without metaphysics*, Aldershot: Ashgate, 2005.

¹⁵⁶ Así lo expresa Quintanilla: “Para Wittgenstein, el significado de una expresión está determinado por el conjunto de regularidades de comportamiento, es decir prácticas sociales, que gobiernan su uso en una comunidad de hablantes. Esta idea (...) privilegia el carácter social y comunitario de la comprensión antes que el elemento puramente subjetivo de la transposición.” Quintanilla, Pablo, op. cit., p. 69.

¹⁵⁷ Es conocida la siguiente frase de Wittgenstein: “un juego de lenguaje consiste en diversas acciones repetidas a lo largo del tiempo”. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, op. cit., § 519.

esa manera podemos estar “*en condiciones de ampliar nuestra forma de vida, es decir, los procesos sociales que habitamos, para dar un espacio a otra forma de vida en la nuestra.*”¹⁵⁸ De acuerdo a lo visto en el segundo capítulo, la comprensión del otro también implica para Gadamer la ampliación del horizonte. Como se ha visto, la comprensión se realiza como ‘fusión de horizontes’, la cual supone la transformación del horizonte y la inclusión del otro.

Y por último, el análisis de Quintanilla hace alusión a que los significados de las expresiones o los estados mentales existen como relaciones entre un yo, un otro y el mundo compartido entre ambos. De ahí que la comprensión se defina como el acto de “*construir conjuntamente significados y estados mentales que no tenían existencia antes de algún tipo de situación comunicativa.*”¹⁵⁹ Así, la comprensión desde la perspectiva wittgensteiniana implica la creación de un espacio común entre los interlocutores que haga viable la comunicación.

Esta última afirmación se encuentra en clara conexión con la noción gadameriana de la comprensión como la creación de una solidaridad, donde el diálogo que realiza la comprensión crea algo común entre los interlocutores. En ese sentido, habíamos dicho que la comprensión tiene un carácter político, porque permite la creación de espacios comunes que permitan dialogar con otro acerca de los problemas con el fin de construir acuerdos y superar los etnocentrismos.

De ese modo, en ambas posiciones filosóficas, el lenguaje resulta ser el juego mediante el cual vamos determinando dialógicamente lo que es verdadero. Accedemos a la

¹⁵⁸ Quintanilla, Pablo, *op. cit.*, p. 70.

¹⁵⁹ Quintanilla, Pablo, *op. cit.*, p. 71.

verdad del mundo a través del juego lingüístico, no porque las palabras sean una especie de instrumentos de dominio, sino porque ese juego implica el diálogo, el debate, el encuentro de ideas cuya confrontación y consenso nos haga acceder a la verdad.

Resumiendo este subcapítulo, el lenguaje existe como unidad especulativa, porque es unidad en la distinción. Así como lo bello es su mismo aparecer (y por tanto, no hay oposición entre su ser y su aparecer); así también lo que accede al lenguaje es algo distinto de la palabra misma, pero al mismo tiempo adquiere su determinación en la palabra. De este análisis de lo bello se ha deducido un concepto hermenéutico de verdad cercanamente emparentado con el concepto retórico de evidencia, y central en nuestra investigación sobre la filosofía práctica. En tal sentido, para Gadamer, la verdad se encuentra en el ámbito de la probabilidad, no es la verdad demostrativa de la ciencia: la verdad es un acontecimiento dialógico, se construye en el intercambio lingüístico entre personas.

Ello se expresa también en la conocida frase de Gadamer, ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’, que nos remite a la tesis del lenguaje como acepción del mundo. En efecto, todo lo que puede comprenderse es lenguaje, porque nuestro estar en el mundo implica estar inmerso en el lenguaje. Esto no significa que el lenguaje se pueda reducir a su uso lingüístico, ni a ser un mero instrumento que se pueda dominar. El lenguaje es un juego del que el hombre participa. La afirmación del lenguaje como algo vivo significa estrictamente que nosotros formamos parte del ‘juego del lenguaje’ en el sentido wittgensteniano del término, y de esa manera habitamos el mundo. En ese sentido, el lenguaje es la condición de posibilidad para la comprensión de las acciones, los juicios e incluso la verdad.

3.6. La dimensión práctica de la universalidad de la hermenéutica

La tesis gadameriana de la universalidad de la hermenéutica, que presenta al lenguaje como centro desde el cual los hombres buscan a través del diálogo lo que es verdadero, pone de manifiesto una dimensión práctica que no se hace explícita en *Verdad y método*, pero que sí se hace patente en escritos posteriores. Éste es el caso de los ensayos que escribe Gadamer en su conocido debate con Habermas. En ellos expone, aclara y refuta las críticas en torno al tema de la universalidad de la hermenéutica, dando cuenta al mismo tiempo, con mucha claridad, de la relación entre la hermenéutica y la *praxis*. Como sabemos el conocido debate entre Gadamer y Habermas constituye un amplio diálogo que tiene lugar entre los años sesenta y setenta, en donde se abordan distintas temáticas concernientes a la hermenéutica y la reflexión crítica.

Por nuestra parte, no nos vamos a dedicar a hacer un análisis ni una investigación detallada sobre los diferentes aspectos del debate, ni tampoco evaluar la posible complementariedad entre ambas posiciones.¹⁶⁰ Pero sí pretendemos enfocarnos en algunos temas que nos parecen sustanciales discutir para esclarecer el significado de la universalidad de la hermenéutica y su dimensión práctica. Con tal objetivo, en principio reseñaremos algunas de las críticas iniciales de Habermas a la hermenéutica filosófica

¹⁶⁰ Debemos advertir que, aunque Gadamer y Habermas son los principales interlocutores, en cuanto representantes de la hermenéutica y de la crítica de las ideologías respectivamente; sin embargo, como señala Javier Recas, participan también otros tantos filósofos en las dos etapas sucesivas en que se desarrolla dicho debate. La primera etapa tiende a ser antagónica, pues en ella se presentan las dos perspectivas antagónicas con concepciones contrapuestas. En esta primera también participa del mismo debate Karl Otto Apel. Mientras que la segunda etapa tiende a ser más integradora, pues se busca una mediación entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías. En esta etapa participan del debate otros filósofos como Rudiger Bubner, Paul Ricoeur, entre otros. Cf. Recas Bayón, Javier, *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, pp. 156-157. Para un amplio y minucioso análisis de los distintos aspectos de dicho debate se pueden consultar también: Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica: Gadamer, Ricoeur, Habermas*, México D.F., UNAM, 1998; Ricoeur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: FCE, 2003; Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires: FCE, 2000.

en torno a los problemas del lenguaje, la tradición y los prejuicios. Y posteriormente, las correspondientes respuestas de Gadamer a dichas controversias, en donde consideramos se pone en juego el tema de la hermenéutica como *praxis*.¹⁶¹

Para empezar a discutir los contenidos centrales del debate, debemos reconocer que, como afirma Javier Recas, Habermas considera que uno de los grandes aportes de la hermenéutica consiste en su denuncia del objetivismo cientificista, en tanto dicho objetivismo mantiene ocultos los prejuicios que entran en juego en el acto de la comprensión. En efecto, Gadamer apuesta por la superación del modelo sujeto-objeto a favor del reconocimiento de la intersubjetividad como estructura previa y concomitante de la racionalidad misma.¹⁶² En tal sentido, desde el punto de vista de Habermas la hermenéutica gadameriana logra superar la ilusión objetivista de las ciencias del espíritu, “*haciendo valer de forma tan sutil como implacable el punto de vista de Hegel: que la restitución de la vida pasada solo es posible mediante una reconstrucción de la actualidad a partir del pasado.*”¹⁶³

¹⁶¹ Para nuestro análisis del debate tomaremos en cuenta únicamente los textos del inicio del debate, que dieron lugar a importantes aclaraciones por parte de Gadamer sobre la universalidad de la hermenéutica, el lenguaje, el diálogo y la *praxis*. Pero debemos anotar que con el tiempo ambas posiciones se fueron acercando cada vez más, aunque mantuvieron ciertas discrepancias. Ciertamente, como explica Pepi Patrón, Habermas reconoce en 1970 que el debate con Gadamer lo lleva a reflexionar sobre la complejidad de la problemática del lenguaje, y a modificar su posición sobre la teoría de los intereses del conocimiento, lo que dará lugar ulteriormente a la conocida “teoría de la acción comunicativa”. Cf. Patrón, Pepi, “La teoría de los intereses de conocimiento de J. Habermas y su confrontación con la hermenéutica de H. G. Gadamer”, en: *Cuadernos de filosofía*, Lima: Universidad de Lima, 1987, pp. 32 – 33. Se puede consultar también la conferencia en homenaje a Gadamer donde Habermas reconoce el valor de la hermenéutica filosófica y la importancia de la obra gadameriana para el pensamiento filosófico de la humanidad. Cf. Habermas, Jürgen, “¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?”, en: Habermas, Jürgen; Rorty, Richard y otros, ‘*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*’. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Síntesis, 2003, 99-107. Por su parte, años después del debate, Gadamer aclara que Habermas modificó su reflexión inicial, su crítica sobre el concepto de autoridad e incluso su concepción del psicoanálisis como modelo de la teoría crítica. Cf. Gadamer, Hans-Georg, *El último Dios*, *op. cit.*, p. 87 – 91.

¹⁶² Cf. Recas Bayón, Javier, *op. cit.*, p. 162.

¹⁶³ Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1988, p.239

Ello nos recuerda, de acuerdo a Habermas, que las ciencias sociales no tienen un acceso a sus objetos por observación controlada, sino que tiene lugar por medio del lenguaje ordinario.¹⁶⁴ Éste es un aspecto fundamental de la hermenéutica, porque demuestra la existencia de un momento hermenéutico en toda descripción de la actividad social.¹⁶⁵ Y por tanto, el observador está obligado a tener en cuenta el ámbito precomprensivo desde donde tiene lugar su propia actividad científica.

Sin embargo, piensa Habermas que la crítica gadameriana al objetivismo cientificista le lleva erróneamente a oponer la experiencia hermenéutica y la metodología de la ciencia, lo cual tendría consecuencias nefastas para el saber.¹⁶⁶ Y sostiene contra Gadamer que el reconocimiento del momento hermenéutico por parte del científico social no debe conducir a la supresión de la labor metodológica de las ciencias sociales. Habermas no niega que toda comprensión está inmersa en tradiciones, pero recusa la absolutización del momento hermenéutico, porque ello implica la imposibilidad de tomar distancia de los propios prejuicios, o que la tradición sea cuestionada por la reflexión crítica.¹⁶⁷

Pero además, hay un problema mayor que encuentra Habermas en la universalidad de la hermenéutica: dicha tesis defiende la idea de que el lenguaje es el elemento sustancial en que se articula toda experiencia humana. En tal sentido, Habermas piensa que la tesis de la universalidad de la hermenéutica no favorece el análisis de la vida social en toda su complejidad, pues los elementos que constituyen la vida social no están dados

¹⁶⁴ Cf. Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 282.

¹⁶⁵ Cf. Recas Bayón, Javier, *op. cit.*, p. 159.

¹⁶⁶ La primera consecuencia es que se separa el ámbito de las humanidades del ámbito de las ciencias (con lo cual Gadamer estaría reflejando una posición positivista); y la segunda, se niega la aplicación de métodos empírico-analíticos en combinación de procedimientos hermenéuticos para las ciencias sociales. Cf. Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 252.

¹⁶⁷ “(...) de la pertenencia estructural del *Verstehen* a tradiciones que ese *Verstehen* también prosigue al apropiárselas, no se sigue que el medio de la tradición no se vea profundamente transformado por la reflexión científica. Ni siquiera en una tradición que opere sin censuras, obra una autoridad desgajada de toda intelección, que pudiera imponerse ciegamente” Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 253

únicamente por el lenguaje: “*El plexo objetivo a partir del cual pueden entenderse las relaciones sociales está constituido, a la vez, de lenguaje, trabajo y dominio. Al contacto con los sistemas de trabajo social y dominio político queda relativizado ese acontecer de la tradición que sólo a una hermenéutica autonomizada puede aparecerle como un poder absoluto.*”¹⁶⁸ Habermas critica la idealización que hace Gadamer de la lingüística, pues con ello convierte al lenguaje en sujeto de la tradición, desvaneciendo los procesos sociales presentes en ella.

A pesar de que la posición de Habermas sobre el lenguaje posteriormente cambiará (como se hace patente en su respuesta de 1970), sin embargo, en 1967 Habermas estaba convencido de que el lenguaje era “*un medio en que se reproduce el dominio y el poder social*” y que servía “*a la legitimación de relaciones de poder organizado.*”¹⁶⁹ Es decir, el lenguaje es ideológico porque oculta el dominio y el poder en las relaciones sociales. Por eso, advierte que es imprescindible para la crítica de la ideología plantear esa disociación de elementos que constituyen la vida social.

Por su parte, Gadamer responde a estas críticas valorando como un gran logro que la explicitación de las condiciones hermenéuticas ayude a las ciencias sociales en el análisis científico de la estructura real de la sociedad. Sin embargo, se opone a creer que la hermenéutica quede constreñida o reducida a su mera funcionalidad. Dice: la reflexión hermenéutica “*no dejará que le impidan aplicar de nuevo una reflexión hermenéutica al extrañamiento metódico de la comprensión que practican las ciencias sociales.*”¹⁷⁰ La reflexión hermenéutica no se agota en un método ideal para las ciencias

¹⁶⁸ Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 259.

¹⁶⁹ Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 257.

¹⁷⁰ Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I (1967)”, *op. cit.*, p. 231. Respecto de la oposición entre experiencia hermenéutica y

sociales, porque siempre estará abierta a cuestionar su metodología. Es verdad que la conciencia de la historia efectual como control de los prejuicios está en condiciones de poner fin al objetivismo cientificista. Pero eso no significa que sea posible reflexionar desde una perspectiva ideal ahistórica sobre la vida social. La posición de Gadamer es clara en este punto:

“la hermenéutica nos enseña a considerar sospechosa de dogmática la oposición entre una tradición viva natural y la apropiación reflexiva de la misma. Detrás de eso late un objetivismo dogmático que sigue deformando el concepto de reflexión.”¹⁷¹

Gadamer recuerda que el principio de la historia efectual tiene como presupuesto la historicidad inherente a la condición humana. Ello implica para el ámbito de las ciencias sociales, que el sujeto (es decir, el científico social) no puede trascender la situación hermenéutica desde la que se hace posible la comprensión del fenómeno. A su juicio, Habermas estaba confundiendo la actividad propia de las ciencias sociales con la de las ciencias naturales, creyendo que pueden proceder metódicamente de la misma manera.¹⁷²

Por otra parte, como hemos dicho, la crítica de Habermas plantea otro problema, con el que se cuestiona la misma universalidad de la hermenéutica: la reflexión de las ciencias sociales debería superar la ‘ilusión del lenguaje’ (supuestamente el lenguaje es un elemento de dominación que debería ser desenmascarado por la crítica de la ideología).

metodología de la ciencia, Gadamer señala que su propuesta ha sido malinterpretada porque no pretendía rechazar de por sí a las ciencias, sino más bien reflexionar sobre el método de la ciencia, y por consiguiente, dejar en claro que la reflexión de las ciencias del espíritu no es un asunto puramente técnico. Cf. VM, p. 646

¹⁷¹ Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I (1967)”, *op. cit.*, pp. 232-233.

¹⁷² Gadamer explica que las ciencias naturales presentan una disociación del mundo que ellas mismas imponen a la conciencia como principio de su saber, lo cual no es dable en las ciencias sociales, pues el investigador social no puede quedar disociado al mundo humano-social al que pertenece. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I (1967)”, *op. cit.*, p. 240.

Para Gadamer, esta tesis es inadmisibile pues olvida que la universalidad del problema hermenéutico abarca todas las instancias de la experiencia humana (incluidos los ámbitos del trabajo y del poder). Por eso, afirma enfáticamente:

*“El lenguaje no es en definitiva ningún espejo, y lo que vemos en él no es reflejo de nuestro ser ni del ser en general, sino la interpretación y quintaesencia de aquello que existe con nosotros, en las dependencias reales del trabajo y del poder y en todo lo que constituye nuestro mundo. El lenguaje no es el sujeto anónimo, finalmente hallado, de todos los procesos y acciones socio-históricas que se ofrece con el conjunto de sus actividades y objetivaciones a nuestra mirada contemplativa, sino que es el juego en el que todos participamos.”*¹⁷³

Ya hemos visto en el subcapítulo anterior, que el lenguaje es el juego del que participamos porque la lingüística representa la estructura básica de la vida social.¹⁷⁴

En palabras de Javier Recas, el lenguaje cumple *“una función mediadora de lo real en la conciencia.”*¹⁷⁵ De ahí que separar el ámbito del trabajo y el poder del ámbito del lenguaje sea algo absurdo, pues el trabajo y el dominio son factores que requieren también del lenguaje para su *praxis* social:

*“la realidad no acontece de espaldas del lenguaje, sino a espaldas de aquellos que pretenden comprender perfectamente el mundo (o no entenderlo ya en absoluto), y acontece también en el lenguaje.”*¹⁷⁶

En tal sentido, la oposición habermasiana entre tradición y reflexión planteada como requisito de las ciencias sociales olvida, al juicio de Gadamer, que la reflexión crítica se encuentra irrevocablemente inmersa en una situación hermenéutica, en cuanto el científico social también pertenece a una tradición.¹⁷⁷ En el fondo, la tesis habermasiana sobre la superación del lenguaje presupone la tesis ilustrada de la razón como la

¹⁷³ *Ibid.*, p. 235.

¹⁷⁴ Al respecto se puede consultar el acápite “3.5 La universalidad de la hermenéutica”, p. 183.

¹⁷⁵ Cf. Recas, Javier, *op. cit.*, p. 164.

¹⁷⁶ Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I (1967)”, *op. cit.*, p. 237.

¹⁷⁷ Cf. Aguilar, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica: Gadamer, Ricoeur, Habermas, op. cit.*, p. 176.

capacidad de abstraerse y conocer objetivamente la realidad en base a un método efectivamente certero. Este presupuesto ilustrado le hace olvidar a Habermas la condición hermenéutica del intérprete.

Posteriormente, en el artículo de 1970, Habermas modifica su posición con respecto al lenguaje y reconoce que a partir de la experiencia del lenguaje ordinario, la hermenéutica posee algunos logros (los cuales a su vez plantean sus propios problemas).¹⁷⁸ En efecto, reconoce que la hermenéutica nos enseña que somos participantes de un lenguaje natural, de un horizonte concreto.

Pero, piensa Habermas, aceptar radicalmente esta afirmación, pondría en evidencia los límites de la hermenéutica: ante los casos en que el malentendido se repite y es incorporado en el hablante de forma inconsciente, la hermenéutica es incapaz de ofrecer el criterio adecuado para corregir el malentendido.¹⁷⁹ Éste, señala Habermas, es el caso de los fenómenos neuróticos, ante los cuales el psicoanálisis ofrece una explicación mucho más sólida que la dada por la hermenéutica, ya que el saber psicoanalítico explica las causas que originan la neurosis.¹⁸⁰ Por eso, Habermas cree que la hermenéutica se debe convertir en una ‘hermenéutica profunda’, o mejor dicho en un saber semejante al psicoanálisis, capaz de explicar las causas ocultas o inconscientes que motivan los malentendidos.

¹⁷⁸ El primer logro consiste en la libertad propia del lenguaje que permite hacer comprensible un texto, y otro consiste en que el lenguaje no es sólo un instrumento sino es el medio en que se funda actitudes orientadoras de la acción. Sin embargo, cada uno de estos logros plantea sus propios problemas: la otra cara de la libertad es la dependencia de la tradición. El otro problema consiste en que el lenguaje como forma de vida impone para el sujeto un determinado conjunto de interpretaciones que son apropiadas e internalizadas por el sujeto hablante mediante la tradición. Cf. Habermas, Jürgen, *op. cit.*, pp. 278-281.

¹⁷⁹ Cf. Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 287.

¹⁸⁰ En este sentido, el psicoanálisis puede explicar las causas correctamente si se deja guiar por ciertos presupuestos teóricos. Al respecto, Habermas señala dos presupuestos en que se basa la comprensión psicoanalítica: primero, el método experimental freudiano de la comunicación/situación entre médico y paciente, y segundo, la precomprensión del médico que se construye sobre la base del significado de las relaciones de la primera infancia. Cf. Habermas, Jürgen, *op. cit.*, pp. 290-291.

Ahora bien, en el ámbito social los malentendidos sistemáticos pueden estar enraizados en la tradición. Aquí radica una persistente crítica de Habermas contra Gadamer: la tradición pueda convertirse en un elemento de dominación o de comunicaciones deformadas. A pesar de que Habermas valora el ‘principio de la historia efectual’ como condición hermenéutica fundamental; no obstante, piensa que ello convierte a la tradición en la condición de posibilidad de toda comprensión, y por consiguiente, se justifica irracionalmente la autoridad de la tradición.

La principal crítica habermasiana apunta al concepto gadameriano de autoridad y a la consecuente imposibilidad de cuestionar la autoridad de la tradición por medio de la reflexión. Por el contrario, según Habermas, la tradición sólo podría ser cuestionada si la reflexión racional es capaz de trascender el tejido de la misma tradición.¹⁸¹

En tal sentido, declara Habermas que debe prevalecer la exigencia de la Ilustración de hacer “*valer la razón como principio de una comunicación exenta de coacción frente a la doliente realidad de una comunicación distorsionada por el poder.*”¹⁸² De ahí que el único modo en que persista la tesis gadameriana de la universalidad de la hermenéutica es como una reflexión crítica social, análoga al psicoanálisis: como una metodología infalible que permita descubrir y suprimir las comunicaciones distorsionadas o las coacciones socialmente establecidas por la tradición.¹⁸³

¹⁸¹ En palabras de Habermas: “*la autorreflexión hermenéutica sólo se ve abocada a este irracionalismo cuando da por absoluta la experiencia hermenéutica y no reconoce la capacidad de trascendencia que tiene la reflexión que también opera en ella.*” Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 257.

¹⁸² Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 301.

¹⁸³ En efecto, en 1970 Habermas mantiene la idea de “*una hermenéutica críticamente ilustrada acerca de sí misma*” capaz de “*convertir en parte suya el saber metahermenéutico acerca de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente distorsionada.*” Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 302.

Por eso la propuesta habermasiana se orienta posteriormente a esbozar la ‘situación ideal de habla’, la cual consiste en una teoría de la comunicación que sea independiente de las circunstancias. Dicha situación ideal vendría a ser, de acuerdo con Mariflor Aguilar, un consenso normativo (también llamado ‘consenso contrafáctico’) fundado en valores universales, independiente de las situaciones socio-culturales y que haga factible una “*verdadera comunicación*” entre interlocutores.¹⁸⁴

Por su parte, Gadamer responde a estas críticas de Habermas, planteando en principio una concepción hermenéutica de autoridad. De esa forma, cuestiona el concepto habermasiano de emancipación, o de libertad, haciendo justicia tanto a la naturaleza de la comprensión como a la historicidad de la existencia humana. En este momento nos limitaremos a resumir este concepto de autoridad, que hemos desarrollado con mayor detalle en el capítulo anterior.¹⁸⁵

Ciertamente Gadamer defiende la autoridad de la tradición. Sin embargo, dicha defensa presupone en primer lugar considerar la falsa oposición entre autoridad y razón, proveniente de la Ilustración.¹⁸⁶ Dicha falsedad radica en que la autoridad implica un proceso paulatino de reconocimiento. Esto significa que la autoridad se va

¹⁸⁴ Cf. Aguilar, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica: Gadamer, Ricoeur, Habermas*, op. cit., p. 178. Dicha situación ideal de habla o consenso contrafáctico “*alude a un ejercicio del lenguaje libre de todo tipo de coacción; es decir, alude al uso del lenguaje en condiciones ideales, o sea, sin estar sometido a ninguna presión ni poder externo a los sujetos que se comunican. Sólo cuando se tiene la certeza de que el consenso se ha obtenido en una situación ideal de habla, dice Habermas, es decir, en una situación en la que la comunicación puede ser “ilimitada y exenta de dominio”, sólo entonces se puede pensar en términos de verdad, y por lo tanto, frenar el curso de la sospecha.*” Aguilar, Mariflor, op. cit., p. 179.

¹⁸⁵ Este análisis sobre el concepto de autoridad ha sido estudiado especialmente en el acápite “2.1. La rehabilitación de los prejuicios y el concepto de autoridad”, p. 66.

¹⁸⁶ El argumento de fondo consiste en que Habermas no se percató de esta falsa oposición, preservando un concepto de libertad que excluye el valor de la historicidad humana. Por eso señala Gadamer: “*Hermenéuticamente esa conciencia me parece errónea*”. Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I (1967)”, op. cit., p. 241.

sedimentando a través de la costumbre y de la aceptación de la comunidad.¹⁸⁷

Recordemos que la legitimidad de la autoridad se funda en el discernimiento y la confrontación con el juicio del otro. De ahí que el reconocimiento de la autoridad sea racional y suponga una reflexión crítica.

Desde esta perspectiva, Gadamer se opone al concepto habermasiano de libertad pues ser libre no es colocarse metodológicamente en una situación ahistórica para mirar las cosas sin distorsiones. Al contrario, ser libre es ser consciente de la finitud de la existencia humana y reconocer que el juicio del otro puede ser más razonable.¹⁸⁸ De esa manera, la reflexión confrontará lo establecido con otras posibilidades, manteniéndose así abierta a rechazar unas costumbres a favor de otras. Gadamer recupera así la auténtica autoridad como un momento crítico sin perder la condición histórica de la conciencia hermenéutica.

Posteriormente, en su artículo de 1971, Gadamer va a ampliar dicho carácter crítico de la hermenéutica, ampliación que resulta sumamente relevante para nuestra investigación, porque se hace explícito su enfoque práctico. Gadamer advierte una discrepancia de fondo con la concepción habermasiana del psicoanálisis como modelo de ciencia de reflexión crítica, porque no entiende la comprensión como la total aclaración del sentido. Por el contrario, observa que el presupuesto básico de toda

¹⁸⁷ En palabras de Gadamer: “*La autoridad es (...) todo lo que ha pasado a través de las costumbres, los hábitos comunes, las revoluciones, las legislaciones, (...) y ha sido fruto de una aceptación común.*” Gadamer, Hans-Georg, *El último Dios*, op. cit., p. 93

¹⁸⁸ Como dice Javier Recas: “*la auténtica libertad no se opone, sino, más bien, se funda en la conciencia hermenéutica de nuestra situación histórica.*” Recas, Javier, *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, op. cit., p. 171.

comprensión consiste en la apropiación de un sentido superior.¹⁸⁹ A partir de este significado de comprensión, Gadamer va a cuestionar esa analogía con el psicoanálisis:

“(…) hay algo que no encaja del todo. Estamos ahora ante grupos que han de vivir en mutuo acuerdo. El acuerdo entre los grupos está roto y se intenta restablecerlo; no se busca por tanto el acuerdo entre el individuo escindido neuróticamente y la comunidad lingüística.”¹⁹⁰

Gadamer no niega la importancia que pueda tener la hermenéutica para el psicoanálisis como interpretación del inconsciente. Sin embargo, objeta que el psicoanálisis sea el modelo de la crítica de la ideología, en tanto ciencia que pretende liberar al individuo de fuerzas coactivas que operan de modo inconsciente.¹⁹¹ Para Gadamer, el modelo del psicoanálisis no encaja con la crítica de las ideologías por dos motivos.

En primer lugar, porque el psicoanálisis posee el límite del marco social o el mutuo acuerdo para la interpretación de los fenómenos (lo que no posee el crítico social, pues eso es justamente lo que cuestiona).¹⁹² Y en segundo lugar, Gadamer sostiene que la comprensión del otro no se centra en la elucidación total del sentido, pues el entendimiento con el otro es un acuerdo que se necesita restablecer. Ese entendimiento se funda en el ‘acuerdo originario’ o la solidaridad previa.¹⁹³

¹⁸⁹ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)”, *op. cit.*, p. 255. El acuerdo o el consenso tal como lo entiende Gadamer es resultado del diálogo con la tradición. Debemos tener en cuenta también que Gadamer habla de dos tipos de acuerdo: uno previo dado por lenguaje y el mundo en el que el individuo participa; y otro posterior que es resultado de la conversación hermenéutica. Cf. Aguilar, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, *op. cit.*, p. 183.

¹⁹⁰ Gadamer, Hans-Georg, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)”, *op. cit.*, pp. 256-257.

¹⁹¹ Cf. Recas Bayón, Javier, *op. cit.*, p. 179.

¹⁹² Gadamer lo define en estos términos: “*La fuerza emancipatoria de la reflexión que utiliza el psicoanalista encuentra sus límites en la conciencia social que él mismo, al igual que su paciente, comparte con todos los demás.*”. Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología”, *op. cit.*, p. 241.

¹⁹³ En palabras de Gadamer, “*la posibilidad del entendimiento comunicativo supone unas condiciones que no puede crear el diálogo mismo, sino que forman una solidaridad previa. Esto me parece fundamental para todo diálogo. Esto no se puede forzar, sólo posibilitar.*” Gadamer, Hans-Georg, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)”, *op. cit.*, p. 258.

No obstante, eso no quiere decir que el consenso sea un saber preestablecido por los participantes, o una apología ciega de lo establecido racionalmente. Como hemos tratado en el segundo capítulo, Gadamer defiende la autoridad de la tradición, sin que ello signifique una absolutización de la tradición, pues es consciente de que la tradición siempre esté cambiando, transformándose.¹⁹⁴ Por eso afirma que “*el cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido.*”¹⁹⁵

Para Gadamer, el lugar de la reflexión crítica es la misma tradición, porque si bien la tradición puede anticiparse a nuestras decisiones, sin embargo, la reflexión crítica debe mediar entre las anticipaciones de lo correcto y las posibilidades futuras. Es decir, no es posible separar la reflexión y la *praxis*, porque la comprensión que se pone en juego está presidida por el saber práctico, y por tanto, por decisiones que tomar. En tal sentido, comprender la tradición no implica acatarla ciegamente.

Por su parte, la reflexión emancipatoria de la crítica de las ideologías pretende determinar el consenso contrafáctico que haga viable la crítica y la liberación total de los prejuicios. Según Habermas, ese consenso contrafáctico debe estar fundado en principios universales de razón, y prescindir de toda forma de coacción, incluso aquella que puede provenir de la tradición.¹⁹⁶ Desde la óptica de Gadamer ese concepto

¹⁹⁴ Este análisis del devenir de la tradición ya ha sido estudiado en el acápite “2.1. La rehabilitación de los prejuicios y el concepto de autoridad”, p. 66.

¹⁹⁵ Gadamer, Hans-Georg, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)”, *op. cit.*, p. 258-259. De hecho el mismo Habermas reconoce que Gadamer plantea una concepción histórica de la tradición, ya que las reglas establecidas por el lenguaje son las reglas que se van desarrollando históricamente, pues se van transformando a lo largo del tiempo: “*En Gadamer el lenguaje cobra una tercera dimensión: la gramática rige una aplicación de reglas por la que a su vez el sistema de reglas se sigue desarrollando históricamente.*” Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 234. En este sentido, la tradición no es algo estático, pues ese cambio instaura un proceso de transformación en la misma tradición.

¹⁹⁶ Cf. Aguilar, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, *op. cit.*, p. 180. Debemos aclarar que ese concepto habermasiano de “consenso contrafáctico” alude al ideal ilustrado de superar los prejuicios, es

habermasiano de reflexión es dogmático, pues el ‘consenso contrafáctico’ al que aspira implica ya un saber ideal incuestionable. Por supuesto, ello contradice el principio hermenéutico de la apertura de la experiencia:

“el sentido de la praxis hermenéutica consiste en no partir de ese consenso contrafáctico, sino en posibilitarlo y realizar eso que se llama convencer mediante una crítica concreta.”¹⁹⁷

El consenso no es punto de partida para el diálogo, al contrario, se debe llegar al consenso mediante la reflexión hermenéutica. O mejor dicho, mediante el juego de argumentos que tiene lugar en la misma comprensión: *“Poniéndose a sí mismo en juego en toda su propia capacidad de despliegue, el objeto obliga a quien lo comprende a poner en juego también sus propios prejuicios.”¹⁹⁸* En ese sentido, el diálogo y la confrontación que tiene lugar en la comprensión posibilitan el movimiento y la revisión de los prejuicios. De ahí que Gadamer insista en que la hermenéutica y la retórica compartan el mismo ámbito, en cuanto es el ámbito del diálogo compartido.¹⁹⁹

De esa manera, Gadamer muestra que la liberación total de los prejuicios subyacente a la reflexión crítica habermasiana es un ideal ficticio. En efecto, sabemos que la comprensión equivale a un diálogo interminable con la tradición, cuya legitimidad no es posible determinar *sub specie aeternitatis*. Gadamer no pierde de vista, pues, que la

decir, vendría a ser el consenso ideal en que tiene lugar comunicación no deformada, o “diálogo libre de coerción”. A su entender, a partir este consenso sí es posible establecer la crítica. Cf. Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 303.

¹⁹⁷ Gadamer, Hans-Georg, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)”, *op. cit.*, p. 261. (Las cursivas con mías). Gadamer se confiesa escéptico con respecto a dicho consenso, porque representa más bien un saber previo acerca de lo que es la verdadera comunicación. Cf. VM, pp. 659-660.

¹⁹⁸ VM, p. 660.

¹⁹⁹ Hemos investigado en este mismo capítulo con mayor amplitud la relación entre la hermenéutica y la retórica. Ver acápite 3.2. La rehabilitación del lenguaje y la retórica, p. 150. Como hemos dicho, éste es el ámbito de la experiencia hermenéutica porque no hay experiencia humana que escape al ejercicio de la comprensión. En esa línea, Javier Recas señala que Gadamer exige el reconocimiento del papel persuasivo de la retórica en la formación del consenso social. Cf. Recas Bayón, Javier, *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, *op. cit.*, p. 180.

historia efectual siempre está operando en el individuo que comprende. Por ello, podemos decir que el ámbito de la hermenéutica es también el ámbito de la *praxis*, en tanto la *praxis* se realiza por medio de la reflexión racional. En efecto, si todo individuo está bajo los efectos de la historia, el movimiento de la comprensión tiene lugar por medio de una reflexión crítica de la misma tradición.

Recapitulando, hemos visto que la verdad hermenéutica pertenece al ámbito de la probabilidad, ya que es un acontecimiento dialógico, algo que se construye en el diálogo con otros. Ahora bien, este problema está implícito en el debate con Habermas, donde se insiste en que toda comprensión o entendimiento con otro se funda en el consenso. Es decir, toda comunicación social se da sobre la base de un ‘acuerdo originario’. Esto implica, pues, que la reflexión hermenéutica es inseparable de la *praxis* humana, dado que todo entendimiento involucra decisiones que tomar. Pero también presupone la búsqueda del consenso a través de la confrontación y la crítica de argumentos que les permita a los participantes mostrar y cuestionar sus propios prejuicios. En ese sentido, hemos tratado de mostrar esa dimensión propiamente práctica de la hermenéutica centrada en el consenso dialogado y la confrontación con la tradición.

3.7. La hermenéutica y la política

El debate con Habermas, que hemos reseñado brevemente, nos muestra que Gadamer atribuye una gran prioridad a la *praxis* en el ejercicio hermenéutico, como lo expresa la comparación entre el ámbito de la hermenéutica y de la *praxis*.²⁰⁰ Ahora bien, el ámbito de la *praxis* es el ámbito en que se discuten los problemas comunes de los seres

²⁰⁰ Cf. VM, p. 660.

humanos como individuos pertenecientes a diferentes culturas, con opiniones, creencias e ideas diversas. Por ello, podemos decir que los problemas de la hermenéutica son ‘problemas prácticos’.

Este tipo de problemas tienen que ver, por ejemplo, con la supervivencia de la especie humana, un tema por el que Gadamer muestra su preocupación al reflexionar sobre el modo en que vive el hombre en el mundo. No es casual que en numerosos escritos sobre todo tardíos, el filósofo escriba sobre la necesidad de la convivencia pacífica entre los hombres. Y no sólo porque es testigo de las guerras mundiales y de las desgracias que acarrea un conflicto bélico, sino porque es consciente del potencial destructor que posee el hombre. Asimismo, en sus artículos de los años 80 y 90, Gadamer manifiesta una gran preocupación por la crisis ecológica que atraviesa el planeta y la necesidad de enfrentar este problema. Al respecto, propone una tarea de cara al futuro de la especie humana que consiste en:

“controlar hasta tal punto el desarrollo de su capacidad y su dominio de las fuerzas naturales, que la naturaleza no pueda ser jamás destruida y asolada por nosotros, sino que se conserve junto con nuestra existencia en la tierra. No podemos seguir viendo a la naturaleza como un simple objeto para la explotación, debemos considerarla una compañera en todas sus manifestaciones, pero también conceptualarla como el Otro con el cual vivimos.”²⁰¹

Un obstáculo para la convivencia de la humanidad, considera Gadamer, radica en la creencia arraigada en la conciencia moderna de que el hombre es el soberano absoluto de la naturaleza, capaz de convertirla en un simple objeto de explotación. Podríamos identificar y explorar aquí algunas conexiones con el pensamiento político de Charles Taylor; por ejemplo, Gadamer estaría de acuerdo en que dicha creencia proviene de

²⁰¹ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa”, en: *La herencia de Europa. Ensayos, op. cit.*, p. 35

aquella racionalidad denominada ‘razón instrumental’, cuya primacía el mismo Taylor denunció como un malestar de la cultura moderna.²⁰²

Por su parte, esta reflexión gadameriana sobre el problema de la explotación de la naturaleza pone de manifiesto la necesidad de pensar nuestra *praxis*. Se trata de cultivar una nueva forma de pensar orientada hermenéuticamente, que haga prevalecer al Otro mediante el diálogo y la creación de espacios comunes. Es aquí donde se plantea el carácter político del problema de la explotación de la naturaleza, en mi concepto, en un sentido muy afín al que plantea Hannah Arendt en el prólogo de *La condición humana*.²⁰³ Desde esta perspectiva, el hombre moderno ha despreciado el valor de la Tierra: el hombre moderno cree que la Tierra es un simple instrumento de explotación, un mero objeto de uso y no algo que involucre su misma existencia.²⁰⁴

En opinión de Arendt, la instrumentalización de la naturaleza y los daños generados al medio ambiente, le ha llevado al hombre moderno a pensar incluso en crear vida artificial. Sin embargo, dice Arendt, “*tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden.*”²⁰⁵ Estas decisiones no

²⁰² No vamos a desarrollar esta cercanía, pero personalmente me parece que Gadamer suscribiría la crítica de Taylor sobre la primacía de la razón instrumental y la explotación de la naturaleza que se deriva de ella. Como sabemos, Taylor constata que, por sí misma la razón instrumental no es perniciosa para el hombre, ya que es “*la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado.*” Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 40. Es decir, la razón instrumental es la razón calculadora que piensa la mayor eficiencia posible de una determinada operación, considerando la relación entre el costo y el beneficio que ésta rendirá. La cercanía con Gadamer se encontraría en el problema que conlleva esa racionalidad: pues mediante dicha ‘razón instrumental’ el hombre ha justificado la explotación de la naturaleza y la dominación del mundo. Por su parte, Taylor descubre que dicha concepción instrumentalista de la razón tiene sus raíces en la concepción mecanicista del mundo. Cf. Taylor, Charles, *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.

²⁰³ Cf. Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Seix Barral S.A., 1974.

²⁰⁴ E incluso Arendt define el planeta en estos términos: “*(La Tierra) es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizás sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio.*” Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 12

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 13

son competencia exclusiva del saber técnico-científico, sino del saber práctico, y más específicamente, de la política.

En esa misma línea iría la respuesta de Gadamer al problema de la explotación de la naturaleza, pues decisiones de ese tipo no están exclusivamente en manos de los científicos ya que ese tipo de problemas va a afectar la misma existencia de la humanidad, y por ende se encuentra en el ámbito de las decisiones y del diálogo. Por ello, se trata de un problema práctico-político, pues concierne a la *praxis* humana. Es en este contexto que Gadamer habla de la exigencia de una nueva forma de pensar, la cual involucra a su vez la rehabilitación del concepto de *praxis* (estudiada en el capítulo primero).²⁰⁶

Como hemos descrito, a pesar de que la mecanización de nuestro mundo nos ha convertido en una ‘sociedad de expertos’; sin embargo, ello no significa que el hombre olvide su rol como ciudadano. En efecto, el saber de lo bueno (saber práctico) corresponde a la práctica personal de todo ser humano que tiene la exigencia de tomar decisiones.²⁰⁷ Por eso hemos hablado de una rehabilitación de la *praxis*, pues estas elecciones o responsabilidades se refieren al ámbito práctico de aquellos asuntos que son parte constitutiva de nuestra existencia como seres sociales.²⁰⁸

²⁰⁶ Cf. *supra* acápite “1.2. El concepto gadameriano de *praxis* como crítica de la modernidad”, p. 11.

²⁰⁷ “Es un error pensar que los expertos (...) pueden liberarnos de la responsabilidad de la *praxis* social y eximirnos de las decisiones que todos nosotros como ciudadanos políticos hemos de tomar y sustentar mutuamente.” Dutt, Carsten (Ed.). *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica, estética y filosofía práctica*, Presentación y traducción de Teresa Rocha Barco, Madrid: Tecnos, 1998, pp. 103 – 104.

²⁰⁸ Gadamer define además esta racionalidad práctica como genuinamente política, porque compete a fines que son válidos para la humanidad en su conjunto. Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Del ideal de la filosofía práctica”, en: *Elogio de la teoría*, Barcelona: Península, 2000, p. 66.

Ahora bien, no quisiera pasar por alto que este carácter político de la comprensión y el diálogo no es exclusividad de la hermenéutica. En efecto, Hannah Arendt también hace del tema de la comprensión un tema central de su propio pensamiento político. A pesar de las distancias que separan a Gadamer y Arendt respecto de sus disímiles propuestas filosóficas, pues ambos parten de conceptos y principios heterogéneos; sin embargo, considero que estudiar las reflexiones filosóficas de ambos autores de forma conjunta nos puede ayudar a iluminar el fenómeno de la comprensión y hacer más explícitas sus consecuencias para el ámbito de la filosofía práctica. Por ello, a continuación, me permito prescindir del enfoque sistemático de Arendt para mostrar que algunas ideas de su filosofía política coinciden con lo que sostiene Gadamer desde la perspectiva hermenéutica. Ello nos permitirá sostener no solo que hay una clara relación entre la hermenéutica y la política, sino incluso nos ayudará a esclarecer en qué sentido la hermenéutica es una filosofía práctica.

Comenzaremos por analizar el concepto de ‘política’ hacia el que está volcado el pensamiento arendtiano, para poder establecer posteriormente conexiones con la hermenéutica gadameriana. En principio, Arendt nos explica que la política como tal trata acerca de la pluralidad, esto es, la diversidad humana que habita el mundo: “*La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres.*”²⁰⁹ La política no es algo que nazca del interior del hombre. La política se funda en la pluralidad porque aparece ‘entre los

²⁰⁹ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, traducción de Rosa Sala, Bacerlona: Paidós, 1997, p. 45. Contraria a la idea de que la política surja o tenga sus raíces en la organización familiar, Arendt piensa que la familia es una forma de organización que tiende a privilegiar la unidad, a enfrentar el caos y a poner orden en la diversidad de los hombres. De ahí que la institución familiar dé lugar al olvido de la pluralidad o diversidad que conforma a los hombres.

hombres’.²¹⁰ Esto quiere decir que la política surge como una necesidad *entre los hombres*, en cuanto es el camino para enfrentar los problemas comunes.

La prioridad que otorga Arendt a la pluralidad radica en que ésta es la condición de la vida política propiamente dicha, esto es, la ‘acción’ (*praxis*). En *La condición humana*, Arendt describe exhaustivamente los tres elementos que constituyen la vida activa: labor, trabajo y acción.²¹¹ No vamos a detenernos específicamente en estos conceptos, pues queremos concentrarnos en que la *praxis* es la única actividad política, porque es una actividad que se da exclusivamente entre los hombres sin requerir otro intermedio. Es decir, la *praxis* es la única actividad que se desarrolla en función a la pluralidad.

Además, la consideración de la *praxis* o acción como actividad humana es fundamental para la filosofía arendtiana, porque mediante esta actividad el hombre se va a realizar propiamente como hombre: “*El discurso y la acción revelan esta única distintividad. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino qua hombres.*”²¹² A diferencia de los animales, aquello que nos define como hombres no es nuestra apariencia física, sino más bien nuestra capacidad para la acción y el discurso. De ese modo el hombre revela su propia identidad y manifiesta en público lo que cada uno es.

²¹⁰ Incluso cuestiona la definición aristotélica del hombre (*zoon politikon*), que alude a una esencia política en el interior del hombre, para subrayar que la política está fuera de él. Cf. Arendt, *op. cit.*, p. 46

²¹¹ Cf. Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 19. Como sabemos, la filósofa propone tres elementos constituyentes de la condición humana como *vita activa*: a) la *labor* que viene a ser la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, b) el *trabajo* que es la actividad que produce las cosas artificiales y que dan estabilidad al mundo; y c) la *acción* que es la actividad exclusivamente humana porque es la única que se da entre los hombres.

²¹² Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 234.

Hemos planteado sucintamente la posición arendtiana sobre la pluralidad y la centralidad de la *praxis*, para ver cómo en este contexto la pluralidad adquiere una dimensión política preponderante. Ahora bien, podemos leer la hermenéutica gadameriana de forma análoga, considerando también ese lado político de la pluralidad. Como hemos visto, la pluralidad de las lenguas es un factor indispensable en la construcción de un mundo mejor para los hombres. Así lo manifiesta Gadamer cuando dice:

*“la lengua es principalmente lo que habla la comunidad lingüística natural y sólo las comunidades lingüísticas naturales están en situación de construir juntas lo que las une y lo que reconocen en las demás.”*²¹³

Para Gadamer, la pluralidad es una condición elemental de la convivencia entre los hombres, porque la diversidad de lenguas es una invitación al encuentro con el otro, e incluso con uno mismo.²¹⁴ Ese carácter de encuentro hace de la pluralidad un componente central en la *praxis* hermenéutica.

Pero además, el carácter político de la pluralidad se manifiesta en la alusión a ese ideal de convivencia denominado ‘*oikoumene*’.²¹⁵ En efecto, ese ideal de la *oikoumene* presupone el liberalismo, ya que esta forma de gobierno promueve la participación común entre los diversos. Esto es una muestra de que Gadamer no es un filósofo políticamente neutral:

²¹³ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa”, *op. cit.*, p. 38.

²¹⁴ En palabras de Gadamer, la lengua natural es “una invitación a reconocerse a sí mismo y a reconocer una vez más todo el saber transmitido por la lengua a través de la poesía, la filosofía, la historia, la religión, el derecho y las costumbres, todo lo que compone una cultura.” Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa”, *op. cit.*, pp. 39-40.

²¹⁵ Debemos tener en cuenta que no se está postulando con esa expresión un ideal metafísico, por el contrario, la mención a dicho ideal representa en todo caso una especie de ideal político-hermenéutico. Véase el acápite “2.3. Historia efectual y fusión de horizontes en el fenómeno de la comprensión”, p. 88.

*“una sociedad liberal consiste en última instancia en la participación de todos en el ejercicio del poder, posible gracias al ‘estado’ y la convivencia ordenada de los seres humanos.”*²¹⁶

Cuando Gadamer habla de sociedad liberal se está refiriendo concretamente a la democracia, pues este sistema político propugna un equilibrio del poder que posibilita la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. Así, agrega Gadamer que la sociedad liberal apunta *“no a una representación abstracta del Estado, sino a una participación concreta en todo, en lo que sea común a todos, en la administración, legislación, promulgación de leyes, en suma, la vida social en general.”*²¹⁷ La alusión que hacemos con estas citas no deja duda sobre la relación entre la democracia y las exigencias de la hermenéutica filosófica, y por ende, sobre la preferencia política de Gadamer. En efecto, dicha preferencia radica principalmente en la primacía de la participación en el tratamiento de los asuntos comunes.

No obstante, a pesar de que el mismo Gadamer no ha desarrollado exhaustivamente la relación entre la hermenéutica y la política, la investigación de Ambrosio Velasco plantea algunas tesis relevantes que podemos aprovechar para explorar la dimensión política de la hermenéutica.²¹⁸ El autor corrobora que el orden político que se adecua a la hermenéutica es el orden democrático, porque solamente en una democracia se favorece la promoción del diálogo y la representación equitativa de las tradiciones y culturas. Ello coincide ciertamente con el reconocimiento y el diálogo entre las culturas que privilegia la hermenéutica filosófica.

²¹⁶ Gadamer, Hans-Georg, “Las bases antropológicas de la libertad del ser humano”, en: *La herencia de Europa. Ensayos, op. cit.*, p. 121.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 121.

²¹⁸ Velasco, Ambrosio, “Hermenéutica, pluralidad cultural y democracia. Sobre el capítulo 9 de Verdad y método”, en: Aguilar, Mariflor, *Entresurcos de Verdad y método, op. cit.*

Esta promoción de la pluralidad y del diálogo entre las tradiciones por parte del sistema democrático (republicano)²¹⁹ implica dos aspectos que identifican la comprensión hermenéutica. Primero, implica reconocer la propia situación hermenéutica y la propia lengua como una perspectiva desde la cual es posible comprender al otro. Y segundo, implica fomentar el diálogo entre las tradiciones, lo que supone el reconocimiento del otro con el objeto de llegar consensos en donde el otro se sienta representado.

Por otra parte, consideramos que esta preferencia por la democracia por parte de Gadamer no pone en juego solamente una preferencia política, sino una manera diferente de entender la filosofía política. Es decir, estamos ante una concepción hermenéutica de la política, concebida no tanto como mecanismo de organización social, sino como espacio de realización humana, en un sentido muy cercano al propuesto por Arendt. Por ello, aludiremos nuevamente al concepto arendtiano de política con el objeto de mostrar su afinidad con la hermenéutica.

Como decíamos, para Arendt, las dos condiciones que hacen posible la convivencia política son la acción (*praxis*) y el diálogo. Pero en el enfoque arendtiano, la *praxis* supone también la aparición de algo inesperado.²²⁰ Es decir, la acción es una actividad exclusivamente política, en cuanto se pone en movimiento como algo nuevo la identidad del hombre. Mediante la acción el hombre aparece en el mundo manifestando su propia identidad, su propio ser en relación con otros.

²¹⁹ Después de analizar tres tipos de concepciones democráticas (democracia liberal, comunitaria y republicana), Velasco concluye que el reconocimiento de las diferencias culturales solo será posible en la *democracia republicana* porque “*incorpora el pluralismo cultural y social en el centro del espacio público a través de la representación política que debe ser un reflejo de la diversidad de grupos sociales y tradiciones culturales.*” Velasco, Ambrosio, *op. cit.*, p. 139.

²²⁰ Dice Arendt que la acción es como un milagro. A pesar de que la noción de “milagro” es un concepto típicamente religioso, Arendt interpreta su significado con el fin de pensar la radicalidad política de la acción humana. En su significado más elemental el milagro representa algo nuevo, algo inesperado. Cf. Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 236.

Sin embargo, hay un segundo elemento que pone en juego el hombre para revelar su identidad, a saber, la palabra. Arendt piensa que la identidad humana aparece y se construye como algo nuevo por mediación de las acciones y las palabras que se ponen en juego a través del diálogo con otros.²²¹ De esa manera el hombre alcanza su propia realización.

Y además, la acción y las palabras se dirigen a un objetivo específico, a los asuntos humanos que surgen del mundo de las cosas. Dice Arendt: “*El punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre*”.²²² El objeto de la política es el espacio común constituido entre los hombres y las cosas producidas que se denomina ‘mundo’. En tal sentido, la *praxis* y el diálogo están orientados siempre a los asuntos o “*intereses humanos*”,²²³ porque se dirigen a aquellas cosas comunes a los hombres que surgen en la pluralidad.

En un sentido cercano al propuesto por la filósofa, Gadamer también reclama la primacía de la *praxis* y del diálogo como condiciones de la vida humana y la construcción de un mundo habitable. Hemos visto en el segundo capítulo que según Gadamer, la *praxis* involucra una elección que se realiza siempre en relación con

²²¹ “*La acción sin discurso ya no sería acción porque no habría actor, y éste, el agente de los hechos, sólo es posible si al mismo tiempo pronuncia palabras.*” *Ibíd.*, p. 237.

²²² El mundo y las cosas en el mundo, donde suceden los asuntos humanos, son las producciones humanas, es decir, son el resultado de lo que los hombres producen, cosas y ámbitos que terminan siendo realidades duraderas, y en medio de las cuales los hombres viven. *Cf.* Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, *op. cit.* pp. 57- 58.

²²³ Estos intereses que se encuentran *entre* los hombres se van formando allí donde los hombres viven juntos: “*Dichos intereses constituyen, en el significado más literal de la palabra, algo que inter-est, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las.*” Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 242.

otros,²²⁴ y que tiene incidencia en el mundo compartido. Así, la *praxis* implica tomar decisiones adecuadas orientadas al bien común en cuanto buscan satisfacer los intereses de todos los involucrados.

Desde esa perspectiva, el sistema democrático (republicano) representa sin duda el enfoque hermenéutico. En efecto, como menciona Ambrosio Velasco, los mecanismos políticos de la democracia republicana son el diálogo y el debate sobre las diferentes concepciones de bien y los diversos intereses, pues mediante aquéllos todos los ciudadanos podrán sentirse representados en el bien común.²²⁵ Así, aparte del reconocimiento de la pluralidad, y de la consiguiente concepción de bien propio de cada cultura, la democracia republicana apunta fundamentalmente hacia el bien común.

En este sentido, Gadamer suscribiría la tesis arendtiana según la cual la política misma es la vida en comunidad, en tanto la política es el lugar de la *praxis*, es decir, el espacio de realización de la vida humana. Algo similar ocurre con el ideal gadameriano de la *oikoumene*, que representa ese ámbito en que la hermenéutica y la *praxis* coinciden, y que se refiere a la buena convivencia de los hombres en el ‘mundo’.

Esto nos permite plantear una concepción hermenéutica de la política, donde ésta no representa un mecanismo de organización social, sino un espacio de realización. En este

²²⁴ “Uno no actúa en el sentido de que uno realiza planes de acuerdo con el propio arbitrio, sino que tiene que actuar con los demás y codeterminar los asuntos comunes a través de su actuar”. Gadamer, Hans-Georg, “¿Qué es la *praxis*? Las condiciones de la razón social”, en: *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa Argentina, 1981, pp. 52 – 53. Este tema lo hemos analizado en relación a la fusión de horizontes que realiza la comprensión. Véase el acápite “2.3. Historia efectiva y fusión de horizontes en el fenómeno de la comprensión”, p. 88.

²²⁵ Velasco señala que la democracia republicana no sólo reconoce el valor de las diversas concepciones del bien “sino que busca procesar esas diferentes concepciones del bien y de la felicidad en un ámbito político y jurídico más amplio que los mismos grupos de comunidades (...) Este ámbito más amplio es lo que auténticamente puede considerarse como bien común.” Velasco, Ambrosio, “Hermenéutica, pluralidad cultural y democracia. Sobre el capítulo 9 de Verdad y método”, *op. cit.*, p. 142-143.

sentido, María del Rosario Acosta reconoce esta concepción hermenéutica de la política cuando dice que *“tanto para Arendt como para Gadamer, la política se plantea como realización de la comprensión en el diálogo, en la acción, que (...) son el presupuesto de la vida en comunidad, de la vida humana. (...) La política, en estos términos, no es un medio para conseguir el consenso o la emancipación, sino que es un fin en sí mismo.”*²²⁷ Efectivamente, la política resulta ser un fin en sí mismo en la hermenéutica de Gadamer porque es el espacio de la comprensión y del entendimiento mutuo. De ahí que tanto énfasis ponga en la construcción del mundo habitable, de la *oikoumene* como ese espacio común.

Como hemos visto, la *praxis* hermenéutica permite la realización del hombre, en tanto hace posible el encuentro con el otro y el reconocimiento de lo particular. En esa línea, explica Acosta que la hermenéutica es eminentemente política: *“la hermenéutica (...) termina revelándose entonces como inevitable u originariamente política, en la medida en que (...) pone al hombre nuevamente en el mundo, le recuerda que es los otros antes que él mismo, y que por consiguiente es la política, antes que cualquier otra cosa, el espacio de su realización.”*²²⁸ En efecto, la hermenéutica valora el intercambio reflexivo y el diálogo como condiciones para construir un ‘mundo habitable’. Ya sabemos que la comprensión está orientada a construir algo común mediante el reconocimiento de los propios límites y la escucha del otro. Por esos motivos, podemos decir que la hermenéutica gadameriana es filosofía práctica, en cuanto entiende la

²²⁷ Acosta, María del Rosario, “El diálogo que somos: la comprensión como espacio para la política”, en: *Areté. Revista de filosofía*, Vol. XVIII, N° 2, Lima: PUCP, 2006, p. 223. No se trata tampoco de pensar la política en términos de crítica, o como un medio para alcanzar la emancipación, sino como un fin, una concepción ciertamente cercana a la propuesta por Arendt. Acosta nos explica que pensar la política como crítica es muestra de estar en una posición metafísica, que no reconoce la finitud del ser humano. Esta sería la posición de Habermas, para quien la política es un ‘hacer’ que tiende a la unificación de las diferencias, y hacia la libertad del individuo como autonomía. Cf. *Ibíd.*, pp. 208 – 217.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 225.

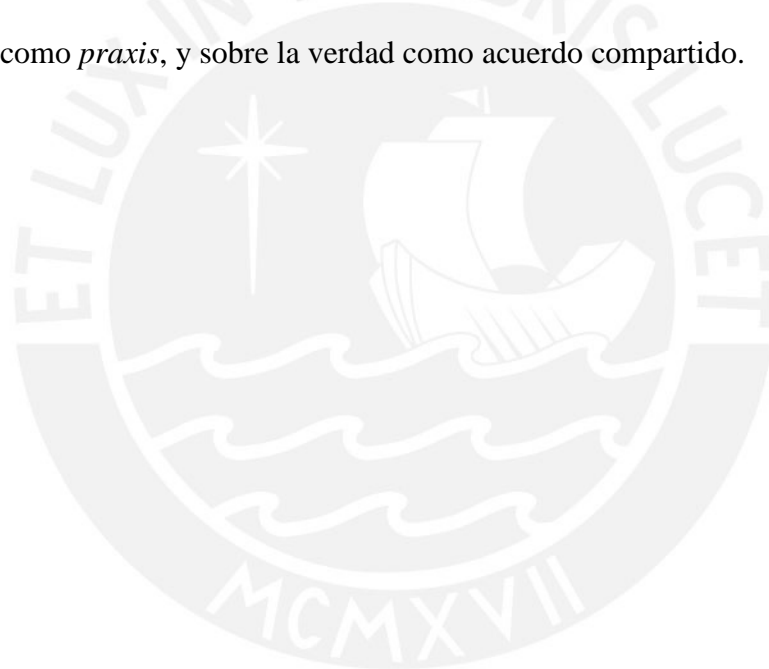
política como fin. Pues la *praxis* hermenéutica está encaminada a la sana convivencia entre los hombres, y por ende, a la realización de la humanidad.

En resumen, con el fin de reflexionar sobre los problemas que enfrenta la humanidad, la hermenéutica filosófica de Gadamer tiene como prioridad la rehabilitación del concepto de *praxis*, e incluso de política. En el contexto del mundo moderno dominado por la ciencia y la técnica, la hermenéutica muestra que el saber técnico no exime a los hombres de su responsabilidad como ciudadanos. En tal sentido, podemos hablar de la prioridad de la *praxis*, como medio para tomar decisiones orientadas a pensar los intereses comunes.

Ahora bien, para desarrollar dicha prioridad hemos analizado brevemente el pensamiento político de Hannah Arendt y sus afinidades con la hermenéutica filosófica. En primer lugar, hemos considerado la dimensión política de la pluralidad en ambos filósofos, para explicitar que desde la perspectiva hermenéutica la pluralidad es una condición de la vida política, en cuanto la diversidad hace posible el encuentro con el otro. Ese carácter político de la pluralidad revela su importancia en un sistema democrático, donde el reconocimiento de la diversidad de culturas es condición indispensable para la conformación de auténticas comunidades.

Y en segundo lugar, de un modo muy cercano a Arendt, Gadamer reclama la primacía de la *praxis* y del diálogo como condiciones de la vida política y la realización de la comunidad humana. En efecto, la *oikoumene* es el espacio de la *praxis*, el mundo de los intereses compartidos donde se actúa y se toman decisiones en común.

De esta manera, podemos sostener que la condición de posibilidad del espacio político es la *praxis* hermenéutica, la cual supone el ejercicio de la comprensión. Como hemos visto, un auténtico diálogo (implícito en la comprensión) presupone reconocer la propia situación hermenéutica e incluir el otro discurso, con el fin de crear espacios compartidos. Desde esta perspectiva es posible concebir la verdad en términos hermenéuticos, esto es, como un acontecimiento dialógico. Pues como sabemos la verdad se va construyendo paulatinamente como acuerdo compartido, en función del diálogo y la confrontación. De ahí que hayamos definido la hermenéutica principalmente como filosofía práctica, en cuanto supone una reflexión sobre la comprensión como *praxis*, y sobre la verdad como acuerdo compartido.



CONCLUSIONES

I

Nuestra investigación sobre la relación entre hermenéutica y la filosofía práctica comenzó indagando en la concepción gadameriana de la *praxis*. En principio vimos que Gadamer pone en tela de juicio la concepción moderna del término *praxis* como aplicación práctica de una teoría; pues pretende rehabilitar su sentido original. Se trata de un sentido proveniente del concepto aristotélico de *phrónesis*, esto es, la capacidad de discernimiento que le habilita al hombre para orientar su vida de acuerdo a su razón. Por ende, la *praxis* en sentido gadameriano, contiene un saber que el hombre es capaz de alcanzar para orientar su propia vida conforme a la *phrónesis*, y que le permite tomar decisiones junto con otros.

Esta actualización de la *praxis* se justifica por el contexto en que se inscribe la reflexión hermenéutica. En efecto, pese a que nuestra civilización está dominada por la ciencia y la técnica, la prioridad no la tiene el saber de los expertos, sino el saber práctico. La hermenéutica nos enseña que, cuando se trata de nuestras acciones, ningún saber va a

reemplazar nuestra responsabilidad como ciudadanos, pues solamente mediante la *praxis* podremos tomar decisiones orientadas a pensar los problemas comunes y los fines válidos para la humanidad. De ahí que Gadamer afirme que la racionalidad práctica es política.

II

Ahora bien, las fuentes originarias de la concepción de hermenéutica como *praxis* son en principio los conceptos básicos del humanismo. La rehabilitación de la tradición humanista le permite a Gadamer mostrar no sólo las raíces de la hermenéutica, sino dar cuenta posteriormente del sentido marcadamente ético y político que caracteriza el fenómeno de la comprensión. El concepto de formación equivale a la producción del mismo hombre, a su humanización mediante la integración de lo extraño en su ser propio, la que en términos hegelianos implica el reconocimiento de sí mismo en su ser otro. Así, en tanto reconocimiento del otro, la formación adquiere un carácter ético que está representado por la ampliación del horizonte en que se inscriben las propias tradiciones y costumbres. En este sentido, el concepto humanista de formación es primordial porque representa esencialmente el modo en que se desarrolla la comprensión; la que se encuentra intrínsecamente relacionada a la ampliación del horizonte de pertenencia en cuanto fusión de horizontes.

Este carácter ético de la formación se hace más claro en el concepto de *sensus communis*. Hemos visto que el sentido común es el sentido que conserva y apela a las tradiciones de la comunidad y se orienta a la solidaridad con el otro. Así, en cuanto es una condición indispensable para la comprensión de lo extraño, el sentido común es portador de un saber

que involucra la *praxis*. De un modo análogo, el concepto de juicio también es portador de un saber práctico, en tanto representa el discernimiento o la capacidad para considerar las cosas desde un punto de vista correcto y justo. Así, el juicio representa un sentido solidario porque busca realizar el bien común; un sentido de especial importancia para el entendimiento del otro, y por tanto, para la realización de la comprensión y el diálogo.

En conclusión, la concepción de hermenéutica como filosofía práctica tiene como trasfondo la rehabilitación de los conceptos humanistas por dos motivos: en primer lugar, porque dichos conceptos constituyen componentes del concepto hermenéutico de *praxis*; y en segundo lugar, porque el concepto de comprensión que hemos desarrollado en el segundo capítulo adquiere sentido práctico en articulación con estos conceptos básicos.

III

Por otra parte, el concepto hermenéutico de *praxis* tiene como fuente también el concepto de experiencia estética que Gadamer desarrolla en el análisis de la obra de arte. Hemos analizado el modo de ser de la obra de arte basado en la estructura del juego. Esto implica, por un lado, que el sujeto no es el protagonista en la experiencia estética, sino la misma obra de arte (así como el juego mismo adquiere autonomía frente a los jugadores). Pero al mismo tiempo, el espectador adquiere un papel central en la experiencia estética, porque el espectador reconstruye dialógicamente el sentido de la obra de arte.

En este sentido, la experiencia estética es fuente del concepto de *praxis*, porque otorga prioridad a la ‘participación común’ en dicha experiencia. Hemos visto que la comunidad

de espectadores resulta ser un elemento estructural de la obra de arte, porque la obra hace a los espectadores participantes de 'algo común', en tanto los espectadores reconocen conjuntamente la representación artística. Esta participación en algo común se hace especialmente clara en la experiencia del arte trágico, donde tiene lugar una experiencia de solidaridad, es decir, la experiencia de compartir un mismo sentido. Es así como la experiencia estética implica también una experiencia de reconocimiento (que involucra la formación del hombre en el sentido humanista) porque mediante dicha experiencia el hombre convierte lo extraño en algo propio.

Y por otra parte, el juego del arte representa un modelo de la ética de la finitud, porque dicha ética involucra una *praxis*, que se funda en la actitud de permanente atención y escucha de la condición humana. De todo ello, podemos sostener que la experiencia estética como juego es un modelo de la *praxis*, en dos aspectos decisivos. Primero, porque representa la 'participación en algo común' que caracteriza la comprensión hermenéutica, y se identifica con la experiencia del reconocimiento del otro. Y segundo, porque dicha experiencia alude al reconocimiento de la propia finitud como condición decisiva de la vida humana. Este reconocimiento es un componente esencial en la experiencia hermenéutica.

IV

En el segundo capítulo hemos analizado el fenómeno de la comprensión de acuerdo a lo propuesto especialmente en *Verdad y método*, y este análisis nos ha permitido considerar su dimensión práctica desde diversos aspectos. En principio, hemos visto que la comprensión es siempre una comprensión condicionada. Todo comprender supone una relación con los

propios prejuicios o saberes previos, porque los prejuicios son la realidad histórica del ser humano. Esto quiere decir que la historicidad es la condición ontológica del hombre, o dicho de otro modo, que el hombre se define por su pertenencia a la historia.

Sin embargo, el análisis de la comprensión supone la rehabilitación de la autoridad de la tradición, en tanto toda comprensión es una comprensión condicionada por la tradición. Desde la óptica hermenéutica, reconocer la autoridad no significa sin más obedecer ciegamente al juicio del otro. Para Gadamer, el fundamento de la autoridad se encuentra en el reconocimiento racional y libre de que las razones del otro pueden ser mejores que las de uno. En tal sentido, no hay oposición entre autoridad y razón, más bien la fuerza de la razón es lo que le da legitimidad. Justamente el debate con Habermas le permite a Gadamer explayarse en este punto y acotar que la autoridad se funda en un acto de reconocimiento racional. Es decir, una autoridad es legítima cuando es reconocida libremente, y por tanto, se va constituyendo mediante un proceso de reconocimiento que se da a través de la costumbre. Por eso, Gadamer enfatiza que la autoridad no es algo que pueda poseer una persona, sino que se funda en la aceptación de la comunidad.

Esto no significa que la tradición sea un conjunto anquilosado de prejuicios. Ciertamente la tradición está conformada por la cultura y los prejuicios constitutivos de la comunidad, pero la tradición se desarrolla también a lo largo de un proceso de transformación mediado por el diálogo. Por eso, podemos concluir que el reconocimiento de la autoridad de la tradición es un acto racional y libre, que se lleva a cabo en diálogo con la tradición, el cual supone confrontar los prejuicios. Y con ello renovar la tradición al mismo tiempo que se la preserva.

V

Al analizar con detalle la estructura ontológica de la comprensión y los conceptos hermenéuticos de ‘conciencia de la historia efectual’ y ‘fusión de horizontes’ hemos enfatizado los aportes que conllevan estos conceptos para la filosofía práctica, especialmente por el lado político. En principio, el movimiento de la comprensión implica un proceso inacabado, pues es un movimiento determinado por el círculo hermenéutico donde el sentido de las cosas se va determinando en función a una tensión de familiaridad y extrañeza. Pero la comprensión misma se realiza en base a una ‘fusión de horizontes’, que supone la inclusión de la otra perspectiva a partir de la confrontación con los propios prejuicios. Así, la comprensión tiene lugar como ampliación y transformación del horizonte al que pertenece quien comprende, y por tanto, la creación de espacios comunes con el otro.

Dada esta ampliación del horizonte, podemos concluir que el fenómeno de la comprensión involucra una dimensión práctica, que se verifica en las consecuencias de la comprensión misma. En efecto, la comprensión del otro pretende lograr una solidaridad, entendida como creación de algo común a los interlocutores. De ahí que podamos concluir que la comprensión como fusión de horizontes es condición de posibilidad de la convivencia y el diálogo intercultural, porque entender otra cultura supone crear espacios de encuentro donde se puedan comunicar los problemas comunes a las culturas; como queda dicho en el ejemplo del diálogo sobre los derechos humanos. De ese modo, la fusión de horizontes es condición de un mundo más tolerante e inclusivo.

VI

El análisis del fenómeno de la comprensión desde una perspectiva dialógica nos ha mostrado los siguientes aportes de carácter ético y político. En primer lugar, el análisis de la comprensión como experiencia hermenéutica tiene como punto de partida el carácter histórico de la misma experiencia. Esto implica, por un lado, que la comprensión es un proceso inacabado donde la conciencia va ampliando su horizonte a medida que gana más experiencias (quedando siempre abierto a otras nuevas). Y por otro, que la comprensión del otro tiene como punto de partida el reconocimiento de la propia finitud y de la condición de pertenencia a un determinado horizonte histórico. De ahí que la prioridad del carácter histórico de la comprensión sea un componente ético en todo diálogo, especialmente en el diálogo intercultural, donde el entendimiento del otro está condicionado por el reconocimiento de los propios límites y la situación histórica del intérprete.

En segundo lugar, la comprensión supone además una actitud de apertura hacia el otro, pues para comprender hay que ser capaz de escuchar al otro y, por tanto, a estar dispuesto a no tener la razón. Como hemos visto, dicha disposición de apertura constituye una segunda condición de posibilidad de la comprensión. Y a su vez, dicha apertura involucra un aporte de carácter político para un auténtico diálogo, sobre todo para el diálogo intercultural. En efecto, dicho diálogo pretende superar los etnocentrismos y las posiciones dogmáticas para abrirse al encuentro con el otro.

Hemos visto que el movimiento de la comprensión es como un movimiento de vaivén que va del yo al tú, que se pone en juego gracias a la participación del otro. En tal sentido, este

movimiento dialógico sólo se puede realizar si se fortalece el discurso del otro, en ello radica la tercera condición de posibilidad de la comprensión. Pues solo fortaleciendo el discurso del otro se podrá interpelar el propio discurso, y así transformar los propios prejuicios en vistas a la ampliación del horizonte. De esa manera se manifiesta otra consecuencia política de la comprensión, en tanto dicha interpelación supone reconocer al otro como otro, y por tanto, incorporarlo en el movimiento dialógico.

Y en cuarto lugar, se ha visto que así como en el juego los jugadores participan de algo común, así también la comprensión se desarrolla en un proceso dialógico donde los interlocutores participan de un sentido comunitario, gracias al cual van construyendo espacios comunes. En tal sentido, podemos concluir también que la construcción de dichos espacios revela el carácter político de la comprensión, la cual se pone en juego a dos niveles. Al nivel de la comunidad política, pues como ciudadanos se requiere del diálogo y los acuerdos compartidos por el bien de la comunidad. Y al nivel de la humanidad en su conjunto, pues el entendimiento entre culturas también tiene lugar allí donde lo diverso participe de un sentido comunitario.

Otro aspecto que resulta central en la reflexión gadameriana de la hermenéutica como *praxis* es el concepto de horizonte. El ‘horizonte’ o ‘mundo de la vida’ como el ámbito previo a toda objetivación científica permite aclarar el sentido originario de las ciencias del espíritu (en tanto dichas ciencias se conciben como ‘ciencias morales’ o ‘ciencias prácticas’). Desde esta perspectiva, podemos afirmar que las ciencias del espíritu tienen un papel primordial en el ámbito de la filosofía práctica, pues estas ciencias le ayudan al hombre a orientar su propia vida en el mundo en relación a dos aspectos. Primero, las

ciencias del espíritu conllevan la tarea moral de conformar un saber que responda a los problemas de la humanidad. Y segundo, dicho saber les habilita para la creación de espacios comunes donde la diversidad de culturas pueda comunicarse y lograr consensos por el bien de la humanidad.

VII

Ahora bien, después del análisis de la comprensión hemos visto que este proceso de la comprensión en general es de naturaleza lingüística, pues la comprensión misma y el objeto de la comprensión suponen una estructura lingüística de sentido. De ahí que el lenguaje sea un concepto hermenéutico fundamental. En principio, Gadamer define el lenguaje no como algo estático y funcional, sino como ‘un estar en camino hacia lo común de unos y otros’. Esto quiere decir que el lenguaje se realiza en la conversación misma, porque se desarrolla en el intercambio de preguntas y respuestas. Desde esta perspectiva, podemos afirmar que el lenguaje no se reduce a su función instrumental, a su carácter enunciativo, sino que es aquello que posibilita entender y compartir algo común con otro.

Gadamer es consciente de que la comprensión del objeto no está limitada a las palabras de la lengua natural, pues ésta puede incluir también gestos, miradas u otro tipo de expresiones. Por eso, con el fin de destacar la naturaleza lingüística de la comprensión, Gadamer propone la ‘lingüisticidad’ como condición de posibilidad de toda comprensión, incluso con aquél que no habla la misma lengua. Aquí se entiende la lingüisticidad como el espacio de sentido subyacente a toda forma de vida intersubjetiva, el ámbito pre-reflexivo que condiciona toda significación. De ello podemos concluir que la lingüisticidad es ese

ámbito común, universal e inseparable del lenguaje natural, del que participa todo ser humano, en función del cual adquiere sentido la comunicación con el otro y la construcción de espacios comunes.

En la conocida confrontación con la teoría crítica de Habermas, Gadamer examina precisamente esta relación entre la lingüisticidad y la comprensión del otro. Como hemos visto, la comprensión del otro no está orientada a la elucidación total del sentido, ni tampoco parte como condición del habermasiano ‘consenso contrafáctico’. La comprensión o entendimiento mutuo supone una especie de acuerdo que se necesita restablecer, pues tiene como condición de posibilidad una ‘solidaridad previa’ o un ‘acuerdo originario’. De esa manera, Gadamer declara la primacía de la lingüisticidad en toda experiencia humana, en cuanto es el ámbito ontológico-universal del que participa todo ser humano y que condiciona toda comprensión.

VIII

Ahora bien, hemos definido la lingüisticidad como la imbricación de lenguaje, pensamiento y mundo. Por una parte, Gadamer muestra la imbricación de lenguaje y pensamiento recurriendo a la filosofía agustiniana de la encarnación. Como hemos visto en la filosofía de San Agustín, el lenguaje no cumple una función instrumental y accesoria al pensamiento; por el contrario, plantea su unidad para explicitar el misterio teológico de la Trinidad. Dicha unidad implica que el lenguaje es el lugar de realización del pensamiento, y es inseparable de éste.

Sin embargo, Gadamer complementa esta concepción no instrumental del lenguaje con una rehabilitación de la retórica, esto es, una concepción no tradicional de la retórica que sea coherente con la definición hermenéutica de lenguaje. En tal sentido, Gadamer sostiene que la retórica es la forma de realización del pensamiento. Esto quiere decir que el pensamiento no sólo se desarrolla a través de la lógica y el discurso científico, sino que admite otras formas de comunicación que hacen viable el consenso entre los interlocutores. La retórica entonces es el ámbito de las verdades probables, y no sólo de las verdades demostrables y verificables de la ciencia. Y en ese sentido, conforma el espacio donde los hombres dialogan e intercambian sus opiniones sobre los problemas concernientes a la vida humana (como los problemas ecológicos, la convivencia entre los pueblos, etc.)

A partir de esta concepción de la retórica, Gadamer muestra que la tesis habermasiana del ‘consenso contrafáctico’ como punto de partida del diálogo es incorrecta, porque el consenso siempre se hace posible por medio de la reflexión hermenéutica. El consenso siempre requiere del ejercicio de la comprensión, es decir, se basa en la confrontación de argumentos y la revisión de los prejuicios. De ahí que Gadamer señale que el ámbito de la hermenéutica sea compartido con la retórica, pues en ambos casos la prioridad la tienen el diálogo, la confrontación de ideas y la intención de establecer acuerdos o consensos. Por ello podemos concluir que este ámbito dialógico compartido por la hermenéutica y la retórica constituye un ámbito político, pues es el espacio donde adquiere prioridad el diálogo y la intención de establecer acuerdos a favor de la convivencia entre los hombres.

IX

Por otra parte, la lingüística implica también la imbricación de lenguaje y mundo. Para mostrar la relación intrínseca entre lenguaje y mundo, Gadamer acude a la definición humboldtiana de lenguaje como ‘acepción del mundo’, que define la existencia del mundo como determinada por su representación en el lenguaje. Esta relación intrínseca entre lenguaje y mundo significa, además, que el hombre es un ser que vive inmerso en el lenguaje. Así entendido, el lenguaje representa una forma de vida que tiene la posibilidad de ampliarse hacia las demás, y por tanto, de comprender y escuchar al otro. Allí es donde se manifiesta la dimensión práctica de dicha noción.

Esta definición de lingüística está en conexión con el concepto de hombre como *ser-en-el-mundo*, la cual supone que el hombre es un ser perteneciente a una historia y una tradición determinada. El término ‘mundo’ alude al espacio compartido con otros, y por ende, *ser-en-el-mundo* significa entenderse con los otros que habitan el mismo mundo. De ahí que la existencia humana como un ‘estar en este mundo’ compartido aluda de por sí a la construcción de solidaridades entre las diversas culturas y religiones a través del lenguaje como diálogo.

De hecho, somos conscientes de que todo ello está en relación con el análisis de la comprensión como fusión de horizontes, la cual supone como se ha dicho la ampliación del horizonte, la inclusión de la otra perspectiva y la creación de espacios comunes. Al respecto, hemos considerado las coincidencias con la filosofía de Wittgenstein, en especial

con su noción de comprensión del otro como ampliación de la forma de vida y la creación de espacios inclusivos.

Así, esta concepción hermenéutica del lenguaje es un aporte fundamental para pensar nuestra sociedad por lo que implica la aceptación de la pluralidad y la escucha al otro. De ahí que concluyamos que esta concepción hermenéutica del lenguaje como acepción del mundo involucre una dimensión práctica de gran relevancia para nuestro mundo pluricultural.

X

La lingüística como imbricación entre lenguaje y mundo queda definida también en el concepto de 'juego lingüístico'. La alusión al juego con respecto a la experiencia estética no es casual. Gadamer quiere enfatizar que así como el juego es independiente del jugador, así también el lenguaje es autónomo e independiente del sujeto hablante. Esto quiere decir que habitamos el mundo en tanto participamos del juego del lenguaje, pues el lenguaje constituye la forma de vida en que estamos inmersos. Esto es lo que quiere expresar la fórmula 'el ser que puede ser comprendido es lenguaje': el lenguaje viene a ser la condición de posibilidad de la comprensión, y por ello, todo lo que puede comprenderse es lenguaje.

La unidad entre ser y lenguaje adquiere sentido y se hace más clara en la tesis del ser especulativo del lenguaje. Utilizando el concepto platónico de lo bello, Gadamer muestra que el lenguaje es unidad en la distinción. Así como en lo bello no hay oposición entre su ser y su aparecer, así también el ser que accede al lenguaje es algo distinto de la palabra;

pero al mismo tiempo está determinado por el lenguaje, porque el lenguaje constituye el mundo. Pero además, el lenguaje es especulativo en cuanto que la palabra no es un elemento independiente, la palabra siempre nos remite a un contexto en el cual se inscribe. En tal sentido, la palabra misma puede tener una serie de sentidos diversos en función del contexto.

Nos hemos concentrado especialmente en ver cómo esta tesis del ser especulativo del lenguaje le permite a Gadamer fundar un concepto hermenéutico de verdad. Desde esta perspectiva, la verdad se aleja radicalmente de una concepción científicista de objetividad, y se aproxima más bien al concepto retórico de evidencia. En tal sentido, no se trata de la verdad demostrativa de la ciencia. Para el hermeneuta la verdad se encuentra siempre en el ámbito de la probabilidad, no es algo exacto y fijo, sino que es un acontecimiento que se va construyendo a través del diálogo con otros.

Es desde esta concepción de la verdad que el hermeneuta considera la conocida problemática sobre la legitimidad de los prejuicios. Hemos visto que Gadamer no propone un procedimiento metodológico que garantice absoluta certeza en la distinción de los prejuicios, sino que va a señalar que la legitimidad de los prejuicios depende del juicio y del entendimiento con el otro. En ese sentido, Gadamer rehabilita el concepto humanista de juicio como la capacidad de discernir correctamente entre las cosas que se pone en juego en el diálogo para llegar a entenderse con otro. Así, se muestra la coherencia entre la rehabilitación de los conceptos humanistas y la prioridad hermenéutica del diálogo en la vida humana, pues el concepto humanista de juicio se encuentra a la base de esta concepción dialógica de la verdad. De ahí que podamos concluir además que la reflexión

hermenéutica es inseparable de la *praxis*, pues el entendimiento del otro y la crítica de los prejuicios supone la práctica del juicio, a través del diálogo y la confrontación de argumentos.

XI

La introducción de algunos tópicos de la filosofía política de Hannah Arendt, en especial los conceptos que articulan la vida política (la pluralidad, la acción y el diálogo) han servido para iluminar el carácter político de la reflexión hermenéutica. En primer lugar, hemos constatado que la pluralidad es una condición de la vida política y que se manifiesta en la diversidad de culturas y lenguas. La concepción hermenéutica del lenguaje como acepción del mundo favorece el reconocimiento de las culturas en su diversidad, y fomenta el encuentro y el entendimiento entre ellas en vías a la construcción de espacios comunes. En tal sentido, hemos destacado la interdependencia entre la hermenéutica y la democracia, en cuanto este sistema de gobierno tiene como condición de posibilidad el reconocimiento de la pluralidad de culturas, religiones y tradiciones.

Finalmente, de un modo muy similar al propuesto por Arendt, Gadamer plantea la *praxis* como condición de la vida política, en tanto la acción presidida por el saber práctico involucra una elección compartida con otros. La *praxis* incide en el mundo, en el ámbito de los intereses comunes, como diría Arendt. Pero, como hemos visto, la dimensión política de la hermenéutica se concretiza en el diálogo, pues el diálogo y la comprensión del otro hacen factible la creación de espacios comunes para la convivencia humana. Por estos motivos, podemos concluir que la hermenéutica, en tanto reflexión sobre las condiciones de

posibilidad de la comprensión como reconocimiento del otro en su diferencia, como *praxis* que involucra los intereses comunes, y como diálogo creador de espacios y acuerdos compartidos, es filosofía práctica.



BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía principal

- Gadamer, Hans-Georg *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg *Antología*, Salamanca: Sígueme, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg *El último Dios: la lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, Barcelona: Anthropos, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg *Elogio de la teoría*, Barcelona: Península, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós, 1991.

- Gadamer, Hans-Georg *La herencia de Europa: ensayos*, Barcelona: Península, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Editorial Alfa, 1981.
- Gadamer, Hans-Georg *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg *Mis años de aprendizaje*, Barcelona: Herder, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg *Poema y diálogo*, Barcelona: Gedisa, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Gadamer, Hans-Georg *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992.

2. Bibliografía secundaria

2.1. Libros

2.1.1. Libros sobre Hans-Georg Gadamer

- Acero, J.J., Nicolás, J.A. *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004.
- Aguilar, Mariflor *Confrontación, crítica y hermenéutica: Gadamer, Ricoeur, Habermas*, México: UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1998.
- Aguilar, Mariflor *Diálogo y alteridad: trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008.
- Aguilar, Mariflor (coord.) *Entresurcos de Verdad y método*, México, D.F.: UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

- Aguilar, Mariflor (coord.) *Gadamer y las humanidades I*, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007.
- Alcalá, R., Reyes, J. (coord.) *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007.
- Conill, Jesús *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos, 2006.
- Duque, Félix *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid: Tecnos, 2006.
- Dutt, Carsten (ed.) *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica, estética y filosofía práctica*. Presentación y traducción de Teresa Rocha Barco, Madrid: Tecnos, 1998.
- Gómez Ramos A., (editor) *Diálogo y Deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Madrid: Cuaderno Gris, 1998.
- González Valerio, María *El arte develado: consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, México D.F.: Herder, 2005.
- Gutiérrez, Carlos B. *No hay hechos sólo interpretaciones*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2004.
- Gutiérrez, Carlos B. *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, 2002.
- Grondin, Jean *Hans-Georg Gadamer: una biografía*, traducción del alemán de Ángela Ackermann Pilari, Roberto Bernet y Eva Martín-Mora, Barcelona: Herder, 2000.
- Grondin, Jean *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003.
- Grondin, Jean *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999.

- Horn, Patrick *Gadamer and Wittgenstein on the unity of knowledge: reality and discourse without metaphysics*, Aldershot: Aschgate, 2005.
- Lawn, Chris *Wittgenstein and Gadamer. Towards a Post Analytic Philosophy of Language*. London: Continuum, 2006.
- Monteagudo, Tubino, (ed.) *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima: Fondo Editorial PUC, 2009.
- Oñate, García y Quintana *Hans Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Editorial Dykinson, 2005.
- Oñate, Teresa *Gadamer: Memoria de un siglo (videgrabación)*. Madrid: UNED, Vicerrectorado de Nuevas tecnologías, 2003.
- Palmer, Richard *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*, New York: New York Press, 1989.
- Palmer, Richard *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid: Arco Libros, 2002.
- Recas Bayón, Javier *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

2.1.2. Libros sobre hermenéutica y otros

- Adrián Escudero, Jesús *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona: Herder, 2010.
- Arendt, Hannah *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós, 2002.
- Arendt, Hannah *La condición humana*, Barcelona: Seix Barral S.A., 1974.
- Arendt, Hannah *¿Qué es la política?*, Traducción de Rosa Sala, Bacerlona: Paidós, 1997.
- Cruz, Manuel *Filosofía contemporánea*, Madrid: Santillana, 2002.
- Dilthey, Wilhelm *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- Ferraris, Mauricio *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Ediciones Akal, 2000.
- Garagalza, Luis *Introducción a la hermenéutica contemporánea, cultura, simbolismo y sociedad*, Barcelona: Anthropos, 2002.
- García Gómez-Heras, José *Ética y hermenéutica: ensayo sobre la construcción moral del 'mundo de la vida' cotidiano*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Godenzzi, Juan Carlos *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*, Lima: Universidad del Pacífico, 2005.
- Habermas, Jürgen *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982.
- Habermas, Jürgen *La lógica de las ciencias sociales*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Tecnos, 1988.

- Habermas, Rorty, y otros *'El ser que puede ser comprendido es lenguaje'*.
Homenaje a Hans-Georg Gadamer, Madrid: Síntesis,
2003.
- Heidegger, Martin *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid:
Alianza Editorial, 1999.
- Heidegger, Martin *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria,
1997.
- Husserl, Edmund *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología
trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991.
- Jonas, Hans *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para
la civilización tecnológica*, Barcelona : Herder, 2004.
- Kant, Immanuel *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas: Monte Ávila,
1992.
- Maceiras, M. y J. Trebolle *La hermenéutica contemporánea*, Madrid: Editorial
Cincel, 1990.
- Rizo-Patrón, Rosemary(ed.) *Tolerancia. Interpretando la experiencia de la tolerancia
(Vol. 2)*, Lima: Fondo Editorial PUC, 2006.
- Ricoeur, Paul *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, Buenos
Aires: FCE, 2000.
- Ricoeur, Paul *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de
hermenéutica*, Buenos Aires: FCE, 2003.
- Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid:
Ediciones Cátedra, 1983.
- San Agustín *Las confesiones*, Madrid: San Pablo, 1998.

- Taylor, Charles *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE, 1993.
- Taylor, Charles *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994.
- Taylor, Charles *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.
- Vattimo, Gianni *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Vattimo, Gianni *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*, Oviedo: Nobel, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 1997.
- Wittgenstein, Ludwig *Investigaciones filosóficas*, México, D.F.: UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas; Barcelona: Crítica, 1988

2.2. Artículos

- Acosta, María del Rosario “El diálogo que somos: la comprensión como espacio para la política”, en: *Areté. Revista de filosofía*, Vol. XVIII, N° 2, Lima: PUC, 2006, 205 – 228.
- Aguilar, Luis Armando “Formar en el diálogo, la comprensión y la solidaridad para habitar un mundo tecnificado. Contribuciones de Hans-Georg Gadamer para una formación integral”, en: *Analogía filosófica. Revista de filosofía*, Año XVII, 2003, N° 1, pp. 67 – 85.
- Aguilar, Mariflor “De la hermenéutica a la política. Consecuencias de la alteridad”, en: Rizo Patrón R., (editora), *Tolerancia*.

Interpretando la experiencia de la tolerancia (Vol. 2),
Lima: Fondo Editorial PUC, 2006, pp. 399 – 408.

- Aguilar, Mariflor “Entre contextos”, en: *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, México D.F.: Universidad Intercontinental, N° 14-15, 2001, pp . 93 – 100.
- Aguilar, Mariflor “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de Verdad y método”, en: Aguilar, Mariflor, *Entresurcos de Verdad y método*, México, D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, pp. 157 – 168.
- Almarza Meñica, Juan “Hans-Georg Gadamer y el comunitarismo”, en: Acero, Tapias, Sáez y Zuñiga, *El legado de Gadamer*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 25 – 48.
- Ávila, Remedios “La comprensión como modo de ser”, en: Acero, Tapias, Sáez y Zuñiga, *El legado de Gadamer*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 391 – 406.
- Borsani, María Eugenia “Crítica e interpelación en la filosofía de H.-G. Gadamer”, en: Alcalá, Raúl; Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 169 – 177.
- Cépeda, Margarita “Dialéctica y escucha”, en: *Ideas y valores*, Bogotá: Universidad Nacional de Bogotá, N° 120, Diciembre 2002, pp. 25 – 30.
- Cépeda, Margarita “Ética hermenéutica, ética de finitud”, en: Alcalá, Raúl; Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 67 – 77.

- Covarrubias, Andrés “Hermenéutica y Retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión”, en: Acero, Tapias, Sáez y Zuñiga, *El legado de Gadamer*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 451 – 463.
- Domingo, Agustín “Diálogo y responsabilidad. Claves de la filosofía moral y política de Gadamer”, en: Acero, Tapias, Sáez y Zuñiga, *El legado de Gadamer*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 63 – 85.
- Gama, Luis Eduardo “Una tensa cercanía. Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia”, en: *Ideas y valores, Número especial: Hans-Georg Gadamer*, Bogotá: Universidad Nacional, N° 120, Dic. 2002, pp. 41 – 77.
- García, Dora Elvira “El sensus communis gadameriano. Concepto base para el humanismo. Acercamientos y coincidencias con G.-B. Vico”, en: Alcalá, Raúl; Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 107 – 122.
- González, Catalina “Sensus communis: de la imaginación en Vico, a la tradición en Gadamer”, en: *Ideas y valores*, Bogotá: Universidad Nacional, N° 120, 2002, pp. 79 – 93.
- Grondin, Jean “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de adaequatio rei et intellectus?”, en: Aguilar, Mariflor (coord.), *Gadamer y las humanidades I*, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, pp. 23 – 42.

- Gutiérrez, Carlos B. “Comprensión y pertenencia”, en: *Ideas y valores*, Bogotá: Universidad Nacional de Bogotá, N° 120, Diciembre 2002, pp. 7 – 13.
- Gutiérrez, Carlos B. “Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer”, en: Gutiérrez, Carlos B., *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, pp. 177 – 197.
- Gutiérrez, Carlos B. “Gadamer humanista”, en: Alcalá, Raúl; Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 23 – 41.
- Gutiérrez, Carlos B. “Hegel interlocutor de Gadamer”, en: Gutiérrez, Carlos B., *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, pp. 217 – 231.
- Gutiérrez, Carlos B. “La alteridad de Hegel a Gadamer”, en: Monteagudo, Tubino, (ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima: Fondo Editorial PUC, 2009, pp. 143 – 147.
- Gutiérrez, Carlos B. “¿Qué quiso decir Charles Taylor?”, en: Gutiérrez, Carlos B., *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, pp. 233 – 244.
- López Sáenz, Ma. Carmen “E. Husserl y H-G Gadamer: distancia en la proximidad”, en: Rizo Patrón R., (editora), *Interpretando la experiencia*

- de la tolerancia*. Lima: Fondo Editorial PUC, 2006, pp. 371 – 395.
- López Sáenz, Ma. Carmen “La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*.”En: *Contrastes. Revista Interdisciplinar de filosofía*. Vol.VI, 2001.Universidad de Málaga, Facultad de filosofía y letras, pp. 79 – 98.
- López Sáenz, Ma. Carmen “Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H-G. Gadamer”, en: Acero, J.J., Nicolás, J.A, *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 349 – 360.
- Lories, Danielle “En torno al sentido común kantiano: sobre un antecedente y una nueva consideración”, en: *Areté. Revista de filosofía*, Lima: PUC, Vol. IX, N° 1, 1997, pp. 109 – 126.
- Marino López, Antonio “Diálogo y *phronesis* en el pensamiento de H-G Gadamer. Meditación sobre algunas de sus aporías”, en: Alcalá, Raúl; Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 57 – 65.
- Monteagudo, Cecilia “Actitud fenomenológica y actitud hermenéutica en la filosofía de Hans Georg Gadamer”, disponible en: <http://revistas.pucp.edu.pe/ojs/index.php/summa/article/view/16/27>
- Monteagudo, Cecilia “El movimiento de la interpretación dentro del horizonte husserliano de la experiencia”, en: Gutiérrez Carlos B., *No hay hechos sólo interpretaciones*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, pp. 125-149.

- Monteagudo, Cecilia “Escucha y diálogo en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer”, en: Monteagudo, Tubino, (ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima: Fondo Editorial PUC, 2009, pp. 51 – 62.
- Monteagudo, Cecilia “Estética y hermenéutica. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y la experiencia del arte”, en: Castillo, Pantoja (editores) *Espesores de Superficie. Actas del Primer Simposio Internacional de Estética y Filosofía*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007.
- Monteagudo, Cecilia “Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al ‘fenómeno del Babel contemporáneo’”, en: Cépeda, Margarita; Arango, Rodolfo (comp.), *Amistad y alteridad: Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.
- Monteagudo, Cecilia “La tarea moral y filosófica de las ciencias del espíritu en el diálogo de la fenomenología y la hermenéutica”, en: Alcalá, Raúl; Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 43 – 56.
- Monteagudo, Cecilia “Motivos heideggerianos en el devenir de la hermenéutica filosófica de H-G Gadamer”, en: *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 30, Lima: PUC, 2003, pp. 323 – 343.
- Monteagudo, Cecilia “‘Mundo de la vida’ en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer”, en: *Areté. Revista de filosofía*, Lima: PUC, Vol. XIII, N° 1, 2001, pp. 37 – 57.

- Monteagudo, Cecilia “Mundo de la vida, lenguaje y ciencias humanas en la hermenéutica de Gadamer”, en: *Actas de la V Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica*, disponible en http://red.pucp.edu.pe/cipher/actasV_archivos/Cecilia_monteagudo.pdf.
- Nebreda, Jesús “El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”, en: Acero, Tapias, Sáez y Zuñiga, *El legado de Gadamer*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 209 – 224.
- Oliva, Carlos “Arte y verdad. Sobre el capítulo 1 de Verdad y método”, en: Aguilar, Mariflor, *Entresurcos de Verdad y método*, México, D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, pp. 39 – 44.
- Patrón, Pepi “Hermenéutica, lenguaje y alteridad: el ideal gadameriano de un mundo razonablemente ordenado y comprensible”, en: Monteagudo, Tubino, (ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima: Fondo Editorial PUC, 2009, pp. 85 – 100.
- Patrón, Pepi “La teoría de los intereses de conocimiento de J. Habermas y su confrontación con la hermenéutica de H.G. Gadamer”, en: *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Lima, N° 1, 1987, pp. 1 – 37.
- Pérez Tapias, José “Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas. Aportaciones desde Gadamer”, en: Acero, Tapias, Sáez y

- Zuñiga, *El legado de Gadamer*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 497 – 518.
- Quintanilla, Pablo “La hermenéutica en diálogo con otras tradiciones”, en: Monteagudo, Tubino, (ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima: Fondo Editorial PUC, 2009, pp. 63 – 72.
- Reyes, Jorge “¿Qué papel desempeña el lenguaje en la ontología hermenéutica de Gadamer? Sobre el capítulo 12 de *Verdad y método*”, en: Aguilar, Mariflor, *Entresurcos de Verdad y método*, México, D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, pp. 169 – 194.
- Rodríguez Silva, Aníbal “Las tinieblas del lenguaje. Sobre los incisos 2 y 3 del capítulo 14 de *Verdad y método*”, en: Aguilar, Mariflor, *Entresurcos de Verdad y método*, México, D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, pp. 221 – 246.
- Rubio, Roberto “La relevancia de la *praxis* en la ontología del Dasein”, en: *Areté. Revista de Filosofía*, Lima: PUC, Vol. XV, N° 2, 2003, pp. 303-323.
- Salcedo, Alejandro “El papel de la tradición en la comprensión gadameriana”, en: Alcalá, Raúl; Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 87 – 96.
- Tubino, Fidel, “Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos”, en: Monteagudo, Tubino, (ed.), *Hermenéutica en diálogo*.

- Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*,
Lima: Fondo Editorial PUC, 2009, pp. 155 – 170.
- Vallejos Campos, Álvaro “El concepto aristotélico de phrónesis y la hermenéutica de Gadamer”, en: Acero, Tapias, Sáez y Zuñiga, *El legado de Gadamer*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 465 – 485.
- Vattimo, Gianni “Hermenéutica, democracia y emancipación”, en: *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, N° 63, 1996, pp. 75 – 85.
- Velasco, Ambrosio “Hermenéutica, multiculturalismo y democracia”, en: Rizo Patrón R., (editora), *Tolerancia. Interpretando la experiencia de la tolerancia* (Vol. 2), Lima: Fondo Editorial PUC, 2006, pp. 485 – 491.
- Velasco, Ambrosio “Hermenéutica, pluralidad cultural y democracia. Sobre el capítulo 9 de Verdad y método”, en: Aguilar, Mariflor, *Entresurcos de Verdad y método*, México, D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, pp. 133 – 143.
- Velasco, Ambrosio “Tradición, hermenéutica y política”, en: Alcalá, Raúl; Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 149 – 160.
- Volpi, Franco “Hermenéutica y filosofía práctica”, en: *Endoxa, series filosóficas*, N° 20, Madrid: UNED, 2005, pp. 265 – 294.
- Wischke, Mirko “Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en H.-G. Gadamer”, en: *Endoxa: Series filosóficas*, N° 20, Madrid: UNED, 2005, pp. 357 – 377.