

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERU

ESCUELA DE GRADUADOS

“Historicidad y finitud en la hermenéutica filosófica de
Hans-Georg Gadamer”.

Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía

Presentada por

Ana Cecilia Monteagudo Valdez

Lima- Perú
2005



A Lucho y Lucía

Agradecimientos

El presente trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda de varias personas e instituciones. En lo que respecta a las condiciones laborales para la realización de esta tesis, quiero agradecer, en primer lugar, el apoyo institucional recibido por distintas instancias de la Pontificia Universidad Católica del Perú; en particular, al jefe del Departamento de Humanidades Dr. Krzysztof Makowski, quien en los últimos 4 años apoyó en distintas ocasiones mis solicitudes de descarga académica y la obtención de un semestre de investigación. Asimismo, quiero expresar mi reconocimiento al Intercambio Latinoamericano Alemán, que me permitió realizar dos viajes de investigación a la Universidad de Tübingen para la recopilación bibliográfica, indispensable para la realización de la presente tesis.

En lo que toca al aspecto académico, dedico un agradecimiento especial a mi asesor de tesis Dr. Federico Camino, no solo por sus orientaciones para la realización de la presente investigación, sino también por las valiosas enseñanzas que recibí como su estudiante en la especialidad de Filosofía de la PUCP y que en este trabajo cobraron una singular actualidad. También quiero expresar mi gratitud al Dr. Carlos B. Gutiérrez, filósofo colombiano, por sus valiosos comentarios y por su generosa disposición a responder a mis consultas por vía epistolar. Asimismo, quiero extender mi agradecimiento a todos los colegas de la sección de filosofía, en especial a Pepi Patrón, Luis Bacigalupo, Fidel Tubino, Pablo Quintanilla y Levy del Águila por sus sugerencias puntuales y apoyo en diversos aspectos del trabajo. Por último, mi profunda gratitud a mi familia por su solidaridad y comprensión.

Índice

Abreviaturasvi

Introducciónvii

Capítulos:

1. La hermenéutica filosófica de H-G Gadamer como filosofía de la historicidad de la existencia. Gadamer y “El problema de la conciencia histórica”1
 - 1.1. Aproximación a la hermenéutica filosófica de Gadamer como filosofía de la historicidad de la existencia. Sobre la Composición de *Verdad y método*4
 - 1.2. La preeminencia de la problemática de la conciencia histórica en la hermenéutica filosófica de H-G Gadamer17
 - 1.2.1. La historicidad como el problema de la conciencia histórica18
 - 1.2.2. La conciencia histórica gadameriana y el diálogo con la tradición24

2. La rehabilitación de la conciencia histórica y la problemática de la pre- comprensión. 33
 - 2.1. La necesidad de una rehabilitación de la conciencia histórica frente al objetivismo del paradigma científico moderno..... 33
 - 2.2. La necesidad de una corrección en la autocomprensión tradicional de la hermenéutica y la superación del planteamiento epistemológico sobre la comprensión.....40

2.3. La pre-comprensión y el círculo hermenéutico. La rehabilitación de los prejuicios y los conceptos de autoridad, lo clásico y la tradición	44
2.3.1. Algunas consideraciones preliminares	44
2.3.1. Sobre el círculo hermenéutico	48
2.3.2. La rehabilitación de los prejuicios	54
2.3.3. Revalorización de los conceptos de autoridad y lo clásico	60
2.3.4. Consideraciones terminológicas sobre la tradición	62
2.3.5. La productividad hermenéutica de ‘la distancia en el tiempo’	68
2.4. El concepto hermenéutico de “horizonte” y su articulación con la “tradicición” como “historia efectual”. Aportes conceptuales para entender el mandato de la conciencia histórica en términos de una “conciencia de la historia efectual”	72
2.4.1. La “historia efectual” como “horizonte” de nuestros actos interpretativos	74
2.4.2. El desarrollo de la “conciencia de la historia efectual” y la profundización en el carácter dinámico de la “tradicición” en tanto “historia efectual”	76
2.4.3. El dinamismo de la tradición y la fusión de horizontes	83
2.5. La recuperación del problema hermenéutico de la “aplicación” y la historicidad de la experiencia hermenéutica como experiencia dialógica de autoformación	87

2.5.1. La recuperación del problema hermenéutico de la aplicación y la comprensión como un acontecer de la tradición	87
2.5.2. La experiencia hermenéutica como experiencia dialógica de autoformación. Consecuencias de una auténtica conciencia histórica ..	92
3. El giro ontológico lingüístico de la hermenéutica filosófica. La historicidad y la lingüisticidad como los dos rostros de nuestra finitud	98
3.1. El lenguaje como “medio” de la experiencia hermenéutica y la crítica a la visión instrumentalista del lenguaje	104
3.1.1. El lenguaje como medio universal bajo el modelo de la conversación	104
3.1.1.0. La traducción e interpretación de textos como modelos de conversación hermenéutica	113
3.1.2. La lingüisticidad como determinación de la realización hermenéutica y la crítica a la visión instrumentalista del lenguaje	116
3.1.2.0. La crítica a la visión instrumentalista del lenguaje	123
3.2. El “olvido del lenguaje” en la tradición filosófica y los aportes de San Agustín y Humboldt al planteamiento hermenéutico sobre el lenguaje	128
3.2.1. El “olvido del lenguaje” en la tradición filosófica.	128
3.2.2. El aporte de San Agustín a la perspectiva gadameriana sobre el lenguaje	133

3.2.3. El aporte de Humboldt de camino a la comprensión del lenguaje como experiencia del mundo	141
3.2.4. Algunos desarrollos gadamerianos en torno a la relación lenguaje-mundo descubierta por Humboldt	148
3.3. Lingüisticidad especulativa y universalidad de la experiencia hermenéutica. Historicidad y lingüisticidad de la existencia: los dos rostros de nuestra finitud	156
3.3.1. El carácter especulativo del lenguaje	158
3.3.2. En torno a la finitud del lenguaje	162
3.3.3. El ser y su representarse en el lenguaje. El aspecto universal de la hermenéutica	172
3.3.4. “El ser que es comprendido es lenguaje”. (<i>Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache</i>)	184
 Apéndice	
El diálogo con algunas ‘voces de la tradición’ desde las problemáticas gadamerianas de la historicidad y la finitud	195
1. La hermenéutica filosófica en diálogo con los antiguos	196
1.1. Platón y los gérmenes de una filosofía de la finitud	197
1.2. Aristóteles y los antecedentes de una hermenéutica de la facticidad	210
2. La herencia hegeliana, y el diálogo con la “Crítica de la Razón Histórica” de Wilhelm Dilthey	214
2.1. La ‘tensa cercanía’ de Gadamer con el pensamiento de Hegel	214

2.2. El diálogo con la “Crítica de la Razón Histórica” de Wilhelm Dilthey	217
3. El aporte conceptual de los conceptos husserlianos de “mundo de la vida” y “horizonte” en la reflexión gadameriana sobre la historicidad	221
3.1 En torno a la recepción gadameriana de la filosofía de Husserl ...	223
3.2 El aporte conceptual de los conceptos husserlianos de “horizonte” y “mundo de la vida”	235
3.2.1. Husserl y su aporte conceptual a la noción gadameriana de “horizonte”	235
3.2.2. “Mundo de la vida” en la hermenéutica filosófica de Gadamer	243
4. “Los Caminos de Heidegger” y la hermenéutica filosófica de Gadamer. De la <i>Ontología. Hermenéutica de la Facticidad</i> (1923) a <i>Verdad y método</i> (1960)	248
4.1. En torno a la recepción gadameriana de “los caminos de Heidegger”	248
4.2. Motivos heideggerianos en la pregunta hermenéutica	260
5. Breve mención al diálogo con sus críticos contemporáneos	264
Conclusiones	272
Bibliografía	294

Abreviaturas de las obras principales de Hans-Georg Gadamer

- 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.
- GW* *Gesammelte Werke*, Tübingen: Mohr / Siebeck, Uni-Taschenbücher, 1999.
- GW 1* *Hermeneutik I.*
- GW 2* *Hermeneutik II.*
- GW 3* *Neure Philosophie I.*
- GW 4* *Neure Philosophie II.*
- GW 5* *Griechische Philosophie I.*
- GW 6* *Griechische Philosophie II.*
- GW 7* *Griechische Philosophie III.*
- GW 8* *Ästhetik und Poetik I.*
- GW 9* *Ästhetik und Poetik II .*
- GW 10* *Hermeneutik im Rückblick.*

INTRODUCCIÓN

El trabajo que presentamos tiene fundamentalmente como objetivo exponer las problemáticas de la historicidad y la finitud tal como éstas se plantean en el pensamiento filosófico de Hans-Georg Gadamer. Dichas problemáticas serán abordadas a lo largo de los dos primeros capítulos de la tesis en su articulación esencial y en la tercera parte mostraremos su conexión con el tema de la lingüisticidad de la existencia.

Tratándose de un pensador que deliberadamente no aborda estas temáticas de manera sistemática e incluso recusó la denominación misma de “filosofía hermenéutica” en favor de la expresión “hermenéutica filosófica” para aludir a su pensamiento, nosotros adscribimos de partida dos tomas de posición que nos permitirán darle un marco a la exposición que nos proponemos sobre dichas temáticas.

De un lado, asumimos como referencia principal el tratamiento que sobre la historicidad y la finitud desarrolla Gadamer en su obra principal *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica* (1960). Sin embargo, por tratarse de una obra que siguió

repensando hasta el final de sus días en diálogo con ciertas voces de la tradición y en debate con sus contemporáneos, tomaremos también en cuenta todos los ensayos vinculados con nuestro tema, escritos por Gadamer hasta cuatro décadas después de la publicación de *VM*. Así también las definiciones que hay en *VM* acerca de la historicidad como principio hermenéutico fundamental y, en consecuencia con ello, la presentación de la conciencia histórica como conciencia de la finitud nos servirán como hilo directriz.

De otro lado, también adscribimos como punto de partida la interpretación de la hermenéutica filosófica de Gadamer en términos de una “filosofía de la historicidad de la existencia”. Nuestra adhesión a dicha interpretación se justifica en nuestro trabajo, tanto por las peculiaridades en torno de la composición de *VM* –que expondremos ampliamente–, como por la preeminencia que tiene en el pensamiento de Gadamer lo que en la tradición hermenéutica se conoce como “el problema de la conciencia histórica”, y que él precisamente intenta llevar hasta sus últimas consecuencias.

Cabe señalar que estas dos tomas de posición ciertamente operan como componentes fundamentales de la pre-comprensión que dio inicio a nuestra investigación y que consideramos que el conjunto de nuestro trabajo las mostrará en su dinamismo y esclarecimiento paulatino. En este sentido, ellas, de ningún modo, se presentan como factores excluyentes de otras lecturas posibles de la obra de Gadamer, sino más bien como elementos capaces de integrar consistentemente la diversidad de otras temáticas a las que dicha obra también prestó atención y que nosotros solo referiremos de manera general. Asimismo, nos vemos precisados a acotar que no soslayaremos, en nuestro trabajo, los límites que dichas tomas de posición implican, ni en lo que respecta a la consideración de

VM como referencia principal –habida cuenta de que se trata de una obra heterogénea y que se ramifica en una diversidad de temas que no abordaremos en este trabajo– ni en lo que se refiere a la decisión de partir de una consideración global del pensamiento de Gadamer. En ambos casos estamos, a no dudar, ante el desafío de hacer justicia a la historicidad y la finitud, que el propio autor nos invoca permanentemente a tener a la vista en este complejo trabajo con el concepto que implica toda empresa filosófica.

Respecto de los temas de nuestra investigación, cabe señalar en esta Introducción que no solo refieren a dos categorías fundamentales de la propuesta hermenéutica gadameriana, las de la historicidad y la finitud, sino que al articularse con la crítica cultural que hace Gadamer a las condiciones de nuestro actual mundo globalizado, dominado por la técnica y la razón instrumental, se trata de temas que adquieren, sin duda, una proyección ética decisiva; proyección que no será desarrollada en este trabajo, pero creemos que nuestra investigación deja claramente sentadas las bases para un ulterior desarrollo de la misma.

En conexión con lo anterior, también puede señalarse que las temáticas de la historicidad y la finitud representan problemáticas que, ligadas a la irrupción de la conciencia histórica, traen sobre el tapete, además de nuestra condición de seres cuya existencia se da como un gestarse histórico, la consideración de que este gestarse se da al interior de un lenguaje y un conjunto de tradiciones que determinan nuestra comprensión de la realidad, su continua renovación, así como nuestra capacidad de entrar en relación con otras lenguas y culturas. Es decir, al ser la historicidad la expresión más radical de nuestro “arrojamiento” (*Geworfenheit*), ella también describe nuestra existencia como un continuo proceso de autoformación de los individuos y de las comunidades, que apuestan por un entendimiento

común a pesar de las particularidades y los malentendidos. De este modo, la noción de historicidad se presenta como una categoría que alcanza el status de condición de posibilidad de todo conocimiento posible, a la vez que de nuestra vida en sociedad y nuestra praxis política.

La tesis, en su primer capítulo, se ocupa de presentar los presupuestos de nuestra investigación señalados en los párrafos iniciales de esta Introducción, buscando precisar que el “problema de la conciencia histórica”, a la que en nuestro concepto responde la propuesta filosófica de Gadamer, es el de la historicidad de nuestra existencia y el de todas nuestras producciones culturales. Por su lado, el segundo capítulo se dedica a mostrar de qué modo la hermenéutica filosófica gadameriana, como rehabilitación de la conciencia histórica frente al objetivismo dominante en las ciencias y en nuestras prácticas culturales, se empeña en una renovación conceptual que, en el marco de la problemática de la historicidad, saca a la luz todo el ámbito de la pre-comprensión soslayado por dicho objetivismo, para seguidamente ofrecer un aparato conceptual que explica de modo más adecuado nuestro existir en el modo de ser de la comprensión y, respectivamente, nuestra condición de estar arrojados en tradiciones y en un lenguaje en el que se vive y se comprende el mundo. En este capítulo, se destacan fundamentalmente los conceptos de “horizonte”, “tradicición” y “aplicación”, los cuales buscan darle sentido a la interpretación gadameriana de la conciencia histórica en términos de “conciencia de la historia efectual”.

El tercer capítulo, buscando ser fiel al movimiento que en *VM* se produce desde una hermenéutica científico-espiritual a una hermenéutica filosófica, presenta el giro ontológico lingüístico que emerge en la reflexión gadameriana y que descubre a la historicidad y a la

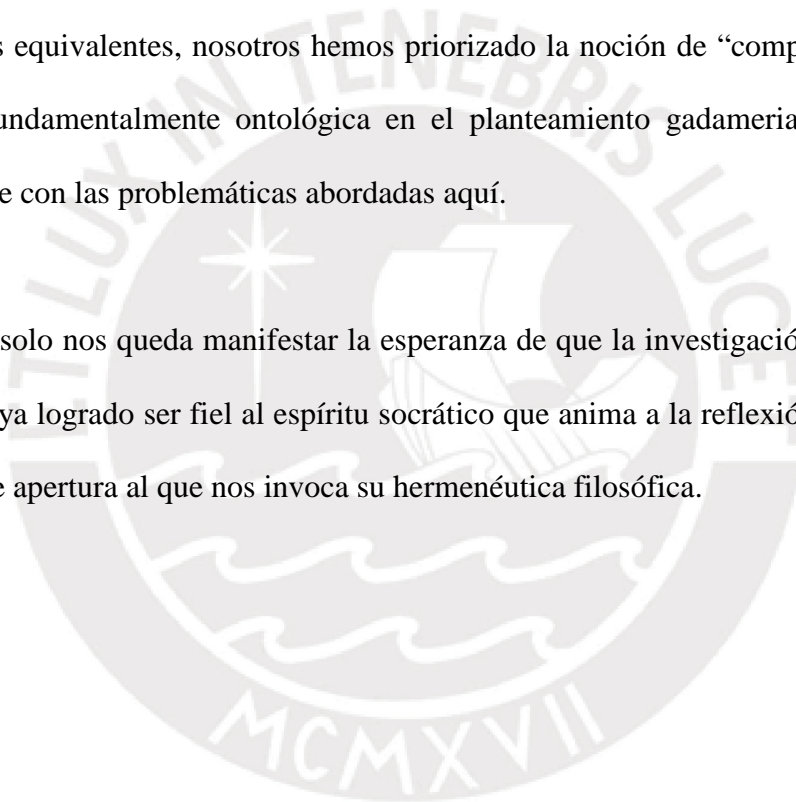
lingüística como los dos rostros de nuestra finitud. Este capítulo, el más extenso de nuestro trabajo, no solo retoma las temáticas de los capítulos anteriores, sino también nos muestra el pensamiento de Gadamer inserto en el contexto del paradigma del lenguaje en el que se inscribe la filosofía contemporánea y donde, consideramos, puede verse de manera más explícita el aporte de la hermenéutica gadameriana en los debates filosóficos del presente.

La tesis concluye con un Apéndice que cumple, en el contexto de nuestra exposición, con dos funciones. Por un lado, busca, sin ningún afán exhaustivo, dar cuenta de ciertos hitos del diálogo con la tradición filosófica que nutren la reflexión gadameriana; de otro lado, también tiene el objetivo de mostrar de qué modo dicho diálogo es una forma de conciencia histórica que nos presenta a Gadamer aclarando y renovando la conceptualidad de la que procede su filosofar. Todo lo cual ilustra, asimismo, la circularidad inherente a la reflexión gadameriana, donde la tradición filosófica pervive en su renovación hermenéutica.

A lo dicho cabe agregar una mención a los problemas de orden formal que hemos tenido que atender en la presente investigación. En primer lugar, nuestro trabajo no podrá eludir en cada caso algunas consideraciones sobre la retórica gadameriana, criticada por muchos como difusa y deliberadamente ambigua en momentos medulares. Pero también mostraremos cómo en ella se expresa lo que Gadamer denominó “la penuria lingüística” constitutiva que todo filosofar auténtico debe asumir, así como la exigencia de pensar desde una conceptualidad que nos posee y que estamos llamados a transformar.

En segundo lugar, también deben mencionarse las dificultades enfrentadas por la falta de uniformidad en las traducciones al español del conjunto de artículos y ensayos publicados después de *VM*. En la mayor parte de los casos, hemos seguido la traducción al español de los términos tal como se presentan en su obra principal, cuando no hemos optado por otras traducciones comentadas a pie de página. Del mismo modo, concluimos estas consideraciones de orden formal señalando que, siguiendo la advertencia del propio Gadamer, de asumir, en líneas generales, las nociones de “comprensión” e “interpretación” como términos equivalentes, nosotros hemos priorizado la noción de “comprensión”, cuya connotación fundamentalmente ontológica en el planteamiento gadameriano se muestra más consistente con las problemáticas abordadas aquí.

Para concluir, solo nos queda manifestar la esperanza de que la investigación propuesta en este trabajo haya logrado ser fiel al espíritu socrático que anima a la reflexión gadameriana y al carácter de apertura al que nos invoca su hermenéutica filosófica.



CAPÍTULO 1

La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer como filosofía de la historicidad de la existencia. Gadamer y “el problema de la conciencia histórica”

Cuando en lo que sigue se haga patente cuánto *acontecer* es operante en todo *comprender* y lo poco que la moderna conciencia histórica ha logrado debilitar las tradiciones en las que estamos, no se harán con ello prescripciones a las ciencias o a la práctica de la vida, sino que se intentará corregir una falsa idea de lo que son ambas.¹

En la filosofía del siglo XX, sin duda, la figura de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) se asocia de manera indiscutible con la filosofía hermenéutica contemporánea. Sin embargo, dicha orientación filosófica, considerada por Gianni Vattimo como la nueva *koiné* del pensar contemporáneo, además de acoger a autores muy diversos, adolece de fronteras

¹ VM, p. 25; GW I, p. 3.

precisas que obligan a atender en cada caso la génesis y las motivaciones de trasfondo que están detrás de las propuestas filosóficas planteadas².

En este sentido, el pensamiento filosófico de Hans-Georg Gadamer tampoco escapa a esta situación. Así vemos que, desde la “Autopresentación” de su filosofía en 1977, él mismo admite que la expresión hermenéutica se ha convertido para la fecha en una palabra de moda y perdido el sentido con que utilizó el término y entiende su propia filosofía³. Incluso en otros textos recusó denominar su planteamiento bajo los términos de una “filosofía hermenéutica”, prefiriendo por el contrario, la expresión de “hermenéutica filosófica”. Desde su perspectiva, con dicha expresión lograba hacer justicia al carácter cuestionador y dialogante de su reflexión filosófica⁴.

Ahora bien, sin menoscabo de este carácter abierto del pensar gadameriano y de su despliegue en muy diversas disciplinas filosóficas –que van desde la filosofía de la cultura, la teoría del conocimiento, la antropología filosófica, hasta la filosofía de la historia y la teoría del arte, por mencionar las más destacables–, creemos que por razones metódicas inherentes al desarrollo de la tesis, resulta indispensable partir de una aproximación de

² Hoy la expresión de “hermenéutica” es atribuible a autores muy diversos tanto de la tradición continental como de la anglosajona. Situación que Vattimo juzga como problemática y que comenta en varios textos. En especial el tema es tratado en el artículo “Hermenéutica: nueva *koiné*”, en: *Ética de la interpretación*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1991, pp. 55-71. En dicho texto, Vattimo propone que la indeterminación en la que ha caído la expresión sólo podrá superarse con un retorno a las raíces hermenéuticas del pensamiento de Heidegger.

³ Cf. Gadamer, H-G., “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” (1977), en: *VM II*, p. 390; *GW 2*, p. 494.

⁴ La autodenominación de “hermenéutica filosófica” a su pensamiento también tuvo el objetivo de marcar la diferencia con la hermenéutica romántica y diltheyana, dando cuenta asimismo de la naturaleza socrática de su pensamiento. Sin embargo, el nombre de filosofía hermenéutica es la denominación habitual que se ha dado a su pensamiento. En nuestro trabajo seguiremos la indicación de Gadamer salvo en las referencias bibliográficas. Cf. al respecto, Gadamer, H-G., “La hermenéutica y la escuela de Dilthey” (1991), en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 147; *GW 10*, pp.199-200.

conjunto a su pensamiento para poder mostrar el lugar de relevancia que tiene la problemática de la historicidad en él⁵.

Para tal efecto, tomaremos como referencia principal su obra capital *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1960). Dicha referencia será complementada, tanto con textos considerados preparatorios de la misma, como con múltiples ensayos temáticos y autobiográficos, que nos permiten presentar el pensamiento filosófico de Gadamer en términos de una “filosofía de la historicidad de la existencia”. Es decir, en nuestro concepto, estaríamos ante una filosofía hermenéutica que abocada a repensar el “fenómeno de la comprensión”, nos lo descubre como el fenómeno del gestarse histórico de la existencia, desde el cual toda construcción conceptual adquiere sentido, y donde el lenguaje y la tradición en continua renovación constituyen sus formas históricas esenciales.

En lo que sigue pasamos a justificar la aproximación al pensamiento de Gadamer que hemos tomado como punto partida. Nuestra justificación se sustentará fundamentalmente en dos aspectos: por un lado, en la génesis y publicación de su obra principal *VM*, y de otro lado, en la importancia que tiene la problemática de la conciencia histórica en el planteamiento filosófico de Gadamer.

⁵ Cabe aclarar que no nos guía en este propósito ningún afán totalizador, puesto que somos conscientes que la obra de Gadamer puede leerse desde diversos hilos conductores, pero consideramos que todos ellos pueden quedar también articulados en una aproximación general como la propuesta.

1.1. Aproximación a la hermenéutica filosófica de Gadamer como filosofía de la historicidad de la existencia. Sobre la composición de *Verdad y método*

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 este 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.⁶

Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica (1960)⁷ es una obra extensa que Gadamer publica a los 60 años después de una vida que le ha permitido ser testigo, entre otros eventos, de las dos guerras mundiales del siglo XX, de la división y reconstrucción de su nación, y de un cambio conceptual en la reflexión filosófica contemporánea del que se nutre su pensamiento y que al mismo tiempo contribuye decididamente a profundizar.

Se trata pues de una obra de madurez que por diversas razones históricas y autobiográficas hoy ampliamente conocidas⁸ se publica casi tres décadas después de una primera que correspondió a su tesis de habilitación dedicada a la ética platónica y publicada en 1931⁹.

⁶ Gadamer, H-G., “Prólogo a la segunda edición”, en: *VM*, p. 12; *GW 2*, p. 440.

⁷ Sobre la génesis y publicación de *VM* tomamos como referencia los siguientes textos: todas las obras de J. Grondin anotadas en la bibliografía, y en particular Grondin, J., “Zur Komposition von ‘Wahrheit und Methode’”, en: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: WBG, 1994, y el cap. 6 de *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999; Domingo Moratalla, A., “Historia y Filosofía en H-G. Gadamer”, *Introducción a la traducción en español de la obra gadameriana El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 1993, pp. 9-37; los textos de Richard Palmer: *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid: Arco Libros, 2002, y Palmer, R. (ed.), *Gadamer in Conversation*, New Haven: Yale University, 2002.

⁸ Consignamos en esta nota algunos datos biográficos de relevancia. El primer encuentro de H-G., Gadamer (1900-2002) con la filosofía fue en Breslau en 1918 bajo un contexto neokantiano ante el cual reacciona desde el principio. Su primer maestro R. Honigswald es al mismo tiempo, quién le inspira la pregunta fundamental de sí es posible liberar a la verdad del pensamiento metodológico, pero también a quién años más tarde

Al respecto, pese al conocido interés que Gadamer desplegó por la filosofía griega y por el pensamiento de Platón a lo largo de toda su vida, puede, sin embargo, señalarse que esta obra se va gestando desde sus iniciales estudios universitarios en la década del veinte, para alcanzar luego una mayor articulación en los cursos que dictará desde 1936 a 1959 bajo la temática general de “Introducción a las ciencias del espíritu”.

cuestiona por su visión sistemática de la filosofía. Después de pocos años en Breslau, Gadamer viaja a Marburgo donde continua bajo el marco del neokantismo (Natorp, Hartmann) con el que sigue manteniendo relaciones muy peculiares, por el carácter asimismo poco ortodoxo de algunos de sus representantes. Es el caso de Natorp, asesor de su primera tesis de doctorado sobre Platón (1922), quién si bien estuvo vinculado con la filosofía de la ciencia, sin embargo le trasmite sus motivaciones en torno a la mística, el romanticismo y el mundo oriental. Por cierto, desde Breslau, Gadamer había comenzado estudios de coranística y sánscrito y tomado contacto con círculos literarios que retomará en Marburgo (George, Hamann). El mismo año de 1922 después de entregar los 4 volúmenes de su tesis de doctorado, Gadamer cae enfermo víctima de poliomelitis y recibe de Natorp un informe sobre el trabajo de Heidegger en torno a Aristóteles que tendrá una gran influencia en el derrotero que tomará su filosofía. En 1923 se traslada a Friburgo, donde conoce personalmente a Heidegger y se iniciará una relación bastante paradójica que durará hasta la muerte de éste último el año 76. Cabe señalar, que desde el inicio de esta relación se establecerá como tema de común interés la ética aristotélica y en especial la problemática de la frónesis. Con Heidegger también encuentra legitimadas sus investigaciones sobre la filosofía griega y la idea de que los textos griegos se podían leer como preguntas que nos plantean desafíos en el presente, precisamente en la medida que no se encuentran bajo el marco de la altiva autoconciencia moderna. En conexión con lo anterior hay que agregar, que en 1924 Heidegger ayudado por Gadamer, cuyo padre era entonces el rector de Marburgo, se traslada a esa universidad, adquiriendo muy rápidamente una especial notoriedad. Pero ese mismo año y ya instalado en Marburgo le escribe a Gadamer una de las cartas más descalificadoras sobre su competencia para la filosofía. Como consecuencia de esta valoración crítica en 1925 Gadamer abandona la carrera de filosofía y decide comenzar los estudios de filología junto con Friedländer. Dichos estudios concluyen con mucho éxito en 1927, precisamente con una trabajo sobre Aristóteles que ponía en cuestión la interpretación de Jaeger sobre la génesis del pensamiento de éste último. En el contexto de sus estudios filológicos trata también al teólogo Bultmann, lo que le permitirá una profundización en la teología que había rozado ocasionalmente con Heidegger. En opinión de la mayoría de los intérpretes los años de la relación con Friedländer no sólo serán muy importantes para afianzar su formación en filosofía griega, y en particular su profundización en el diálogo platónico (Gadamer llama a esta etapa *el rodeo por los griegos*), sino que sólo a lado de este famoso filólogo tomó conciencia de su capacidad científica. Sin embargo, por esas paradojas del destino Heidegger forma parte de su jurado en el examen para optar el título de filólogo que rinde de manera exitosa. Lo curioso de este episodio es que al día siguiente, después de enterarse que Friedländer quería habilitarlo en filología, Heidegger le ofreció la habilitación en filosofía. Gadamer no pudo rehusarse y al año siguiente en 1928 se habilita con una tesis sobre la ética platónica. Después de 10 años de docencia obtiene una cátedra de profesor en la Universidad de Leipzig y es nombrado rector de la misma al finalizar la segunda guerra mundial. Ahí permanece dos años y ante el estrechamiento de las fronteras de Alemania Oriental se traslada a Frankfurt en 1947, donde reside a su vez dos años en el contexto de la reconstrucción de la Universidad alemana. En 1949 es llamado a Heidelberg para suceder a K. Jaspers y ahí permanece hasta 1968, año en el que se jubila.

⁹ Gadamer, H-G., *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum 'Philebos'*, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1931. [Tesis para optar la Habilitación presentada por Gadamer en 1928 a la Universidad de Marburg]; *GW* 5, pp. 3-163.

Como lo señala Jean Grondin, biógrafo y estudioso de su obra¹⁰, el resultado de estos años de reflexión anteriores a *VM* sólo se conoció en los años cincuenta como pequeñas publicaciones en torno a la cuestión de la verdad en las ciencias del espíritu y como conferencias sobre “el problema de la conciencia histórica” dadas en la Universidad de Lovaina en 1957¹¹. Estas últimas, como se verá más adelante, constituyen, sin duda, uno de los antecedentes conocidos más orgánicos de la composición de *VM* y representan una de las fuentes principales para sustentar la aproximación a la filosofía de Gadamer que asumimos como punto de partida.

Por todo lo anterior, se podría pensar que *VM* es una obra que consolida varias décadas de reflexión y, sin embargo, su composición ha sido un asunto polémico desde la publicación de la obra, no menor al que suscitó el planteamiento filosófico de la misma y que abordaremos en los siguientes capítulos.

Así pues, si bien muchos reconocieron en *VM* la exposición de una teoría hermenéutica en consecuencia con lo aludido en el subtítulo del libro (*Fundamentos de una hermenéutica filosófica*), visto el texto en su conjunto, éste se muestra, en cuanto a su composición, como una obra muy compleja y heterogénea, compuesta de múltiples investigaciones filosóficas e

¹⁰ Jean Grondin es hoy uno de los estudiosos más importantes de la obra gadameriana, con más de una docena de libros sobre el tema. Su condición de tal se consolidó con la publicación de la biografía intelectual de Gadamer el año 2000. Grondin, J., *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000 (*Hans-Georg Gadamer una biografía*, traducción del alemán de Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet y Eva Martín-Mora, Barcelona: Herder, 2000. También resultan referencias importantes sus libros: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999, y su *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003.

¹¹ Los artículos mencionados hoy se encuentran reunidos en el volumen de *VM II*, y respecto a las conferencias, éstas se publicaron primero en francés en 1958. En español la referencia es: Gadamer H-G., *El problema de la conciencia histórica*, *op.cit.*

históricas que transitan sobre tres grandes temas: el arte, las ciencias del espíritu (la historia) y el lenguaje¹².

En este sentido, para la comprensión de los argumentos que desarrollaremos luego y sin ningún afán exhaustivo, valga una referencia general a la forma como esta obra en la versión alemana de 1960 fue dividida en tres partes y precedida por una importante introducción, que desde el inicio del libro le permite a Gadamer deslindar posiciones, tanto con la hermenéutica tradicional y el pensamiento metodológico, como también reconocer su deuda con importantes figuras de la primera mitad del siglo XX. En dicha introducción queda declarado como tema general del libro la necesidad de volver a investigar el “fenómeno de la comprensión” que para Gadamer, más allá de ser una instancia científica, atañe en primer lugar a toda nuestra experiencia humana del mundo. Del mismo modo, con esta toma de posición inicial también queda anunciada aquí la tarea de una renovación conceptual capaz de hacer justicia al carácter ontológico de la comprensión y a su historicidad radical.

La primera parte de *VM* está compuesta de 5 capítulos (1-5) y, bajo el título general “Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte”, pasa por una crítica a la estética moderna que concluye con una recuperación de la pregunta por la verdad del arte y por su carácter ontológico. En este propósito también queda aludida la tradición humanista como fuente de recursos conceptuales no suficientemente aprovechada por las ciencias del espíritu.

¹² Es pertinente adelantar aquí que el tema de la conciencia histórica queda contenido en el campo de las ciencias del espíritu como su problema filosófico fundamental.

La segunda parte, compuesta a su vez por 6 capítulos (6-11) y bajo el título “Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión de las ciencias del espíritu”, no sólo ofrece una reconstrucción histórico-crítica de la hermenéutica tradicional (Schleiermacher, Droysen, Dilthey) en la cual se plantean las temáticas filosóficas de las ciencias del espíritu y de la conciencia histórica, sino que, además, Gadamer se confronta con los antecedentes más inmediatos de su planteamiento filosófico en las figuras de Husserl, el Conde Yorck y Heidegger entre otros. Todo ello como una fase preparatoria para introducir su propia propuesta hermenéutica, dando paso así al despliegue del aparato conceptual que le será propio y en el cual la categoría de historicidad es presentada como principio hermenéutico fundamental. De este modo, la extensión de esta segunda parte del libro se organiza en dos secciones. Una primera dedicada a los preliminares históricos y la otra más extensa a exponer, en palabras del propio Gadamer, los *fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*.

A todo lo anterior se suma una tercera parte bajo el título no menos polémico de “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”. Esta tercera y última parte del libro contiene tres capítulos (12-14), que además de presentarnos la problemática del “olvido del lenguaje” en la tradición filosófica, finalmente desarrolla la tesis central de la hermenéutica filosófica; es decir, la de nuestra lingüisticidad histórica como suelo de toda construcción conceptual y de toda posible experiencia de la verdad. El libro concluye con un breve “Excurso” y los índices convencionales.

La heterogeneidad de los temas tratados en *VM* llevó sin duda a muchos lectores a sospechar de una falta de unidad en la obra, cuando no de la exposición de una teoría

hermenéutica deficitaria de sistematicidad. Sin embargo, respecto a estas sospechas que atañen más específicamente al carácter filológico de la obra, Gadamer no quedó indiferente. Por el contrario, los diversos prólogos a las nuevas ediciones de *VM*¹³, los múltiples textos autobiográficos y ensayos que publicó hasta los últimos años de su vida dan cuenta de lo proyectado por Gadamer en la composición de la obra¹⁴.

Ahora bien, desde un punto de vista temático, lo anterior también ha justificado, creemos con razón, que la mayoría de los intérpretes del pensamiento de Gadamer sostengan que si bien la composición de *VM* empezó en 1960, en realidad continuó hasta la publicación de sus obras reunidas en la década del noventa. En este sentido, los diversos textos aclaratorios que escribió después, no sólo respondieron a la polémica que suscitaron sus planteamientos, sino a un sincero deseo de superar los malentendidos que una obra tan extensa y de redacción compleja dio lugar. A este respecto, el propio Gadamer, en su famosa “Autocrítica” de 1985, admitiría que *VM* representaba un esbozo teórico que recogía investigaciones en torno a la unidad de un todo filosófico enfocado desde diversos ángulos y cuya consistencia global estaba dispuesto a volver a revisar críticamente¹⁵.

Pese a lo señalado, también es posible atenerse por un momento a la génesis y composición de la obra publicada en 1960 e identificar en ella las tesis centrales que articulan sus

¹³ *VM* tuvo seis ediciones en vida de Gadamer. Para la segunda edición y la tercera escribió prólogos que hoy se consignan junto con un Epílogo y otros anexos en el tomo dos de las obras reunidas en alemán. La traducción al español de 1977 consigna los prólogos señalados, el Epílogo, unos excursos y un artículo bajo el título “Hermenéutica e historicismo”.

¹⁴ Ciertamente, tratándose también de la única que escribió con una intención sistemática, sus aclaraciones y precisiones posteriores resultaron también centrales para la discusión a la que ha dado lugar su pensamiento filosófico en la reflexión contemporánea.

¹⁵ Cf. Gadamer, H-G., “Entre fenomenología y dialéctica. El intento de una autocrítica” (1985), en: *VM II*, p. 11; *GW 2*, p. 3.

diferentes partes o, en otros términos, hallar el hilo conductor que permita una lectura unitaria de la misma. Éste es el caso por ejemplo de la interpretación de Jean Grondin, quien precisamente en un texto dedicado al tema de la composición de *VM* apuesta por una lectura unitaria de la obra a partir de cuatro fuentes: (1) el análisis de la articulación temática entre las partes, (2) el análisis de los textos preliminares a *VM*, (3) el análisis de las referencias escritas y orales del propio Gadamer sobre el tema y (4) el análisis del primer manuscrito de *VM*¹⁶.

En cuanto al primer manuscrito de *VM* que consta de ochenta páginas, éste fue obsequiado por Gadamer a la Universidad de Heidelberg con ocasión de su octogésimo aniversario y recién a partir de esa fecha ha sido accesible al público¹⁷. Respeto a él, Grondin sostiene que procede de 1956 y, sin duda, representa la fuente de las famosas “Conferencias” que diera Gadamer en Lovaina en 1957, bajo el tema general del problema de la conciencia histórica. Asimismo, la interpretación de Grondin también da cuenta de una segunda redacción que sólo se conoce por la referencia que Gadamer hace de ella y que aparentemente no se diferenciaría significativamente del manuscrito citado.

Ahora bien, el contraste entre estas dos primeras versiones y la obra impresa de 1960, que consta de casi 500 páginas, es por el contrario altamente significativo, no solo respecto de la extensión de cada una de las versiones, sino que la tercera parte de *VM* dedicada al lenguaje, temática central de la propuesta hermenéutica de Gadamer, recién aparece en toda

¹⁶ Cf. Grondin, J., “Zur Komposition von ‘Wahrheit und Methode’”, *op. cit.*, pp. 1-23.

¹⁷ Según la información que Grondin proporciona en el capítulo antes citado, dicho manuscrito es accesible al público en la Biblioteca de la Universidad de Heidelberg bajo la signatura de Heide. Hs.3913. El mismo texto de Grondin y la parte introductoria del manuscrito aludido fueron publicados también en: Rodi, F., (Hrsg.) *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Band 8/1992-1993.

su extensión y relevancia en esta versión impresa. Lo que de ningún modo significa para Grondin que el tema del lenguaje no haya estado presente en las versiones anteriores, pero alcanzo recién su desarrollo en la obra publicada en 1960¹⁸.

Así, en consideración de lo dicho en los párrafos anteriores, Grondin sostiene que todos los indicios parecen indicar que *VM* fue escrito de manera continua, pero que la temática filosófica de las ciencias del espíritu constituyó el punto de partida y la llave de acceso a la problemática hermenéutica general. Es decir, los tres grandes temas de *VM*: el arte, las ciencias del espíritu y el lenguaje no harían otra cosa que mostrar la evolución que experimenta el propio Gadamer desde una hermenéutica científico espiritual a una hermenéutica filosófica¹⁹.

En este sentido, Grondin también sostiene, que si bien la primera parte de la obra refiere a la estética moderna y al arte, en realidad la atención se centra en el tema del auto esclarecimiento de las ciencias del espíritu. Subordinándose así a esta problemática, tanto la intención de dilucidar el significado hermenéutico de la tradición humanista para estas ciencias, como el del carácter ontológico del arte y su experiencia de verdad.

Desde esta perspectiva, la primera parte de *VM* también habría tenido la función de iniciar el proceso de “deconstrucción” del paradigma metodológico y de la preocupación por la

¹⁸ Respecto de esta constatación de Grondin, cabe señalar que esto también parece corroborarse con las Conferencias de Lovaina de 1957, texto en el cual todavía no se encuentra artículo alguno dedicado exclusivamente al tema del lenguaje. Parecería entonces que recién para la publicación de 1960 Gadamer se sintió preparado para exponer sus planteamientos sobre el tema.

¹⁹ Por cierto, respecto de este punto, Grondin constata que en las tres versiones de *VM* aparece la expresión de “hermenéutica científico espiritual”, y en particular en la obra impresa ésta se mantiene hasta el final de la segunda parte.

cientificidad de las ciencias del espíritu que está presente desde el historicismo alemán. Lo que significa que el imperativo de una renovación conceptual anunciado en la “Introducción” es algo que Gadamer va concretizando de manera paulatina a lo largo de los diferentes capítulos del libro, y donde el rescate y rehabilitación de otras tradiciones y conceptos proscritos por el pensamiento metodológico resultan decisivos.

Para Grondin, pues, de ningún modo puede pensarse la primera parte de *VM* con independencia de la segunda. Por el contrario, en su concepto, en la primera sección de la segunda parte recién se puede constatar que Gadamer ya está en condiciones de afrontar críticamente las aporías y paradojas de la reflexión teórica sobre las ciencias del espíritu que le ha precedido, e ingresar a un ámbito más amplio donde pueda quedar esclarecido el “fenómeno de la comprensión” y su historicidad constitutiva.

En esta misma línea de interpretación, la segunda sección de esta segunda parte representa por su lado, tanto la consumación de una nueva autocomprensión de las ciencias del espíritu, como la necesidad de una fundamentación filosófica del saber en general. De tal modo que, en vistas de este segundo propósito, será por efecto del propio despliegue conceptual de la reflexión gadameriana que se va dejando atrás el limitado problema de las ciencias del espíritu, para abrirse al fenómeno universal de la linguisticidad histórica de toda experiencia hermenéutica.

La articulación de las dos primeras partes del libro con la tercera es también para Grondin un problema más complejo. En su concepto, no sólo por la redacción menos cuidada que reporta esta tercera parte, sino también por la novedad y radicalidad de los temas que abre

con relación al lenguaje y que Gadamer seguirá investigando hasta el final de su vida. Grondin concluye que tampoco esta tercera parte puede concebirse de manera independiente, puesto que en ella precisamente se estaría desplegando, bajo el hilo conductor del lenguaje, el movimiento desde la hermenéutica científico espiritual a la hermenéutica filosófica y a la universalidad de sus expresiones.

Pero también aquí hay que señalar que se trata de un despliegue que continúa después de *VM*²⁰, por lo cual Grondin considera que, recién a partir de estos desarrollos posteriores, el problema hermenéutico se muestra más radicalmente como el problema de nuestra facticidad histórica y su hermenéutica filosófica como una filosofía de la historicidad o metafísica de la finitud²¹.

Otro autor que también aborda la obra de Gadamer de manera unitaria es Richard E. Palmer, y si bien su interpretación no difiere sustantivamente de la de Grondin, aquí sí se destaca más claramente el tema de la historicidad como hilo conductor de la obra. Desde su perspectiva, precisamente el problema filosófico de las ciencias del espíritu resulta de haber revelado la historicidad constitutiva de la existencia humana y, en última instancia, la de todas sus producciones culturales.

²⁰ Sobre el tema Grondin concluye el artículo dedicado a la composición de *VM* con la siguiente recomendación: “Wer *WM* verstehen, ja lesen will, muss das Werk nach, aber auch vor *WM* mit zu Rate ziehen. Die Komposition von *WM* hat im Jahre 1960 nicht aufgehört. Sie ist noch im Gange.” (Grondin, J., “Zur Komposition von ‘Wahrheit und Methode’”, *op. cit.*, p. 23).

²¹ Cf. Grondin, J., “La hermenéutica como metafísica de la finitud”, en: *Introducción a Gadamer, op. cit.*, pp. 229-236.

De este modo, vemos que en su famoso libro, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*²², Palmer presenta la obra gadameriana dominada por una intención de crítica a la conciencia histórica que le precede y por la necesidad de alcanzar una auténtica conciencia de la historicidad de la comprensión. Propósito que Palmer cree cumplido con la configuración de una hermenéutica dialéctica que revela la linguisticidad histórica de toda nuestra experiencia del mundo.

Un aspecto a destacar de esta interpretación es la presentación que hace de la segunda sección de la segunda parte de *VM*, donde la rehabilitación del círculo hermenéutico, los prejuicios, la tradición, la autoridad y lo clásico, así como los temas de la distancia temporal, la historia efectual y la problemática de la aplicación, aparecen como consecuencias hermenéuticas que se siguen de asumir la historicidad de la comprensión. Es decir, en términos de *VM*, como problemáticas que estamos obligados a afrontar una vez que nos hemos liberado de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad²³.

La identificación de la problemática de la conciencia histórica como hilo conductor de *VM* fue también compartida por Gianni Vattimo en un texto de la década del setenta, aunque en el marco de una lectura de la hermenéutica gadameriana en contrapunto con la caracterización nietzscheana de la ‘enfermedad histórica’. Si bien volveremos más adelante a esta interpretación que se va radicalizando en el tiempo²⁴, para este autor en el texto aludido, la ontología hermenéutica de Gadamer expuesta en *VM*, puede considerarse por

²² Este libro, publicado a fines de la década del 70, representó una importante introducción de la filosofía hermenéutica en la academia norteamericana. Cf. su referencia completa en *supra*, nota 7.

²³ Cf. *VM*, p. 331; *GW I*, p. 270.

muchos aspectos un intento explícito de superar precisamente la condición del espíritu moderno que Nietzsche señala con dicha expresión²⁵.

En esta misma línea de interpretación se encuentra también el filósofo español Manuel Cruz, un estudioso de la filosofía de la historia, el historicismo y la filosofía contemporánea. Sobre el proyecto de la hermenéutica filosófica y su especificidad en el contexto contemporáneo sostiene que éste corresponde a una hermenéutica de la existencia humana en la que debe quedar matizada y esclarecida la forma en que el individuo está determinado por la acción de la historia²⁶.

Por su parte, Antonio Gómez Ramos, filósofo y traductor al español del texto de homenaje por el centenario de H-G. Gadamer²⁷, sostiene que si bien los desarrollos fenomenológicos del siglo XX situaron la reflexión sobre la comprensión a un nivel más profundo, en la constitución de la facticidad misma de la existencia humana, recién con Gadamer es desarrollada una teoría de la historicidad y lingüisticidad de nuestra experiencia, en un mundo donde solo se puede pensar desde la ausencia de fundamento. Asimismo, siguiendo a Grondin en este punto, considera que *VM* es en gran parte el análisis de la conciencia de la efectividad de la historia, que le permite a Gadamer disolver el nudo aporético en el que se halla enredada la razón histórica desde Dilthey, y ofrecer una posibilidad productiva y

²⁴ Cf., *infra*, 3.3.1.3.

²⁵ Vattimo G., “Razón hermenéutica y razón dialéctica”, en: *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península, tercera edición, 1998.

²⁶ Cf. Cruz, M., “Gadamer una razón hecha lenguaje”, en: *Filosofía contemporánea*, Madrid: Santillana Ediciones, 2002, pp. 217-244.

²⁷ Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., Figal, G., Bubner, R., Teufel, H. y H.U. Gumbrecht, “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001. (“*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, prólogo y traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid: Editorial Síntesis, 2003).

positiva de la comprensión, haciendo a la vez justicia a la historicidad del comprender y a su carácter de acontecimiento²⁸.

Para concluir esta referencia a la composición de *VM*, valga un comentario al título principal de la obra, que en múltiples ensayos autobiográficos Gadamer confiesa que fue sugerido por el editor de la obra impresa en 1960. En realidad, si bien todos esperaban que su obra llevase una mención a la hermenéutica filosófica, originalmente Gadamer pensó en el título “Comprender y Acontecer”. Dicho título fue rechazado por su similitud con un libro de Bultmann, *Creer y Comprender*, publicado para la fecha, y al parecer el editor tampoco estuvo del todo de acuerdo con que apareciera la expresión “hermenéutica filosófica” en el título principal. Finalmente, el título de *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica* dio nombre a esta obra de madurez, exigiéndole no pocas aclaraciones que contribuyeron a esclarecer su propuesta filosófica y que iremos comentando ampliamente.

En el siguiente acápite y en conexión con todo lo anterior, pasamos a mostrar de qué modo, desde un punto de vista temático, *también* puede justificarse la definición de la hermenéutica gadameriana propuesta a partir de la preeminencia que tiene la problemática de la conciencia histórica en el pensamiento de Gadamer.

²⁸ Cf. Gómez Ramos, A., *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Madrid: Visor, 2000, pp. 18-49.

1.2. La preeminencia de la problemática de la conciencia histórica en la hermenéutica filosófica de H-G Gadamer

La aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna. Su contenido espiritual sobrepasa probablemente aquel que reconocemos en las realizaciones de las ciencias naturales, realizaciones que tan visiblemente han transformado la superficie de nuestro planeta. La conciencia histórica que caracteriza al hombre contemporáneo es un privilegio, quizá incluso una carga que, como tal, no ha sido impuesta a ninguna otra de las generaciones anteriores.²⁹

En el mismo desarrollo del texto de 1957 citado, Gadamer va matizando este carácter revolucionario de la toma de conciencia histórica, en el sentido de que no se trata de un fenómeno radicalmente nuevo, puesto que incluso podríamos rastrear sus antecedentes hasta los orígenes de la filosofía. Por ejemplo, en un texto de 1991, llega incluso a sostener que la problemática de cómo sea posible plantear en el ámbito del pensamiento reivindicaciones de la verdad, si uno es consciente del propio condicionamiento histórico de toda tentativa del pensamiento, en realidad no es un asunto privativo de los siglos XIX y XX, sino que domina a la tradición completa de la metafísica³⁰. No obstante, pese a lo anterior, Gadamer es enfático en afirmar que respecto de la época contemporánea sí es posible hablar de una transformación relativa en el comportamiento del hombre de cara a su pasado. Es decir, en su concepto, el hombre contemporáneo ya estaría en condiciones de familiarizarse con el papel que desempeña la tradición al interior de su comportamiento

²⁹ Gadamer, H-G., “Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas”, en: *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 41.

³⁰ Cf. Gadamer, H-G., “Historicidad y verdad” (1991), en: *El giro hermenéutico, op. cit.*, p. 198.

histórico y de preguntarse por su productividad histórica³¹. Ésta es pues la tarea que Gadamer se propone y cuya centralidad en su quehacer filosófico es lo que queremos justificar en este acápite.

1.2.1. La historicidad como el problema de la conciencia histórica

Respecto de lo anterior, cabe sin embargo precisar que también, desde una perspectiva gadameriana, la tematización de la conciencia histórica como conciencia de la historicidad es, sin duda, un acontecimiento moderno que, teniendo sus antecedentes en Hegel³², irrumpe en realidad en el marco de los debates decimonónicos en torno a la singularidad y validez de las ciencias del espíritu. En ese sentido, la primera expresión explícita de Gadamer sobre el tema es su texto *El problema de la conciencia histórica* (1957), cuya impronta en *VM* resulta indiscutible. No obstante, como ya se ha señalado, dicha temática alcanzará un desarrollo singular que continuará hasta sus ensayos tardíos de corte ético-político.

En este acápite, además del tema propuesto, también buscamos destacar la articulación entre dicha problemática ya presente en la tradición hermenéutica y filosófica que precede a Gadamer y la autorreflexión sobre su propia propuesta filosófica. Todo ello, con la finalidad de esclarecer por qué de manera reiterada Gadamer ha advertido que su

³¹ Cf. Gadamer, H-G., “Martín Heidegger y el significado de su ‘hermenéutica de la facticidad’ para las ciencias humanas”, en: *El problema de la conciencia histórica*, *op. cit.*, p. 80.

³² Como lo veremos más adelante, Gadamer definió repetidas veces su relación con Hegel en términos de una “tensa cercanía”. En ese sentido, se puede decir que la concepción hermenéutica de la conciencia histórica contiene una herencia hegeliana, pero al mismo tiempo también puede definirse como anti-hegeliana en lo que respecta a la crítica al absoluto y a toda visión totalizante de la historia. Retomaremos este punto en nuestro Apéndice.

hermenéutica filosófica no debe interpretarse como una teoría de la interpretación, capaz de proporcionar una preceptiva del comprender³³ y menos aún como una posición absoluta, sino esencialmente como un “camino de experiencia” que no admite un principio superior al de abrirse al diálogo³⁴. En esta misma perspectiva, se mostrará cómo a partir de la problemática de la conciencia histórica el proyecto de *VM* de repensar el “fenómeno de la comprensión” queda articulado con la exigencia de una nueva autocomprensión del hombre en nuestra modernidad tardía.

Lo anterior hace, pues, referencia a las consecuencias que se siguen de lo que en las “Conferencias” de 1957 Gadamer define como “el privilegio de tener conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones”³⁵, afirmando así mismo que se trataría de un reto al que el hombre moderno no puede sustraerse, y que, por lo demás, lejos de llevarnos a la actitud evasiva de recluirnos en los límites tranquilizadores de una tradición exclusiva y excluyente, debería por el contrario conducirnos a indagar por las posibilidades que se abren a la razón con vistas a la multiplicidad de puntos de vista relativos³⁶.

Desde este momento inicial, entonces, queda claro que el problema de la conciencia histórica es fundamentalmente el problema de la historicidad de la existencia humana que no podemos eludir. En este sentido, para 1977, diecisiete años después de la publicación de *VM*, Gadamer se muestra convencido de que al haberle atribuido el siglo XX un sentido

³³ Cf. Gadamer, H-G., “Prólogo a la segunda edición”, en: *VM*, p. 10; *GW 2*, p. 438.

³⁴ Cf. Gadamer, H-G., “Autopresentación de Hans Georg- Gadamer”, en: *VM II*, p. 399; *GW 2*, p. 505.

³⁵ Gadamer, H-G., “Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas”, en: *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 41.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 42.

ontológico a la historicidad, la toma de conciencia histórica que caracteriza a la cultura contemporánea no sólo no representa un ámbito restrictivo de la razón y su afán de verdad, sino, más bien, una condición positiva para el conocimiento. Por ello, la historicidad, en su concepto, deja de evocar el fantasma del relativismo histórico³⁷.

En esta misma perspectiva y en consecuencia con la problemática de la historicidad, Gadamer afirmará en otro texto que al serle insatisfactorio, tanto el esquema de un proceso histórico construido a priori (Hegel), como la neutralidad relativista del historicismo, surgieron sus dudas respecto de si la filosofía podía plantearse la tarea sintética de abordar dicha problemática y si no debía, más bien, “mantenerse abierta de modo radical al progreso de la experiencia hermenéutica, acogiendo todo lo esclarecedor y rechazando en lo posible el oscurecimiento de lo patente”³⁸.

Ahora bien, si en las citas anteriores la *historicidad* se muestra más en sus consecuencias epistemológicas, la obra gadameriana tardía, desde su énfasis en la lingüística de la existencia, mostrará claramente la articulación de dichas consecuencias con las de carácter ético-político. Así, en un texto de 1990, Gadamer será enfático en afirmar que la diversidad de las lenguas y de las tradiciones desde las cuales se comprende el mundo no solamente es el tema de mayor actualidad filosófica, sino que en el fondo se trata de un tema político por excelencia y por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad³⁹.

³⁷ Cf. Gadamer, H-G., “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” (1977), en: *VM II*, p. 106; *GW 2*, p. 103.

³⁸ Gadamer, H-G., “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” (1977), en: *VM II*, pp. 387-388; *GW 2*, p. 492.

³⁹ Cf. Gadamer, H-G., “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 111; *GW 8*, p. 339.

De este modo, puede verse entonces que la problemática de la conciencia histórica, como problemática de nuestra historicidad ineludible, constituye, sin duda, un hilo articulador del itinerario intelectual de Gadamer y de la conceptualidad que su hermenéutica filosófica irá configurando a su paso. Pero ciertamente cabe señalar que en este proceso se darán diferentes etapas que tienen de seguro un punto de referencia central en *VM*.

Situados nuevamente en esta obra, Gadamer busca afrontar los desafíos de esta problemática en confrontación con las filosofías precedentes (Escuela Histórica Alemana, W. Dilthey, Conde Yorck, E. Husserl y M. Heidegger), que habrían preparado de diversos modos el terreno para la irrupción de la “conciencia histórica” en la reflexión contemporánea, así como también sembrado, en algunos casos, aforismos que la reflexión filosófica gadameriana buscará superar⁴⁰. Como resultado de esta confrontación crítica, no solo será destacado el aporte de Heidegger para una adecuada comprensión del problema de la conciencia histórica⁴¹, sino que también aquí irrumpe la categoría de historicidad como respuesta al cambio conceptual que dicha problemática demanda.

Desde esta perspectiva, el desarrollo del “concepto de historicidad”, al que nos referiremos en los siguientes capítulos, se dará claramente en el marco de una hermenéutica filosófica que participa del cambio de paradigma que representa este giro hacia la “facticidad histórica de la vida” operado por las filosofías antes señaladas, y que Gadamer se encarga

⁴⁰ En particular el contrapunto con Dilthey es tratado por nosotros al final de este trabajo. *Cf. infra*, Apéndice 2.2.

⁴¹ Es decir, para Gadamer la pregunta no resuelta por el historicismo, de cómo sea posible la verdad dentro del flujo cambiante de lo histórico, recién adquiere un planteamiento adecuado a partir del llamado de Heidegger a comprender que el preguntar filosófico debe estar arraigado en la existencia humana fáctica. *Cf.* Gadamer, H-G., “Heidegger y los griegos” (1989) y “Hermenéutica y diferencia ontológica” (1995), en: *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002, pp.325-340, pp. 355-368, respectivamente; *GW 10*, pp. 31-45, pp. 58-70.

de llevar hasta sus últimas consecuencias. En este sentido, con dicho concepto se busca encarar el problema fundamental de la temporalidad de la existencia y de las dimensiones de la finitud que se descubren en tal encaramiento. Es decir, como lo resume Domingo Moratalla, de aquellas dimensiones referidas al carácter “situado de la razón”, a las problemáticas de la verdad en el seno del devenir histórico y de la pluralidad de los horizontes lingüísticos de comprensión, a la fragmentación de la racionalidad y a las consecuencias que todo lo anterior puede tener en el plano ético-político⁴².

Cabría reiterar que la hermenéutica filosófica de Gadamer también se presenta como una reflexión que plantea una crítica a las condiciones de la práctica científica del siglo XX y a las paradojas de la globalización técnico-científica y económica en nuestra tardía modernidad. En este sentido, el llamado a desarrollar una “conciencia de nuestra historicidad”, invocada por Gadamer, lleva la impronta de una crítica cultural que desarrolla hasta sus últimos escritos. De este modo, puede afirmarse que dicha crítica junto con la reivindicación de la tradición humanista y de la “racionalidad práctica” clásica se muestran, para el autor, como los instrumentos más eficaces para enfrentar los desafíos del nuevo milenio.

Tomando en consideración en este punto que la problemática de la conciencia histórica que irrumpe en los debates decimonónicos es, para Gadamer, desde el aporte de Husserl y de Heidegger, el problema ontológico de nuestro ser en el mundo, ciertamente el mayor reto de la propuesta gadameriana será tener la suficiente imaginación lingüística para abordar discursivamente la problemática de la historicidad, sin soslayar asimismo la temporalidad

⁴² Cf. Moratalla, A., “Historia y Filosofía”, *op. cit.*, p. 23.

inherente a tal propósito⁴³. En otras palabras, Gadamer se encontrará ante el desafío de no perder de vista la historicidad de su propia reflexión y al mismo tiempo brindar un esclarecimiento conceptual sobre el tema planteado.

Desde nuestra perspectiva, creemos que Gadamer está a la altura de tal desafío, pues el desarrollo de su propio pensamiento es un ejemplo excepcional de una reflexión que asume su historicidad, explicitando tanto la herencia desde donde surge su reflexión, como insertándose en la historicidad de los debates filosóficos del presente. Para tal efecto, se aplicará a la construcción de un aparato conceptual que le permitirá hacer justicia a la historicidad de todo pensar, sin impedirle una continua revisión crítica del mismo.

Dicho aparato conceptual, sin duda, refiere a diversas temáticas que alcanzan por sí mismas una singular originalidad en su pensamiento, sobre todo con vistas al esclarecimiento del “fenómeno de la comprensión”. Sin embargo, nuestra propuesta es que ellas deben verse como formas conceptuales que le permiten ahondar en las peculiaridades de nuestra historicidad y sus consecuencias teórico-prácticas. Nos referimos principalmente a los temas del círculo hermenéutico, la rehabilitación de los prejuicios, la tradición y lo clásico, la noción de historia efectual, el concepto de horizonte, la problemática de la aplicación en la experiencia hermenéutica, el concepto de una racionalidad dialógico-experiencial y la lingüisticidad de nuestra condición histórica. Como lo hemos señalado antes, todos estos

⁴³ Al respecto, Gadamer insistirá hasta sus últimos ensayos en la penuria lingüística constitutiva de todo filosofar dispuesto a asumir su historicidad. Cf. por ejemplo “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” (1977), en: *VM II*, p. 401; *GW 2*, p. 507.

tópicos serán abordados en su articulación con el concepto de historicidad en los capítulos que siguen⁴⁴.

Corresponde añadir que, desde una perspectiva metodológica, debe tomarse cuenta que el pensamiento de Gadamer transita simultáneamente por los campos de la ontología, la epistemología y la reflexión ética. Se muestra con ello la exigencia de superar los falsos dualismos, la relación entre las distintas disciplinas filosóficas y la necesidad de procurar, sin soslayar la finitud y temporalidad de todo propósito humano, la unidad de nuestra “vida en el mundo”.

Antes de pasar a los siguientes capítulos en los que veremos el despliegue del concepto de historicidad, valga una referencia especial a un aspecto de la conciencia histórica gadameriana que ha dado lugar a muchos malentendidos y que resulta pertinente no solo para la comprensión del concepto, sino también para mostrar su articulación con la problemática de la finitud.

1.2.2. La conciencia histórica gadameriana y el diálogo con la tradición

Se puede comprender así por qué el lenguaje de la filosofía se desenvuelve siempre, desde entonces, en diálogo con su propia historia; antaño, a través del comentario, la enmienda y la variación; después de la aparición de la conciencia histórica en una duplicidad nueva y tensa entre reconstrucción histórica y transposición especulativa. El lenguaje de la metafísica es y será diálogo aunque este diálogo dure siglos y

⁴⁴ En esta línea de interpretación, Antonio Gómez Ramos sostiene que junto al concepto de “historia efectiva” con el que, como se verá más adelante, Gadamer define un aspecto de la historicidad, los conceptos de aplicación y fusión de horizontes forman un área semántica fuertemente estructurada y unitaria que constituye el corazón mismo de la propuesta hermenéutica gadameriana (cf. Gómez Ramos, A., *op. cit.*, p. 49).

milenios. Por esta razón los textos de filosofía no son propiamente textos u obras, sino aportaciones a una conversación a través de los tiempos.⁴⁵

La cita anterior no sólo indica una forma de entender el quehacer filosófico, sino que la propuesta gadameriana de una hermenéutica filosófica es indesligable del diálogo que Gadamer establece con ciertos hitos de la tradición filosófica occidental. En este sentido, como se ha indicado, con vistas al tema general de la tesis, añadiremos un Apéndice que se ocupará en extenso de este diálogo y de la manera como éste lo acompaña en todo su itinerario intelectual. Sin embargo, en este acápite resulta pertinente aclarar de qué modo “el diálogo con la tradición” es, también para Gadamer, una forma de conciencia histórica y asimismo en qué sentido es usado el término “tradición” en el diálogo propuesto⁴⁶.

De este modo, tomando en cuenta el carácter multívoco que es propio de muchos conceptos de la hermenéutica filosófica de Gadamer, puede decirse que la noción de tradición es un término que en una de sus acepciones alude a la historia de la filosofía. Sin embargo, en un sentido propiamente gadameriano refiere a la conceptualidad en la que se desarrolla el filosofar que nos ha precedido y a la que se está forjando en el presente. Esto quiere decir que, tal como lo plantea en *VM*, en realidad este diálogo apunta a esclarecer la

⁴⁵ Gadamer, H-G., “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985), en: *VM II*, p. 20; *GW 2*, p. 13.

⁴⁶ En el contexto de este acápite no abordaremos la recepción crítica que ha tenido el concepto gadameriano de tradición que trataremos en el siguiente capítulo, pero sí cabe destacar la valoración positiva que tiene el propio Gadamer de su polémica con J. Habermas para la ampliación de su propio horizonte de comprensión sobre este tema. Cf. Gadamer, H-G., “La misión de la filosofía” (1983), en: *La herencia de Europa*, Barcelona: Editorial Península, p. 156.

conceptualidad que nos posee y nos determina, en tanto es el lenguaje en el que vivimos, pero que estamos al mismo tiempo llamados a transformar⁴⁷.

Es notorio en consecuencia que exponer este diálogo, que Gadamer renovó continuamente a lo largo de su vida y de lo que dan cuenta sus obras reunidas, es, sin duda, un imperativo para la comprensión de su propia propuesta filosófica⁴⁸. No obstante, pese a lo señalado, también la referencia a dicho diálogo dio lugar a muchas críticas y malentendidos que Gadamer se preocupó por aclarar todo lo que le fue posible.

Así, de las múltiples formulaciones que Gadamer ensaya, una de las más interesantes es aquella que interpreta este diálogo como “un escuchar las voces de la tradición que nos interpelan respecto de nuestra finitud”⁴⁹. Es decir, se trataría de un diálogo que parte del reconocimiento de nuestra radical “facticidad” y de una concepción de la verdad bajo la dialéctica de la revelación y la ocultación. En último término, estaríamos hablando de un

⁴⁷ Al respecto, recuérdese aquella mención en *VM*: “Se trata de una conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable y que coloca a los hábitos del lenguaje y pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de su comunicación con el entorno, ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente.” (*VM*, p. 27; *GW I*, p. 5).

⁴⁸ De este hecho da cuenta la conformación de sus obras reunidas en 10 tomos. El primer tomo corresponde a *VM* (1960), como se sabe, su obra más sistemática y donde se encuentra el núcleo de su propuesta hermenéutica y sus categorías centrales. Los otros 9 tomos exhiben en su mayor parte precisamente ese diálogo que Gadamer lleva a cabo con la tradición y su propia contemporaneidad. La edición que reúne la mayor parte de sus obras fue apareciendo de 1985 a 1995. En 1999 apareció una edición de bolsillo sin modificaciones, que en este trabajo es utilizada como fuente bibliográfica.

⁴⁹ El carácter metafórico de esta expresión traerá no pocos problemas y malentendidos. En uno de sus esfuerzos por aclarar la expresión, Gadamer señala “Creo que es un claro error el convertir en un super sujeto el papel que yo he reconocido a la tradición en la formulación de las preguntas y en la sugerencia de las respuestas y el reducir luego la experiencia hermenéutica a una *parole vide* como hace Manfred Frank y Forget. Eso no encuentra en *Verdad y método* base alguna. Cuando se habla en esta obra de tradición y de diálogo con ella, no se trata de ningún sujeto colectivo, sino que esa tradición es el nombre común para designar cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra texto, incluyendo una obra plástica, una construcción, un proceso natural).” (Gadamer, H-G., “Destrucción y Deconstrucción” (1986), en: *VM II*, p. 357; *GW 2*, p. 370).

diálogo que parte de un horizonte teórico marcado por los debates de la época y la interpretación que se tiene de los mismos.

En este sentido, si consideramos por el testimonio del propio Gadamer que su horizonte teórico estuvo marcado, de una parte, por “la crisis de la metafísica”⁵⁰, “la irrupción de la conciencia histórica” y la presencia todavía persistente del positivismo y metodologismo, así como por la reacción romántico-historicista frente a los mismos⁵¹; de otro lado, por su vinculación con la tradición retórico-humanista, la hermenéutica tradicional y la revalidación que él hace del arte y la filosofía práctica antigua, como experiencias hermenéuticas fundamentales; tenemos entonces que Gadamer reactualiza diversos momentos y temas de la historia de la filosofía a la luz del devenir de su propia reflexión hermenéutica y los problemas teóricos que enfrenta su época⁵².

De esto se sigue que la circularidad inherente a este diálogo es, sin duda, experimentada por Gadamer de manera productiva⁵³, puesto que desde el horizonte de estos presupuestos hermenéuticos Gadamer no solo ha sido capaz de leer a los autores fuera de sus contextos sistemáticos (casos paradigmáticos Hegel y Husserl), sino que también ha sabido interpretar

⁵⁰ Gadamer presenta claramente a su hermenéutica filosófica también como una crítica a la tradición metafísica negadora de la historicidad esencial del ser humano, pero al mismo tiempo afirma la imposibilidad de una superación total de la misma (cf. *VM II*, p. 372; *GW 2*, p. 435).

⁵¹ Cf. también en un texto bajo el título “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en: Vattimo G., (ed.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona: Gedisa, 1998, pp. 89-112, Gadamer es enfático en sostener que los fundamentos del siglo XX se construyeron de cara a los problemas teóricos gestados en el siglo XIX.

⁵² Respecto por ejemplo a Heidegger, Gadamer también afirmará que en sus textos posteriores a 1960 el trató de hacer perceptible desde sus propios presupuestos y posibilidades las tareas del pensar que Heidegger se había planteado. Propósito que lo lleva a conclusiones no poco polémicas y que veremos más adelante. Cf. Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 9; *GW 3*, p. VI.

⁵³ Sobre esta circularidad debe tomarse en cuenta que los presupuestos hermenéuticos presentes en dicho diálogo no permanecieron estáticos, sino que se fueron redefiniendo en el curso del filosofar gadameriano.

en estas “voces de la tradición”, tanto lúcidas intuiciones para las tareas del pensar en el horizonte de nuestra radical temporalidad, como limitaciones que hay que superar.

Sobre esto último, valga la pena comentar el carácter ilustrativo que adquiere la recepción gadameriana de Platón y de Hegel. Así, por ejemplo, en *VM* Platón es objeto de críticas respecto del “olvido del lenguaje” en la tradición filosófica⁵⁴, pero al mismo tiempo en esa misma obra y en otros escritos vemos articularse la interpretación de Platón como uno de los más importantes precursores de la conciencia histórica y de una hermenéutica dialéctica y de la escucha, tal como Gadamer prefiere llamar a su filosofía en sus últimos escritos⁵⁵.

En el caso de Hegel, el propio Gadamer habla de una “tensa cercanía” con su pensamiento⁵⁶. Así, la recepción gadameriana que hay en *VM* del concepto hegeliano de “experiencia” es fundamental para entender la movilidad del fenómeno de la comprensión que se propone en esa obra, pero también vemos aquí una reafirmación radical de la contingencia frente al absoluto hegeliano. Ahora bien, si esta relación entre filosofía e historia de la filosofía desde Hegel no es en absoluto extraña al pensamiento alemán, debe reconocerse también el esfuerzo conceptual que hace en *VM* por emanciparse de la acepción hegeliana, al introducir la noción de “conciencia de la historia efectual”, reñida por principio con toda concepción del absoluto y cuya riqueza conceptual para describir la

⁵⁴ Cf. Gadamer, H-G., “Acuñaación del concepto de lenguaje a lo largo de la historia del pensamiento occidental”, en: *VM*, pp. 487-525; *GW I*, pp. 409-442. En el Apéndice final a este trabajo comentaremos otros aspectos de la recepción gadameriana del pensamiento de Platón. Cf. *infra*, Apéndice, 1.1.

⁵⁵ En el texto bajo el título “La misión de la filosofía” (1983), *op.cit.*, p. 156, Gadamer recuerda que dicha misión radica precisamente en la capacidad de “escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga”. Esto implica, sin duda, aprender a oír y a escuchar, para que, como nos lo dice en otro texto de 1998, “...no nos pasen inadvertidos los tonos más leves de lo que vale la pena saberse” (cf. “Sobre el oír”, en: *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Trotta, 2002, p. 75).

⁵⁶ Cf. *VM II*, p.16; *GW 2*, p. 8.

conciencia histórica desde un punto de vista hermenéutico será mostrada en los siguientes capítulos⁵⁷.

Así también, en un texto de 1943, bajo el título “El problema de la historia en la filosofía alemana reciente”, encontramos que Gadamer ya se había preocupado por aclarar que el talante histórico inherente a la filosofía alemana, no puede desligarse de la problemática filosófica de la historicidad de la existencia y de todo conocimiento posible⁵⁸. Problemática que, sin duda, se articula con el enfoque de la filosofía gadameriana, en el sentido de que no hay interpretaciones últimas ni de textos, ni de autores, sino tan sólo un diálogo en el que siempre nos encontramos y que contribuimos a prolongar⁵⁹.

Cabe añadir que esta manera gadameriana de “dialogar con la tradición”, como una expresión de la “conciencia de la historia efectual”⁶⁰, también pretende sustraerse a la crítica nietzscheana al conocimiento histórico en la que todavía habría quedado atrapado Dilthey y su preocupación por la objetividad en el conocimiento histórico. En este sentido, el propio Gadamer, al referirse a dicha crítica, sostiene precisamente que la conciencia histórica aludida por él ha erigido, contra todas las posibilidades de un conocimiento seguro en el ámbito del acontecer histórico, una especie de reserva crítica que previene contra todo

⁵⁷ Al respecto, resulta sin embargo paradójico que este concepto también lleve a algunos críticos de Gadamer a ver en su pensamiento remanentes de la filosofía de la conciencia. Cf. *VM II*, p.17; *GW 2*, p. 10.

⁵⁸ Cf. Gadamer, H-G., “El problema de la historia en la filosofía alemana reciente” (1943), en: *VM II*, p. 33; *GW 2*, p. 27.

⁵⁹ El giro hermenéutico hacia la conversación conlleva sin duda la idea del diálogo en términos de un “pensar juntos” y en ese sentido Gadamer señala: “Esta evocación tomada del mito pero tomada con plena racionalidad, no es sólo la del alma individual, sino siempre la del ‘espíritu capaz de unirnos’ a nosotros que ‘somos una conversación’. Pero estar-en conversación significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí como otro.” (Gadamer, H-G., “Destrucción y Deconstrucción” (1986), en: *VM II*, p. 356; *GW 2*, p. 369).

⁶⁰ La formulación de “conciencia de la historia efectual” es, como veremos en los capítulos que siguen, la denominación gadameriana para nombrar a una auténtica conciencia histórica.

dogmatismo, al mismo tiempo que nos abre a la transformación continua de nuestras tradiciones y concepciones del mundo⁶¹. Argumentación que por cierto sostiene también su debate con Habermas.

En suma, para la hermenéutica filosófica, el diálogo es el horizonte existencial inherente a toda experiencia hermenéutica y desde el que se hace inteligible la comunicación humana y sus realizaciones culturales, incluida la relación con el pasado. Pero este horizonte dialógico-lingüístico que funciona entre diversos individuos, entre diversas lenguas o entre pasado y presente, si bien presupone la aspiración al entendimiento común, éste nunca es “algo ya dado definitivamente” y tampoco excluye la diversidad, sino que al contrario la presupone⁶².

En este sentido, así como en *VM* Gadamer nos dice que “el que quiere comprender un texto tiene que estar dispuesto en principio a dejarse decir algo por él”⁶³, del mismo modo, al referirse al diálogo, presupone que debemos aprender a controlar nuestra parcialidad; es decir, la plétora de deseos, impulsos, esperanzas e intereses, a fin de que el “otro” no nos

⁶¹ Cf. Gadamer, H-G., “La diversidad de Europa” (1985), en: *La herencia de Europa, op. cit.*, p. 33. Asimismo, sobre la “enfermedad histórica” denunciada por Nietzsche, Sánchez Meca señala que precisamente ésta se supera en el enfoque hermenéutico, al sustituir el modelo de la objetividad de la conciencia historiográfica por el modelo de la dialéctica-dialógica, que permite otorgar a la interpretación historiográfica misma el carácter de acontecimiento (cf. Sánchez Meca, D., *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid: UNED, 1998, p. 222).

⁶² Respecto a esta aspiración a un entendimiento común o lenguaje común, Gadamer hace una importante precisión: “Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan lenguajes distintos, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido, como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero el lenguaje común nunca es algo ya dado definitivamente. Es un lenguaje que juega entre los hablantes, que debe permitir el inicio de un entendimiento, aunque las diversas opiniones se opongan frontalmente. Nunca se puede negar la posibilidad de entendimiento entre seres racionales. Ni el relativismo que parece haber en la variedad de los lenguajes humanos constituye una barrera para la razón, cuya palabra es común a todos como ya sabía Heráclito.” (Gadamer, H-G., “Autopresentación de H-G. Gadamer” (1977), en: *VM II*, p. 392; *GW 2*, p. 497).

⁶³ *VM*, p. 335; *GW I*, p. 273.

sea invisible, precisamente como “otro”. O lo que es lo mismo en una expresión más radical, “...tenemos que aprender a no tener razón...”⁶⁴. Esto significa entonces que, en el diálogo, en ningún caso se trata de la imposición del propio punto de vista, ni de la adaptación de unos a otros, sino de un proceso integrativo abierto que Gadamer entiende como transformación hacia lo común, o reunión de los interlocutores en una nueva comunidad⁶⁵. Así, refiriéndose particularmente al diálogo con las ideas de un pensador, Gadamer es enfático en afirmar que se trata siempre de un diálogo interminable, que como ocurre en la experiencia de la vida desemboca, más que en el mucho saber, en el aprendizaje de la modestia.

Lo anterior entonces configura una perspectiva desde la que hay que entender la práctica hermenéutica en general, así como, entre otras, las polémicas reactualizaciones gadamerianas de Platón, Hegel y la que hace del propio Heidegger. En este sentido, por lo señalado anteriormente, Gadamer prefiere dar cuenta de la productividad que hay en seguir dialogando con estos autores a la luz de las tareas del presente, antes que constituirse en una autoridad sobre los mismos.

De otro lado, cabe añadir que este “diálogo con la tradición” siempre ha estado articulado con el esfuerzo permanente de esclarecer el fenómeno de la comprensión imbricado en él. En este sentido, siendo fiel a su lema de que lo sustancial de la reflexión hermenéutica consiste precisamente en tener que derivar de la praxis hermenéutica⁶⁶, Gadamer también

⁶⁴ Gadamer, H-G., “La diversidad de Europa” (1985), *op. cit.*, p. 37.

⁶⁵ *Cf. VM*, pp. 457-458; *GW I*, p. 384.

⁶⁶ *Cf. VM II*, p. 11; *GW 2*, p. 3.

ha sacado provecho de este “diálogo”, y en particular del que tiene a lo largo de su vida con Platón, para el esclarecimiento de su propio proyecto filosófico⁶⁷.



⁶⁷ Sobre la influencia de Platón en el pensamiento gadameriano, cabe señalar, en este punto, que Gadamer considera que la crítica a la metafísica que heredara de Heidegger no le hizo abandonar el lenguaje conceptual, pues en su condición de “discípulo permanente de Platón” se dispuso a analizar el lenguaje partiendo del diálogo y a neutralizar la fijación terminológica del pensamiento precisamente mediante su avance (cf. *VM II*, p. 400; *GW 2*, p. 506). Volveremos sobre este tema al final de este trabajo. Cf. *infra*, Apéndice, 1.1.

CAPÍTULO II

La rehabilitación de la conciencia histórica y la problemática de la pre-comprensión¹

La hermenéutica filosófica hace ver que el sujeto cognoscente está indisolublemente unido a lo que se le muestra y descubre como dotado de sentido. Además de hacer la crítica del objetivismo de la historia y del ideal de conocimiento positivista del fisicalismo, que pretende fundamentar la *unity of science* con el método unitario de la física, critica también la tradición metafísica: que el ser y la verdad coinciden en principio –para el intelecto infinito de la divinidad, cuya omnipresencia concibe la metafísica como el presente de todo lo que es–, resulta insostenible. Ese sujeto absoluto no es ni siquiera un ideal aproximativo para el modo de ser finito e histórico del ser humano y de sus posibilidades del conocimiento. Por que es propio del ser del sujeto cognoscente el no identificarse con el presente, como tampoco se identifica con el futuro ni con el pasado que le determina.²

2.1. La necesidad de una rehabilitación de la conciencia histórica frente al objetivismo del paradigma científico moderno

Es indudable que el proyecto gadameriano de una hermenéutica filosófica, capaz de hacer justicia a la historicidad de toda nuestra experiencia del mundo, no puede entenderse sin

¹ Respecto de la noción de “pre-comprensión” en algunas traducciones como la de *VM* se utiliza la expresión “pre-estructura del comprender”. Nosotros usaremos preferentemente la primera expresión por ser la más habitual en la mayor parte de otros textos de Gadamer y en la bibliografía secundaria.

² Gadamer, H-G., “Hermenéutica” (1969), en: *VM II*, p.372; *GW*, p. 435.

destacar la confrontación crítica que libra Gadamer con el paradigma científico moderno y en particular con el metodologismo y objetivismo que le son inherentes³. Pero, como ya lo señalamos en el capítulo anterior, dicha confrontación, que es común a varias corrientes filosóficas del siglo veinte, en Gadamer se vincula a su vez con la problemática filosófica de las ciencias del espíritu y las respuestas a la misma, a su juicio fallidas, de la hermenéutica tradicional. En este sentido, veremos que la hermenéutica gadameriana también se confronta con los remanentes positivistas que hay en la manera como la Escuela Histórica Alemana y la hermenéutica del Dilthey abordaron el problema de la conciencia histórica, representando ambas posiciones para Gadamer formas de un historicismo objetivista⁴.

Así, desde los primeros párrafos introductorios de *VM*, Gadamer no duda en afirmar que su investigación toma pie en una “actitud de resistencia” que surge dentro de la ciencia frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica. Del mismo modo que es enfático en señalar que su objetivo será repensar el “fenómeno de la comprensión”, modo propio de ser del “*Dasein*”⁵, precisamente buscando rastrear la experiencia de la verdad más allá del ámbito de control de la metodología científica⁶.

³ Por objetivismo consideramos la visión que se desprende del dualismo fiscalista de la ciencia moderna que concibe al sujeto cognoscente como separado del mundo, al mismo tiempo que considera la actividad cognoscente desarraigada de los contextos vitales y culturales del sujeto que la practica. Sin duda, para Gadamer, en coincidencia con Husserl, el objetivismo se retrotrae al origen de la ciencia moderna en la física de Galileo, que asume desde una perspectiva ontológica lo que es sólo una hipótesis metodológica de un “en sí” matemático de la naturaleza independiente de la subjetividad. Para ambos autores, el modelo galileano se reproduce en toda la práctica científica moderna hasta los debates de fines del siglo XIX.

⁴ Cf. *infra*, Apéndice, 2.2.

⁵ La traducción más frecuente y literal de esta noción heideggereana es la de “ser ahí”, pero dado el carácter polémico de dicha traducción preferimos conservar el término en alemán toda vez que aparezca la expresión.

⁶ Cf. Gadamer, H-G., “Introducción”, en: *VM*, pp. 23-24; *GW I*, pp. 1-2.

En ese sentido, este “hacer ver” de la hermenéutica filosófica, que anota la cita inicial, tendrá el efecto de emanciparnos del enfoque epistemológico sobre la comprensión, a fin de rehabilitar en la conciencia contemporánea las dimensiones de nuestra finitud e historicidad, precisamente veladas y soslayadas por dicho enfoque. De este modo, el develar *que el sujeto cognoscente está indisolublemente unido a lo que se le muestra y descubre como dotado de sentido*, lejos de representar una restricción para el conocimiento, significa más bien su condición de posibilidad y en último término el llamado a una nueva forma de autorreflexión, capaz de superar lo que Gadamer denomina la autocomprensión técnica del moderno concepto de ciencia. Sin duda, la superación de este enfoque también pasará por la rehabilitación de la experiencia de la verdad del arte, de la tradición humanista y de la tradición de la filosofía práctica, todos ellos, temas de los que nos ocuparemos parcialmente más adelante.

Pero cabe agregar a lo anterior que, tal como se señala en el texto que citamos al inicio del presente capítulo, la hermenéutica filosófica también se confronta con algunos aspectos de la tradición metafísica y con la crisis que ésta atraviesa desde el siglo XIX. Por ello, al mismo tiempo que Gadamer se inserta en el movimiento filosófico del siglo XX que ha superado la orientación unilateral hacia el *factum* de la ciencia, al que siguen siendo proclives el neokantismo y positivismo contemporáneos, también cuestiona aquellas tesis de la tradición metafísica negadoras de nuestra historicidad.

Ahora bien, esta confrontación crítica de Gadamer con la tradición metafísica y las afirmaciones gadamerianas que presentan a la conciencia histórica como una fuerza

destructora de dicha tradición⁷, o la expresión misma del “fin de la metafísica”⁸, pueden llevar a algunos malentendidos que vale la pena aclarar en este punto. Puesto que si bien Gadamer, siguiendo a Heidegger, cuestiona el carácter dogmático del concepto de ser, que entiende al ser como pura presencia, y por lo tanto a la historicidad y a la finitud del hombre como carencia que sucumbe al verdadero ser, también sostiene que el hombre nunca podrá abandonar el cuestionamiento sobre las cuestiones últimas de la existencia⁹.

Se trata, por el contrario, de encontrar un camino nuevo para la metafísica e incluso preguntarnos si “es posible que la metafísica no sea únicamente –y tampoco para Aristóteles– esa ontoteología que intenta averiguar en el ente supremo lo que es ser, sino más bien la apertura hacia una dimensión que, sin fin como el tiempo mismo y presente permanente como el tiempo mismo, abarca todo nuestro preguntar, decir y anhelar”¹⁰.

Es decir, para la hermenéutica gadameriana el hombre contemporáneo está ante el desafío de encontrar un equilibrio entre la imposibilidad de superar las preguntas metafísicas y hallar, al mismo tiempo, un sentido para lo hacedero, lo posible y lo que está bien aquí y ahora¹¹. Por ello, Gadamer es enfático en afirmar que la toma de conciencia histórica no es el abandono de la tarea eterna de la filosofía, sino la ruta que nos ha sido dada para acceder

⁷ Cf. Gadamer, H-G., “Razón y filosofía práctica” (1986), en: *El giro hermenéutico, op. cit.*, p. 218; *GW 10*, p. 265.

⁸ A este respecto, llega a sostener que desde Dilthey la conciencia histórica puede aparecer en un sentido como el final mismo de la metafísica. Cf. Gadamer, H-G., “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” (1943), en: *VM 2*, p. 38; *GW 2*, p. 32.

⁹ Cf. Gadamer, H-G., “Fenomenología, hermenéutica, metafísica”(1983), en: *El giro hermenéutico, op. cit.*, p. 32; *GW 10*, pp. 104-105.

¹⁰ *Ibid.*, p. 36; *GW 10*, p. 108.

¹¹ Cf. Gadamer, H-G., “Prólogo a la segunda edición”, en: *VM*, p. 21; *GW 2*, p. 448.

precisamente a la verdad siempre buscada¹². A lo que hay que agregar que incluso sin la herencia de la metafísica, hoy vivida como un cuestionamiento sobre los límites y posibilidades de nuestra existencia histórica, no sería posible ganar la libertad frente a la ciencia y preguntarnos por el lugar que ella debe ocupar en nuestro presente¹³.

Desde esta perspectiva, el proyecto de una rehabilitación de la conciencia histórica, tal como se despliega en *VM*, no marca rupturas radicales ni se configura al modo de una construcción desde principios, sino como la tarea de “ganar una nueva relación con los conceptos” que ella necesita y, de este modo, entender el universo de la comprensión mejor de lo que parece posible bajo el concepto de conocimiento de la ciencia moderna¹⁴.

Así pues, la hermenéutica filosófica de Gadamer intenta ser ella misma un aporte relevante para la teoría de la ciencia, precisamente, en tanto que con su reflexión descubre también dentro de la ciencia condiciones de verdad que no están dentro de la lógica de la investigación científica sino que la preceden¹⁵. En este sentido, no puede sino confrontarse críticamente con el estrechamiento perspectivista que trae el pensamiento metodológico, que desde el principio está orientado por referencia a la justeza metodológica de su procedimiento y es incapaz de volver críticamente sobre sí mismo.

¹² Cf. Gadamer, H-G., “Bosquejo de los fundamentos de una hermenéutica”, en: *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 116.

¹³ Sobre la imposibilidad de superar en sentido estricto a la metafísica, valga una cita de Gadamer muy ilustrativa: “En plena conciencia de nuestra finitud seguiremos estando expuestos a las preguntas que se formulan acerca de nosotros. Caen sobre nosotros, y también sobre cada individuo en las horas de mayor silencio, partiendo de aquello en lo que todos nos reconocemos a nosotros mismos... Nos encontramos en el arte a pesar de todo el utilitarismo social. Nos encontramos a nosotros mismos en el desafío de la religión, que pervive en la era de la ciencia. Nos encontramos igualmente a nosotros mismos en el pensar. Son las preguntas a las que denominamos filosóficas y que nos mueven sin cesar en la actitud adoptada frente a nuestra tradición filosófica. De ellas, verdaderamente no se puede mantener alejado ningún ser pensante.” (Gadamer, H-G., “La herencia de Hegel” (1980), en: *Antología*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 319; *GW 4*, p. 474).

¹⁴ Gadamer, H-G., “Introducción”, en: *VM*, p. 26; *GW 1*, p. 4.

¹⁵ Cf. Gadamer, H-G., “Epílogo”, en: *VM*, p. 642; *GW 2*, p. 450.

Confrontación, sin duda, difícil, porque como lo señala Gadamer, teniendo en cuenta la primacía que detenta la ciencia moderna dentro de la aclaración y justificación filosófica de los conceptos de conocimiento y verdad, podría pensarse como innecesario recurrir a otras fuentes de inspiración para ganar una mejor autoconciencia de la práctica científica. Sin embargo, son precisamente las experiencias de verdad del arte y de las ciencias del espíritu, que saca a la luz *VM*, las que representan el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites y permita una mejor autocomprensión del hombre y su mundo en la era de la ciencia¹⁶.

Lo anterior nos conduce a la ambigüedad presente en el título de la principal obra gadameriana, pues *Verdad y método* expresa para un ser finito e histórico una tensión que la obra ha buscado agudizar, en palabras de Gadamer, con una intención polémica¹⁷. Y es que no es tanto la metodología de las ciencias lo que hay que corregir, sino su autoconciencia reflexiva y sus implicancias en la autocomprensión del hombre. Consecuentemente, Gadamer es enfático en señalar que no debe malentenderse la finalidad de su filosofía y la rehabilitación de la conciencia histórica que le es inherente, reduciéndolas a ser una iluminación reflexiva del procedimiento de las ciencias. Por el contrario, habría que entender a la hermenéutica filosófica fundamentalmente como una forma de “auto ilustración interior” y de representación intersubjetiva de nuestra experiencia humana. Es decir, como una forma de autoconocimiento que nos muestra nuestra experiencia histórica

¹⁶ Cf. Gadamer, H-G., “Introducción”, en: *VM*, pp. 23-24; *GW I*, pp. 1-2.

¹⁷ Cf. Gadamer, H-G., “Epílogo”, en: *VM*, p. 646; *GW 2*, p. 453.

del mundo y de la vida articulada con el lenguaje, y, en tanto tal, una actividad que hay que emprender cada vez desde una crítica renovada del pensamiento¹⁸.

Así, desde el imperativo de esta crítica renovada del pensamiento *VM* se propone superar la ingenuidad del historicismo, el que a juicio de Gadamer, por privilegiar la metodología eludió la conciencia de su propia historicidad. Por el contrario para él, una vez emancipados del pensamiento metodológico y del objetivismo que le es inherente habrá que pasar a una auténtica hermenéutica histórica. Es decir, a una hermenéutica que sea capaz de mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia¹⁹.

A este respecto, Gadamer no duda en afirmar que la lucha contra el objetivismo representa el cuestionamiento más radical a la visión de “lo dado” que consolida la perspectiva moderna de la ciencia, como “ciencia desde ningún lugar”²⁰. La idea de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente no es más que una quimera que debemos destruir y, por el contrario, corresponde más bien entender que el condicionamiento no es una tara del conocimiento, sino un momento de la verdad misma²¹. En tal sentido, la profundización en el carácter histórico-contextual de nuestras conceptualizaciones teóricas, así como en el ámbito pre-científico que las sostiene, representa una consecuencia natural de esa lucha y de la intención que anima a *VM* de hacer comprensible el fenómeno de la comprensión en todo su alcance²².

¹⁸ Cf. Gadamer, H-G., “Epílogo”, en: *VM*, p. 654; *GW 2*, pp. 460-461.

¹⁹ Cf. Gadamer, H-G., “Sobre el círculo de la comprensión”, en: *VM*, pp. 69-70; *GW 2*, pp. 64-65.

²⁰ La expresión remite al texto de Nagel T., *The view from nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986 y al positivismo que éste suscribe.

²¹ Cf. Gadamer, H-G., “La verdad en las ciencias del espíritu”, en: *VM II*, p. 46; *GW 2*, p. 40.

²² Resulta muy pertinente para este tema la siguiente cita gadameriana: “Una vez más. ¿Qué es lo dado? Solo quién no responda a esta pregunta con la frase: aquello que se puede medir, solo quién permanezca abierto a

Un primer paso para el cumplimiento de este propósito lo constituye, sin duda, la rehabilitación de la pre-comprensión y del círculo hermenéutico que desarrollaremos después de detenernos brevemente en la intención gadameriana de superar el planteamiento epistemológico de la comprensión, todavía presente en la hermenéutica tradicional.

2.2. La necesidad de una corrección en la autocomprensión tradicional de la hermenéutica y la superación del planteamiento epistemológico sobre la comprensión

En la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger *el problema de la hermenéutica gana un rasgo universal, más aún gana toda una dimensión nueva*. La pertenencia del intérprete a su objeto, que no lograba encontrar una legitimación correcta en la reflexión de la escuela histórica, obtiene ahora por fin un sentido concreto y perceptible y *es tarea de la hermenéutica mostrar este sentido*. También para la realización de la comprensión que tiene lugar en las ciencias del espíritu vale la idea de que la estructura del *Dasein* es proyecto arrojado y que el *Dasein* es, en la realización de su propio ser, comprender. La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbres y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro. El *Dasein* que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre sido. Este es el sentido del factum existencial del arrojamiento (*Geworfenheit*).²³

En el marco del proyecto de una hermenéutica filosófica que busca mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia, las temáticas de la pre-comprensión y el círculo hermenéutico resultan, sin duda, centrales²⁴. Sin embargo, así como en el acápite anterior se mostró la necesidad de una rehabilitación de la conciencia histórica frente al

este tipo de preguntas, solo ése sabrá lo que es la filosofía hermenéutica.” (Gadamer, H-G., “La hermenéutica y la escuela de Dilthey”, en: *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 152; *GW 10*, p. 205).

²³ Gadamer, H-G., *VM*, pp. 329-330; *GW 1*, p. 269. Las cursivas son nuestras y hemos conservado la expresión alemana de *Dasein* cada vez que aparece la traducción “estar ahí”.

²⁴ Cabe aquí adelantar que la pre-estructura del comprender refiere a las anticipaciones previas (opiniones previas) o prejuicios que dan lugar al movimiento de la comprensión de todo proceso interpretativo.

objetivismo moderno, también aquí será necesario “ganar una nueva relación con los conceptos” de pre-comprensión y círculo hermenéutico frente al enfoque epistemológico de los mismos y del fenómeno general de la comprensión. Dicho enfoque, que alcanza una de sus mayores expresiones en la Escuela Histórica Alemana y la hermenéutica tradicional, fundamentalmente en la figura de W. Dilthey, será objeto de una crítica radical por parte de Gadamer²⁵.

Siguiendo el hilo argumentativo de *VM*, comentado en el primer capítulo, puede verse cómo en la segunda sección del libro Gadamer busca insertar su propia propuesta filosófica en la tradición hermenéutica y fenomenológica que le precede. Pero ello significa, por un lado, marcar un deslinde con el objetivismo histórico de la hermenéutica romántica y diltheyana, y, por otro lado, mostrar el aporte de la fenomenología husserliana y de la filosofía de Heidegger en la superación del planteamiento epistemológico sobre la comprensión²⁶.

En el camino hacia una hermenéutica filosófica, que nosotros interpretamos en términos de una “filosofía de la historicidad”, indudablemente la figura de Heidegger es, para Gadamer, la que alcanza los mayores méritos. Aun cuando reconoce el aporte conceptual que representan en particular las temáticas husserlianas de la “intencionalidad de la conciencia y su temporalidad”, el “mundo de la vida” y la noción de “horizonte”, en su concepto,

²⁵ Como ya señalamos, de la confrontación con ambas posiciones nos ocuparemos en: *Cf., infra*, Apéndice, 2.2. Pero consideramos relevante anotar en este punto la necesidad que tiene Gadamer de deslindar con la hermenéutica tradicional para abordar consecuentemente el fenómeno de la comprensión.

²⁶ Todo ello, por cierto, sin dejar de criticar el proyecto fundacional de la fenomenología de Husserl. *Cf., infra*, Apéndice, 3.1., 3.2.

Husserl queda todavía atrapado en los medios conceptuales de la metafísica griega²⁷. En este sentido, le corresponde a Heidegger la autoría de la “destrucción de esta conceptualidad” y a Gadamer la condición de su legítimo heredero²⁸.

Desde esta perspectiva, Gadamer adscribe plenamente como punto de partida el descubrimiento heideggeriano del carácter ontológico de la pre-estructura del comprender (pre-comprensión) y del círculo hermenéutico que caracteriza a la movilidad histórica de nuestra existencia y al *factum existencial del arrojamiento*, a la vez que se pregunta sobre qué consecuencias puede traer para la hermenéutica científico-espiritual que Heidegger derive la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del ser-ahí²⁹.

Esta pregunta, al inicio de la sección central de *VM*, “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, resulta fundamental para entender por qué, como sostuvimos en el primer capítulo, si bien la hermenéutica filosófica de Gadamer tiene como punto de partida una reflexión crítica sobre el arte y las ciencias del espíritu que busca repensar el tema de la verdad y el conocimiento más allá del enfoque epistemológico, ello no le impide luego superar el problema limitado de las ciencias del espíritu y esbozar una concepción más universal de la hermenéutica, capaz de esclarecer toda nuestra experiencia del mundo.

²⁷ Cf. Gadamer, H-G., “La hermenéutica y la escuela de Dilthey”, en: *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 150; *GW 10*, pp. 202-203.

²⁸ En el contexto de la hermenéutica filosófica la noción de “destrucción” es usada en el sentido de liberar significados latentes u ocultos. También se usa en el sentido de “escuchar las voces de la tradición” largamente silenciadas por el paradigma científico moderno.

²⁹ Cf. *VM*, pp. 331-332; *GW 1*, p. 270.

Tenemos entonces que, a partir de esta sección de *VM*, se inicia ese tránsito que en el capítulo anterior se llamó “de la hermenéutica científico-espiritual a la hermenéutica filosófica”. Dicho tránsito, como estamos por ver en adelante, implicará un arduo trabajo conceptual que conquista finalmente la universalidad de la hermenéutica en el giro ontológico hacia el lenguaje.

Ahora bien, el trabajo conceptual antes aludido comienza con el desarrollo de las temáticas de la pre-comprensión y del círculo hermenéutico, que, a juicio de Gadamer, si bien deben su descubrimiento a Heidegger, fueron abordadas por él fundamentalmente en conexión con su interés por la pregunta por el ser. Gadamer, en cambio, reinserta estas temáticas en su debate con la tradición hermenéutica y las lleva hasta sus últimas consecuencias. En este sentido, a lo largo de nuestro trabajo se podrá ver que, pese a la declaración enfática que hace Gadamer de ser en primer lugar un seguidor de Heidegger³⁰, precisamente en el desarrollo de dichas temáticas irá tomando un camino propio y hasta un sano distanciamiento. J. Grondin habla incluso de diferencias inadvertidas entre estos dos autores, lo que es importante destacar para el esclarecimiento de la propia propuesta gadameriana, y en particular en lo referente a la temática de la comprensión y el círculo hermenéutico que le es inherente³¹. De nuestra parte, si bien en el Apéndice nos ocuparemos en extenso de la relación entre Gadamer y Heidegger, en lo que sigue haremos notar estas diferencias cuando sea oportuno.

³⁰ Cf. *VM*, p. 330; *GW I*, p. 269.

³¹ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, pp. 129-188. Esta obra ofrece una lectura crítica de la totalidad de los párrafos de *VM*. También sobre el tema resulta relevante su obra *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: WBG, 2001.

2.3. La pre-comprensión y el círculo hermenéutico. La rehabilitación de los prejuicios y los conceptos de autoridad, lo clásico y la tradición

2.3.1. Algunas consideraciones preliminares

Sobre el círculo hermenéutico y la pre-comprensión implícita en él, Gadamer hace notar, en diversos textos, que la regla hermenéutica de que el todo debe entenderse desde lo individual y lo individual desde el todo en realidad procede de la retórica antigua y ha pasado, a través de la hermenéutica moderna, del “arte de hablar” al “arte de comprender e interpretar textos”³².

Ya desde la hermenéutica moderna se ha sostenido que la comprensión del sentido de un texto aparece siempre condicionada por una totalidad supuesta o pre-comprendida y, por otro lado, que esta “anticipación de sentido” (pre-comprensión), que subyace a nuestra relación con un texto, sólo se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo del texto definen, a su vez, a este todo. Es decir, aquí queda claramente afirmada la idea de que sólo dentro de una totalidad de sentido previamente proyectada algo se abre con sentido en la interpretación de textos.

Ocurre, sin embargo, que si bien esta circularidad, atribuida por la hermenéutica tradicional al proceso comprensivo de interpretación de textos, ya estaría vislumbrando lo que desde un punto de vista gadameriano se define como “horizonte hermenéutico” y como “el problema de la mediación” en dicha actividad, esta hermenéutica, como ya se ha indicado,

³² Cf. Gadamer, H-G., “Sobre el círculo de la comprensión”, *VM II*, p. 63; *GW 2*, p. 57.

queda presa de un enfoque epistemológico, incapaz de sacar todas las consecuencias filosóficas de tal descubrimiento. Es decir, incapaz de hacer justicia a la historicidad de la existencia que tal circularidad expresa y, con ello, de poder plantear la problemática general del conocimiento desde “la radical finitud de nuestro ser”.

Sobre este punto, valgan ciertas precisiones que nos ayudarán a salvar algunas dificultades inherentes a la exposición gadameriana sobre el tema. Por un lado, es importante destacar que la prolongada tematización del círculo hermenéutico en el marco de la reflexión epistemológica de las ciencias del espíritu no permite fácilmente independizar este tema de su contexto original, e incluso Gadamer mismo recurre en *VM* a este nivel de reflexión para ilustrar la dinámica interna del círculo hermenéutico, como lo muestran sus ejemplos sobre la interpretación de textos, el conocimiento histórico y el caso de la traducción. En esta tesis, estamos persuadidos de que la tematización del círculo hermenéutico se prolonga en los otros conceptos gadamerianos hasta el giro hacia la lingüisticidad de la existencia con el que concluye *VM*.

Asimismo, debe recordarse que, además de las referencias a la ontologización que opera la interpretación heideggeriana del círculo hermenéutico y que Gadamer confiesa tomar como punto de partida, él se propone colocarse en una dimensión previa a la de la lógica de la investigación científica. Su reflexión tiene como objetivo alcanzar la dimensión universal de dicho círculo y con ello mostrar de qué manera éste subyace a toda nuestra producción intelectual, tanto en las ciencias del espíritu, como en las ciencias naturales. En otros

términos, la intención de *VM* ha sido mostrar el componente hermenéutico presente en toda ciencia espiritual o natural y, en último término, en toda nuestra experiencia del mundo³³.

En el marco de este proyecto, es manifiesto que la tematización del círculo hermenéutico también representa la deconstrucción o el desmontaje del paradigma representacionista del conocimiento; tarea en la que ciertamente confluyen otras corrientes filosóficas y que acerca a Gadamer, salvando las diferencias, al holismo práctico y teórico de algunos representantes de la filosofía anglosajona del presente³⁴. En este sentido, no dejaremos en nuestro trabajo de tesis de comentar, más adelante, las consecuencias sobre el plano epistemológico y la praxis moral y política que traen los planteamientos de la hermenéutica filosófica y su concepto emblemático de “círculo hermenéutico”.

De otro lado, como ya se ha anunciado, la concepción gadameriana del círculo hermenéutico busca ser la construcción conceptual por excelencia que sale al frente de la irrupción de la conciencia histórica en la filosofía contemporánea, pero haciendo justicia a la historicidad de la existencia en sus múltiples modos de hacer, saber y padecer. En este sentido, también estamos ante un concepto que subvierte desde sus bases al paradigma científico moderno, cuestionando radicalmente los dualismos que lo caracterizan y la fragmentación que le es propia entre las esferas del arte, la ciencia y la moral.

En esta tarea, Gadamer considera relevante volver a la descripción heideggeriana del círculo hermenéutico, precisamente para hacer fecundo en su propio proyecto el nuevo

³³ Cf. *VM*, p. 650; *GW I*, p. 458.

³⁴ Nos referimos fundamentalmente a D. Davidson y R. Rorty.

significado que gana la estructura circular. Para ello, nos remite al párrafo treinta y dos de *Ser y Tiempo*, que será la fuente principal de inspiración para el desarrollo del tema y que nos permitimos citar ampliamente.

Sin embargo, ver en este círculo un circulus vitiosus y buscar cómo evitarlo, o por lo menos sentirlo como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender... Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la estructura existencial de prioridad del Dasein mismo... En él se encierra una posibilidad positiva del conocimiento más originario, posibilidad que sin embargo solo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas.³⁵

Frente a lo planteado en el texto, Gadamer se encuentra pues ante el desafío de enseñarnos a ingresar de manera correcta en el círculo hermenéutico y mostrarnos las posibilidades positivas que éste encierra, cuando estamos dispuestos a no dejarnos llevar por las anticipaciones, sino más bien por una escucha atenta a lo que las “cosas mismas” tengan que revelarnos³⁶.

La formulación heideggeriana del círculo hermenéutico, a su vez, no estará exenta de ambigüedades que Gadamer procurará superar. Lo primero que se cuestionará es cómo

³⁵ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Rivera, Chile: Editorial Universitaria, 1997, p.176.

³⁶ Dicha posición halla su expresión ilustrativa en la siguiente afirmación gadameriana: “El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejarse decir algo por él. Por eso una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto.” (Gadamer, H-G., *VM*, p. 335; *GW I*, p. 273). Cf. también Gadamer, H-G., “Sobre el círculo de la comprensión”, *VM II*, p. 66; *GW 2*, p. 60.

compatibilizar la afirmación tan enfática de una estructura previa del comprender con una justificación desde “las cosas mismas”. La respuesta a este interrogante fundamental llevará a Gadamer a una serie de precisiones conceptuales que van desde la aclaración de la noción de “cosa misma” hasta la rehabilitación de los conceptos de prejuicio, autoridad, lo clásico y tradición proscritos por el pensamiento ilustrado. Nuestra exposición seguirá la línea argumentativa del capítulo de *VM* correspondiente y se complementará con otros ensayos sobre el tema.

2.3.2. Sobre el círculo hermenéutico

Ingresando a la problemática señalada y partiendo del ejemplo de la interpretación de textos, Gadamer sostiene que todo comprender está determinado por una motivación o anticipación de sentido y por ello “el que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar”³⁷.

Es decir, todo comprender comienza siempre con un primer proyecto de sentido que da inicio al proceso de la comprensión. Pero este primer proyecto será sustituido por otros más adecuados en un proceso siempre abierto que se define como el “movimiento de la comprensión”. La invocación heideggeriana de asegurar la elaboración del tema científico desde “las cosas mismas” es interpretada por Gadamer como este movimiento de penetración del sentido que siempre queda abierto, porque en última instancia la “cosa

³⁷ *VM*, p. 333; *GW I*, p. 271.

misma” es siempre una “cosa debatida”³⁸. Esto significa que el sentido de “la cosa misma” no puede prescindir de un horizonte dialógico, por lo tanto lingüístico y cultural, que, como veremos más adelante, caracteriza a toda nuestra experiencia hermenéutica del mundo.

Del mismo modo, Gadamer es enfático en afirmar, en claro deslinde con la hermenéutica romántica, que la comprensión de ningún modo se presenta como una comunicación misteriosa de almas, sino como una participación en el significado común que se revela en el movimiento de la comprensión³⁹. En este sentido, la expresión “la cosa misma” de ningún modo puede referir a la acepción objetivista de “lo dado”. Por el contrario, aquí puede verse cómo Gadamer acusa recibo de la herencia fenomenológica en su pensamiento, al concebir dicha expresión en términos de todo objeto intencional que tiene múltiples modos de darse a una conciencia arraigada en el “mundo de la vida” (histórico, lingüístico e intersubjetivo) y cuya “intencionalidad de horizonte” nunca podrá agotar su contenido. A lo que hay que agregar que, desde la perspectiva gadameriana, al darse además “la cosa misma” siempre desde un lenguaje, con sus sentidos latentes y manifiestos, con sus ocultamientos y recubrimientos, nunca será posible una determinación definitiva de su significado⁴⁰.

Para Gadamer, concebir “la cosa misma” como “cosa debatida” es una forma de recordarnos que somos seres finitos, sujetos al error e incapaces de contentarnos con los juicios pre-concebidos cuando estamos animados por un auténtico deseo de dejarnos decir

³⁸ La definición de “cosa misma” en términos de “cosa debatida” aparece en una entrevista que J. Grondin le hace a Gadamer en 1996, hoy publicada en el libro Gadamer, H-G., *Antología, op. cit.*, pp. 309-310.

³⁹ Cf. *VM II*, p. 64; *GW 2*, p. 58.

⁴⁰ Este punto lo desarrollaremos más ampliamente en el capítulo tercero.

algo, por ejemplo, por el texto o por el otro que nos interpela. Así también, “lo científico” en el sentido de la hermenéutica gadameriana implica, tanto destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente, como abstenernos de tener la última palabra⁴¹.

En conexión con lo anterior, es interesante destacar la aclaración que hace Gadamer, en el sentido de que regirse por “la cosa misma” no es una decisión valiente tomada de una vez por todas, sino una tarea primera, permanente y última. Es decir, la comprensión de un texto consiste siempre en la elaboración de un proyecto sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido⁴². Lo que quiere decir, a su vez, que la condición de posibilidad para revisar el primer proyecto de sentido se halla en la capacidad que tenemos siempre de poder anticipar un nuevo proyecto⁴³. Esto significa entonces que el momento anticipatorio de la comprensión nunca se supera realmente.

En consecuencia, el “movimiento de la comprensión” presente en toda interpretación de textos revela un constante proyectar o rediseño, donde vemos a las opiniones previas transformándose de cara a la alteridad del texto que reclama poner en juego su verdad

⁴¹ Cf. Gadamer, H-G., “La verdad en las ciencias del espíritu”, en: *VM II*, p. 46; *GW 2*, p. 40; también “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer”, en: *Antología, op. cit.*, p. 371.

⁴² En el contexto de su comentario a la temática gadameriana del círculo hermenéutico, Grondin nos recuerda que en alemán la palabra “*Sache*” (cosa) tiene siempre el sentido enfático de una cosa o asunto sobre el que hay que tratar o discutir. Por lo tanto, “la cosa” se encuentra siempre ya en un horizonte de comprensión, pero, al mismo tiempo, la elaboración de una anticipación adecuada presupone que la cosa nos concierne, que nos interpela y, por lo tanto, no sería posible elaborar proyecciones adecuadas si no entramos a dialogar con ella, expuestos a la novedad que trae todo diálogo auténtico y consecuentemente a la revisión de nuestras anticipaciones (cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer, op. cit.* p. 139).

⁴³ Cf. Gadamer, H-G., “Sobre el círculo de la comprensión”, *VM II*, p. 65; *GW 2*, p. 59.

frente a ellas⁴⁴. Por eso es posible que diversos proyectos de sentido rivalicen entre sí hasta que pueda establecerse la univocidad de sentido, aunque la única objetividad posible que puede obtener el “movimiento de la comprensión” no sea otra que la convalidación que obtienen las opiniones previas o prejuicios a lo largo de su elaboración.

Sobre esta dinámica que se establece en el movimiento de la comprensión, Gadamer señala que en realidad se trata de un procedimiento que aplicamos siempre. Y es que lejos de la norma según la cual para escuchar a alguien o hacer una lectura no se puede acceder con prejuicios sobre el contenido y es preciso olvidar todas las opiniones previas, por el contrario, la apertura a la opinión del otro o del texto implicará siempre ponerla en relación con el conjunto de las propias opiniones⁴⁵.

Grondin sostiene que la descripción gadameriana del círculo hermenéutico pone fundamentalmente su acento en el constante proceso de revisión, antes aludido, dado que en última instancia, para Gadamer, la regla inmanente de todo proceso de interpretación es la de elaborar los proyectos de comprensión que se aproximen más a la coherencia del *interpretandum*. En este sentido, el círculo hermenéutico estaría dando cuenta de una permanente dinámica de “ensayo y error”, y consecuentemente proponiendo una visión holística del proceso de la comprensión, en contra de una visión lineal deudora del paradigma científico moderno⁴⁶.

⁴⁴ Algunos autores han llamado a este movimiento un “movimiento de vaivén” que va de la precomprensión del intérprete a lo que el texto dice y así sucesivamente. Por su parte, Gadamer trata de graficar este movimiento como un avanzar en círculos concéntricos articulados por una exigencia de coherencia.

⁴⁵ Cf. Gadamer, H-G., “Sobre el círculo de la comprensión”, *VM II*, p. 66; *GW 2*, p. 60.

⁴⁶ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, pp. 133-134.

El comentario anterior nos remite a un concepto que Gadamer introduce para precisar mejor el dinamismo del círculo hermenéutico y su carácter abierto. Se trata de un presupuesto que, según Gadamer, preside a toda comprensión y que puede denominarse “anticipo de la perfección”⁴⁷. Es decir, en su concepto, cada vez que leemos un texto presuponemos en él una unidad de sentido que nos lo muestra en primera instancia como comprensible y como portador de una verdad, aunque ésta no pueda determinarse nunca del todo⁴⁸.

Sobre este punto, Grondin hace notar que no parece haber mucha diferencia entre aquello que presupone el “anticipo de la perfección”; es decir, que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido, y el “principio de caridad” anglosajón que también asume que lo que se trata de entender tiene que constituir un todo coherente⁴⁹. Sin embargo, pese a estas similitudes que saltan a la vista, cabe aclarar que, desde el punto de vista gadameriano, este presuponer una unidad de sentido, de ningún modo puede entenderse como un presupuesto meramente formal, sino que el “anticipo de la perfección” expresa nuestra pertenencia a la verdad del texto, esto quiere decir, a una tradición compartida que lo hace inteligible. En este sentido, nuestra pertenencia a tradiciones adquiere aquí un rango ontológico, pues, en términos de Gadamer, ella concierne a la finitud histórica del “ser ahí”, tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras del mismo⁵⁰.

⁴⁷ En la traducción al español de *VM* se utiliza la expresión de “anticipo de perfección”, mientras que en la traducción de *VM II* se utiliza el término “anticipo de la complejidad”. Nosotros usaremos la primera expresión al referirnos a este tema.

⁴⁸ Cf. *VM*, p. 363; *GW I*, p. 299; también *VM 2*, p. 67; *GW 2*, p. 62.

⁴⁹ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 133.

⁵⁰ Cf. *VM*, p. 328; *GW I*, p. 266.

Ahora bien, esta pertenencia ontológica a las tradiciones tampoco puede entenderse como una legitimación sin más de la tradición, ni tampoco de la interpretación, porque, como lo veremos más adelante, Gadamer afirma que la tradición también representa en su planteamiento el horizonte que envuelve a esa “dialéctica entre familiaridad y extrañeza” que rige el movimiento de la comprensión y que nunca se supera. Esto nos permite aclarar aun más la invocación heideggeriana de “elaborar el tema científico desde las cosas mismas”, pues es esta polaridad entre familiaridad y extrañeza la que impide que una conciencia hermenéutica se sienta ligada a la cosa misma al modo de una coincidencia obvia, como ocurre en la supervivencia ininterrumpida de una tradición. Por el contrario, Gadamer señalará que precisamente este lugar intermedio entre los dos polos, ese *inter* entre la objetividad distante contemplada y la pertenencia a una tradición, es lo que representa el verdadero lugar de la hermenéutica⁵¹.

De otro lado, será desde este puesto intermedio que ocupa la hermenéutica que “la distancia en el tiempo” en el conocimiento histórico, concebida como un abismo a salvar por el historicismo y desatendida por la hermenéutica anterior, es rehabilitada como una posibilidad positiva y productiva de la comprensión⁵². Volveremos sobre este punto después de ahondar un poco más en el tema de los “prejuicios” y la depreciación que el enfoque ilustrado hace de los mismos.

⁵¹ Cf. *VM*, p. 365; *GW 1*, p. 300; también *VM 2*, p.68; *GW 2*, p. 63.

⁵² Ciertamente la “distancia en el tiempo” no encontró mayor eco en la concepción diltheyana de la comprensión como un proceso reconstructivo, así como tampoco en la hermenéutica de Schleiermacher, quién concibió la labor de interpretación como un proceso capaz de comprender al autor mejor de lo que él mismo se había comprendido.

En suma, esta circularidad que describe el proceso comprensivo no refiere originariamente a un círculo metodológico, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión, como modo básico de existir del hombre. Por ello, tanto en la interpretación de textos, de la naturaleza y de cualquier otra realidad, así como en el gestarse mismo de la existencia, nunca podremos prescindir del movimiento anticipatorio de la pre-comprensión y de su continua transformación.

A lo que hay que agregar que, en la perspectiva de la renovación conceptual que Gadamer se ha propuesto, como dice Francisco Zúñiga, el tema del círculo hermenéutico adelanta una característica definitoria de la conciencia hermenéutica frente a la manera como ha sido concebida la conciencia histórica en el historicismo y en la hermenéutica tradicional que le precede⁵³. En otros términos, este tema resultará tan central para la “fundamentación de una teoría de la experiencia hermenéutica”⁵⁴ que Gadamer, siguiendo a Heidegger, afirma radicalmente que el círculo hermenéutico no hace sino expresar la concreción misma de la conciencia histórica⁵⁵.

2.3.3. La rehabilitación de los prejuicios

Lo que bajo la idea de una autoconstrucción absoluta de la razón se presenta como un prejuicio limitador forma parte en verdad de la realidad histórica misma. Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos.⁵⁶

⁵³ Cf. Zúñiga, J.F., *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 1995, p. 90.

⁵⁴ Éste es el título que precede a los capítulos más sistemáticos de la segunda parte del libro ya mencionados.

⁵⁵ Cf. Gadamer, H-G., “Sobre el círculo de la comprensión”, *VM II*, p. 67; *GW 2*, p. 61.

⁵⁶ *VM*, p. 344; *GW I*, p. 281.

La “rehabilitación de los prejuicios” es quizá el tema más polémico en el planteamiento de Gadamer y, al mismo tiempo, el que más revela esa “nueva relación con los conceptos” que busca ganar su hermenéutica filosófica. Pero, por lo que vimos desde el primer capítulo, sin duda esta nueva relación tendrá que responder a las exigencias que la conciencia hermenéutica desde Heidegger le plantea a la conciencia histórica. Se trata de una tarea ardua que no solo implicará la rehabilitación conceptual de diversas nociones proscritas por el paradigma epistemológico, sino también el desafío de proponer una definición de las mismas que pueda dar cuenta de la realidad de la historia en toda experiencia hermenéutica⁵⁷.

En la consecución de esta tarea se hace en primer lugar evidente la confrontación con el paradigma científico moderno, que Descartes fundara bajo la idea de no tomar por cierto nada que pueda contener alguna duda, y su correspondiente concepción del método, según la cual un uso metódico y disciplinado es suficiente para protegernos de cualquier error⁵⁸. Pero este no será el único frente, pues a la confrontación anterior le sigue la que Gadamer libra con la depreciación del prejuicio en la Ilustración, y su consiguiente distinción entre prejuicios por precipitación y prejuicios de autoridad, así como con la desvirtuación de la tradición que trae consigo⁵⁹.

⁵⁷ Jean Grondin, por ejemplo, llama a este proyecto con la expresión ilustrativa de “vigilancia histórica”, cuyas resonancias fenomenológicas comentaremos más adelante (cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*)

⁵⁸ Cf. *VM*, p. 338, 345; *GW I*, pp. 275-276, 282.

⁵⁹ En aras de la coherencia de la exposición que estamos desarrollando nos abstendremos de comentar la larga digresión que Gadamer hace sobre la concepción ilustrada de los prejuicios, así como su contraste con la escuela histórica y el romanticismo, para concentrarnos en la exigencia global de la Ilustración, que no es otra cosa que la superación de todo prejuicio.

En contraposición con estas posturas y con todos sus remanentes que alcanzan a la propia hermenéutica decimonónica, Gadamer afirma radicalmente que la historicidad de todos nuestros enunciados y su pertenencia al conjunto de nuestra existencia histórica radica en la finitud fundamental de nuestro ser⁶⁰. Y, siguiendo el espíritu de una auténtica conciencia histórica, señala que ha llegado la hora de volver positivas aquellas consideraciones negativas del racionalismo moderno y el pensamiento ilustrado⁶¹: la exigencia global de la ilustración de superar todo prejuicio revelará ser ella misma, para Gadamer, un prejuicio cuya revisión hace posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no solo nuestro ser hombres, sino también nuestra conciencia histórica.

Como afirma Francisco Zúñiga, la hermenéutica filosófica se propone recuperar al prejuicio como único punto de contacto real efectivo de nuestro ser con la tradición, porque el prejuicio no es más que el reflejo ontológico y epistemológico de la pre-estructura de la comprensión, la que, a su vez, sólo adquiere sentido en un proyecto filosófico que pretende pensar al hombre a partir de su finitud radical⁶².

Así pues, Gadamer comienza señalando que en un análisis simple de la historia del concepto se muestra que sólo en la Ilustración el “concepto de prejuicio” adquiere explícitamente el matiz negativo que ahora tiene, puesto que, en sí mismo, dicho término no significa otra cosa que el juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. En este sentido, “prejuicio” de

⁶⁰ Cf. Gadamer, H-G., “¿Qué es la verdad?”, *VM II*, p. 60; *GW 2*, p. 54. La expresión “nuestra existencia histórica” es intercambiable, como se verá más adelante, con la expresión “nuestra existencia en tradiciones”.

⁶¹ Cf. *VM*, p. 338, *GW I*, pp. 275-276.

⁶² Cf. Zúñiga, J.F., *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer*, op. cit., p. 104.

ningún modo significa 'juicio falso', pues en su propio contenido semántico radica la posibilidad de que pueda ser valorado positiva o negativamente⁶³.

Por ello, para Gadamer, el que intenta comprender un texto ciertamente está expuesto a los errores de las opiniones previas o prejuicios que no se comprueban en las cosas mismas, pero esto no significa que haya que exigirnos una neutralidad frente a las cosas o la autocancelación de dichas opiniones previas. Por el contrario, una conciencia formada hermenéuticamente está exigida de no llevar a término directamente sus anticipaciones, sino "hacerse cargo" de las mismas a fin de poder controlarlas y posibilitar que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad⁶⁴. Porque en realidad son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición⁶⁵.

Lo anterior permite a Gadamer afirmar enfáticamente que sólo el reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión le confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión⁶⁶, pues pese al carácter peyorativo que adquieren los prejuicios en el marco de la retórica moderna, y en particular en la Ilustración, ellos, sin embargo, son, tanto la materia prima que nos permite construir un

⁶³ Cabe en este punto precisar que, antes de la Ilustración, Francis Bacon en el siglo XVI ya había presentado una visión negativa de los prejuicios en su famosa "teoría de los ídolos" expuesta en el *Novum Organum*. Sin embargo, en esta teoría si bien hay una invocación a luchar contra ellos, también hay una conciencia de la imposibilidad de dominarlos plenamente, puesto que para Bacon el hombre no podrá ser más que un intérprete de la naturaleza con resultados siempre perfectibles, razón por lo cual se inclina por una concepción de la ciencia en términos de un trabajo colectivo y dialógico que progresa precisamente por renovación.

⁶⁴ Una alteridad sin embargo, que siempre está en el marco de la dialéctica entre familiaridad y extrañeza.

⁶⁵ La descripción heideggeriana de la pre-comprensión implícita en la pregunta por el ser, así como la elaboración de la misma vuelve a ser un ejemplo más que ilustrativo para Gadamer.

⁶⁶ Cf. *VM*, p. 337; *GW I*, p. 274.

primer proyecto de sentido, como aquello que se transforma en el “movimiento de la comprensión”.

Reiterando este punto de vista, Gadamer señala una y otra vez que “el intérprete no aborda el texto desde su instalación en el prejuicio previo, más bien pone expresamente a prueba el prejuicio en que está instalado, esto es, pone a prueba su origen y validez”⁶⁷, porque “el que quiere comprender un texto tiene que estar dispuesto en principio a dejarse decir algo por él”⁶⁸. Aquí ya se anuncia la estructura dialogal de toda experiencia comprensiva, que se pondrá de manifiesto en la profundización que desarrollará Gadamer en torno de los problemas de la historia efectual, la aplicación y la lingüística de nuestra experiencia del mundo, de lo que trataremos más adelante.

Lo anterior busca entonces justificar por qué, lejos de buscar la eliminación de los prejuicios, como lo intenta la Ilustración y la hermenéutica tradicional todavía presa del objetivismo, se trata más bien de su elaboración crítica y de entender que esta estructura previa constituye precisamente nuestro “horizonte de comprensión”, cuyo devenir es la única base para la determinación de la objetividad en toda interpretación⁶⁹.

Al mismo tiempo, retomando la herencia heideggeriana ya señalada, que concibe a la “existencia” como un gestarse histórico y la condición de los seres humanos como seres que siempre ya han sido, Gadamer no sólo reafirma que el “círculo” no es de naturaleza

⁶⁷ *VM I*, p. 66; *GW 2*, p. 60.

⁶⁸ *VM*, p. 335; *GW I*, p. 273.

⁶⁹ Sobre el tema de los prejuicios como elementos constitutivos de nuestro horizonte de comprensión o de nuestro horizonte situacional, como también lo denomina Gadamer; *cf.*, *infra*, 2.4.

formal, sino que describe la interpenetración del “movimiento de la tradición” y del movimiento creativo del intérprete. Es decir, estamos ante la estructura ontológica más fundamental de la existencia, ante la cual los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, son propiamente “la realidad histórica de su ser”⁷⁰.

A esta ontologización de los prejuicios que opera el planteamiento de Gadamer, se suma el otro aspecto señalado en párrafos anteriores y que también resulta central en su crítica a la concepción ilustrada de los mismos. Nos referimos a la “desobjetivización” de los prejuicios; es decir, al hecho de que, desde el punto de vista de la hermenéutica filosófica, la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión no es un acto de la subjetividad autárquica y solipsista, sino de una subjetividad que, antes de comprenderse en la autorreflexión, se ha comprendido de manera “autoevidente” en la familia, el estado, la sociedad, el lenguaje y la tradición en la que vive. Por ello, para Gadamer, sólo el reconocimiento de que los prejuicios son la condición de posibilidad misma de toda comprensión, nos permite entender por qué el círculo hermenéutico, en realidad, nos conduce a un “saber compartido” de antemano, aunque éste tenga la condición de un saber pre-temático y pre-reflexivo⁷¹.

Los prejuicios, en efecto, revelan una comunidad de trasfondo sometida a un proceso de continua formación. En este sentido, como lo veremos más adelante en conexión con el tema de la tradición, ellos para Gadamer no son sólo un presupuesto bajo el que nos encontramos, sino algo que nosotros mismos transformamos en el movimiento circular de

⁷⁰ VM, p. 344; GW I, p. 281.

⁷¹ La conexión con el concepto husserliano de “mundo de la vida” es aquí explícita, pero nos ocuparemos de ella en nuestro Apéndice.

la comprensión. En toda experiencia hermenéutica, precisamente por obra de los prejuicios, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándola así desde nosotros mismos. La experiencia misma de la comprensión revela nuestra pertenencia a la historia y ella a la vez se concretiza en la renovación que representa cada nueva experiencia hermenéutica⁷².

En el marco de este esfuerzo que lleva cabo la hermenéutica filosófica por hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre, además de la rehabilitación de los prejuicios, Gadamer también procura la revalorización de los conceptos de autoridad, lo clásico, la tradición, igualmente denostados por el enfoque ilustrado. A esto se suma, como ya señalamos, la recuperación de la productividad hermenéutica de “la distancia en el tiempo”, inadvertida por la hermenéutica tradicional. Seguidamente nos ocuparemos brevemente sobre estos temas, para concentrarnos después más ampliamente en la articulación de los conceptos de “tradición” y “horizonte”, en la que se contiene la mayor fuerza teórica del planteamiento hermenéutico.

2.3.4. Revalorización de los conceptos de autoridad y lo clásico

Si la ontologización de los prejuicios le ha permitido a Gadamer cuestionar radicalmente la idea de una razón autárquica y desvinculada, consolidando su convicción de que ésta no es una posibilidad para la humanidad histórica, la revalorización de los conceptos de

⁷² Esta pertenencia a la historia revela también una estructura dialogal que, según C. Gutiérrez, le permite a Gadamer sostener que: “Comprendemos porque algo puede interpelarnos a partir de tradiciones a las que pertenecemos. Las tradiciones a la vez son cabalmente lo que son en la medida que las apropiamos dialogando con ellas hasta hacer propias las preguntas que nos legan, es decir hasta oír en estas respuestas a los interrogantes de nuestro tiempo” (Gutiérrez, C., “¿Círculo o diálogo? El comprender de Heidegger a Gadamer”, en: *Areté*, XII (2000), pp. 142-143).

autoridad, lo clásico y la tradición le permitirá mostrar aun más que toda existencia humana, incluso la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras y, sin embargo, ello es al mismo tiempo la condición de posibilidad de su movilidad histórica o de su transformación en el tiempo.

Así pues, dicho sucintamente, Gadamer comienza “deconstruyendo” el concepto ilustrado de autoridad que entiende a ésta como obediencia ciega opuesta a la razón y a la libertad, y logra con ello liberar un significado que más bien la vincula a un acto de reconocimiento y conocimiento. La autoridad, en esta acepción hermenéutica, reposa en un acto de la razón misma, que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada⁷³. Es decir, se concede autoridad al educador, al superior, al especialista, básicamente porque lo que dice no es arbitrario, sino, en principio, más consagrado. Al fundarse la autoridad en un acto de reconocimiento, ella implica, al mismo tiempo, en el agente que atribuye al otro la autoridad una experiencia radical de libertad. En este sentido, como ejemplos de esta experiencia de libertad vinculada con la noción de autoridad, Gadamer propone los conceptos de lo clásico y de la tradición.

Respecto al modelo de lo clásico, lejos de ser interpretado únicamente como un modelo normativo, es posible entenderlo más bien como una categoría histórica, donde lo clásico pervive en el tiempo, precisamente por efecto del reconocimiento que es capaz de suscitar en toda época. Lo clásico para Gadamer es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo. En realidad designa un modo característico del mismo ser

⁷³ Cf. *VM*, p. 347; *GW I*, p. 284.

histórico, “la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad”⁷⁴.

Pero cabe aclarar, que la acepción de lo clásico en términos de aquello que se conserva “en la ruina del tiempo”⁷⁵ no debe llevar a la idea de algo supra histórico, sino a la idea de un presente intemporal que significa, en realidad, simultaneidad con todo presente. Se trata de comprender cómo la elocuencia de una obra pervive a través del tiempo y, de este modo, posibilita la mediación histórica del pasado con el presente, representando así una forma singular de esa movilidad histórica que caracteriza a todos nuestros actos comprensivos.

2.3.5. Consideraciones terminológicas sobre la tradición

Es evidente que la expresión que yo utilizo a veces, diciendo que conviene adherirse a la tradición, se presta a malentendidos. No se trata en modo alguno de privilegiar lo tradicional, sometiéndose ciegamente a su poder. La expresión “adhesión a la tradición” significa que esta no se agota en lo que sabe del propio origen y por eso no se puede eliminar mediante una conciencia histórica adecuada. El cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido, la tradición está en un constante cambio. “Adherirse” a ella es la formulación de una experiencia en virtud de la cual nuestros planes y deseos se adelantan siempre a la realidad, sin supeditarse a ella, por decirlo así.⁷⁶

Antes de seguir la línea argumentativa de *VM* que busca rehabilitar el concepto de tradición, valgan algunas consideraciones generales sobre la mala prensa que existe hasta nuestros días en torno a dicho concepto y que alcanza a la propia propuesta gadameriana.

⁷⁴ *VM*, p. 356; *GW I*, p. 292.

⁷⁵ *Cf. VM*, p. 359; *GW I*, p. 294.

⁷⁶ Gadamer, H-G., “Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología”, en: *VM II*, p. 258; *GW 2*, p. 268.

Es importante señalar que una larga y amplia historiografía ha consolidado la acepción de la tradición como opuesta a la Modernidad, al cambio y la renovación. Sin duda, dicha devaluación del concepto se retrotrae hasta la interpretación ilustrada de la tradición en términos de una mano muerta del pasado que cohibía y limitaba a la razón, cuando no la vinculaba a la superstición, la intolerancia y, en suma, con todo lo que pudiera representar un obstáculo para el progreso. Pero también la concepción romántica tiene su parte en esta interpretación generalizada de la tradición, puesto que en dicha corriente la tradición se entiende como sinónimo de autoridad indiscutible y contraria a la libertad racional. Es decir, la tradición aparece aquí como algo consagrado por el pasado que se ha hecho anónimo y constituye el fundamento de validez de las costumbres.

Desde el punto de vista de Gadamer, el primer aspecto crítico de esta concepción romántica radica en el hecho de que no tiene por qué suponerse una oposición tan incondicional e irreconciliable entre tradición y razón. Es decir, en su concepto, aun cuando sea problemática la restauración consciente de tradiciones o la creación consciente de otras nuevas, finalmente la fe romántica en las tradiciones, ante la que debería callar la razón, es en el fondo igual de prejuiciosa e ilustrada⁷⁷.

Frente a esta concepción, Gadamer coloca a la tradición en el horizonte de la libertad y de la historia. Aun la tradición más venerable no se impone simplemente como algo dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. Y si la tradición también está vinculada a la conservación como el “modelo de lo clásico”, dicha conservación, para él, es un acto de la

⁷⁷ Cf. *VM*, p. 349; *GW I*, p. 286.

razón y de la libertad⁷⁸. Lo que quiere decir para Gadamer que la crítica ilustrada a la tradición, igual que su rehabilitación romántica, queda por lo tanto muy por detrás de su verdadero ser histórico⁷⁹.

Ahora bien, si tomamos en cuenta la hegemonía del enfoque ilustrado y romántico sobre la tradición, no es de extrañar que la reflexión teórica en torno de ella estuviera también ausente. En este sentido, serán recién las demandas teóricas de las ciencias sociales y de las ciencias naturales las que determinarán, en la segunda mitad del siglo XX, un resurgimiento paulatino del interés por la tradición y la racionalidad de las tradiciones⁸⁰.

Lo anterior, empero, no ha podido evitar las dificultades que subsisten para entender el planteamiento de Gadamer, cuando afirma en *VM*, que “la tradición aparece como condición de posibilidad de la comprensión y que lejos de limitar la libertad de conocer por el contrario la hace posible”⁸¹. Asimismo, la sedimentación de un devaluado significado de tradición ha sido, sin duda, caldo de cultivo para el surgimiento de la sospecha de que su planteamiento pudiera conducirnos a un tradicionalismo y a legitimar una posición conservadora en lo político o lo ético. Dicha sospecha no se hizo esperar después de la aparición de su obra principal y, pese a los numerosos escritos y comentarios aclaratorios

⁷⁸ A respecto, Gadamer advierte que la conservación, si bien es un acto de la razón, se caracteriza por el hecho de no atraer la atención sobre sí. Sin embargo, es una conducta tan libre como la transformación y la innovación.

⁷⁹ Cf. *VM*, p. 350; *GW I*, p. 286.

⁸⁰ Por citar unos ejemplos, es el caso de la filosofía postpositivista de la ciencia –Popper, Kuhn, Lakatos, Laudan–, la reflexión ética de A. Macintyre, y de otro lado, A. Giddens en las ciencias sociales, entre otros.

⁸¹ *VM*, p. 437; *GW I*, pp. 366-367.

de Gadamer a sus críticos, tampoco ha quedado del todo despejada. Más adelante nos ocuparemos sobre este punto⁸².

Volviendo a la etimología misma de la palabra, vale la pena detenernos brevemente en ciertas precisiones terminológicas que algunos autores, también interesados en rehabilitar el concepto de tradición frente al reduccionismo ilustrado, han destacado. Desde un punto de visto etimológico, una autora como Karen Sanders sostiene que la palabra “tradición”, al proceder del verbo latino *tradere*, que significa entregar, dar a otro algo de valor que yo poseo o he recibido, ciertamente aparece en sentido general como la transmisión, de generación en generación, del patrimonio cultural de un pueblo, permitiendo con ello su supervivencia. Pero respecto de esta idea nos precisa que la tradición no puede interpretarse desde una perspectiva estática y normativa como quiso hacerlo la Ilustración, sino más bien desde una perspectiva dinámica y creativa. En este sentido, sostiene que la tradición, más allá de este enfoque ilustrado, puede verse como la ordenación de la materia bruta del pasado donde se recuerdan algunas cosas y otras se olvidan deliberada o inconscientemente, pero todo queda estructurado, de tal modo que el pasado viene a tener significado para que el futuro pueda tener sentido. Es decir, para la autora, precisamente esta presencia de algo del pasado en el presente es lo que proporciona un sentido de continuidad temporal sin lo cual sería difícil dotar a la vida humana de significado⁸³.

⁸² Cf., *infra*, 2.4.

⁸³ Cf. Sanders, K., *Nación y Tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*, México: FCE, 1997, pp. 84-120. La autora reconoce la influencia de Gadamer sobre su propia perspectiva.

Por su parte, un estudioso de la interpretación de los símbolos y la cultura como Luis Garagalza, también con el propósito de destacar el carácter dinámico de la tradición, sostiene:

La tradición, lo traído por el lenguaje (y contraído por la comunidad de los hablantes) es el espacio que nos con-tiene, el horizonte que nos entre-tiene: el soporte de nuestras experiencias compartidas, de nuestra conciencia (teórica y práctica). La tradición es historia efectual del sentido (y del sin sentido), historia efectual de la dominación y del poder, de la justicia y de la injusticia, de la felicidad y de la desdicha; es, en palabras de Habermas, “la cadena de interpretaciones a través de las cuáles la precomprensión del intérprete está objetivamente, y aún sin él saberlo, mediatizada por el objeto”.⁸⁴

Como puede verse, entonces, desde la etimología de la palabra no se justifica una interpretación de la tradición que pueda identificarse sin más con una posición favorable al tradicionalismo⁸⁵. Por el contrario, la tradición entendida desde una acepción positiva y productiva está necesariamente inscrita en el orden de los actos libres de los seres humanos; es decir, implica acciones intencionales y no meras respuestas mecánicas o automáticas. En este sentido, si bien está ligada a la conveniencia del desarrollo en el tiempo, también lo está a la posibilidad del cambio y a la idea de algo compartido con los otros. Lo que quiere decir, asimismo, que si es cierto que en toda tradición hay un componente de conservación, éste precisamente sólo se da desde una perspectiva dinámica.

⁸⁴ Garagalza, L., *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, Simbolismo y Sociedad*, Barcelona: Antrophos Editorial, 2002, p. XVI.

⁸⁵ Bajo esta consideración, no debe olvidarse que el tradicionalismo en estricto es un movimiento opositor al espíritu de la revolución francesa y atribuible a un grupo de pensadores católicos que desprecian el valor de la razón y caen en el fideísmo. En este sentido, el tradicionalismo sí representa una afirmación absoluta del pasado y la tradición convertida en doctrina. Esto significa que se niega la posibilidad del cambio, proclamando el pasado como fuente única de verdad y guía infalible de la acción humana. La confusión en los términos resulta entonces ilegítima.

En consecuencia, la presencia del pasado en el presente no tiene por qué entenderse como mera repetición, del mismo modo que el lenguaje en continua transformación forma parte de una herencia cultural y el pasado está en el presente como un hecho ineludible. En este sentido, desde esta perspectiva, lo que es reiterativo en las tradiciones, en realidad, es un principio vivo que posibilita la vigencia cultural de las mismas.

Por todo lo anterior, es evidente que la tradición no tiene por qué ser equivalente a la inmovilidad, aunque ello no excluye la posibilidad de que algunas interpretaciones de la tradición insistan en mantener este punto de vista. Como concluye K. Sanders:

No sólo la tradición es válida y necesaria, sino que también es esencial tener un adecuado sentido de lo que significa, porque únicamente así se dará una adecuada comprensión de las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente. Las tradiciones vivas, precisamente porque son una narración aún no completada, nos enfrentan al futuro, cuyo carácter determinado y determinable, en la medida que lo posee deriva del pasado.⁸⁶

Una vez despejada la asociación frecuente entre la valoración de la tradición y el tradicionalismo, también hay que señalar que el tema de la tradición se hace por primera vez patente, más allá de Hegel, en la problemática epistemológica de las ciencias del espíritu⁸⁷. No obstante, como veremos en los siguientes acápite, para Gadamer, la interacción entre el efecto de la tradición que pervive y la novedad que trae cada nueva

⁸⁶ Sanders, K., *Nación y Tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*, op. cit., p. 101.

⁸⁷ Ciertamente en el contexto de la discusión contemporánea sobre la tradición no es suficiente con despejar la asociación antes aludida, sino que también para muchos exegetas la única forma de recuperar la tradición pasa por encontrar a su interior un proceso racional crítico y reflexivo que pudiera preservarnos de una presentación de la tradición en el sentido ilustrado del término. Ello sin embargo, para Gadamer, sigue revelando un prejuicio ilustrado que es incapaz de ver la apertura ontológica a la novedad que tienen todas las tradiciones y de las que depende su supervivencia. En tal sentido, sin recusar del todo de dicha problemática, considera una tarea más prioritaria el desmontaje de los remanentes del enfoque ilustrado sobre las tradiciones.

interpretación caracteriza a toda nuestra experiencia histórica⁸⁸. Porque en último término para él, “el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”⁸⁹.

2.3.6. La productividad hermenéutica de la “distancia en el tiempo”

Si bien los conceptos antes señalados han reafirmado el carácter condicionado de toda experiencia de interpretación y nuestra pertenencia a una tradición, Gadamer también se hace cargo de las posibilidades que quedan abiertas para una comprensión inadecuada o escucha insuficiente de la alteridad del texto y de todo aquello que se busque comprender. Así, para tal efecto, luego de la rehabilitación de estos conceptos denostados por el enfoque ilustrado, él también busca mostrar la productividad hermenéutica de “la distancia en el tiempo”, que, como vimos antes, fue desatendida por la hermenéutica tradicional.

De este modo, si como se ha señalado el movimiento circular de la comprensión nunca supera la polaridad entre familiaridad y extrañeza, así tampoco el intérprete puede contar con un criterio exterior al movimiento de la comprensión para distinguir entre aquellos prejuicios productivos que hacen posible la comprensión y aquellos que la obstaculizan. En realidad, para Gadamer, esa distinción solo puede tener lugar en la comprensión misma.

⁸⁸ Esto sin duda concierne también a las ciencias naturales. De otro lado, cabe precisar, que como se verá más adelante, para Gadamer la esencia de la tradición de la que participamos, remite en realidad a una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado (cf. *VM*, p. 353; *GW I*, p. 289).

⁸⁹ *VM*, p. 360; *GW I*, p. 295.

Lo último, sin duda, nos abre al tema de la verdad en la experiencia hermenéutica, que no desarrollaremos aquí. Pero puede afirmarse en este punto que, según Gadamer, un criterio para la corrección de la comprensión, que amplía la unidad de sentido en círculos concéntricos, es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Por ello puede decirse que cuando no hay tal congruencia la comprensión propiamente ha fracasado. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que, en la elaboración de los prejuicios que el dinamismo de la comprensión supone, los prejuicios nunca están del todo a disposición del intérprete y más bien se van destacando con la “distancia en el tiempo”. De ahí que el conocimiento se haga más objetivo en la medida que se va alcanzando una cierta distancia histórica.

Para Gadamer, lo importante aquí es notar que “la distancia en el tiempo” de ningún modo significa la mera desconexión de los propios intereses sobre el objeto, sino que, por el contrario, la distancia es la que permite la expresión del verdadero sentido que hay en las cosas y que no se agota al llegar a un determinado punto, sino que es un proceso infinito. En este sentido, no es solo que cada vez se vayan desconectando nuevas fuentes de error y filtrando así todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas. Es decir, “la distancia en el tiempo” está en constante movimiento y expansión, y junto al lado negativo del filtraje aparece su lado positivo que permite que vayan apareciendo aquellos prejuicios que están en condiciones de guiar productivamente a la comprensión⁹⁰.

⁹⁰ Cf. *VM*, pp. 368-369; *GW I*, pp. 303-304.

Pero si la tarea de la hermenéutica consiste en mostrar las condiciones bajo las cuales se realiza la comprensión⁹¹, la profundización en la temática que venimos tratando le permite a Gadamer afirmar que la comprensión ulterior posee una cierta ventaja frente a la comprensión originaria, pero no porque sea capaz de equiparar al intérprete con el autor original (como opinaba Schleiermacher), sino porque remite a una diferencia insuperable entre el intérprete y el autor, diferencia que está dada por la distancia histórica. En efecto, comprender para Gadamer “no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*.”⁹²

Esto último, le permite a Gadamer destacar en el movimiento de la comprensión y en la elaboración constante de los prejuicios que le es intrínseca la estructura lógica de la pregunta. Pues cuando un prejuicio se hace cuestionable en virtud de lo que nos dice el texto, éste no es simplemente dejado de lado, sino puesto en juego en el acontecer de la comprensión que lo transforma de cara a su alteridad.

Ahora bien, el tema de “la distancia en el tiempo” asociada a la posibilidad de discriminar entre prejuicios legítimos y prejuicios ilegítimos no ha dejado de ser un tema polémico y objeto de críticas por la complejidad del asunto que quiere abordar. Más aun cuando, en la primera versión de *VM*, Gadamer mismo admite que los prejuicios permanecen en muchos casos inconscientes y parece encontrar como respuesta que “sólo la distancia en el tiempo

⁹¹ Cf. *VM*, p. 365; *GW I*, p. 300.

⁹² *VM*, pp.366-367; *GW I*, pp. 301-302.

hace posible reconocer la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos, bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen malentendidos”⁹³.

Como lo hace notar entre otros Grondin, Gadamer fue haciéndose consciente al paso del tiempo de que a pesar de haber recusado el plano epistemológico de la discusión, el tema inevitablemente trae consecuencias sobre ese plano. Tanto en lo que respecta a la interpretación de obras contemporáneas, para lo cual “la distancia en el tiempo” resulta insuficiente, como para excluir desde la lógica de este concepto que así como la distancia en el tiempo puede ser de ayuda para el comprender, también puede ser una distancia encubridora. En este sentido, lo problemático en realidad reside en la afirmación global que expresa la cita de Gadamer antes señalada y que según refiere Grondin, él mismo cambia para la redacción de la quinta edición alemana de *VM*. En ella Gadamer habría modificado la formulación afirmando, que es *a menudo* que la distancia en el tiempo hace posible la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica. Cambio decididamente celebrado por Grondin, quién sostiene asimismo que no solamente nos brinda una expresión más prudente, sino que da testimonio de la forma real en que se realiza el círculo hermenéutico y que consiste en permanecer abierto a la revisión⁹⁴.

La movilidad del proceso de la comprensión y su pretensión de verdad quedará, sin duda, aun más esclarecida con la profundización de los conceptos gadamerianos de horizonte y tradición que abordaremos en el siguiente acápite.

⁹³ *VM*, p. 369; *GW I*, p. 304.

⁹⁴ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, pp. 142-146.

2.4. El concepto hermenéutico de “horizonte” y su articulación con la “tradicición” como “historia efectual”. Aportes conceptuales para entender el mandato de la “conciencia histórica” en términos una “conciencia de la historia efectual”

Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes. La lengua filosófica ha empleado esta palabra, sobre todo desde Nietzsche y Husserl para caracterizar la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y la ley del progreso de ampliación del ámbito visual.⁹⁵

La rehabilitación de la conciencia histórica en el planteamiento de Gadamer es un proceso gradual que alcanza un punto máximo de renovación conceptual con la introducción del concepto hermenéutico de “horizonte” y su articulación con el de “tradicición”. Ambos conceptos le permitirán presentar a la conciencia histórica, en términos de una “conciencia de la historia efectual” (*Wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein*), con lo cual la confrontación y los deslindes con el pensamiento metodológico, así como con el objetivismo de la hermenéutica tradicional, llegan a su máxima tensión. En lo que sigue pasaremos a exponer el sentido que adquieren los conceptos antes señalados.

Así pues, para empezar el concepto hermenéutico de “horizonte” es, sin duda, el de mayor fuerza teórica en el planteamiento de Gadamer y, en cierto modo, el que contiene a todas las problemáticas tratadas en los acápites anteriores⁹⁶. Pero quizá su principal virtud

⁹⁵ VM, pp. 372-373; GW I, p. 307.

⁹⁶ Su desarrollo se inicia después del tratamiento de las temáticas de la pre-estructura de la comprensión, el círculo hermenéutico, los prejuicios como condición de toda comprensión y la rehabilitación de los conceptos de autoridad, tradición, lo clásico y la productividad de la distancia en el tiempo. Todos ellos temas con los cuales Gadamer ha buscado hacer justicia a la historicidad de la comprensión (*Geschichtlichkeit des*

radique en su capacidad metafórica para expresar la movilidad histórica de la praxis hermenéutica y la mediación permanente entre pasado y presente que la caracteriza⁹⁷. Esto, sin embargo, no lo salva de cierta indeterminación en su significado, así como de una multivocidad que se hace patente en el propio desarrollo del concepto.

Debe recordarse, asimismo, que si la obra de Gadamer se despliega en el marco de una lucha contra la conceptualidad del pensamiento metodológico a-histórico, el concepto de horizonte emerge precisamente de esta lucha, articulando las temáticas ya mencionadas y radicalizando el mandato gadameriano de que un pensamiento verdaderamente honesto y responsable tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad⁹⁸. Tarea que le exige a Gadamer poner en marcha un despliegue conceptual sometido a una continua revisión y que en último término permanece abierto.

En torno de este despliegue conceptual que llega hasta la noción de “horizonte”, un autor como Sánchez Meca considera que éste está al servicio del proyecto de justificación de la conciencia histórica, que también para él, como lo vimos en el primer capítulo, representa el núcleo central del planteamiento gadameriano. Por ello, en su concepto, tal propósito debía pasar primero por la articulación de los conceptos de prejuicio, autoridad, lo clásico y

Vernehmens) o, en otros términos, al “acontecer” que hay en todo “comprender” y que el pensamiento metodológico objetivista se encargó de encubrir, como ya se señaló en acápites anteriores.

⁹⁷ En un texto de Dieter Teichert que investiga el concepto hermenéutico de verdad, se enfatiza este carácter metafórico del concepto y su utilidad precisamente para expresar la mediación entre pasado y presente antes aludida. Así Teichert sostiene: “Die wechselseitige Vermittlung von Vergangenheit und Gegenwart versucht Gadamer mit Hilfe der Horizontmetaphorik zu klären. Dabei argumentiert er nochmals gegen ein szientistisches Missverständnis, indem er bestreitet, dass die Aufgabe des Historikers darin bestehe, sich in einem fremden Vergangenheitshorizont zurückzuerstehen.” (Teichert, D., *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadammers*, Stuttgart: Metzler Verlag, 1991, p. 113).

⁹⁸ Cf. *VM*, pp.23-27, 437; *GW I*, pp. 1-5, 366.

tradición, para luego alcanzar la interpretación ontológica de dicha articulación a partir del concepto de horizonte definido en términos de “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*)⁹⁹.

El concepto de “historia efectual” como uno de los significados que alcanza la noción hermenéutica de “horizonte” se hace también equivalente con la noción de “tradición”. De tal modo, que estamos ante la sinonimia de los términos: “horizonte”, “historia efectual” y “tradición”, que en su conjunto buscan afirmar una vez más el carácter finito e histórico de toda experiencia interpretativa y del ser mismo del hombre.

2.4.1. La ‘historia efectual’ como horizonte de nuestros actos interpretativos

Respecto del concepto de “historia efectual” vale la pena detenernos un momento en las peculiaridades de su significado y en algunas de sus definiciones más frecuentes¹⁰⁰. Así tenemos, por un lado, que en el contexto de la hermenéutica gadameriana el término designa, no sólo el proceso de la acción de la historia (*Wirkungsprozess*), sino también el producto de este proceso; es decir, la historia y los efectos sobre nuestra conciencia. Pero debe señalarse que la expresión “historia efectual” ya existía en el marco de la ciencia literaria del siglo XIX, que lo interpretó en términos de ‘la historia de la recepción de las

⁹⁹ Cf. Sánchez Meca, D., *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid: UNED, 1988, p. 139. Dicha interpretación nos parece bastante convincente, sobre todo tomando en cuenta, como ya lo dijimos, que precisamente la obra gadameriana *El problema de la conciencia histórica* aparece como el antecedente más importante de *VM*.

¹⁰⁰ Por cierto, en cuanto a la traducción del término al español, si bien en *VM* adquiere la expresión de “historia efectual”, en la bibliografía secundaria sobre el tema se destaca lo problemático de la traducción y se opta por distintas modalidades. Así tenemos las traducciones de “historia efectual” en términos de ‘eficacia histórica’, ‘receptividad de la acción de la historia’, ‘continua influencia del pasado’, ‘continua influencia de la recepción de obras’, ‘historia que siempre está funcionando’, ‘efectividad de la historia’ y ‘trabajo silencioso de la historia’, ‘historia de la trasmisión’ entre otras. Opciones que también reaparecen cuando hay que referirse a la expresión de “conciencia de la historia efectual”, que respectivamente adquiere las traducciones de ‘conciencia obrada por la eficacia de la historia’, ‘conciencia operativa históricamente’, ‘conciencia de la historia de los efectos’, ‘conciencia auténticamente histórica’, etc.

obras literarias', y lo utilizó fundamentalmente para distinguir entre las obras originales y la historia de su recepción. Gadamer adscribe también dicha acepción, pero en un sentido derivado, pues, como ya se ha señalado, su planteamiento se mueve en un plano ontológico que es también el lugar desde el cual se asume el concepto. Esto quiere decir, como afirma Francisco Zúñiga, que el ser histórico para Gadamer no implica únicamente que captamos el mundo de acuerdo con las concepciones dominantes de la época que nos ha tocado vivir (enfoque fundamentalmente historicista), sino que el principio de la historia efectual es en realidad una condición ontológica de la comprensión, así como la idea de la historia que la sostiene. En este sentido, aquí estaría el significado profundo de la exigencia gadameriana de mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia, así como de la afirmación de que la comprensión es siempre un proceso de historia efectual¹⁰¹.

La expresión "historia efectual" refiere entonces, en primer termino, a la continua influencia del pasado en tanto efectividad de la historia en nuestro modo de existir, pero al mismo tiempo en tanto condición de posibilidad para proyectarnos al futuro. Es decir, la historia efectual, como lo señalamos en una cita anterior, alude al hecho de que "en la comprensión son operantes las vinculaciones concretas de las costumbres y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro"¹⁰².

De este modo, una vez presentada la problemática de la historia efectual, Gadamer nos llama a "desarrollar una conciencia" sobre ella. Lo que está planteando es la necesidad de un desarrollo de la "conciencia histórica" en términos de una "conciencia de la historia

¹⁰¹ Cf. Zúñiga, F., *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, op. cit., pp. 112-113.

¹⁰² Gadamer, H-G., VM, p. 330; *GW I*, p. 269.

efectual”. Esto quiere decir que, en realidad, aquí la meta es alcanzar una conciencia que nos permita reconocer que en todo acto interpretativo estamos bajo los “efectos” de la tradición a la que pertenecemos, al mismo tiempo que bajo la posibilidad de su transformación. En otras palabras, la historia efectual se revela para esta conciencia, tanto como la tradición que “determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación”, como en cuanto el “horizonte de todos nuestros actos interpretativos”; pero, como ya lo vimos con la temática de los prejuicios, en tanto historia, también se presenta susceptible a la renovación en el tiempo¹⁰³. Ampliaremos en el siguiente acápite este punto.

2.4.2. El desarrollo de la “conciencia de la historia efectual” y la profundización en el carácter dinámico de la “tradición”, en tanto “historia efectual”

Como lo ha hecho notar el propio Gadamer, al contener la noción de “historia efectual” una cuestión ontológica y una exigencia reflexiva a la vez, esta doble cuestión también se refleja en la expresión de “conciencia de la historia efectual”. En tal sentido, dicha expresión está constituida por dos significados. Ella expresa, tanto la conciencia producida por el efecto o la acción de la historia, como la conciencia que puede alcanzar de sí misma, en tanto conciencia que está determinada por la historia.

Ahora bien, de ningún modo estamos obligados a privilegiar uno de los dos significados, sino más bien a advertir la tensión que hay entre ellos y poder sacar provecho de la misma.

¹⁰³ En este punto, cabe destacar la consecuencia de Gadamer con la afirmación de que su hermenéutica filosófica está también ante la exigencia de ser capaz de pensar su propia historicidad.

Esto significa que si la conciencia está siempre bajo los efectos de la historia, ella jamás podrá agotarse en el saber de sí misma. Sin embargo, ello no impide que precisamente dicha conciencia nos permita dilucidar adecuadamente la manera como la tradición nos determina en tanto historia efectual, así como entender que el concepto de tradición no debe interpretarse, ni desde un punto objetivista que lo haría susceptible a la crítica nietzscheana sobre el peso de la historia, ni como una problemática respecto de la cual sea posible alcanzar una total transparencia¹⁰⁴.

En torno a este tema resultan muy interesantes las observaciones de Grondin sobre las peculiaridades de esta conciencia de la historia efectual en *VM*. En su concepto, se trata de interpretar el llamado gadameriano al desarrollo de dicha conciencia, en términos de “una vigilancia de la conciencia obrada por la eficacia de la historia” (*Die Wachsamkeit des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins*). Es decir, estamos ante la exigencia de mantenernos despiertos y vigilantes frente a nuestros límites, ahora que nuestra conciencia no puede plantearse más el ideal de una completa transparencia de sí misma. En otras palabras, Gadamer estaría hablando del imperativo de ejercer una constante autoexploración de la propia finitud como antídoto contra todo dogmatismo. A lo que hay que agregar que, para Grondin, si bien este mandato a la vigilancia ya había sido enfatizado por Heidegger, como expresión del estar despierto del *Dasein* para sí mismo (encontrándose incluso sus

¹⁰⁴ Cf. *supra*, capítulo primero, p. 29. El propio Gadamer, al referirse a esta crítica nietzscheana, sostiene que la conciencia histórica aludida por él ha erigido, contra todas las posibilidades de un conocimiento seguro en el ámbito del acontecer histórico, una especie de reserva crítica que previene contra todo dogmatismo.

antecedentes más remotos en la sabiduría pre-socrática de Heráclito), en Gadamer se transforma en la tarea fundamental de la hermenéutica filosófica¹⁰⁵.

Volviendo al hilo argumentativo de *VM*, Gadamer no escatima esfuerzos para esclarecer la problemática que venimos comentando con ayuda de otros conceptos y de una mayor profundización de las nociones de “horizonte” y “tradicción”. Así pues, en este contexto, introduce la noción de “situación hermenéutica” para hacer referencia, tanto a la condición de posibilidad de todo proceso comprensivo, como a la historicidad inherente a cada experiencia hermenéutica. Tal cual lo señala la cita inicial de este acápite, la “situación hermenéutica” de la que parte todo acto interpretativo funciona precisamente como *el “horizonte que enmarca” lo que es visible desde un determinado punto*, pero al mismo tiempo ella no se presenta como un horizonte estático, sino como capaz de recibir ulteriores determinaciones¹⁰⁶.

Sin duda, también aquí la interpretación de textos resulta un caso ejemplar para ilustrar esta dinámica. En ella, ya lo hemos visto, es siempre desde un horizonte determinado que surge un primer proyecto de sentido que inevitablemente será sustituido por otros más adecuados en un proceso siempre abierto. De tal modo que la transformación de los prejuicios de cara a la alteridad del texto, que ya mencionamos, también representa para Gadamer la

¹⁰⁵ Cf. Grondin, J. *Introducción a Gadamer*, op. cit., pp. 148-152; también *Einführung zu Gadamer*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, pp. 146-152. Cabe destacar que la raigambre fenomenológica de la expresión del estar vigilante o mantenerse despierto es también manifiesta, aun cuando Grondin no la haga explícita. Véase en particular, los párrafos 37 y 38 de la obra husserliana *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, pp. 149-155. Sobre los antecedentes griegos más antiguos de esta conciencia de la finitud a la que nos invoca Gadamer véase en particular los fragmentos 45, 93 y 101 de Heráclito en: Kirk G.S., y Raven J.E., *Los Filósofos pre-socráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Editorial Gredos, 1969, pp. 261-303.

¹⁰⁶ Cf. *VM*, pp. 372-373; *GW I*, p. 307.

transformación del horizonte, cuyo significado permite precisamente caracterizar “la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y a la ley del progreso de ampliación del ámbito visual”¹⁰⁷.

En esta misma perspectiva, Gadamer sostiene la tesis de que todo enunciado tiene un “horizonte situacional” compuesto precisamente por los prejuicios que configuran la preestructura de todo proceso interpretativo. Pero, como este horizonte está llamado a transformarse al interior de la experiencia hermenéutica, no puede confundirse con una limitación del conocimiento, sino, por el contrario, debe entenderse como un momento de la verdad misma. Por ello Gadamer afirma: “Que un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que puede estar presente en ello.”¹⁰⁸

A lo anterior hay que agregar que al estar afectada la existencia histórica de los hombres, así como todos sus actos interpretativos por la ya mencionada dialéctica entre familiaridad y extrañeza, de ningún modo, la “conciencia de la historia efectual” invocada por Gadamer –y que también puede entenderse como “conciencia de la situación hermenéutica” y en último término como “conciencia de horizonte”–, “tiene su consumación (no) en una certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a nuevas experiencias que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático”¹⁰⁹. Esto es, la conciencia de la historia efectual se revela como una auténtica conciencia histórica, precisamente en tanto conciencia de la finitud y de nuestra insoslayable historicidad.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Gadamer, H-G., “¿Qué es la verdad?”, en: *VM II*, p. 60; *GW 2*, p. 54.

¹⁰⁹ *VM*, pp. 438-439; *GW I*, pp. 367-368.

Por consiguiente, según Gadamer, desde una conciencia de la historia efectual y emancipados de una visión subjetivista de los prejuicios, podremos ver en qué medida ellos revelan precisamente esa comunidad de trasfondo sometida a un proceso de continua formación. Puesto que precisamente por obra de los prejuicios, como ya vimos, participamos del acontecer de la tradición, pero también continuamos determinándola así desde cada nueva experiencia hermenéutica.

Este planteamiento gadameriano, como señalamos en el acápite anterior, ha tenido que pasar por una rehabilitación del concepto de tradición denostado por el enfoque ilustrado, así como por la recepción romántica del mismo. Pero también dicho enfoque sobre la tradición enfrenta a Gadamer con críticos contemporáneos que no parecen aceptar fácilmente que esta pertenencia ontológica a la tradición “lejos de limitar la libertad de conocer por el contrario la hace posible”¹¹⁰. No obstante, la polémica que Gadamer estuvo siempre dispuesto a sostener con sus críticos determinó la aparición de fructíferas aclaraciones en torno del concepto de tradición y su historicidad esencial que encontramos hasta sus últimos escritos¹¹¹.

¹¹⁰ *VM*, p. 437; *GW I*, pp. 366-367.

¹¹¹ Así por ejemplo, vemos en un escrito de Gadamer de la década del noventa bajo el título “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), cómo él ensaya repensar la noción de tradición y de historia efectual bajo el concepto de “ritual”. Es decir, frente a la altiva autoconciencia moderna, la noción de ritual nos recuerda de qué modo la totalidad de nuestro actuar y hablar está sostenido por un *ethos* que en su velada actuación es más espontáneo que consciente. Lo ritual contiene siempre algo de inmemorial que no puede objetivarse plenamente y sin embargo, lejos de ser una limitación, constituye más bien una condición de posibilidad para el entendimiento entre los hombres. En este sentido, Gadamer cree que pensar la tradición como ritual puede atenuar la connotación intelectualista que algunos interpretan en su invocación a desarrollar una conciencia de la historia efectual. (Cf. Gadamer H-G., “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache”, en: *GW 8*, pp. 400-440).

Sobre el tema son, sin duda, memorables las réplicas a Jürgen Habermas, negando enfáticamente ser apologista de una tradición que nos somete ciegamente a su poder. Así como también el énfasis en afirmar que la conciencia de la historia efectual nos vuelve conscientes precisamente de algo que de otro modo permanecería inadvertido y ejerciendo, sin embargo, su efecto. A lo que hay que agregar, las provocadoras frases de Gadamer presentadas antes, en el sentido de que “el cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido”¹¹².

De otro lado, contando hoy con la ventaja hermenéutica de una “distancia en el tiempo” respecto de la polémica que protagonizaron Gadamer y Habermas en torno de la problemática de la tradición, no son pocos los autores que han sacado provecho de las precisiones que dicha discusión suscitó en Gadamer. En este sentido, J. Grondin, además de los planteamientos antes comentados, también sugiere vincular el concepto gadameriano de “conciencia de la historia efectual” con el de “deconstrucción” y, de este modo, ver en el diálogo que Gadamer establece con la historia de la filosofía el carácter liberador y creativo de dicha conciencia¹¹³.

En esta misma perspectiva, Luis Garagalza sostiene que ya hay indicios suficientes para entender que la defensa de la tradición que hace Gadamer no se refiere a un *corpus* sistemático de verdades cerrado y completo, sino más bien a la trasmisión viva o vivida de algo incompleto que sólo se realiza concretamente en la re-visión y transformación (recreación) del que recibe, interpretando la tradición conforme a su propia experiencia

¹¹² Gadamer, H-G., “Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología”, en: *VM II*, p. 258; *GW 2*, p. 268.

¹¹³ Cf. Grondin, J., “Sokratische Destruktion der griechischen Philosophie”, en: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 54-70.

personal y a su situación particular. Así, la conservación, en este sentido, sólo sería posible en co-implicación con la renovación o regeneración de lo transmitido¹¹⁴.

Ahora bien, si analizamos con más detenimiento la acepción del concepto de “horizonte” en términos de “tradición en continua renovación”, se detecta rápidamente la impronta hegeliana que hay en el planteamiento gadameriano. Sin embargo, también se hace evidente que Gadamer no asume el contexto sistemático en el que dicha noción aparece en la filosofía de Hegel, puesto que al mismo tiempo que afirma que la tradición es la condición de posibilidad del “movimiento de la comprensión”, también señala que “lo característico de un ser histórico es no agotarse en el saber”¹¹⁵.

Pese a estas discrepancias, que abordaremos en nuestro Apéndice más ampliamente, Gadamer habría conservado de Hegel precisamente la posibilidad de pensar la tradición vinculada al cambio. En este sentido, esta herencia hegeliana le da la ayuda conceptual precisamente para plantear que los prejuicios “son la realidad histórica de nuestro ser”¹¹⁶; así como también que la “anticipación de sentido” que hay en todo acto interpretativo expresa precisamente nuestra pertenencia a una comunidad viva de sentido (la tradición), aunque ella no se imponga por la inercia de lo que ha sido, sino porque puede ser preservada de manera activa y creativa. Como lo plantea María del Carmen López, el carácter positivo de los prejuicios se expresa precisamente en el hecho de que a través de

¹¹⁴ Cf. Garagalza, L., *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, op. cit., pp. 35-36.

¹¹⁵ VM, p. 372; GW I, p. 307.

¹¹⁶ VM, p. 344; GW I, p. 281.

ellos nos convertimos, al mismo tiempo, en herederos de la tradición y en agentes de la historia¹¹⁷.

2.4.3. El dinamismo de la tradición y la fusión de horizontes

Planteadas las cosas así, se entiende de qué modo la rehabilitación de los prejuicios que se opera en el pensamiento de Gadamer está claramente en conexión con el presupuesto de un *acontecer de la tradición*. Lo que, a su vez, justificaría el carácter ontológico que adquiere el círculo hermenéutico, como concepto que describe, tanto el movimiento de la comprensión, como nuestro modo de existir en el horizonte histórico de las tradiciones. Precisamente sobre esto último el filósofo mexicano Ambrosio Velasco señala que,

Lo peculiar de este momento ontológico de la comprensión consiste fundamentalmente en el diálogo que se establece entre la formación cultural propia de quién comprende y la formación cultural de la obra que se busca comprender. A través de este diálogo que promueve el intérprete, la propia formación cultural y con ella la situación y horizonte hermenéutico del intérprete se va transformando paulatinamente y este desplazamiento constituye a su vez un cambio del mismo ser del intérprete. Este proceso de desplazamientos de las formaciones culturales, horizontes y situaciones hermenéuticas constituye el movimiento de la tradición a la que pertenecemos.¹¹⁸

Del mismo modo, con relación a este acontecer de la tradición, Gadamer considera pertinente remarcar que la existencia se caracteriza por una cierta opacidad o dialéctica de familiaridad y extrañeza, que precisamente constituye el motor de nuestra competencia

¹¹⁷ Cf. Carmen López, M., *La determinación histórica de la hermenéutica de H-G. Gadamer*, Madrid: UNED, 2000, pp. 5-7.

¹¹⁸ Velasco, A., "La relevancia del pensamiento de Gadamer" en: *Theoría*, 7 (1998), p. 61.

interpretativa en el mundo¹¹⁹. En otras palabras, así como toda interpretación es inserción viva en el proceso de transmisión histórica en el que participamos, dicho proceso no tiene término, precisamente porque la comprensión que expresa toda interpretación no es una relación accidental con el mundo, sino nuestra situación ontológica de seres temporales marcados por la posibilidad.

De lo cual se desprende que así como hay una pertenencia a la tradición también hay una apertura ontológica a la novedad que pueda sobrevenir sobre esa tradición. Por ello, el *ethos* de una cultura, a la vez que afianza ciertos sentidos, también está abierto a comprender dialógicamente contenidos y significados novedosos de otras culturas distintas. De manera que el valor principal de la interpretación es la develación o descubrimiento de nuevos significados y acontecimientos para ser integrados críticamente en el *sensus communis* propio y, de esta manera, promover horizontes hermenéuticos más amplios que permitan nuevas interpretaciones y nuevos descubrimientos¹²⁰.

Desde esta perspectiva, el dinamismo y flexibilidad que el enfoque hermenéutico le concede a las tradiciones y, en suma, a los horizontes de interpretación, revelan un movimiento de “identidad y diferencia”, donde la tradición a la vez que nos constituye ya implica potencialmente el movimiento a la diferencia, que puede ser también el

¹¹⁹ En este punto es manifiesta la cercanía con los planteamientos de Heidegger en el sentido que el existir en el modo de ser de la comprensión significa hacer de continuo accesible el existir mismo en su carácter de ser; es decir, tratar de aclarar esa alienación de sí mismo que caracteriza al existir, al mismo tiempo que su condición de estar ya viviendo en una interpretación (cf. Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 32-33).

¹²⁰ Resultan muy sugerentes las ideas de A. Giddens respecto de lo que significa vivir en una sociedad postradicional, que no tiene por qué significar el fin de las tradiciones, pero sí el desarrollo de una disposición al diálogo y a la apertura, en vistas de su propia supervivencia (cf. Giddens, A., "Vivir en una sociedad postradicional", en: Beck U., Giddens A. y S. Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 75-136).

movimiento hacia otras tradiciones u horizontes culturales: interpretar adecuadamente nuestra tradición es comprender su pluralidad y sus diversas manifestaciones en el tiempo.

Asimismo, tanto en la comprensión histórica de la tradición como en la comprensión entre tradiciones, suele suponerse la existencia de dos horizontes: por un lado, el horizonte del intérprete y, por otro, el horizonte de aquello que busca ser comprendido, o el horizonte al que uno pretende desplazarse. Ante esta cuestión Gadamer, recusando todo enfoque objetivista, afirma la imposibilidad de concebir horizontes cerrados capaces de cercar a las culturas. Por el contrario, la movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay vinculación absoluta a una determinada posición. Esto significa que el horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. Es decir, el horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. Por ello, uno tiene que tener su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera¹²¹.

En este sentido, cuando Gadamer afirma que “el comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos”¹²², entiende dicha fusión en términos dialécticos y considera que su lugar propio es el dominio de la tradición, donde lo viejo y lo nuevo crecen juntos hacia una validez llena de vida. En otros términos, la comprensión que acontece en toda interpretación no representa una situación de empatía o de sumisión del otro bajo los propios patrones, sino más bien ese movimiento de ascenso hacia una generalidad superior que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro¹²³.

¹²¹ Cf. *VM*, pp. 374-375; *GW I*, pp. 309-310.

¹²² *VM*, pp. 377; *GW I*, p. 311.

¹²³ Sobre esta ampliación continua del horizonte que dinamiza al “movimiento de la comprensión”, Gadamer precisa: “El concepto de horizonte se hace interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe

En esta misma perspectiva, Gadamer sostiene que cuando la conciencia histórica se hace consciente de su propia alteridad y destaca el horizonte de la tradición respecto de sí misma, en realidad lo que experimenta es una suerte de superposición sobre una tradición que pervive y se encuentra en perpetuo movimiento, transformándose en el momento de la “aplicación” (*Anwendung*) propio de todo proceso interpretativo.

Las problemáticas de la “aplicación” y de la “lingüística de la comprensión”, que desarrollaremos en lo que sigue, le permiten a Gadamer seguir esclareciendo los temas de la historicidad inherente a todo proceso comprensivo y de la movilidad de los horizontes de interpretación. A lo que hay que acotar que la fusión de horizontes que ilustra la historicidad de las tradiciones se muestra, finalmente para él, como un rendimiento genuino del lenguaje, presentándose así la lingüística como elemento constitutivo del “movimiento de la comprensión”.

En este sentido, desde el punto de vista de la lingüística de toda comprensión, la conciencia de la historia efectual será entendida con relación al modelo dialógico que se ejemplifica en la conversación entre seres humanos. Del mismo modo que la diversidad de culturas lingüísticas y el pluralismo que marca nuestra época, antes de presentarse como una limitación, puede mostrarse, para Gadamer, con un significado verdaderamente productivo, ya que precisamente esta diversidad es la ocasión para que liberemos las

alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos.” (*VM*, pp. 375; *GW I*, p. 310).

posibilidades más creadoras del lenguaje y de nuestra capacidad interpretativa del mundo¹²⁴.

2.5. La recuperación del problema hermenéutico de la “aplicación” y la historicidad de la experiencia hermenéutica como experiencia dialógica de autoformación

Habíamos partido de que la movilidad histórica de la comprensión, relegada a segundo plano por la hermenéutica romántica, representa el verdadero centro de un planteamiento hermenéutico adecuado a la conciencia histórica. Nuestras consideraciones sobre el significado de la tradición en la conciencia histórica están en relación con el análisis heideggeriano de la hermenéutica de la facticidad, y han intentado hacer esta fecunda para una hermenéutica espiritual-científica. Habíamos mostrado que la comprensión es menos un método a través del cual la conciencia histórica se acercaría al objeto elegido para alcanzar su conocimiento objetivo, que un proceso que tiene como presupuesto el estar dentro de un acontecer tradicional. *La comprensión misma se mostró como un acontecer...*¹²⁵

2.5.1. La recuperación del problema hermenéutico de la aplicación y la comprensión como un acontecer de la tradición

Desde el inicio del segundo capítulo de nuestra tesis, hemos visto, que la hermenéutica filosófica ha tenido que pasar por una labor de desmontaje del paradigma epistemológico moderno para hacer valer una serie de conceptos con los cuales intenta hacer justicia a la historicidad de toda nuestra experiencia del mundo. Así también, la invocación gadameriana a un permanente desarrollo de la conciencia de la historia efectual no significa

¹²⁴ Me remito en este último punto al artículo de Gadamer “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo” (1990), en: Gadamer, H-G., *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998; *GW* 8, pp. 339-361.

¹²⁵ *VM*, p. 380; *GW* 1, p. 314.

otra cosa que una profundización en estos mismos conceptos, a la par de la continua rehabilitación de temáticas que dicha profundización revela a su paso.

En el marco de esta dinámica aparece la tarea de recuperar el problema hermenéutico de la “aplicación”¹²⁶, soslayado por el enfoque instrumental de la hermenéutica decimonónica en torno de la comprensión, cuando no malentendido por una visión objetivista del proceso de interpretación de textos o de realidades culturales¹²⁷. La aplicación, pues, aparece como otra categoría hermenéutica que quiere dar cuenta precisamente de “cuanto acontecer hay en todo comprender”, o en los términos de la cita inicial de este acápite, de cómo la movilidad histórica de toda experiencia hermenéutica significa la inserción de toda comprensión en el acontecer de la tradición.

Por ello, Gadamer no duda en señalar que precisamente porque la hermenéutica no es un saber dominador, ni asume la apropiación del sentido de un texto como conquista, sino como fusión de horizontes, es que podemos entender que todo comprender es al mismo tiempo un caso especial de “aplicación”, con lo que en la comprensión siempre tiene lugar

¹²⁶ Cabe señalar que Gadamer aborda el tema de la aplicación seguidamente después del capítulo central de *VM* “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico” mencionado en los acápites anteriores. Al inicio de este otro capítulo bajo el título “Recuperación del problema hermenéutico fundamental” aparece una importante observación filológica que vale la pena destacar. En su concepto, si bien desde la tradición hermenéutica ya se distinguía entre comprensión, interpretación y aplicación (*subtilitas intelligendi, subtilitas explicandi, subtilitas applicandi*), como momentos que debían caracterizar a la realización de la comprensión, se desatendió, sin embargo, el momento de la aplicación. Ello a pesar de que desde esta tradición ya se manejan de manera indistinta los términos de comprensión e interpretación (como ocurre con Gadamer). Es decir, la interpretación no se entiende como un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión. Pero, según Gadamer, esta fusión interna de comprensión e interpretación trajo como consecuencia la desconexión del tercer momento de la problemática hermenéutica: la aplicación. Momento que él quiere reivindicar también como simultáneo a la comprensión y a la interpretación en el capítulo antes mencionado (cf. *VM*, pp. 378-414; *GW I*, pp. 312-346).

¹²⁷ Por enfoque instrumental de la hermenéutica decimonónica entendemos la concepción que asume a la “comprensión” primordialmente como método de las ciencias del espíritu.

algo así como una aplicación del texto o de aquello que se quiere comprender a la situación del intérprete y, en tal sentido, la aplicación se muestra en el proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación.

En esta línea de análisis, la hermenéutica teológica y jurídica aparecen como modelos ejemplares, porque en ambas hermenéuticas se muestra la capacidad que tenemos de abrirnos a la superioridad de un texto y de responder comprensivamente al significado con el que nos habla. Esto significa, para Gadamer, que si el texto, ley o mensaje de salvación ha de ser entendido adecuadamente; es decir, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta, porque en última instancia comprender es siempre aplicar. Asimismo, Gadamer sostiene que la hermenéutica histórica también tiene que llevar a cabo una cierta aplicación, pues ella sirve a la validez de un sentido en la medida en que supera, expresa y concientemente, la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, superando así la enajenación de sentido que el texto ha experimentado¹²⁸.

Ahora bien, si como hemos visto hasta ahora el núcleo mismo del problema hermenéutico consiste en que la tradición, como horizonte envolvente de todos nuestros actos interpretativos, tiene que entenderse cada vez de manera diferente, entonces, en última instancia, en cada comprender estamos aplicando algo general a una situación particular y determinada. Por ello, la “aplicación”, en la perspectiva gadameriana, no refiere a una aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto, sino ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que

¹²⁸ Cf. *VM*, pp. 380-382; *GW I*, p. 316.

cada texto dado viene a ser para nosotros. Lo que quiere decir entonces que la comprensión adquiere la forma de “efecto”, y se sabe a sí misma como efectual¹²⁹.

En el afán de profundizar en esta dinámica de la aplicación de algo general (ya sea el texto o la tradición) a una situación concreta y determinada, más allá del paradigma epistemológico todavía dominante en el saber histórico, Gadamer también encuentra una fuente de inspiración en el modelo de la ética aristotélica. Respecto al aporte de este modelo, en tanto saber moral que también busca acertar con lo adecuado en una situación concreta y que confirma su saber en la inmediatez de cada situación dada, nos ocuparemos también en el Apéndice de la tesis¹³⁰.

Pero retomando la descripción del movimiento de la comprensión donde ha sido redescubierta la dimensión de la aplicación, cabe todavía comentar algo más sobre su carácter efectual. Es decir, nos referimos al hecho de cómo la aplicación vivida en cada experiencia hermenéutica representa un acontecimiento que se inserta en el *continuum histórico efectual* que es la tradición en la que vivimos. Así, contra las pretensiones del historicismo, para Gadamer, sólo hay un auténtico conocimiento histórico precisamente cuando el pasado es entendido en continuidad con el presente (lo que como ya vimos antes no excluye la renovación), a la manera como lo experimenta el jurista en su labor práctico-normativa cuando intenta realizar la pervivencia del derecho como un *continuum* y salvaguardar la tradición de la idea jurídica¹³¹.

¹²⁹ Cf. VM, p. 414; GW I, p. 346.

¹³⁰ Cf. *infra*, Apéndice, 1.2.

¹³¹ Cf. VM, p. 399; GW I, p. 333.

No vamos a detenernos en las largas digresiones que ocupan a Gadamer sobre los diversos ejemplos de la hermenéutica jurídica y teológica, pero cabría añadir a lo anterior que la recuperación del problema de la aplicación le ha permitido confirmar que lo que es verdadero a todas las formas de hermenéutica es que “el sentido que se trata de comprender sólo se concreta y se completa en la interpretación”, aunque al mismo tiempo esta acción interpretadora se mantiene enteramente atada al sentido del texto. De este modo, Gadamer afirma enfáticamente que ni el jurista ni el teólogo ven en la tarea de la aplicación una libertad frente al texto, del mismo modo que no existe un lector que, con un texto ante sus ojos, lea simplemente lo que pone en dicho texto¹³². Esta profundización en el fenómeno de la aplicación le ha permitido a Gadamer destacar, una vez más, la dialéctica entre familiaridad y extrañeza que caracteriza al carácter abierto de toda experiencia hermenéutica.

Retomando el símil de la interpretación de textos, Gadamer también concluye que al tener en toda lectura lugar una aplicación, sin duda, se hace manifiesta la relación de pertenencia que vincula al intérprete y al texto, pero siempre ocurrirá que la línea de sentido que se demuestra a lo largo de la lectura de un texto no pueda eludir una indeterminación que la abre a otras lecturas posibles. Bajo esta consideración, para Gadamer, “el lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán lo que ha leído en ese texto de una manera diferente”¹³³.

¹³² Cf. *VM*, p. 405; *GW I*, p. 338.

¹³³ *VM*, pp. 413-414; *GW I*, pp. 345-346.

La profundización en la conciencia de la historia efectual nos ha revelado, pues, que la aplicación es esencial y necesaria al comprender, toda vez que asumimos la historicidad como principio hermenéutico fundamental o que desarrollamos una “auténtica conciencia histórica” (conciencia de la historia efectual). Pero Gadamer, antes de concluir la importante segunda sección de *VM*, dedicada a exponer los “fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”, considera necesario detenerse en el análisis de la estructura de dicha conciencia, como otra forma de ilustrar la experiencia dialógica de autoformación que finalmente caracteriza a toda experiencia hermenéutica y a su propio proyecto filosófico. Seguidamente pasaremos a exponer los aspectos fundamentales de este análisis.

2.5.2. La experiencia hermenéutica como experiencia dialógica de autoformación.

Consecuencias de una auténtica conciencia histórica

La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora... El que está y actúa en la historia hace constantemente la experiencia de que nada retorna. Reconocer lo que es no quiere decir aquí conocer lo que hay en un momento, sino percibir los límites dentro de los cuáles hay todavía posibilidad de futuro para las expectativas y los planes; o más fundamentalmente que toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada. *La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad.*¹³⁴

La rehabilitación de la conciencia histórica –frente al paradigma epistemológico moderno y frente a la inadecuada interpretación de la conciencia histórica en la hermenéutica decimonónica– con la que iniciamos la exposición de los principales conceptos de la

¹³⁴ *VM*, pp. 433-434; *GW I*, p. 363. Las cursivas son nuestras.

hermenéutica gadameriana no parece tener término en el proyecto de *VM*. De este modo, Gadamer considera necesario profundizar aun más en la estructura de la “conciencia de la historia efectual” con la finalidad de precisar mejor la articulación entre “saber” y “efecto” que hay en ella, así como sus límites y sus auténticas posibilidades. Asimismo, en su concepto, si la reflexividad es propia de toda forma de conciencia, resulta entonces necesario también distinguir aquello que la diferencia de la atribuida a la acepción moderna de la conciencia.

En el marco de este propósito, Gadamer declara la necesidad de pensar con Hegel y contra Hegel, así como de reivindicar la dialéctica platónica para afirmar aun más el carácter de apertura de toda experiencia hermenéutica, incluida la de la conciencia de la historia efectual¹³⁵.

En este acápite, empero, no nos concentraremos tanto en el contrapunto con los autores mencionados, que abordaremos más extensamente en el Apéndice de la tesis, ni en la mención que hace de otros autores que vienen a colación de los temas ahí expuestos. Nos interesa más bien destacar las descripciones que, a propósito de la conciencia de la historia efectual, se hacen en este último capítulo de *VM* en torno de la historicidad de la experiencia hermenéutica y la estructura lógica de su apertura. Dichas descripciones, sin duda, se muestran complementarias a las anteriormente desarrolladas por Gadamer, pero a la vez permitirán articular todo el aparato conceptual, expuesto en los acápitte anteriores,

¹³⁵ El capítulo que se ocupa de esta problemática lleva el título “Análisis de la conciencia de la historia efectual”, y es el último de la segunda parte de *VM*. Cf. *VM*, pp. 415-458; *GW I*, pp. 346-384.

con el giro ontológico hacia el lenguaje con el que se inicia la tercera parte del libro y nuestro tercer capítulo.

Así pues, desde la perspectiva gadameriana, la conciencia de la historia efectual tiene, sin duda, la estructura de “la experiencia”. Pero, de qué tipo de experiencia se trata es algo que tampoco se muestra de suyo comprensible, pues, según Gadamer, también habrá que pasar primero por una rehabilitación del concepto de experiencia frente a los reduccionismos del que ha sido objeto en el pensamiento moderno y que han orientado su significado a la connotación de un acto meramente perceptivo.

Ciertamente en esta tarea de rehabilitación le han precedido autores como Dilthey y Husserl, pero en concepto de Gadamer ellos por diversas razones no habrían llegado a una auténtica superación del paradigma moderno. En los casos de Aristóteles y Bacon, referencias obligadas con relación a la problemática de la experiencia y que Gadamer comenta extensamente, se tratarían también de planteamientos que terminan al servicio de las respectivas concepciones del conocimiento científico que sostienen ambos autores¹³⁶.

Nuevamente aquí Gadamer exige plantear las cosas en un plano ontológico, donde pueda hacerse justicia a la historicidad de la experiencia, precisamente soslayada por los enfoques anteriores. Es claro que el tratamiento gadameriano de la experiencia tendrá inexcusables resonancias hegelianas, pero como lo señalamos en el primer capítulo, Gadamer se ayuda de ciertas estructuras conceptuales hegelianas, sin asumir el contexto sistemático en el que éstas se desarrollan.

¹³⁶ Cf. *VM*, pp. 421-439; *GW I*, pp. 352-368.

Desde el enfoque hermenéutico, entonces, la experiencia también está marcada por una negatividad de carácter productivo, porque en ella se experimenta una corrección de nuestras concepciones anteriores a partir de una nueva comprensión que adquirimos de las cosas. En realidad, desde la perspectiva gadameriana, la verdad de la experiencia contiene siempre referencias a nuevas experiencias. Esto es, la dialéctica de la experiencia tendrá su consumación, no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma¹³⁷.

Como puede verse, la experiencia, antes de revelar un carácter instrumental, forma parte de la esencia histórica del hombre y, por ello, constantemente tiene que ser adquirida y a nadie le puede ser ahorrada. De esta manera, la experiencia en su acepción hermenéutica es expresión del gestarse histórico de los individuos y las comunidades, al interior del cual necesariamente se defraudan expectativas y se aprende de ese padecer. Así, desde este enfoque, la experiencia en última instancia es siempre experiencia de la finitud humana y el hombre experimentado aparece aquí, no como el que lo sabe todo, sino como aquél que conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan¹³⁸.

Pero también la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición, que accede a la experiencia no como algo que pueda dominarse, sino como el horizonte en el que existimos y que estamos llamados a transformar en ese continuo proceso de autoformación que caracteriza a la vida humana marcada por el arrojamiento y la posibilidad; para Gadamer, la experiencia hermenéutica es en todos los casos una experiencia dialógica de autoformación.

¹³⁷ Cf. *VM*, pp. 431-432; *GW I*, p. 361.

¹³⁸ Cf. *VM*, p. 433; *GW I*, p. 363.

Por ello, también la tradición, en tanto lenguaje en el que vivimos, funge como un compañero de comunicación al que estamos vinculados como lo está el yo al tú.

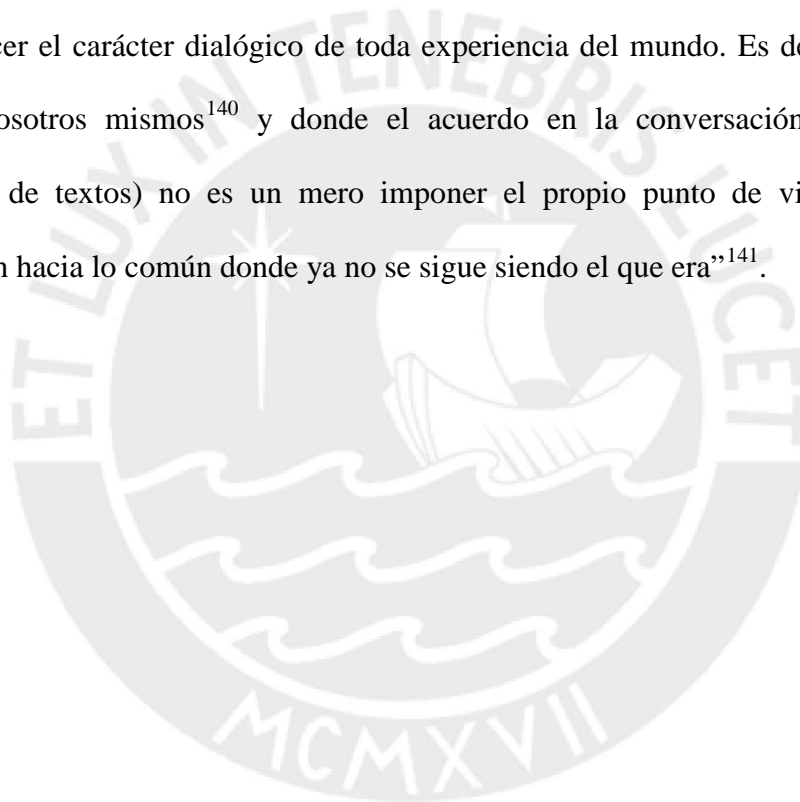
La experiencia hermenéutica como una “experiencia del tú” nos aleja de todo afán dominador y, más bien, desarrolla nuestra capacidad de apertura a la alteridad, que al mismo tiempo enriquece el conocimiento de nosotros mismos. Esta experiencia de apertura es también la que desarrolla la conciencia de la historia efectual frente a la tradición, dejando valer sus pretensiones como lo haríamos con un “tú” al que estamos dispuestos a escuchar y a comprender, pero siempre en términos de la fusión de horizontes aludida en el acápite anterior.

Pues bien, si la conciencia de la historia efectual, como experiencia hermenéutica radical, tiene su consumación, no en la certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la disponibilidad experiencial y en la apertura que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático, entonces el cuestionamiento se muestra como la estructura lógica de la apertura, y el modelo de la conversación, fundamentalmente de inspiración platónica, como el paradigma de toda auténtica conciencia histórica y experiencia hermenéutica.

Por ello, dice Gadamer que cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, esto es algo más que una metáfora, es más bien un verdadero recuerdo de lo esencial, porque el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y de la estructura de pregunta y respuesta. Y sólo desde este carácter es que es posible la fusión de horizontes en la que acontece la verdad del texto. Pero si la fusión de horizontes, que tiene lugar en cada comprensión, revela el carácter dialéctico de toda

experiencia hermenéutica, asimismo en esta fusión está presupuesta y casi inadvertida la lingüística inherente al entendimiento entre los seres humanos. Pues, como dice Gadamer, “esta fusión que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje”¹³⁹.

La lingüística es para Gadamer algo tan terriblemente cercano que normalmente oculta su verdadero ser, pero la profundización en la conciencia de la historia efectual nos ha hecho reconocer el carácter dialógico de toda experiencia del mundo. Es decir, el diálogo que somos nosotros mismos¹⁴⁰ y donde el acuerdo en la conversación (como en la interpretación de textos) no es un mero imponer el propio punto de vista, “sino una transformación hacia lo común donde ya no se sigue siendo el que era”¹⁴¹.



¹³⁹ *VM*, p. 456; *GW I*, p. 383.

¹⁴⁰ *Cf. VM*, p. 457; *GW I*, p. 383.

¹⁴¹ *VM*, p. 458; *GW I*, p. 384.

CAPÍTULO III

El giro ontológico lingüístico de la hermenéutica filosófica. La historicidad y la lingüisticidad como los dos rostros de nuestra finitud.

Ya en el análisis de la hermenéutica romántica hemos podido ver que la comprensión no se basa en un desplazarse al interior del otro, a una participación inmediata de él. Comprender lo que alguien dice es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias. Ya hemos destacado también cómo la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión encierra siempre un momento de aplicación. Ahora consideramos que *todo este proceso es lingüístico*. No en vano la verdadera problemática de la comprensión y el intento de dominarla por arte –el tema de la hermenéutica– pertenece tradicionalmente al ámbito de la gramática y de la retórica. El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo en los interlocutores y el consenso sobre la cosa.¹

La rehabilitación de la conciencia histórica y su desarrollo en términos de “conciencia de la historia efectual” que Gadamer expone en la segunda parte de *VM*, no solo nos ha enfrentado a la pre-estructura del comprender (pre-comprensión) y a la finitud de toda experiencia hermenéutica, sino que al mismo tiempo ha preparado el camino para el giro

¹ *VM*, pp. 461-462; *GW I*, p. 387.

lingüístico que la reflexión hermenéutica debe todavía operar para realizar el cambio conceptual que demanda dicha conciencia. En este sentido, si la lingüisticidad de toda experiencia hermenéutica ha estado presupuesta desde el inicio de la obra en mención, Gadamer se ocupa en la tercera parte de tematizar el sentido ontológico de esta lingüisticidad y de la estructura dialógica y universal que la caracteriza².

Ahora bien, la expresión de giro lingüístico, sin embargo, podría llevarnos a pensar que lo que se opera en Gadamer es un cambio de rumbo y con ello las sospechas de una falta de unidad en la obra gadameriana reaparecen con gran verosimilitud. No obstante, como ya lo señalamos en el primer capítulo y tomando en cuenta el título general que lleva esta tercera parte: “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”, en realidad lo que tenemos es una radicalización del trabajo conceptual que Gadamer emprende en esta obra de cara a la tradición moderna y al pensamiento epistemológico que la caracteriza.

En este sentido, puede afirmarse que este giro lingüístico y ontológico de la reflexión gadameriana no hace otra cosa que continuar con el mandato hermenéutico de responder consecuentemente al problema de la conciencia histórica en el pensar contemporáneo, que, como ya señalamos en el primer capítulo, refiere al problema de la historicidad de toda nuestra experiencia del mundo y de las construcciones conceptuales que somos capaces de producir³. Así, como se verá también a lo largo de este capítulo, la reflexión sobre dicha

² Como lo señalamos en el primer capítulo, la tercera parte consta de tres capítulos con los siguientes títulos: “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, “Acuñación del concepto de lenguaje a lo largo de la historia del pensamiento occidental” y “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”.

³ Cf. *supra*, capítulo primero, 1.2.1.

temática se prolonga en los análisis gadamerianos sobre la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*)⁴ de nuestra experiencia del mundo, constituyendo, en último término, la historicidad y la lingüisticidad los dos rostros fundamentales de nuestra radical finitud.

En esta misma línea de interpretación, Luis Garagalza sostiene que ya desde el tratamiento de la tradición en la segunda parte de *VM* se ha hecho evidente que ésta tiene la naturaleza del lenguaje y, por ello, “la fusión de horizontes” que acontece en toda comprensión es para Gadamer resultado de “un rendimiento del lenguaje”. Desde su perspectiva, en la tercera parte de la obra, la hermenéutica de la tradición, sin quedar anulada, deja paso a la hermenéutica del lenguaje y asimismo la historia queda relegada a un segundo lugar frente al lenguaje que pasa a un primer plano. Es decir, la autopresentación del ser se cumple ahora lingüísticamente y el lenguaje es considerado fundamentalmente en tanto mediación de sentido intersubjetivo, interlingüístico y dialógico⁵.

Respecto de esta posición, que Garagalza reitera en una obra posterior, ella de ningún modo sugiere que la hermenéutica gadameriana haya abandonado el punto de vista de la finitud. Por el contrario, en su concepto, conforme Gadamer profundiza en la reflexión sobre la tradición va descubriéndola como el lugar de la manifestación de la verdad y lo que se destaca en la tradición, en tanto suelo en el que tiene su origen toda interpretación y comprensión, precisamente es su carácter lingüístico. Por lo tanto, también para él, lo que acontece en *VM* es un proceso de radicalización de la reflexión hermenéutica donde la

⁴ La traducción de *Sprachlichkeit* por lingüisticidad no deja de ser problemática, pues la expresión española no da cuenta de manera explícita de su carácter ontológico. En este sentido, un autor como Carlos Gutiérrez sugiere utilizar en español la expresión de lenguajidad para el sentido amplio del término.

⁵ Cf. Garagalza, L., *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona: Antrophos, 1990, p. 147.

finitud ya no es tematizada como historicidad sino como lingüisticidad. Esto es, la tradición que se nos da en el lenguaje es ciertamente lo que limita nuestra comprensión, pero también es lo que la posibilita, convirtiéndose así la lingüisticidad en principio hermenéutico de la comprensión humana que contiene al mismo tiempo a la historicidad⁶.

Así también, sobre la pertinencia del giro lingüístico de cara a una comprensión capaz de hacer justicia a la historicidad y finitud de la existencia, el propio Gadamer, en un texto que recapitula su itinerario intelectual, afirmará lo siguiente:

También la hermenéutica que yo he desarrollado insistía en la “finitud” y en la historicidad del *Dasein* (ser ahí) humano y trataba de continuar el alejamiento por el que Heidegger se apartaba de una autoconcepción trascendental, claro que no por el camino propio de Heidegger, que consistía en una inspiración en el mito poético de Hölderlin, sino mediante un retorno a la dialéctica “abierta” de Platón y siguiendo aquella “amortiguación de la subjetividad” tal como la llamó Julius Stenzel, que desde un principio me atrajeron hacia el pensamiento griego. Era totalmente lógico que entonces, lo mismo que en la totalidad del pensamiento de nuestro siglo, en la “hermenéutica” ocupara cada vez más el primer plano el problema del lenguaje y que el acontecer del lenguaje en el entender y en el entendimiento se convirtiera en la prenda de la finitud.⁷

Volviendo a *VM*, la radicalización que se opera en la reflexión gadameriana, se mantiene, sin embargo, en el marco de un continuo desarrollo de “la conciencia de la historia efectual”. Por lo tanto, ello no exime a Gadamer de un ajuste de cuentas con la conceptualidad sobre el tema del lenguaje que le ha precedido y, más bien, lo obliga a una

⁶ Cf. Garagalza, L. *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*, Barcelona: Antrophos, 2002, p. 37.

⁷ Gadamer, H-G., “La herencia de Hegel” (1980), en: *Antología*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 322; *GW 4*, p. 477.

serie de digresiones históricas, así como a un deslinde con posiciones de las que se siente al mismo tiempo heredero y crítico.

Es decir, como lo hizo con el tema de la historicidad en la segunda parte de *VM*, aquí también Gadamer busca reinsertar su propia interpretación del lenguaje en “la historia efectual” que le es propia a dicho concepto. Sólo atendiendo a este estilo gadameriano de reflexión que consiste en asumir la procedencia intelectual, al mismo tiempo que se la renueva, podrá entenderse su afirmación de que “la lingüisticidad de la comprensión es la concreción misma de la conciencia de la historia efectual”⁸.

Así pues, respecto del amplio campo de problemas y temáticas que abre esta tercera parte de *VM*, nosotros nos ocuparemos fundamentalmente de mostrar la necesidad de este giro ontológico que opera la reflexión hermenéutica a partir de la tematización de la lingüisticidad de toda nuestra experiencia del mundo, donde no solo se muestra la realidad de la historia en la propia reflexión gadameriana, sino que asimismo la hermenéutica filosófica conquista su expresión universal.

Antes de concluir esta introducción al presente capítulo, no podemos dejar de mencionar el carácter polémico de esta tercera parte que se ocupa del lenguaje. Para muchos, la peor escrita de la obra y, para otros, la parte más malinterpretada de la propuesta hermenéutica⁹.

⁸ *VM*, p. 468; *GW I*, p. 393.

⁹ Grondin destaca estas críticas señalando lo siguiente: “La hermenéutica del lenguaje de Gadamer es la parte más frecuentemente malinterpretada de su filosofía. En su lema ‘el ser al que se puede entender, es lenguaje’ se ha denunciado o celebrado, según las escuelas, una reducción general de todo ser al lenguaje. También fue criticado el tono algo vago de la última parte de *Verdad y método*, en la que ocasionalmente se echaba de menos una diferenciación conceptual precisa. Así, se escondía una cierta resignación en la constatación de un discípulo de Gadamer de la categoría de Walter Schulz, de que en Gadamer todo acababa en una sinonimia

En este sentido, si bien nosotros adscribimos la tesis de que *VM* conforma una obra unitaria, no podemos dejar de reconocer que los planteamientos gadamerianos sobre el lenguaje van adquiriendo mayor claridad a la luz de sus ensayos posteriores. Por ello, seguiremos solo parcialmente la línea argumentativa de esta parte de la obra, cuya redacción algo dispersa obliga a trazar una estrategia de lectura que inevitablemente priorizará algunos temas más que otros. También complementaremos nuestra exposición con la referencia a los mencionados ensayos sobre el lenguaje escritos a lo largo de casi cuatro décadas posteriores a la publicación de *VM*.

De este modo, iniciaremos el presente capítulo exponiendo, en primer lugar, la concepción gadameriana del “lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica” y la crítica a la visión instrumentalista del lenguaje que le subyace. Seguidamente, expondremos la tesis gadameriana respecto al “olvido del lenguaje” en el que habría incurrido de manera sistemática la tradición filosófica, con excepción de las figuras de San Agustín y Humboldt, que obran una importante influencia en su planteamiento. Luego, pasaremos a una amplia profundización en el carácter especulativo y universal de la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo, donde se mostrarán la historicidad y la lingüisticidad como los dos rostros de nuestra finitud.

global: ‘Historia, lenguaje, diálogo y juego: todos ellos son magnitudes intercambiables’.” (Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999, pp. 170-171).

3.1. El lenguaje como “medio” de la experiencia hermenéutica y la crítica a la visión instrumentalista del 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... Todo comprender es interpretar y toda interpretación se desarrolla en el *medio del lenguaje* que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete.¹⁰

La tematización de la experiencia hermenéutica llevada a cabo en las dos primeras partes de *VM* se recoge ahora desde el giro lingüístico que opera la reflexión gadameriana, y en éste el reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo convierte al lenguaje en el auténtico *medium* de nuestro “ser en el mundo” y de toda experiencia hermenéutica.

3.1.1. El lenguaje como medio universal bajo el modelo de la conversación

La capacidad para el diálogo es un atributo natural del ser humano. Aristóteles definió al hombre como el ser dotado de lenguaje, y el lenguaje se da sólo en el diálogo.¹¹

Gadamer se inscribe de partida en una concepción ontológica del lenguaje, pero entendido éste, no prioritariamente como un conjunto lógico de enunciados, sino como el lenguaje vivido en el contexto del “mundo de la vida”; es decir, el lenguaje entendido fundamentalmente como habla y, por ello, como el horizonte y “el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas”¹². Lo que significa

¹⁰ *VM*, p. 467; *GW I*, p. 392. Las cursivas son nuestras.

¹¹ Gadamer, H-G., “La incapacidad para el diálogo”, en: *VM II*, p. 203; *GW 2*, p. 207.

¹² *VM*, pp. 461-462; *GW I*, p. 387.

que tanto la experiencia hermenéutica como el lenguaje mismo son entendidos por Gadamer desde el modelo de la conversación –ya mencionado en el capítulo dos.

Dado esto, puede afirmarse, siguiendo la cita inicial de este capítulo, que la comprensión es algo que ocurre siempre de forma lingüística, en el sentido de que comprender no es algo distinto del hablar de la cosa misma y ponerse de acuerdo sobre algo, lo que implica a su vez que el lenguaje es él mismo comprensión e interpretación.

Desde esta perspectiva, Gadamer intenta revertir el predominio de la visión apofántica del lenguaje que ha dominado la cultura occidental y donde se ha privilegiado al enunciado en menoscabo de la palabra interior. En su concepto, hay que ser capaz de distinguir los límites de la lógica del juicio y del enunciado precisamente en su separación del contexto viviente del diálogo, donde, como se señaló en la cita anterior, realmente se cumple el ser mismo del lenguaje.

Ahora bien, partir del modelo de la conversación y del lenguaje como habla, sin duda, también conduce al desmontaje de la primacía de la relación sujeto-objeto en la filosofía del lenguaje y asimismo a un radical cuestionamiento a la subjetivización del lenguaje propia del pensamiento metodológico. Pero esta labor de desmontaje no se da en *VM* de manera inmediata, sino por efecto de una profundización gradual que también representará una forma de ganar una nueva relación con los conceptos y las problemáticas imbricadas en la temática del lenguaje¹³.

¹³ Sobre las consecuencias de partir del modelo de la conversación, María del Carmen López señala: “El tratamiento que Gadamer ofrece del lenguaje, siguiendo el modelo de la conversación, puede afrontarse como

A pesar de lo anteriormente señalado, en este punto ya es posible destacar que, a partir de las propias afirmaciones de Gadamer, el lenguaje no es ni el objeto, ni el sujeto de la experiencia hermenéutica, sino precisamente el lugar, el *medium* donde se conectan y conjugan el hombre y el mundo o, en otros términos, donde se da la apertura del ser humano a la verdad y al sentido de las cosas y de los otros¹⁴. Por ello, el lenguaje también es el lugar donde acontece la escucha del *logos* común que nos interpela en toda experiencia hermenéutica. En este sentido, nos advierte una y otra vez que éste no es un *medium* vacío en el que se encuentre lo uno o lo otro, sino la suma de todo lo que puede encontrarse con nosotros. Es decir, lo que nos rodea es el lenguaje como lo hablado (los discursos) y por ello vivir en el lenguaje significa moverse en el lenguaje sobre algo y en el lenguaje encontrarse con alguien¹⁵.

Así también, reafirmando el carácter intersubjetivo y dialógico del lenguaje, Gadamer afirma:

El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado del lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje.¹⁶

un intento de romper con la primacía de la relación sujeto-objeto: toda conversación presupone un lenguaje común y una transformación tras la cual ya no se sigue siendo lo que se era. Condición de la conversación es que se hable sobre lo mismo desde una perspectiva común. En ella no tenemos más remedio que tomar en serio la pretensión de verdad del otro, si queremos entender aquello de lo que habla. En toda conversación que tenga por finalidad el acuerdo, tan importante como la identidad semántica entre los interlocutores es la convicción de que dicha identidad no está garantizada por principio.” (López, M.C., “La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H-G. Gadamer”, en: *Endoxa*, Series filosóficas, Madrid: UNED, 2000, p. 233).

¹⁴ En los siguientes acápites profundizaremos más sobre este aspecto del lenguaje como apertura al mundo y a la verdad.

¹⁵ Cf. Gadamer, H-G., “La herencia de Hegel” (1980), en: *Antología, op. cit.*, pp. 316-317; *GW 4*, p. 472.

¹⁶ Gadamer, H-G., “Hombre y lenguaje” (1965), en: *VM II*, p. 152; *GW 2*, p. 154.

La definición aristotélica del hombre como un ser vivo dotado de *logos* resulta, sin duda, para Gadamer, claramente pertinente para aludir a este carácter del lenguaje como el lugar en el que se conectan el hombre y el mundo, y los hombres entre sí. Sin embargo, en diversos textos nos advierte que la tradición occidental ha traducido dicha definición usualmente en términos del hombre como un ser vivo racional, cuando también y preferentemente, como él lo traduce en la cita anterior, *logos* significa lenguaje. A esto se debe que, en su concepto, Aristóteles considere al hombre como el único ser que puede pensar y hablar, como hacer patente lo no actual mediante su lenguaje, de forma que también otro lo pueda ver. El hombre puede comunicar lo que piensa, y en esa capacidad de comunicación se funda precisamente la posibilidad que posee de tener conceptos comunes que permiten la convivencia en forma de vida social, la existencia de una constitución política, la de una vida articulada en la división del trabajo y de toda otra variedad de organización social. De este modo, dicha precisión en la definición aristotélica le permite a Gadamer sostener que ya desde Aristóteles queda enunciado el carácter natural del lenguaje y la imposibilidad de plantear un estado previo del hombre a-lingüístico¹⁷.

Pero si bien Gadamer hace notar los antecedentes de la concepción del carácter natural del lenguaje en el mundo griego, también es enfático en afirmar que hasta el siglo XX no alcanza un lugar prioritario en la reflexión sobre la esencia del hombre y, menos aún, es reconocido su carácter fundamentalmente dialógico.

Por el contrario, desde el punto de vista gadameriano, *el lenguaje sólo existe en la conversación*. Esto quiere decir que aunque el lenguaje pueda ser codificable y encontrar

¹⁷ Cf. *ibid.*, pp.145-146; *ibid.*, pp. 146-147.

una relativa fijación en el diccionario, la gramática y la literatura, sin embargo, su propia vitalidad, su envejecimiento y renovación solo vive del intercambio dinámico de los interlocutores. Para Gadamer, entonces, no solo la vida del lenguaje dependerá del diálogo que seamos capaces de promover en nuestra cultura contemporánea, sino que la capacidad misma de entrar en diálogo constituye la verdadera humanidad del hombre¹⁸.

Asimismo, sobre los antecedentes antiguos de la concepción natural del lenguaje y los gérmenes de su carácter dialógico, Gadamer también nos remite al hecho de que tanto en el relato veterotestamentario de la creación de Dios, en el que se otorga al primer hombre el dominio del mundo ordenándole que imponga el nombre a cada ser, como en el relato de la torre de Babel, se deja traslucir la importancia fundamental del lenguaje para la vida del hombre, aunque después también la tradición religiosa del occidente cristiano terminaría paralizando la reflexión sobre el lenguaje¹⁹.

Respecto de lo anterior, cabe destacar la riqueza que Gadamer encuentra en el relato de la torre de Babel precisamente para el esclarecimiento del carácter dialógico del lenguaje. En diversos textos, sostiene que la confusión babélica entre las lenguas no puede significar solo que la variedad de las familias lingüísticas y de los idiomas sea producto del orgullo humano como lo supone preferentemente la tradición bíblica, sino que esta variedad precisamente singulariza al lenguaje humano como un lenguaje que expresa toda la distancia que media entre un ser humano y otro, y que crea permanentemente la confusión, pero, al mismo tiempo, la posibilidad de su superación. Porque el lenguaje para Gadamer es

¹⁸ Cf. Gadamer, H-G., “La incapacidad para el diálogo”, en: *VM II*, pp. 203-210; *GW 2*, pp. 207-215.

¹⁹ Cf. Gadamer H-G., “Hombre y lenguaje” (1965), en: *VM II*, p. 146; *GW 2*, p. 147.

diálogo, capacidad de buscar la palabra que alcance al otro, capacidad de emigrar al lenguaje del otro. Todo ello, según él, se halla contenido en la naturaleza misma del lenguaje²⁰.

En conexión con la diversidad de familias lingüísticas y la variedad de culturas que han adquirido voz propia en las últimas décadas del siglo XX, Gadamer sostiene que ello debe interpretarse como las condiciones culturales de una “nueva Babel”, cuyas tareas no consisten tanto en la programación y planificación racionalizadoras, como en salvaguardar los espacios libres de la convivencia humana, incluso por encima de lo extraño. Es decir, el imperativo aquí es más bien captar el significado verdaderamente productivo que radica en el pluralismo en el que vivimos, donde no cabe eliminar la diversidad de las lenguas en una nueva *ars combinatoria*, sino liberar las posibilidades más creadoras del lenguaje.

Porque el lenguaje, en último término, para Gadamer, no es otra cosa que “un estar de camino a lo común de unos con otros” (*ein Unterwegs zum Miteinander*), pero no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición, sino como un lenguaje que sólo llega a ser tal, si porta tentativas de entendimiento, de apertura y escucha al otro. De este modo, desde el punto de vista gadameriano, el tema del lenguaje y de la solidaridad entre la diversidad de culturas lingüísticas y de las tradiciones se convierte en nuestro tiempo en el tema político y moral por excelencia²¹.

²⁰ Cf. Gadamer, H-G., “Destrucción y deconstrucción” (1986), en: *VM II*, p. 352; *GW 2*, p. 364.

²¹ Cf. Gadamer, H-G., “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Arte y Verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 111-130; *GW 8*, pp. 339-349.

Las últimas afirmaciones que hemos citado de Gadamer de ningún modo lo llevan a desconocer las grandes dificultades que se presentan para este “vivir en el diálogo”. A pesar de ellas, él insiste una y otra vez en lo imprescindible de dicha tarea, pues, desde su perspectiva, en realidad no intentamos únicamente el diálogo para entender mejor al otro, sino que nosotros mismos nos hallamos amenazados por la rigidez de nuestros conceptos cuando queremos decir algo y el otro ha de percibir lo que decimos. En este sentido, hay que luchar contra aquello que en el siglo XVIII se llamaba “amor de sí mismo” y hoy denominamos “narcisismo”. Pues cuando tratamos de entender a otro tenemos la experiencia hermenéutica de que tenemos que romper en nosotros una resistencia si es que queremos escuchar al otro como otro que es. Esto, dice Gadamer, “es realmente una radical nota básica de todo existir humano, y es algo que domina incluso lo que solemos llamar nuestra autocomprensión”²².

Ahora bien, este “giro hermenéutico hacia la conversación”²³, que Gadamer termina radicalizando en su tematización sobre el lenguaje, de ningún modo puede interpretarse como un intento de fijación terminológica mediante el diálogo. Por el contrario, para Gadamer, en su condición de discípulo permanente de Platón, el intento de analizar el lenguaje partiendo del diálogo significa la superación misma de cualquier fijación y más bien la aceptación de que al mismo tiempo que “somos una conversación”, también estamos afectados por una penuria lingüística constitutiva de nuestro ser en el mundo. Condición, sin duda, paradójica, la del Babel humano, pero que Gadamer interpreta como

²² Gadamer, H-G., “Hermenéutica y diferencia ontológica” (1989), en: *Antología, op. cit.*, p.359; *GW 10*, p. 70.

²³ Cf. Gadamer, H-G., “Destrucción y deconstrucción” (1986), en: *VM II*, p. 356; *GW 2*, p. 369.

aquello que debiera motivarnos a la búsqueda permanente de la palabra adecuada, capaz de iluminar y dinamizar el horizonte del entendimiento mutuo²⁴.

Al respecto, Gómez Ramos señala que la dimensión de lo lingüístico sobre la que se ejecuta el giro ontológico y universalista de la hermenéutica está necesariamente atravesada por el fenómeno de Babel. Lo que significa que queda descartada cualquier posibilidad de una lengua perfecta o universal y, de otro lado, que la traducción en realidad anida en los conceptos mismos de lenguaje y de diálogo²⁵.

Por todo lo anterior, puede verse que, para Gadamer, el “vivir en un lenguaje” no nos condena a una lengua concreta, como lo prueba el aprendizaje de idiomas extranjeros y el mismo ejemplo de la traducción que trataremos seguidamente. En este sentido, desde su perspectiva, en principio toda lengua en la que vivimos es inagotable y por ello es un craso error el concluir de la existencia de diversas lenguas algún tipo de relativismo o que la razón tenga una naturaleza fragmentaria. Más bien, en su concepto, es precisamente por la vía de la finitud que se manifiesta en la diversidad de las lenguas que se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos²⁶. Más adelante, veremos que sobre esta tesis del “vivir en el lenguaje” se asienta la crítica gadameriana a la visión instrumentalista del mismo y respectivamente la que desarrolla contra las filosofías del lenguaje que la sustentan.

²⁴ Cf. Gadamer, H-G., “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” (1977), en: *VM II*, pp. 400-401; *GW 2*, pp. 506-507.

²⁵ Cf. Gómez Ramos, A., *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Madrid: Visor, 2000, p. 44.

²⁶ Cf. Gadamer, H-G., “La universalidad del problema hermenéutico” (1966), en: *VM II*, p. 223; *GW 2*, p. 230.

Con relación a lo expuesto hasta este punto sobre el carácter dialógico de la concepción gadameriana del lenguaje, cabe acotar que, pese a los reproches frecuentes de una extendida imprecisión y vaguedad en la redacción de la tercera parte de *VM*, consideramos, no obstante, que ya desde “el giro a la conversación”, que opera esta obra, ha quedado delimitado el campo semántico del enfoque gadameriano sobre el lenguaje. Así, es posible encontrar en entrevistas hechas a Gadamer en los últimos años de su vida la reafirmación del modelo dialógico como marco ineludible desde el cual hay que seguir tematizando el misterio de nuestra lingüisticidad. En esta línea, definiciones de la lingüisticidad en términos de “la capacidad universalísima de entender algo y comunicarlo”²⁷, y “del lenguaje como un nosotros en el que nos relacionamos mutuamente y en el que el individuo no tiene fronteras prefijadas porque precisamente vive en un lenguaje que sólo existe en el diálogo permanente”²⁸, son, a no dudar, muestras de la persistencia en dicho “giro hermenéutico hacia la conversación” que emprendiera en 1960.

Asimismo, desde el contexto expositivo de *VM*, vale la pena destacar la manera como Gadamer recurre a los ejemplos de la traducción y la interpretación de textos, para ilustrar, tanto la condición del lenguaje como medio universal en el que se realiza la comprensión, como su carácter dialógico.

²⁷ Gadamer, H-G., “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer”, en: *Antología, op. cit.*, p. 377. La entrevista fue hecha por J. Grondin en mayo de 1996. También aquí aparece la definición gadameriana de lingüisticidad como capacidad para el símbolo y, con Stefan George, como capacidad para el ensueño (cf. *ibid.*, p. 378).

²⁸ Dutt, C. (ed.), *Conversación con Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Tecnos, 1998, p. 55.

3.1.1.0. La traducción y la interpretación de textos como modelos de conversación hermenéutica

El ejemplo del traductor que tiene que superar el abismo de las lenguas muestra con particular claridad la relación recíproca que se desarrolla entre el intérprete y el texto, que se corresponde con la reciprocidad del acuerdo en la conversación. Todo traductor es intérprete. El que algo esté en una lengua extraña no es sino un caso extremo de dificultad hermenéutica, esto es, de extrañeza y de superación de la misma. En realidad en este sentido determinado inequívocamente son extraños todos los ‘objetos’ con los que tiene que ver la hermenéutica tradicional. La tarea propia del traductor no se distingue cualitativa, sino sólo gradualmente de la tarea hermenéutica general que plantea cualquier texto.²⁹

Tal cual puede verse, Gadamer introduce el ejemplo de la traducción como un caso extremo, pero particularmente ilustrativo, de conversación hermenéutica en el “medio” del lenguaje y, por lo tanto, también un ejemplo singular de interpretación. La traducción ejemplifica, pues, la conversación entre dos lenguas distintas donde el traductor tiene que trasladar el sentido que se trata de comprender a un mundo lingüístico diferente. Es decir, como el interlocutor en un diálogo, el traductor debe hacer valer los derechos de su lengua materna enfrentándolos a lo dicho en la lengua del texto original, pero al final de lo que se trata, como en una auténtica conversación, es de alcanzar un lenguaje común que haga justicia a las dos lenguas.

También en un texto posterior a *VM* Gadamer señalará que el proceso de la traducción entraña, en el fondo, todo el secreto de la comprensión humana del mundo y de la comunicación social. Porque el traducir entraña una unidad indisoluble de: anticipación

²⁹ *VM*, pp. 465-466; *GW I*, p. 391.

implícita, avance global de sentido y fijación explícita de lo así anticipado; todos ellos momentos del movimiento de la comprensión propio de toda interpretación³⁰.

Al mismo tiempo, como se destaca en la cita que da inicio a este acápite, el caso de la traducción, según Gadamer, tiene la virtud de hacernos necesariamente conscientes de la lingüística como el medio del posible acuerdo, porque en la traducción este medio tiene que ser producido artificialmente a través de una mediación expresa. Claro que, para él, esta organización artificial no es desde luego el caso normal de las conversaciones, ni del dominio de una lengua donde ya no hace falta traducir porque se vive en ella. En cambio, cuando uno está referido a las traducciones de un intérprete, se duplica asimismo el proceso hermenéutico de la conversación, pues hablan tanto el intérprete con aquello que se busca traducir, como uno mismo con el intérprete. Pero, en ambos casos, como se puede ver, lo que se busca siempre es llegar a un acuerdo.

Además, esto significa que, para Gadamer, la traducción, como toda interpretación, no es una simple resurrección del proceso psíquico original del escribir, sino una recepción del texto realizada en virtud de la comprensión de lo que se dice en él. Es decir, con la traducción se proyecta una nueva luz procedente de la nueva lengua, aunque el acto de traducir se halle siempre bajo la exigencia de fidelidad al texto. Pero esta exigencia de fidelidad que se plantea a la traducción no puede neutralizar la diferencia fundamental entre las lenguas, ni evitar cierta parcialidad de la que sin duda debe hacerse responsable el traductor, como también le sucede a todo intérprete. Esto significa, en consecuencia, que el

³⁰ Cf. Gadamer, H-G., “Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento” (1973), en: *VM II*, p. 200; *GW 2*, p. 205.

traductor nunca podrá evitar la conciencia de la distancia que lo separa del original, aunque en el esfuerzo por hacer valer el sentido del texto en la nueva lengua esté dispuesto a establecer ciertos acuerdos.

La traducción muestra así, por un lado, que no es posible una superación total del abismo que separa a las lenguas, y, por otro, que al darse ella misma en el medio del lenguaje no puede sino pensarse como un proceso infinito de diálogo de las lenguas históricas, donde inevitablemente se conjugará la fidelidad al texto, la libertad y la parcialidad inherente a toda interpretación.

Respecto de esta relevancia de la traducción para ilustrar las peculiaridades de la lingüística dialógica de toda experiencia hermenéutica, Gómez Ramos sostiene que la operación de traducir, como trasvasar un texto de una lengua a otra, condensa en sí todos los elementos propios de la experiencia hermenéutica; es decir, el encuentro con lo extraño, su superación y apropiación. En este sentido, considera que si Gadamer ya había logrado expandir convincentemente el fenómeno de la comprensión a toda la experiencia humana del mundo, también es posible que el “paradigma de la traducción” pueda aspirar a salirse de sus estrictos límites textuales e intelingüísticos, y representar así un aporte fundamental para esclarecer las condiciones contemporáneas del “problema de la existencia” y, en particular, de la confusión babélica que lo caracteriza³¹.

Ahora bien, de manera análoga a la traducción, en la interpretación de textos también se produce una conversación hermenéutica donde el texto hace hablar a un tema, pero quien lo

³¹ Cf. Gómez Ramos, A., *op. cit.*, p. 27.

logra es en último extremo el rendimiento del intérprete, cuya labor tampoco podría entenderse sin la alteridad del texto. Como lo vimos ampliamente en el capítulo anterior, aquí también Gadamer sostiene que la interpretación, igual que la conversación, encierra una dialéctica de pregunta y respuesta que se da siempre en el medio del lenguaje. Pero esta relación entre lingüística y comprensión en la interpretación de textos se hace todavía más evidente, si recordamos con Gadamer el rol que juega la tradición en esta actividad y asimismo reconocemos que la esencia de la tradición consiste precisamente en existir en el medio del lenguaje. De tal modo “que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística”³².

3.1.2. La lingüística como determinación de la realización hermenéutica y la crítica a la visión instrumentalista del lenguaje

El lenguaje que vive en el hablar, que comprende toda comprensión, incluida la del intérprete de los textos, está tan involucrado en la realización del pensar y del interpretar que verdaderamente nos quedamos con muy poco si apartáramos la vista del contenido que nos transmiten las lenguas y quisiéramos pensar sólo como forma; la inconsciencia lingüística no ha dejado de ser la auténtica forma del ser del hablar.³³

Gadamer comienza un nuevo acápite bajo el título “La lingüística como determinación de la realización hermenéutica” (*Sprachlichkeit als Bestimmung des hermeneutischen Vollzugs*) afirmando que no sólo el objeto preferente de la comprensión, la tradición, es de

³² VM, p. 468; GW I, p. 393. En el acápite “La lingüística como determinación del objeto hermenéutico”, que venimos exponiendo, Gadamer hace una larga digresión sobre las ventajas de la tradición fijada por escrito para destacar el carácter del lenguaje como medio de la realización hermenéutica, dado que lo escrito tiene la particularidad de elevarse hacia una esfera de sentido en la que puede participar todo el que esté en condiciones de leer. Esta lingüística de lo escrito no excluye las limitaciones que son propias de este tipo de lenguaje frente al lenguaje oral, pero en él se ilustra de manera ejemplar que lo que se fija por escrito, al quedar absuelto de la contingencia de su origen y de su autor, se muestra libre para nuevas referencias.

³³ VM, pp. 485-486; GW I, pp. 408-409.

naturaleza lingüística, sino que la realización o ejecución misma de la comprensión posee una relación fundamental con la lingüística³⁴.

Lo anterior nos remite al hecho de que si el fenómeno de la comprensión, como se planteó en el segundo capítulo, implica siempre una aplicación, entonces este fenómeno sólo se da cuando somos capaces de comprender la constelación de sentido en la que se inscribe lo que ha de interpretarse y, por lo tanto, podemos expresarlo “con nuestras propias palabras”. Esto significa, para Gadamer, que la realización hermenéutica implica, tanto una fusión horizontal a través de la cual el texto obtiene la palabra, como que ningún texto o libro puede decir nada si no habla un lenguaje que alcance al otro. Así, “la interpretación tiene que dar con el lenguaje correcto si es que quiere hacer hablar realmente al texto”³⁵.

Ciertamente, en el caso de la interpretación de textos lingüísticos es manifiesto que la comprensión es siempre una apropiación de lo dicho hasta convertirlo en cosa propia. Pero, para Gadamer, “la interpretación lingüística es en realidad la forma de la interpretación en general”³⁶. Esto es, se da también ahí donde lo que hay que interpretar no es de naturaleza lingüística, como por ejemplo una obra plástica o musical. Y esto sucede así, porque en ambos ejemplos hay algo que se muestra a la comprensión humana y, por lo tanto, semejante mostración no es sino una modificación de la interpretación lingüística³⁷.

³⁴ Cf. *VM*, p. 475; *GW I*, p. 399.

³⁵ *VM*, p. 477; *GW I*, p. 399.

³⁶ *VM*, p. 478; *GW I*, p. 402.

³⁷ Cf. *VM*, p. 479; *GW I*, p. 402.

Tenemos entonces que lo que Gadamer está postulando es “la primacía fundamental de la lingüisticidad”³⁸ y, consiguientemente, su relación esencial con la comprensión. Dicha tesis, sin embargo, no le impide aceptar los límites del lenguaje: de cara a lo que el arte suscita en nosotros y que eventualmente no es posible expresar con palabras, así como frente a las aspiraciones del conocimiento que a veces no dispone de las posibilidades expresivas más adecuadas debido al constreñimiento que ejercen ciertos esquematismos lingüísticos dominantes. Pero, aun cuando Gadamer en su obra tardía tematizará ampliamente esta problemática de los límites del lenguaje, las afirmaciones hechas en *VM*, en el sentido de que en todos los casos que constatamos los límites del lenguaje lo hacemos, a su vez, en una forma lingüística, no dejan de mantener su vigencia. De lo que se desprende que, para Gadamer, el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia y, en tanto su universalidad se mantiene a la altura de la razón, el lenguaje es el lenguaje de la razón misma³⁹.

En un texto posterior a *VM*, Gadamer declara que, si bien nunca dejó de ser consciente del carácter provocativo de su tesis sobre la primacía de la lingüisticidad, sigue persuadido de que, en todas aquellas experiencias en las que nos falta el lenguaje, “el quedar sin palabras” no es sino una forma más de la lingüisticidad. Es decir, el fracaso del lenguaje que se expresa con el modismo “quedarse sin palabras” es una forma del lenguaje con la que el individuo no acaba su discurso, sino que lo inicia⁴⁰.

³⁸ Cf. *VM*, p. 481; *GW I*, p. 405.

³⁹ Cf. *VM*, p. 482; *GW I*, p. 405. Ésta es una tesis que no deja de ser problemática para Gadamer, pues, no obstante, el hecho de que el pensamiento sobre el lenguaje quede siempre involucrado en el lenguaje mismo, no significa que debamos inhibirnos de toda reflexión sobre el mismo. Por el contrario, esta inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento y al que él dedica precisamente los últimos capítulos de *VM*, así como su obra posterior.

⁴⁰ Cf. Gadamer, H-G., “Lenguaje y Comprensión” (1970), en: *VM II*, pp. 181-182; *GW 2*, pp. 184-185.

En este sentido, como lo señala Grondin, para la perspectiva gadameriana, todo recuerdo de los límites del lenguaje sigue participando de la universalidad del *medium* lingüístico y, por ello, también las críticas contra la universalidad del lenguaje dependen del lenguaje. Lo indecible es indecible únicamente a la luz de lo que hubiera de decirse, aunque no haya lenguaje capaz de hacerlo. Lo que se sustrae al lenguaje clama dolorosamente reclamando lingüisticidad y, en esa medida, participa de la universalidad del lenguaje y de la razón. Esto quiere decir, para Grondin, que la universalidad de la que habla Gadamer, no es la universalidad de un lenguaje positivo, sino la universalidad del “querer decir” que no se agota nunca en una expresión definitiva⁴¹.

Por otro lado, debe indicarse que Gadamer también recuerda en numerosos textos que el lenguaje con palabras es sólo una concreción particular de la lingüisticidad, como lo es el lenguaje de los gestos. Del mismo modo, afirma que es posible hablar de un comprender no lingüístico, aunque éste sigue dándose en el horizonte de nuestra lingüisticidad esencial⁴². Para este planteamiento, en el trato lingüístico entre los hombres, no solo entra en juego el habla, sino también la gesticulación y, por lo tanto, en el sentido más amplio, el lenguaje refiere a toda comunicación⁴³.

⁴¹ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, p. 197. Respecto de los límites del lenguaje, que con más propiedad habría que llamar límites de la lingüisticidad, Grondin acota en este texto que esta problemática se va radicalizando más en los escritos tardíos de Gadamer, definiéndose cada vez más la vida del lenguaje como el insaciado anhelo por hallar la palabra acertada, afirmándose así que en la familiaridad hogareña del lenguaje hay algo siempre de inhóspito y de inmemorial.

⁴² Cf. Gadamer, H-G., “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer”, en: *Antología, op. cit.*, p. 374.

⁴³ Cf. Gadamer, H-G., “Los límites del lenguaje” (1985), en: *Arte y verdad de la palabra, op. cit.*, p.131; *GW* 8, p. 350. Gadamer también recuerda, en este texto, que hay que manejar un sentido amplio de lenguaje como lingüisticidad de nuestra existencia en el mundo y un sentido estrecho en términos del lenguaje formado por las palabras. Lo que vale también para las expresiones de lo pre-lingüístico y lo lingüístico.

A pesar de lo dicho, en el marco de la reflexión gadameriana sobre los “límites del lenguaje”, no se pierde de vista que el lenguaje, en sentido estricto, como lo señalamos antes, vive en el habla que aspira al entendimiento mutuo. Así pues, siendo “el horizonte del diálogo” el campo donde el lenguaje encuentra tanto sus límites como sus posibilidades más elevadas, sin duda, el lenguaje formado por palabras adquiere una predominancia mayor en este planteamiento.

En tal sentido, Gadamer también señala que la comunicación aún no articulada semánticamente, como por ejemplo, la del juego del lactante con sus dedos y movimientos, está en cierto modo “de camino a lo lingüístico”. Esto quiere decir, en consecuencia, que podemos hablar de un “diálogo pre-lingüístico”, orientado al lenguaje, que consuma propiamente la comunicación por medio del habla. De esta manera, la lingüisticidad de nuestra existencia en el mundo se muestra con una apertura ilimitada a una formación continua y las lenguas naturales viviendo permanentemente en vías de transformación⁴⁴.

Frente a este conjunto de planteamientos de Gadamer, Grondin destaca que precisamente el sentido esencial de la lingüisticidad del comprender gadameriano se expresa en esa apertura ilimitada, que también puede interpretarse como la búsqueda de un lenguaje capaz de expresar lo que tenemos en el alma. Y, en ese sentido, el proceso que entraña esta búsqueda es el que verdaderamente funda la universalidad del planteamiento hermenéutico⁴⁵.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, pp. 142-143; *ibid.*, p. 357.

⁴⁵ Cf. Grondin, J., “Gadamer und Agustins. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs”, en: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: WBG, pp. 38-39. Volveremos más adelante sobre este punto en *infra*, 3.3.

Volviendo a la primacía de la lingüística y su vinculación con la razón, Gadamer retoma también el carácter problemático de esta tesis de cara a la diversidad de las lenguas y a las tradiciones. Al partir, como ya hemos visto, de una concepción dialógica del lenguaje, él está persuadido de que las posibilidades más propias de éste radican precisamente en su carácter de apertura y en el hecho de que todas las lenguas comparten la misma unidad de pensar y hablar. Esto quiere decir que ellas pueden hacerse comprensibles entre sí mediante la traducción, aunque ésta sea siempre ya una interpretación en el medio del lenguaje.

Del mismo modo, Gadamer hace notar que precisamente el desarrollo de la conciencia de la historia efectual nos ha permitido deconstruir la aparente aporía de cómo sea posible comprender una tradición extraña cuando uno está atado a la lengua que habla. Y es que, para Gadamer, la razón tiene la capacidad de elevarse por encima de las barreras de una constitución lingüística dada, y en ese acto seguir conservando un carácter lingüístico. En este sentido, afirma enfáticamente que, a pesar de toda la diversidad de las maneras de hablar, debemos de ser capaces de destacar la unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje, tal como se encuentra en el fenómeno hermenéutico, como unidad de comprensión e interpretación lingüística⁴⁶.

Sobre este mismo aspecto, en otro texto señala que el hecho de que nos movamos en un mundo lingüístico y nos insertemos en nuestro mundo a través de la experiencia lingüísticamente preformada no nos priva en absoluto de la posibilidad crítica. Por el contrario, esta conformación lingüística de nuestra existencia en convenciones y normas sociales implica, al mismo tiempo, el mundo de la experiencia humana en el que nos vemos

⁴⁶ Cf. *VM*, p. 483; *GW I*, p. 407.

precisados a utilizar nuestra capacidad de juicio; es decir, nuestra posibilidad de afrontar críticamente todas las convenciones. De tal modo que “esa capacidad de juicio es en realidad producto de la virtualidad lingüística de nuestra razón, y ésta no se ve obstaculizada por el lenguaje”⁴⁷.

En conexión con esta “primacía de la lingüística” expuesta en los párrafos anteriores, Gómez Ramos sostiene que se trata de la “tesis fuerte” que articula la filosofía del lenguaje expuesta en la tercera parte de *VM*, considerando además que dicha tesis es la que ha provocado el mayor rechazo entre muchos críticos que han creído ver en el concepto de lenguaje una suerte de nuevo absoluto⁴⁸. No es todavía el momento de enfrentar este tipo de críticas, pero volveremos sobre estos cuestionamientos al final del capítulo, una vez que se haya expuesto más ampliamente el carácter especulativo y universal del lenguaje.

Ahora bien, antes de pasar a la crítica gadameriana de la visión instrumentalista del lenguaje, que se sigue de la primacía de la lingüística, cabe acotar algo más. Se trata de que la unidad universal entre pensamiento y lenguaje postulada por Gadamer también pone de manifiesto la desatención frecuente que se tiene de la conceptualidad de toda comprensión. Es decir, Gadamer se refiere con ello al hecho de que, al ser la formulación lingüística tan inherente a la opinión del intérprete, ésta normalmente no se le vuelve objetiva en ningún caso y, en tal sentido, suele quedar oculta. Pero esta “inconsciencia lingüística” o auto-olvido natural del lenguaje, aludida en la cita inicial de este acápite, de ningún modo puede hacernos negar que toda comprensión este penetrada por lo conceptual

⁴⁷ Gadamer, H-G., “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento” (1973), en: *VM II*, p.199; *GW 2*, pp. 203-204.

⁴⁸ Cf. Gómez Ramos, A., *op. cit.*, p. 139.

y que la interpretación, como lo ilustran las ciencias del espíritu, implica siempre un proceso constante de formación de conceptos.

3.1.2.0. La crítica a la visión instrumentalista del lenguaje

En la lingüística de nuestro acceso al mundo, nos hallamos situados ante el acontecer de la tradición que nos distingue como seres históricos. El lenguaje no es puro instrumento, una herramienta que utilicemos, sino que es el elemento en el que vivimos y que nosotros no podemos tematizar de tal modo que cese alguna vez de envolvernos.⁴⁹

De la primacía de la lingüística que se expresa en este “vivir en el lenguaje” que hemos venido analizando, se siguen dos consecuencias interrelacionadas entre sí y que destacaremos en este acápite. Por un lado, está la crítica a la visión instrumentalista del lenguaje, que, como veremos, no se plantea desde el plano de una teoría lingüística, sino desde el giro ontológico que ejecuta la reflexión hermenéutica sobre la comprensión, y, de otro lado, tenemos la afirmación del carácter irrebalsable de nuestra lingüística, que igual que la historicidad no puede agotarse en el saber.

Así pues, desde la afirmación de la unidad interna entre pensamiento y lenguaje que entraña este “vivir” y “habitar en las palabras”⁵⁰, resulta comprensible que Gadamer rechace enfáticamente toda concepción instrumentalista del lenguaje que considere a las palabras y a los conceptos como meros instrumentos disponibles, así como también se enfrente

⁴⁹ Gadamer, H-G., “La herencia de Hegel” (1980), en: *Antología, op. cit.*, p. 316; *GW 4*, p. 472.

⁵⁰ La expresión literal que aparece en el texto es: “Habitamos en las palabras” (“*Wir sind in ihm zuhause*”). Gadamer, H-G., “Lenguaje y comprensión” (1970), en: *VM II*, p.194; *GW 2*, p. 198.

críticamente a las teorías lingüísticas que expresan esta devaluación instrumentalista del lenguaje ocurrida, según él, en la Modernidad.

Por ello, desde el punto de vista gadameriano, antes de hablar del uso del lenguaje, deberíamos hablar con más propiedad del uso que el lenguaje encuentra en nosotros y que entrecruza toda nuestra experiencia del mundo⁵¹. En la misma dirección, afirma en otro texto que el lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo, como lo pueden ser el signo y la herramienta. Es decir, la analogía con estos útiles es errónea, pues nosotros nunca nos encontramos ante el mundo como una conciencia que en un estado a-lingüístico, utiliza y domina la herramienta del consenso.

Por el contrario, desde esta perspectiva, el conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, pues nosotros vamos conociendo al mundo, a las personas y a nosotros mismos en la medida que aprendemos a hablar. Asimismo, el 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. Por ello, en última instancia para Gadamer, en todo pensar y conocer estamos sostenidos por la interpretación lingüística del mundo y, en este sentido, el lenguaje aparece como la verdadera huella de nuestra finitud⁵².

⁵¹ Cf. Gadamer, H-G., “La herencia de Hegel” (1980), en: *Antología, op. cit.*, p. 316; *GW 4*, p. 472. Con relación a este enunciado, cabe recordar otra afirmación gadameriana respecto de que no es la historia la que nos pertenece sino nosotros los que pertenecemos a la historia.

⁵² Cf. Gadamer, H-G., “Hombre y Lenguaje”, en: *VM II*, pp. 147-149; *GW 2*, pp. 148-150.

Richard E. Palmer, comentando la crítica gadameriana a la visión instrumentalista del lenguaje sostiene que ver el lenguaje y las palabras como las herramientas de la reflexión humana y la subjetividad es permitir que la cola dirija al perro. En su concepto, en el enfoque instrumentalista se pierden precisamente el carácter de acontecimiento del fenómeno del lenguaje y su temporalidad, así como también se cae en el error de designar al sujeto humano como punto de referencia fijo en lugar de la naturaleza de la cosa que viene a expresarse. De este modo, concluye que, para Gadamer, tanto desde la tesis de la unidad del lenguaje y el pensamiento, como desde la de la no reflexividad de la formación de las palabras, se hace insostenible la idea del lenguaje como signo o instrumento y, en cambio, éste aparece como un fenómeno globalizador semejante a la comprensión⁵³.

La última afirmación de Palmer hace referencia al carácter irrebasable del lenguaje, razón por la cual, para Gadamer, no se puede considerar ni al lenguaje, ni a la comprensión en términos de simples objetos de investigación, sino más bien como instancias que en realidad abarcan todo lo que de un modo o de otro puede llegar a ser objeto⁵⁴. Debido a esto, también el pensamiento sobre el lenguaje queda siempre involucrado en el lenguaje mismo y esta inserción constituye precisamente, para el enfoque gadameriano, el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento.

Bajo esta consideración, Gadamer también afirma enfáticamente que la perspectiva hermenéutica no se configura como una filosofía del lenguaje basada en las ciencias lingüísticas comparadas o en una semiótica general, sino, más bien, en términos de una

⁵³ Cf. Palmer Richard, E., *¿Qué es la hermenéutica?. Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid: Arco Libros, 2002, p. 253.

⁵⁴ Cf. VM, p. 485; GW I, p. 408.

investigación que apunta precisamente a esa enigmática relación que existe entre el pensar y el hablar, más allá de toda pretensión de autocerteza metodológica. Así, en el marco de este propósito, el mundo intermedio del lenguaje aparece, frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de un concepto positivista de los hechos, como la verdadera dimensión de la realidad⁵⁵.

Dicha investigación, pese al carácter irreductible de nuestra lingüisticidad, puede, sin embargo, mostrar rasgos en el lenguaje desde los cuales se muestra insostenible toda acepción instrumentalista del mismo. En este sentido, en el texto “Hombre y lenguaje” (1965), ya citado, se destacan tres aspectos fundamentales: (1) el auto-olvido esencial que corresponde al lenguaje y que se muestra en el hecho de que cuando hablamos no podemos ser al mismo tiempo conscientes de él, (2) la imposibilidad de un estado a-lingüístico y (3) la consecuente universalidad de la lingüisticidad, en tanto que en toda lengua se da la unidad entre pensamiento y lenguaje. Es decir, dichos rasgos mostrarían claramente, para Gadamer, la imposibilidad de tener un dominio del lenguaje en términos de una herramienta que tomamos en la mano y dejamos una vez que ha ejecutado el servicio de expresar nuestros pensamientos⁵⁶.

Todo lo anterior, empero, no le impide reconocer que los efectos de la visión instrumentalista del lenguaje han sido decisivos para la conformación de la moderna ciencia del lenguaje y la acepción popular del mismo. En este sentido, la comprensión del fenómeno hermenéutico en su lingüisticidad universal dependerá precisamente de las

⁵⁵ Cf. Gadamer, H-G., “Texto e Interpretación”, en: *VM II*, pp. 326-327; *GW 2*, pp. 338-339.

⁵⁶ Cf. Gadamer, H-G., “Hombre y lenguaje”, en: *VM II*, pp. 147-152; *GW 2*, pp. 148-154.

posibilidades que tengamos de liberar a dicha lingüisticidad del dominio de la llamada filosofía del lenguaje. Debido a ello, de manera similar a la rehabilitación de la conciencia histórica que Gadamer tuvo que llevar a cabo frente al objetivismo moderno, también se ve obligado en el penúltimo capítulo de *VM* a desarrollar una retrospectiva histórica crítica de la acuñación del concepto del lenguaje a lo largo de la historia del pensamiento occidental. En ella, además de presentar la tesis de un “olvido del lenguaje” inherente a la tradición filosófica occidental, presta una especial atención a la “inconsciencia lingüística” propia del pensamiento griego que no tuvo ningún término para lo que llamamos lenguaje hasta que empezó a serles problemática y digna de reflexión la unidad de palabra y cosa que todo lo domina, y al pensamiento cristiano de la Edad Media que volvió a pensar el misterio de esta unidad desde su interés teológico.

Nosotros no reproduciremos dicha retrospectiva en su totalidad, sino que a partir de su tesis central destacaremos los aportes de San Agustín y Humboldt a la orientación del pensamiento gadameriano sobre el lenguaje.

Antes de pasar al siguiente acápite, resulta interesante destacar que para una autora como Cristina Lafont, estudiosa del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana, precisamente el común denominador de dicho giro lingüístico lo constituye la crítica a la concepción tradicional del lenguaje como un instrumento para la designación de entidades independientes del lenguaje o para la comunicación de pensamientos pre-lingüísticos. En su concepto, solo tras la superación de esta comprensión del lenguaje, que implica reconocer que al lenguaje le corresponde un papel constitutivo en nuestra relación con el mundo, puede hablarse en sentido estricto de un cambio del paradigma de la “filosofía de la

conciencia” a la “filosofía del lenguaje”. Sin duda, también para esta autora, en este cambio de paradigma, que empieza a constituirse con la crítica de Hamann a Kant y los aportes de Humboldt, los planteamientos de Heidegger resultan centrales, así como el desarrollo que adquieren las problemáticas abiertas por estos antecesores lo son para el enfoque gadameriano y los desarrollos críticos al mismo en las figuras de J. Habermas y O. Apel⁵⁷.

3.2. El “olvido del lenguaje” en la tradición filosófica y los aportes de San Agustín y Humboldt al planteamiento hermenéutico sobre el lenguaje

3.2.1. El “olvido del lenguaje” en la tradición filosófica

Si la filosofía griega se obstina en no percibir esta relación entre palabra y cosa, entre hablar y pensar, el motivo es que el pensamiento tenía que defenderse de la angostura de la relación entre palabra y cosa dentro de la que vive el hombre hablante. El dominio de esta lengua, “la más hablable de todas” (Nietzsche), sobre el pensamiento era tan intenso que la filosofía hubo de dedicar su más propio empeño a la tarea de liberarse de él. Por eso los filósofos griegos combaten desde el principio la corrupción y extravío del pensamiento en el *ónoma* y se mantienen frente a ello en la idealidad que el mismo lenguaje realiza continuamente... La crítica de la corrección de los nombres realizada en el *Cratilo*, representa el primer paso en una dirección que desembocaría en la moderna teoría instrumentalista del lenguaje y en el ideal de un sistema de signos de la razón. Comprimido entre la imagen y el signo, el ser del lenguaje no podía sino resultar nivelado en su puro ser signo.⁵⁸

⁵⁷ Cabe señalar que la autora tiene una presentación crítica de dicho giro lingüístico, al que además de atribuirle la mencionada crítica a la visión instrumentalista del lenguaje, también le atribuye la polémica tesis de la “preeminencia del significado sobre la referencia” que, en su concepto, suscriben todos los autores que participan de este giro. Cf. Lafont, C., *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor, 1993, p. 15. En un libro posterior, la autora se concentra en el aporte de Heidegger a este giro: *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1997. En el siguiente acápite volveremos a hacer referencia a estas obras.

⁵⁸ VM, pp.501-502; GW I, pp. 421-422.

En el capítulo dedicado a exponer la acuñación del concepto del lenguaje a lo largo de la historia del pensamiento occidental, Gadamer señala que en el mundo griego la íntima unidad de palabra y cosa fue al principio algo tan natural que la expresión que significa “palabra” (*ónoma*), significa, al mismo tiempo, ‘nombre’ y, en particular, ‘nombre propio’. En este sentido, como lo señala la cita inicial, recién por efecto de la irrupción del preguntar filosófico la unidad entre palabra y cosa se vuelve problemática. Así, desde esta perspectiva, el *Cratilo* de Platón constituye el texto más emblemático del pensamiento griego sobre el lenguaje y, a su vez, el que da inicio al “olvido del lenguaje” como medio de la experiencia hermenéutica.

Es decir, para Gadamer el *Cratilo* funda una manera de problematizar el tema de la corrección lingüística, que pese al mérito de abrir la discusión entre las teorías lingüísticas contemporáneas a Platón (la convencionalista y la del lenguaje como copia de la realidad), en última instancia supone la superación del ámbito de las palabras por la dialéctica. Con dicha superación, queda asimismo desvirtuado el carácter propio de la palabra como acceso a la verdad y ella es reducida a la condición de mero signo. En otros términos, en este texto modelo, se opera el desplazamiento del conocimiento a la esfera de lo inteligible y el pensamiento se muestra como capaz de eximirse a sí mismo del ser de las palabras y tomarlas como simples signos que dirigen la atención a lo designado.

En una expresión que luego matizarán otros de sus textos sobre Platón, Gadamer llega a afirmar en el capítulo de *Verdad y método* que ahora nos ocupa:

Hay que concluir pues que el descubrimiento de las ideas por Platón oculta la esencia del lenguaje aun más de lo que lo hicieron los teóricos sofísticos, que desarrollaron su propio arte (*tejné*) en el uso y abuso del lenguaje. En cualquier caso, allí donde Platón supera el nivel de discusión del *Cratilo* y apunta a su propia dialéctica, tampoco encontraremos otra relación con el lenguaje que la que ya se discutió a este nivel: Herramienta, y copia y producción y enjuiciamiento de la misma desde el modelo original, desde las cosas mismas.⁵⁹

De este modo, para Gadamer, en la acuñación del concepto de lenguaje se opera desde el inicio un “olvido del *medium* lingüístico” del que tampoco queda exonerado el propio Aristóteles; en particular, en su libro *De Interpretatione*. Por su parte, el mundo moderno, bajo el paradigma de la conciencia, radicalizará dicho olvido, reduciendo el lenguaje a mero instrumento mediador en la relación sujeto-objeto y capaz de expresar los pensamientos pre-lingüísticos. De estos planteamientos, se sigue como consecuencia que el funcionamiento del lenguaje se explique sobre la base del modelo de la designación de objetos por medio de las palabras y, con ello, que el lenguaje sea reducido a su función sígnica, quedando de este modo totalmente silenciada la dimensión especulativa y universal que precisamente el enfoque gadameriano buscará reivindicar.

Como lo vimos en el acápite anterior, para Gadamer la lingüisticidad, es tan totalmente inherente al pensar de las cosas que resulta una abstracción pensar el sistema de las verdades como un sistema previo de posibilidades del ser, al que habrían de asignarse los signos que utiliza un sujeto cuando echa mano de ellos. Asimismo, en su concepto, la palabra lingüística no es un signo del que se echa mano como una cosa dotada de ser propio, que se pueda recibir y cargar con la idealidad del significar con el fin de hacer así

⁵⁹ VM, p. 490; GW I, p. 412.

visible un ente distinto. Por el contrario, la idealidad del significado está en la palabra misma pues ella es ya siempre significado. Lo que no quiere decir, para Gadamer, que la palabra preceda a toda experiencia del mundo, sino que es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen. Esto significa pues, gadamerianamente hablando, que el lenguaje está en el mismo *logos*⁶⁰.

Respecto de esta tesis del tenaz olvido del lenguaje en la tradición occidental, cuya excepción ejemplar, como veremos en el siguiente acápite, es el pensamiento agustiniano sobre la idea de encarnación, Grondin acota interesantes comentarios que vale la pena destacar.

En primer lugar, Grondin considera que, si bien esta tesis gadameriana le da coherencia a ese afán rehabilitador de la conciencia histórica que domina a *VM* y que también se hace presente en su tercera parte, sin embargo, dicha tesis resulta innecesariamente extrema, en particular en lo referente a la presentación que en esta sección se hace de Platón. Según su perspectiva, al mismo tiempo que Gadamer juzga a Platón como el principal responsable del “olvido del lenguaje” y del nominalismo que determinará a la historia del pensamiento de Occidente, retoma de él elementos para su propia comprensión dialógica y retórica del lenguaje, así como reivindica, en otro contexto, su referencia a la integración dialógica de los enunciados basándose en las obras platónicas del *Fedro* y de la *Carta VII*.

En segundo lugar, Grondin también señala que Gadamer, en su retrospectiva histórica, se ajusta sin reservas demasiado al texto que por lo general se asocia a la filosofía platónica

⁶⁰ Cf. *VM*, pp. 500-501; *GW I*, p. 421.

del lenguaje, y esto podría significar que de manera no explícita se encuentra en esta sección de la obra bajo la influencia de la crítica heideggeriana a la metafísica. Como se sabe, en dicha crítica Platón también aparece como el precursor de una metafísica de la dominación que reduce al lenguaje a su función instrumental para el pensamiento y que concibe al ser como una objetividad absolutamente disponible. En este sentido, Grondin considera que Gadamer tiene en *VM* una actitud ambivalente frente a Platón, quién al mismo tiempo que valora la dimensión dialógica de su filosofía, emite un juicio demasiado duro sobre su encubrimiento noético del lenguaje, que empero no aplica en el caso de San Agustín. Así también nos recuerda que precisamente los escritos agustinianos sobre filosofía del lenguaje propugnan una visión instrumentalista y platónica del lenguaje y, sin embargo, Gadamer prefiere destacar sus obras dedicadas a la idea cristiana de la encarnación; en particular, el *De Trinitate*, y atribuirle a dicha idea la condición de la sola excepción respecto de la eficacia histórica del platonismo lingüístico⁶¹.

Frente a esta crítica de Grondin, considero que cabe señalar dos cosas. Por un lado, el propio Gadamer confesará en sus textos tardíos que algunas de sus tomas de posición en *VM* pecaron de unilaterales con el fin de resaltar sus propias ideas⁶². De hecho esta tesis del “olvido del lenguaje” ya no aparece más en sus escritos tardíos, todos ellos más bien dedicados a profundizar en torno a los temas de los límites del lenguaje y la pluralidad de las lenguas. Por cierto, temas que le permiten redescubrir en Platón los gérmenes de una filosofía de la finitud. De otro lado, hay que recordar que la atención de Gadamer al

⁶¹ Cf. Grondin, J., “Desde el olvido platónico del lenguaje hasta su evocación agustiniana”, en: *Introducción a Gadamer, op. cit.*, pp. 200-210.

⁶² Cf. Gadamer, H-G., “La hermenéutica y la escuela de Dilthey” (1991), en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 147; *GW 10*, pp. 199-200.

pensamiento de Platón y Heidegger atraviesa todo su itinerario intelectual y, como lo mostraremos en la última parte de nuestro trabajo, no estará exenta de tensiones y ambivalencias.

3.2.2. El aporte de San Agustín a la perspectiva gadameriana sobre el lenguaje

Hay sin embargo, una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total. Es la idea cristiana de la encarnación. Encarnación no es evidentemente corporalización.⁶³

La relación entre el pensamiento agustiniano y todos los autores que se han ocupado de uno o de otro modo de la problemática de la historicidad es algo de lo que da cuenta ampliamente la historiografía contemporánea⁶⁴. Por ello, no sorprende la aparición de San Agustín en el contexto del giro ontológico hacia el lenguaje que opera la reflexión hermenéutica y donde Gadamer cree hallar el lugar desde el que se hace finalmente justicia al problema de “la conciencia histórica”.

Al respecto, sin embargo, es interesante señalar que, si bien es más conocida la recepción contemporánea de las reflexiones agustinianas en torno del tiempo, y en particular los célebres pasajes del libro undécimo de las *Confesiones*, en el caso de la hermenéutica gadameriana la atención se vuelca preferentemente a su interpretación sobre la idea cristiana de la encarnación y a la crítica a la dimensión proposicional del lenguaje que ésta

⁶³ VM, p. 502; GW I, p. 422.

⁶⁴ Basta pensar en autores vinculados a la tradición hermenéutica como Dilthey, Heidegger y Ricoeur, entre otros.

presupone⁶⁵. Planteamientos que a juicio de Gadamer pueden entenderse como claros antecedentes de una conciencia de nuestra lingüística histórica y de su carácter dialógico y universal⁶⁶.

Antes de pasar a exponer el aporte de San Agustín, cabe señalar que ciertamente la doctrina de la trinidad, al interior de la cual se presenta la idea de la encarnación, resulta para Gadamer un hecho nuclear del pensamiento cristiano y cuyo esclarecimiento representa una de las tareas más importantes que se plantea el pensamiento medieval. Pero, en su concepto, lo que le otorga un carácter excepcional a la idea misma de encarnación es que aquí no se trata de la incorporación, en el sentido platónico y gnóstico, de un ser espiritual en un cuerpo que le resulta esencialmente extraño, sino que en este hacerse carne de Dios se destaca la relación indesligable que tiene el acontecimiento de la unidad de Dios padre y Dios hijo con el problema de la palabra. O dicho en los propios términos gadamerianos, “para nosotros lo importante es precisamente esto, que el misterio de esta unidad tenga su reflejo en el fenómeno del lenguaje”⁶⁷.

En conexión con lo anterior, para Gadamer, si bien la patrística cristiana conecta con algunos aportes del pensamiento helenístico, como la distinción estoica entre el *logos interior* (*logos endiathetos*) y el *logos exterior* (*logos prophorikos*), es específicamente a partir de la novedad que trae, tanto la idea de la creación, como la de encarnación, que

⁶⁵ Cabe señalar que en el capítulo en que Gadamer aborda la excepción que representa la idea de la encarnación, no sólo destaca el aporte de San Agustín, sino también el de Santo Tomás, del que ya no nos ocuparemos.

⁶⁶ Seguiremos, en este punto, los planteamientos gadamerianos expuestos en el acápite 2 del penúltimo capítulo de *VM*, bajo el título “Lenguaje y verbo”, pp. 502-513; *GW I*, pp. 422-432. De manera complementaria consideraremos algunas referencias que aparecen en diversos ensayos que citaremos en cada caso.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 503; *ibid.*, p. 423.

dicha distinción adquiere un significado singular. Pues, desde el enfoque cristiano, 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. En este sentido, para Gadamer, el que la palabra está en Dios, y el que lo está desde toda la eternidad, permite que el problema del lenguaje entre de lleno en la interioridad del pensamiento y que en la mencionada distinción se haga evidente la preeminencia del *logos* interior sobre el *logos* exterior⁶⁸.

Ahora bien, respecto de estos planteamientos, Gadamer destaca especialmente las distinciones agustinianas en torno de la idea de la encarnación que se encuentran en el *De Trinitate*⁶⁹ y que conducen a una concepción de la palabra como encarnación de un proceso espiritual donde las palabras constantemente van más allá de sí mismas. Dicha concepción resulta para él llena de consecuencias hermenéuticas, pues, por un lado, supone una devaluación de la palabra externa en favor de la verdadera palabra; es decir, de la palabra interna, el *verbum cordis* (palabra del corazón) que constituye el espejo y la imagen de la palabra divina⁷⁰. Y, por otro lado, este tratamiento preferente sobre la palabra interior que tendrán tanto San Agustín como la escolástica supone asimismo que ella está siendo considerada en su relación intrínseca con la *intelligentia* o pensamiento de Dios.

⁶⁸ En este mismo punto, Gadamer recuerda que también en el prólogo del *Evangelio de Juan* se describe desde la palabra la acción salvadora por excelencia; es decir, el envío del Hijo, el misterio de la encarnación (cf. *ibid.*, p. 504; *ibid.*, p. 424).

⁶⁹ Cf. Agustín, *De Trinitate* (Libro XV, capítulos 10-15). En diversos ensayos, Gadamer también hace referencia al texto agustiniano *De doctrina cristiana*.

⁷⁰ La devaluación agustiniana de la palabra externa también alcanza a la multiplicidad de las lenguas, pero ello también se plantea a favor de la palabra interior donde reside la fuerza originaria que subyace a todo hablar y que permite asimismo el entendimiento entre lenguas distintas.

Bajo esta perspectiva, Gadamer en *VM* sostiene que, para San Agustín, el misterio de la trinidad encuentra su reflejo en el milagro del lenguaje, en cuanto que la palabra externa es verdad sólo porque hace patente la palabra interior, así como la manifestación terrena de Dios en la figura de Cristo sólo importa por su relación de igualdad esencial con Dios. De tal modo que la relación humana de pensamiento y lenguaje se corresponde, a pesar de su imperfección, con la relación divina de la trinidad. Es decir, la palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre⁷¹.

Así también en otro texto, insistiendo en la analogía entre las implicancias hermenéuticas de la palabra humana y el misterio de la trinidad, Gadamer no duda en afirmar que “Agustín, especialmente, descubrió en numerosas variantes el misterio sobrehumano de la trinidad apoyándose en las palabras y el diálogo tal como se verifican entre seres humanos”⁷².

Con relación a esta valoración positiva que Gadamer tiene de la interpretación agustiniana de la palabra, Grondin hace notar que si San Agustín se inspiró en el modelo del lenguaje para aproximarse al misterio de la encarnación, Gadamer hace lo inverso al referirse al modelo de la trinidad –en particular, tal como se presenta en la interpretación agustiniana–, para pensar de manera nueva el carácter del lenguaje como acontecimiento, así como los límites del lenguaje proposicional⁷³.

⁷¹ Cf. *VM*, p. 505; *GW I*, p. 425.

⁷² Gadamer, H-G., “Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la desmitologización” (1961), en *VM II*, p. 129; *GW 2*, p. 130.

⁷³ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 206.

En esta perspectiva, el propio Gadamer nos recuerda en una de sus últimas entrevistas que San Agustín necesitó nada menos que quince libros para acercarse al misterio de la trinidad, sin caer por ello en la escapatoria equivocada de una presunción gnóstica. Es decir, para él, Agustín desarrolló de manera ejemplar la idea estoica del *logos endiathetos* (palabra y diálogo interior), al interior del cual se puede aclarar el misterio de la religión cristiana, aunque esto solo sea a partir de metáforas y analogías humanas. La doctrina agustiniana recalca con insistencia que la trinidad, al expresar un proceso interno en Dios, significa en última instancia el límite de la cognoscibilidad humana, del instrumentalismo y del propio nominalismo pretendido por la tradición⁷⁴.

Cabe acotar, sin embargo, que respecto a la distinción que subyace a esta concepción agustiniana de la palabra, Gadamer no desconoce los malentendidos que pueden seguirse de la devaluación o subordinación de la palabra externa a la palabra interior⁷⁵. Nos referimos con ello a la posibilidad de interpretar dicha distinción como una forma de mentalismo o psicologismo que pudiera sugerir la posibilidad de un mundo privado o la de un pensamiento pre-lingüístico. Por el contrario, precisamente porque es consciente de estos malentendidos, le interesa sobre manera destacar el radical cuestionamiento al lenguaje proposicional que subyace precisamente a esta valoración agustiniana de la palabra interior y cuya distinción de la externa representa el antídoto más importante contra el olvido del “carácter viviente del lenguaje”. A la vez, busca resaltar la comprensión que tiene San

⁷⁴ Cf. Gadamer, H-G., “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer”, en: *Antología, op. cit.*, pp. 371-373.

⁷⁵ Gadamer llega incluso a preguntarse qué tipo de palabra puede ser ésta que San Agustín llama palabra interior y que se mantiene como conversación interior del pensamiento sin llegar nunca a ganar una forma sonora suficiente. O, en otros términos, cómo podríamos llegar a reconocer esta palabra interior como una verdadera palabra si no ha de ser una palabra que suene realmente (*cf. ibid.*).

Agustín del lenguaje como el horizonte dialógico en el que se da el cumplimiento siempre finito de la palabra.

Así, a propósito del cuestionamiento agustiniano al lenguaje proposicional, Gadamer considera afortunada la distinción agustiniana entre el *actus signatus* de las expresiones predicativas y su ejecución o realización posterior en el *actus exercitus*. Lo que significa que, para San Agustín, las expresiones no consisten solamente en un contenido proposicional o semántico sino en un complemento o ejecución. Desde esta distinción, se sostiene que en las palabras hay una intención de comunicación que solo se realiza en el diálogo y esta intención de comunicación radica precisamente en la “palabra” o “verbo interior”.

Como puede notarse, esta concepción agustiniana que presupone que el sentido que posibilita el lenguaje no es el sentido lógico abstracto de una expresión, sino el enlace que en él se produce con una situación comunicativa, representa, para Gadamer, un claro antecedente de su propia perspectiva sobre la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo y, simultáneamente, un contrapeso a la visión reduccionista-instrumental que nos ha legado la tradición⁷⁶.

⁷⁶ Jean Grondin en un capítulo ya citado de su libro *Der Sinn für Hermeneutik* sostiene que esta distinción es también relevante para Heidegger, quien antes de Gadamer ya había sostenido que el texto de *Doctrina cristiana* puede leerse como un antecedente de la idea misma de hermenéutica, pues en dicho texto se presenta de manera ejemplar la conexión entre el texto a comprenderse y el comportamiento vital del que comprende. Asimismo, considera que tanto Gadamer como Heidegger sacan de Agustín la convicción de que quien quiera entender lingüísticamente no puede atender solamente a los signos lingüísticos, sino también a la oferta de sentido que cada palabra contiene y que sólo se actualiza en el diálogo aunque éste no tenga término. Bajo esta influencia, la hermenéutica recuerda que, contra la lógica de las expresiones, ellas no pueden desprenderse de la conexión de las motivaciones; es decir, de la conversación al interior de la cual adquieren sentido (cf. Grondin, J., “Gadamer und Agustins. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs”, *op. cit.*, pp. 24-39).

De la misma manera, bajo la inspiración de San Agustín y en contra de esta visión reduccionista, Gadamer desarrollará una reflexión sobre los límites del lenguaje, que considera que cada expresión contiene motivaciones que no están explicitadas, así como presuposiciones que no son dichas y que sólo se realizan en la conversación, al interior de la cual adquieren su real sentido y es posible pensar la verdad de la expresión. En esta perspectiva, Gadamer también adscribe la concepción de una “palabra interior” que remite a una dimensión procesual que no tiene término aunque se ejecute en el diálogo. De tal modo que contra la expresión lógica y la concepción del comprender como mero disponer, Gadamer, como ya hemos visto, desarrolla una lógica hermenéutica, donde comprender es participar en una tradición en la forma de una conversación.

Para esta línea de interpretación de impronta agustiniana, la fijación del pensamiento occidental en la proposición significa una reducción del lenguaje que omite su dimensión decisiva; es decir, soslaya la dependencia de toda palabra exterior a algo anterior y omite que cualquier discurso siempre se da en un horizonte dialógico. En este sentido, dicho olvido será, para Gadamer, lo que nos vuelve incapaces de concebir la dimensión universal del lenguaje en el plano siempre abierto de “la intención comunicativa”, que caracteriza a la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo.

De lo expuesto se sigue que, para Gadamer, la lingüisticidad del comprender se expresa menos en nuestras expresiones que en nuestra búsqueda por un lenguaje capaz de expresar lo que tenemos en el alma. Más aun, como lo afirma con mayor radicalidad en sus escritos tardíos, será esta búsqueda de la palabra la que funda verdaderamente la universalidad de la

hermenéutica y, en la comprensión de esta universalidad, San Agustín es, sin duda, una influencia decisiva para él⁷⁷.

Jean Grondin, sintetizando la recepción que tiene Gadamer de San Agustín, afirma que a la hermenéutica gadameriana le interesan fundamentalmente dos aspectos del planteamiento agustiniano que podrían verse como contradictorios aunque en realidad no lo son. El primero alude a la identificación entre el pensar y su manifestación lingüística, que conlleva la idea de que no puede existir ningún pensar concebible sin el previo elemento del lenguaje. El segundo aspecto refiere a la imposibilidad de hallar en el lenguaje exterior la plena y total manifestación del pensar. En su concepto, la conjunción de ambos aspectos precisamente le permiten a Gadamer hacer explícita la tensión irresuelta entre el *logos* interno y el *logos* externo del lenguaje y, con ello, invocarnos a una toma de conciencia respecto de la penuria lingüística constitutiva de todo filosofar auténtico⁷⁸.

Por su parte, Gómez Ramos, incidiendo también en esta tensión agustiniana no resuelta que Gadamer sabe valorar en sus consecuencias hermenéuticas, nos advierte que ella no debiera interpretarse en términos de una mística del lenguaje que acabara recomendando el silencio absoluto. Por el contrario, él sostiene que del mismo modo que reconocer la historicidad, gadamerianamente hablando, no significa sucumbir al tiempo, sino tan solo saber que no hay la posibilidad de un momento en el que se tenga una conciencia histórica plena, así también reconocer lo no dicho que constituye el decir no es renunciar a hablar. Es decir, de

⁷⁷ En el prólogo que Gadamer escribe a la obra de Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, sostiene que, para una auténtica comprensión de la hermenéutica, Grondin ha tenido el mérito de destacar la “palabra o diálogo interior” como el fundamento propiamente dicho de la hermenéutica, lo que en *VM* encuentra su apoyo indiscutible en San Agustín (cf. Gadamer, H-G., “Prólogo de Hans-Georg Gadamer”, en: Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, op. cit., pp. 12-13).

⁷⁸ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 210.

lo que se trata es de ser consciente de que el signo proferido no es algo último y definitivo, sino que queda supeditado a un seguir hablando, y en este hueco que abre el silencio de lo no dicho de la palabra interior es donde Gadamer, en su concepto, encuentra la dimensión dialógica y especulativa del lenguaje⁷⁹. Volveremos más adelante sobre este punto⁸⁰.

3.2.3. El aporte de Humboldt de camino a la comprensión del lenguaje como experiencia del mundo

Desde Herder y Humboldt el pensamiento moderno sobre el lenguaje está dominado por un interés muy distinto. Su objetivo sería estudiar cómo se despliega la naturalidad del lenguaje humano –una perspectiva ganada laboriosamente a la contra del racionalismo y de la ortodoxia– en la amplitud de experiencias de la diversidad de la estructura del lenguaje humano.⁸¹

La vinculación de Wilhelm von Humboldt con el pensamiento hermenéutico se justifica, tanto por su relevancia en el “giro lingüístico” que se opera en la filosofía alemana del siglo XX, como por su pertenencia a la Escuela Histórica Alemana, cuya influencia en la historia de la hermenéutica es indiscutible. En este sentido, al mismo tiempo que Gadamer destaca el carácter pionero de Humboldt conjuntamente con Herder en la develación de la unidad entre lenguaje y pensamiento⁸² –de la que a su vez se deriva la crítica a la visión instrumentalista del lenguaje y la tesis de que cada lenguaje es una apertura del mundo–, también le otorga a Humboldt el carácter de iniciador de la “cosmovisión histórica” que reacciona contra el metodologismo de la ciencia histórica y toda forma de objetivismo⁸³.

⁷⁹ Cf. Gómez Ramos A., *Op. cit.*, pp. 189- 192.

⁸⁰ Cf. *infra*, Apéndice, 3.3.0.

⁸¹ VM, p. 526; GW I, p. 442.

⁸² Cf. VM, p. 483; GW I, p. 406.

⁸³ Cf. Gadamer, H-G., “Lenguaje y Comprensión”, VM II, p. 184; GW 2, p. 187.

Ahora bien, pese a estos reconocimientos, al inicio del último capítulo de *VM* dedicado a profundizar en el carácter del lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica⁸⁴, Gadamer también se ocupa de marcar una distancia con Humboldt en una línea muy afín a la perspectiva crítica que ya Heidegger había desarrollado contra este autor⁸⁵. Por ello, antes de pasar a exponer el enfoque gadameriano sobre el carácter ontológico del lenguaje, conviene detenernos un momento en este debate con Humboldt, al que Gadamer, al mismo tiempo que le reconoce aportes, termina imputándole, igual que a Dilthey, no haber sido capaz de superar las aporías del historicismo⁸⁶.

Así pues, resulta innegable para Gadamer que la concepción humboldtiana del lenguaje como acepción del mundo y la de las lenguas como producto de la “fuerza del espíritu humano” resultan aportes fundamentales para revertir el “olvido del lenguaje” respecto del “*medium* lingüístico”. No obstante, el hecho de que el enfoque de Humboldt se soporte en la filosofía idealista y en una metafísica de la individualidad, no sólo lo obliga a suponer que existe un nexo indisoluble entre la individualidad y la naturaleza humana, sino que, a juicio de Gadamer, ello finalmente lo conduce a la “abstracción hacia la forma”.

⁸⁴ El tratamiento crítico de la concepción humboldtiana del lenguaje se desarrolla en *VM* en el acápite bajo el título “El lenguaje como experiencia del mundo” (cf. *VM*, pp. 526-547; *GW I*, pp. 442-460).

⁸⁵ En líneas generales, el Heidegger tardío radicalizará la concepción del lenguaje como apertura del mundo privilegiando la dimensión comunicativa del lenguaje frente a la cognitiva. Cambio de acento que le permitirá desarrollar su crítica al formalismo de Humboldt. Para él la apertura lingüística del mundo prejuzga toda experiencia intramundana y es instancia última de validación de dicha experiencia.

⁸⁶ Básicamente, se trata de la aporía que plantea el historicismo de la Escuela Histórica alemana, en el sentido de que si toda manifestación del espíritu humano debe entenderse históricamente, no se ve cómo podría garantizarse un conocimiento objetivo y universal en el campo de las ciencias humanas. Como se sabe, según Gadamer, Dilthey intenta con su proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu confrontarse sin éxito a esta aporía y finalmente nunca llega a librarse de un cartesianismo epistemológico que ensombrece la conciencia histórica que quiso destacar. Respecto de Humboldt, Gadamer también encuentra que su conciencia de la diversidad de las lenguas y su concepción del lenguaje como acepción del mundo nunca llegó a conciliarse con la necesidad de un universalismo de la forma lingüística y, en este caso, habría quedado atrapado en los límites de la filosofía idealista.

Es decir, desde la perspectiva gadameriana, la profundización humboldtiana en la individualidad de los fenómenos lingüísticos en realidad estaría atravesada por una ambivalencia, que se expresa en el hecho de que al mismo tiempo que Humboldt tiene una clara conciencia de la pluralidad de las lenguas, también está bajo la exigencia de encontrar una instancia universal que supere esta pluralidad y que considere el principio de la individuación según su acercamiento a lo verdadero y perfecto. En palabras de Gadamer, “es el universo monadológico de Leibniz, en el que se imprime ahora la diversidad de la estructura lingüística humana”⁸⁷.

Ahora bien, esta instancia universal que no sería otra cosa que “la fuerza lingüística” presente en el espíritu humano y generadora de lenguajes e ideas, si bien preserva el nexo entre lenguaje y pensamiento, para Gadamer, éste queda restringido al formalismo de un “poder hacer”. Se trata, en efecto, de un formalismo que se presenta como superior a todas sus aplicaciones de contenido y que, por lo tanto, puede distinguirse de lo hablado mismo.

A lo anterior hay que agregar que, si bien Gadamer reconoce que este formalismo no le impide a Humboldt conservar la movilidad histórica de la vida del lenguaje, así como también postular una relativa libertad del hombre frente a la lengua en la que vive, ello, al mismo tiempo, representa una abstracción inaceptable para explicar nuestra experiencia lingüística del mundo, donde la forma lingüística y el contenido transmitido, según Gadamer, no pueden separarse en ningún caso. En este sentido afirma: “Si cada lengua es una acepción del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua (que es como considera la lengua el lingüista), sino en virtud de aquello que

⁸⁷ VM, p. 528; GW I, p. 444.

se ha hablado y transmitido en ella.”⁸⁸ De este modo, así como de cara a la hermenéutica tradicional fue necesario alcanzar una adecuada autocomprensión del fenómeno hermenéutico más allá de su acepción epistemológica, aquí Gadamer habla de la necesidad de una rectificación del problema tal como es planteado por Humboldt.

Para tal propósito, Gadamer apela al ejemplo del aprendizaje de una lengua extranjera, donde se hará patente la unidad de lenguaje y tradición como refutación de la abstracción de la forma universal tal como es planteada por Humboldt. Así, mientras para éste, según Gadamer, el aprendizaje de una lengua representa el acceso a un nuevo punto de vista respecto de la propia acepción, y donde el traslado de elementos de esta última a la lengua extraña es juzgado como una deficiencia, para la perspectiva gadameriana, como ya vimos antes con el ejemplo de la traducción, el aprender una lengua es ampliar lo que uno puede aprender; es decir, es estar en situación de hacer que lo que se dice en ella sea dicho para uno. Bajo tal concepción, Gadamer precisa que este dejarse captar por lo dicho no puede tener lugar si uno no integra en ello su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje⁸⁹.

Siguiendo esta perspectiva crítica, Gadamer también considera que, desde la orientación abstractiva hacia el lenguaje que tiene Humboldt, no se explica bien la propia familiaridad que este autor tuvo con la tradición literaria de los pueblos; pareciera que él no es totalmente consciente de las implicancias hermenéuticas que se siguen de sus planteamientos.

⁸⁸ *VM*, p. 529; *GW I*, p. 445.

⁸⁹ *Cf. VM*, p. 530; *GW I*, p. 446.

Por el contrario, para Gadamer, si profundizamos en esta concepción, encontraremos en Humboldt no sólo el reconocimiento de la esencia del lenguaje en la realización viva del hablar (en la *energeia* lingüística), sino también el que a partir de sus planteamientos se problematice el origen del lenguaje de un modo nuevo. Pues desde el concepto de “fuerza” que guía todo el pensamiento de Humboldt sobre el lenguaje, él habría mostrado que el lenguaje es humano desde su comienzo. Por lo tanto, el lenguaje no sería sólo una de las dotaciones de la que está pertrechado el hombre, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo⁹⁰.

Más aun, para Gadamer, la afirmación de que el mundo está constituido lingüísticamente, no afirma solamente que el mundo es mundo en cuanto accede al lenguaje, sino que el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. Por lo tanto, en último término, para Gadamer, la humanidad originaria del lenguaje significa al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del “estar en el mundo” (*in der Welt sein*) del hombre⁹¹.

De todo lo anterior se sigue asimismo una consecuencia fundamental y es que, para Gadamer, solo alcanzaremos un horizonte adecuado para comprender la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica cuando hayamos comprendido adecuadamente la relación del lenguaje y el mundo. Sin duda, para él, como ya lo dijimos, Humboldt se halla de camino a esta comprensión, pero la insistencia en su formalismo le impide ver todas las

⁹⁰ Cf. *VM*, p. 531; *GW I*, p. 446.

⁹¹ Cf. *VM*, p. 531; *GW I*, p. 447.

consecuencias hermenéuticas y especulativas que se siguen de su tesis de que a cada lenguaje le subyace una acepción del mundo o perspectiva del mundo peculiar.

Antes de pasar a algunos desarrollos gadamerianos respecto de la relación lenguaje-mundo descubierta por Humboldt, vale la pena comentar algunos aspectos de la presentación que hace Cristina Lafont, en un libro ya citado, de la recepción que Gadamer tiene de los planteamientos de Humboldt sobre el lenguaje⁹².

En primer lugar, Lafont destaca que Gadamer, fiel a su estilo, reconoce la continuidad de la concepción del lenguaje que pretende desarrollar en *VM* con la elaborada en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt. En este sentido, pese a las diferencias y críticas que Gadamer plantea en particular al formalismo de Humboldt, ello no le impide rescatar la dimensión comunicativa del lenguaje inherente también al planteamiento de este último. Dicho aspecto, según Lafont, habría impedido que, pese a la deuda que Gadamer también tiene con Heidegger, él no suscribiera la reducción que éste hace de la concepción humboldtiana del lenguaje, en términos de una concepción objetivista propia de la filosofía de la conciencia⁹³.

Para Lafont, la perspectiva gadameriana sobre el lenguaje, que tiene como base el modelo de la conversación, representa tanto una corrección interna, como una radicalización de los planteamientos de Humboldt. En su concepto, Gadamer, además de ver las consecuencias

⁹² Cf. Lafont, C., *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, op. cit. En nuestro comentario tomaremos en cuenta preferentemente los capítulos: “La consideración del lenguaje en su dimensión constitutiva en el planteamiento de Humboldt” (capítulo II, pp. 31-65) y “La concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica” (capítulo III, pp. 67-123).

⁹³ *Ibid.*, p. 88.

hermenéuticas de la concepción del lenguaje como acepción del mundo, también retoma con entusiasmo la idea humboldtiana de la dialéctica del lenguaje, entre una intersubjetividad ya siempre producida y garantizada por la apertura del mundo compartida, y una intersubjetividad siempre por producir en el diálogo.

Sin embargo, pese a lo anterior, Lafont sostiene que Gadamer no entiende esta dialéctica como un movimiento entre dos polos de igual rango, puesto que la apertura del mundo compartida en cada lenguaje es, tanto la condición de posibilidad del entendimiento, como la instancia última de validez de dicho entendimiento⁹⁴. De tal modo que la función del lenguaje como medio de entendimiento tiene que considerarse subordinada a la función de apertura del mundo del mismo, pues, para Gadamer, la irrebasabilidad de la perspectiva o acepción del mundo previamente compartida no sería sólo fáctica, sino también normativa. Esto quiere decir, entonces, que la apertura lingüística del mundo es ya un momento de la verdad y, por ello, nuestra apropiación explícita de ésta en la experiencia hermenéutica exige tanto el reconocimiento de nuestra pertenencia a ella como de la verdad que encierra⁹⁵.

En esta línea, Lafont también sugiere interpretar que la restauración gadameriana de los prejuicios y las tradiciones, en tanto transmisores de ese saber de fondo procedente de la apertura lingüística del mundo, no apunta solamente a constatar su carácter de condición de posibilidad para toda nueva comprensión, sino también su autoridad normativa vinculante para los individuos que se encuentran en ella o se la apropian vía interpretación. En tal

⁹⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁵ *Cf. ibid.*

sentido, desde su perspectiva, el *topos* de la “rehabilitación de los prejuicios” y su conexión con la “autoridad de la tradición” constituye la diferencia esencial con respecto a la concepción de Humboldt.

Asimismo, concluye esta autora que al conectar Gadamer la dimensión de apertura del mundo del lenguaje y su función de “medio” en el que tiene lugar el entendimiento, no sólo da apoyo a su teoría de la experiencia hermenéutica, cuya fenomenología fue mostrada en las dos primeras partes de *VM*, sino que también en esta perspectiva del lenguaje habría que ver la respuesta crítica más fundamental de Gadamer al historicismo.

Estas últimas conclusiones de Lafont nos permiten enfatizar, una vez más, la preeminencia del problema de la conciencia histórica sobre el devenir de la reflexión gadameriana y la manera como la conciencia de la finitud invocada por Gadamer se va transformando en el llamado a una conciencia de nuestra lingüisticidad histórica y especulativa. En este sentido, los últimos párrafos de este capítulo seguirán mostrando las consecuencias filosóficas de tal transformación, y el desarrollo de algunos temas de la tradición filosófica sobre el lenguaje que inaugura Humboldt y en la que Gadamer, como hemos visto, se considera inserto.

3.2.4. Algunos desarrollos gadamerianos en torno a la relación lenguaje-mundo descubierta por Humboldt

El mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente no es en sí ni es relativo en el mismo sentido en que pueden serlo los objetos de la ciencia. No es en sí en cuanto que carece por completo del carácter de objeto, y en cuanto que nunca puede

estar dado en la experiencia por su calidad de ser un todo abarcante. Sin embargo, como el mundo que es, tampoco puede considerárselo relativo a una determinada lengua. Pues vivir en un mundo lingüístico, como se hace cuando se pertenece a una comunidad lingüística, no quiere decir estar confiado a un entorno como lo están los animales en sus mundos vitales... Al contrario en cada lengua hay una referencia inmediata a la infinitud de lo que es.⁹⁶

Se trata, pues, para Gadamer, de retomar la tesis de que a cada lenguaje le subyace una acepción del mundo y llevarla hasta sus últimas consecuencias sobre el trasfondo de la finitud de nuestra experiencia histórica.

Así, un primer tema que sale a relucir es la “la libertad frente al entorno” que caracteriza a la relación del hombre con su mundo. Es decir, si “tener mundo” quiere decir comportarse lingüísticamente respecto del mundo, a diferencia de todos los seres vivos nosotros tenemos la capacidad de ser libres frente a lo que nos sale al encuentro desde el mundo. Y esta libertad se expresa en que la constitución lingüística del mundo está lejos de significar que el comportamiento humano quede constreñido a un entorno esquematizado lingüísticamente, sino que la capacidad misma de elevarnos por encima de las coerciones del mundo se funda en el lenguaje. En otros términos, como lo señala el propio Gadamer, “esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas...”⁹⁷.

De esta manera, para Gadamer con la libertad humana frente al entorno está dada la capacidad lingüística del hombre y con ésta la base para la multiplicidad histórica con que se comporta el hablar humano respecto del mundo uno. Lo que significa que, desde esta

⁹⁶ *VM*, pp. 542-543; *GW I*, pp. 456-457.

⁹⁷ *VM*, p. 532; *GW I*, p. 448.

perspectiva, podemos afrontar el tema de la diversidad de las lenguas de un modo nuevo. Esto se pone de manifiesto en que tal lingüística libre de nuestra experiencia del mundo posibilita, como ya lo vimos antes, una lectura positiva del relato de la Torre de Babel que va más allá de su interpretación literal. Pero, independientemente de este relato, que según Gadamer guarda una fuerza metafórica fundamental, para el hombre el lenguaje no es sólo variable en el sentido de que existan otras lenguas que puedan aprenderse, sino que es variable en sí mismo en cuanto ofrece diversas posibilidades de expresar una misma cosa⁹⁸.

De esta relación del lenguaje con el mundo, también se sigue, para Gadamer, la objetividad misma del mundo. Más allá de todo enfoque objetivista y desde una concepción del lenguaje como habla, la propia experiencia de los hablantes muestra que siempre se establece una distancia respecto de las cosas de las que se habla, y sobre esta distancia reposa precisamente el que algo pueda destacarse como constelación objetiva propia y convertirse en contenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás; dinámica ya descubierta por la ontología griega, aunque en este caso ella se fundara en la objetividad del lenguaje pensado desde el enunciado.

A Gadamer, en cambio, le interesa destacar, como lo vimos al inicio de este capítulo, que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación; es decir, en el ejercicio del mutuo entendimiento, y esta acepción sobre el lenguaje sin duda tiene consecuencias sobre su concepción de la objetividad del mundo. Según su perspectiva, el entendimiento lingüístico se concibe como un proceso vital en el que se hace manifiesto el mundo y éste se presenta

⁹⁸ Cf. *VM*, p. 533; *GW I*, pp. 448-449.

como el suelo común que une a todos los que hablan entre sí. Por ello, todas las formas de comunidad de vida humana son también formas de comunidad lingüística.

Lo anterior también explica por qué desde, la perspectiva hermenéutica, los “lenguajes artificiales” no son propiamente lenguajes, en tanto no tienen de base una comunidad de vida, sino que se introducen y aplican meramente como instrumentos y presuponen siempre un entendimiento ejercido en vivo. Así también el consenso que se alcanza sobre estos “lenguajes artificiales” pertenece necesariamente a otro lenguaje. Esto es, en una comunidad lingüística real no nos ponemos *primero* de acuerdo, sino que estamos *ya* siempre de acuerdo: es el mundo que se nos representa en la vida en común el que lo abarca todo y sobre el que se produce el entendimiento.

Pero el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera sino que abarca, por principio, todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción. En efecto, a pesar de la diversidad de las tradiciones lingüísticas y culturales, lo que se representa en cada una de ellas es un mundo humano constituido lingüísticamente. Y como tal, cada mundo está abierto a todo género de ampliaciones y se presenta como accesible a otros.

Esta aproximación gadameriana a la apertura de los mundos lingüísticos recoge, sin duda, todo lo desarrollado por él respecto de los horizontes de comprensión, pero aquí se hace evidente el carácter problemático que adquiere el uso del concepto filosófico de “mundo en sí” de cara a las pretensiones del objetivismo moderno. Tomando esto en cuenta, la idea de una ampliación progresiva de la propia imagen del mundo no debería llevar al

malentendido de que el criterio de esta ampliación viene dado por un “mundo en sí” externo a toda lingüisticidad. Al contrario, como lo señala Gadamer:

...la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegaremos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una acepción del mundo. Estas acepciones no son relativas en el sentido que pudiera oponérseles el “mundo en sí”, como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo humano lingüístico.⁹⁹

Esto significa que, para Gadamer, la multiplicidad de acepciones del mundo no significa relativización del mundo, sino que lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece¹⁰⁰; y, por otro lado, que la vinculación lingüística de nuestra experiencia del mundo no significa ningún perspectivismo excluyente, sino que, como ya lo hemos dicho, somos capaces de introducirnos en mundos lingüísticos extraños, sin que ello signifique negar nuestro propio mundo.

Sobre estos desarrollos gadamerianos en torno de la tesis central de Humboldt, un autor como Garagalza destaca lo siguiente. Por un lado, señala que no debe desatenderse la manera como Gadamer insiste en el carácter procesual del lenguaje y en su enraizamiento en el proceso vital que está en continua modificación. Es decir, esta concepción supondría una dualidad inherente al lenguaje, como *ergon* (obra, producto, resultado, estructura estructurada) y *energia* (producción, creación, estructura estructurante), y desde esta naturaleza dual se derivaría la esencial y constitutiva apertura del lenguaje que se expresa,

⁹⁹ *VM*, p. 536; *GW I*, p. 451.

¹⁰⁰ Respecto del “en sí del mundo”, Gadamer considera que la idea de que el mundo pueda ser sin los hombres está en el sentido en el que vive cualquier acepción del mundo constituida humana y lingüísticamente, así en cada una de ellas podemos encontrar una referencia al ser en sí de este mundo, pero entendido como el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La influencia fenomenológica en este planteamiento es manifiesta.

tanto en la posibilidad de adoptar nuevas significaciones y usos lingüísticos, como en su referencia a la totalidad del lenguaje.

Así también señala que si cada acepción del lenguaje puede ser comparada con una perspectiva, precisamente lo propio de la perspectiva es que cada una de ellas está en relación con la totalidad o, en otros términos, desde cada una de ellas se puede ver el todo aunque no totalmente, de tal manera que el mundo lingüístico propio en el que se vive representa precisamente la condición de posibilidad de todo acceso intersperspectivístico. Es decir, el horizonte de totalidad que conlleva toda perspectiva sería precisamente lo que permite integrar otras perspectivas en un proceso abierto de fusión de horizontes¹⁰¹.

De esto resulta la posibilidad de señalar que la tesis gadameriana de la primacía de la lingüisticidad, expuesta al inicio de la tercera parte de *VM*, se revela ahora como la primacía de la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo. En tanto tal, Gadamer nos recuerda que ella precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. Pero asimismo nos advierte que esta lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo y, por lo tanto, lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados es abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje.

Desde esta perspectiva, se desprende una consecuencia fundamental frente a las pretensiones de objetividad del cientificismo moderno. Y es que para Gadamer, en clara sintonía con el Husserl tardío, la objetividad que conoce la ciencia en realidad forma parte

¹⁰¹ Cf. Garagalza, L., *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*, op. cit., pp. 38-39.

de las relatividades que abarca la relación del lenguaje con el mundo¹⁰². Así también el concepto de “mundo en sí” obtiene en ella el carácter de una determinación volitiva, aunque el investigador natural pueda concebir al mundo como un conjunto de cosas disponibles y calculables. En este sentido, vivir en un mundo lingüístico significa que no podemos mirarlo desde arriba, pues no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto.

De este modo, para Gadamer, ni la física ni la lingüística comparada, que estudia las lenguas en su estructura, está en condiciones de proporcionar un lugar libre de lenguaje desde el cual se volviera cognoscible el ser en sí de lo que es, y para el cual se pudiesen reconstruir las diversas formas de la experiencia lingüística del mundo como esquematizaciones del mundo a partir de cuanto es en sí. Así, concluye Gadamer, no podemos seguir confundiendo la objetividad del lenguaje con la objetividad de la ciencia¹⁰³.

Ahora bien, esta crítica al objetivismo de la ciencia moderna no le impide a Gadamer considerar, de otra manera, el nexo positivo que puede haber entre la objetividad del lenguaje y la capacidad del hombre para hacer ciencia. Aquí también podemos constatar la

¹⁰² En esta misma perspectiva, Husserl afirma en su célebre obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que la ciencia no es más que una hipótesis práctica entre otras al interior del mundo de la vida, el mismo inobjetivable (cf. Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954 (1976²), *Husserliana Gesammelte Werke*, tomo VI, edición e introducción de Walter Biemel. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Krisis y Hua VI*).

¹⁰³ Cf. *VM*, p. 543; *GW I*, p. 457.

manera como Gadamer vuelve al mundo antiguo en la búsqueda de recursos conceptuales para profundizar sus propios planteamientos.

Desde su perspectiva, la ciencia antigua procede de la experiencia lingüística del mundo y esto constituye al mismo tiempo su peculiaridad, pero también su debilidad de cara a la ciencia moderna. Para esta última, la teoría tiene que renunciar precisamente a dicha experiencia lingüística y convertirse en un instrumento o medio constructivo por el que se reúnen unitariamente las experiencias y se hace posible su dominio. Por ello, desde la perspectiva moderna, será posible hablar de la “construcción de teorías” en contraposición con el punto de vista antiguo, donde la teoría antigua no es un medio, sino el objetivo mismo y, en tanto tal, la forma más elevada de ser hombre. En el mismo sentido, si en la perspectiva moderna se marca una distinción entre la teoría y la práctica, en el mundo antiguo la teoría no sólo se dirige a contemplar los órdenes vigentes, sino que significa la participación misma en el orden total.

Bajo esta consideración, para Gadamer, la diferencia entre la teoría griega y la ciencia moderna, sin duda tiene su fundamento en la diferencia que ambas tienen en su relación con la experiencia lingüística del mundo. Así, el mundo griego, dentro de sus propias limitaciones, tiene mucho más que enseñarnos respecto de la experiencia lingüística del mundo y de que en ella, en primer lugar, no se calcula o mide lo dado, sino que se deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres, como ente y como significante¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Cf. *VM*, p. 546; *GW I*, p. 460.

3.3. Lingüística especulativa y universalidad de la experiencia hermenéutica.

Historicidad y lingüística de la existencia: los dos rostros de nuestra finitud

Pues a nosotros nos guía el fenómeno hermenéutico, y su fundamento más determinante es precisamente la *finitud de nuestra experiencia histórica*. Por hacerle justicia habíamos seguido el rastro del lenguaje; en este no sólo se copia la estructura del ser, sino que sólo en sus cauces se conforman aunque siempre como cambiantes, el orden y la estructura de nuestra propia experiencia.¹⁰⁵

En este último acápite de nuestra tesis se presentan los dos aspectos más complejos y discutidos del planteamiento gadameriano sobre el lenguaje y, de otro lado, aquellos que nos permitirán concluir con la exposición de las temáticas de la historicidad y la finitud que nos propusimos desarrollar en este trabajo. Ahora bien, como lo hemos reiterado en diversos momentos de la tesis, el arribo a la problemática del lenguaje se presenta en la filosofía de Gadamer como una consecuencia del desarrollo de la “conciencia de la historia efectual”, la que a pesar de no aspirar a una total transparencia de sí misma, sí se plantea la exigencia de repensar el “fenómeno de la comprensión” (fenómeno hermenéutico) haciendo justicia a su historicidad esencial.

En el último capítulo de *VM* que venimos comentando, bajo el título “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”, precisamente se nos indica con la palabra “horizonte” que los temas ahí planteados más que metas alcanzadas constituyen campos

¹⁰⁵ *VM*, pp. 547-548; *GW I*, p. 461.

temáticos por explorar que hablan de nuestra finitud, tanto en los que respecta a los límites que ella impone, como a las posibilidades que también nos ofrece¹⁰⁶.

Pero asimismo, plantear el lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica con lleva necesariamente a la tematización del problema clásico del ser y a la manera como éste se articula con la historicidad del lenguaje humano y la universalidad de la razón. En otros términos, como lo expresa el propio Gadamer, se trata ahora de la tarea de hacer valer el *trasfondo ontológico de la experiencia hermenéutica del mundo*, que como vimos en los acápites anteriores es siempre lingüística¹⁰⁷.

Así pues, en tanto Gadamer plantea al lenguaje como el lugar donde, al decir de la cita inicial, “no sólo se copia la estructura del ser, sino que sólo en sus cauces se conforman aunque siempre como cambiantes, el orden y la estructura de nuestra propia experiencia”¹⁰⁸, se verá obligado a precisar en qué sentido concibe el carácter especulativo del lenguaje, del mismo modo que a esclarecer aquello que la hermenéutica gadameriana entiende como el aspecto universal de la experiencia hermenéutica. Todo ello reconociendo, al mismo tiempo, su pertenencia a la tradición metafísica¹⁰⁹ y la necesidad

¹⁰⁶ Sobre el carácter del lenguaje como horizonte resulta muy pertinente una de las definiciones que da Gadamer de la expresión “horizonte”: “Horizonte evoca la experiencia viva que todos conocemos. La mirada está dirigida hacia el infinito de la lejanía, y este infinito retrocede ante nosotros con cada esfuerzo, por grande que sea, y con cada paso, por grande que sea, se abren siempre otros nuevos horizontes” (Gadamer, H-G., “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Arte y Verdad de la palabra, op. cit.*, p. 122; *GW 8*, p. 345).

¹⁰⁷ Cf. *VM*, p. 578; *GW I*, p. 488.

¹⁰⁸ *VM*, pp. 547-548; *GW I*, p. 461.

¹⁰⁹ Cabe destacar en este punto que la pertenencia a la tradición metafísica no es entendida por Gadamer como la pertenencia a una tradición monolítica (la metafísica ontoteológica especulativa y doctrinal), sino a una de múltiples voces, donde incluso, como veremos más adelante, será posible reactualizar estructuras conceptuales que se presentan útiles para este pensar desde la finitud de la experiencia histórica que nos demanda la hermenéutica filosófica.

de su transformación de cara a la finitud del lenguaje, del pensamiento y, en suma, del carácter de yecto del hombre entendido como *Dasein* (ser ahí)¹¹⁰.

En conexión con lo anterior, también es necesario recordar lo que dijimos al inicio de este capítulo respecto de que *VM* es el punto de partida de un giro de la hermenéutica hacia el lenguaje que Gadamer sigue desarrollando hasta su obra tardía. En tal sentido, suscribimos la tesis de la unidad del pensamiento gadameriano sobre el lenguaje que Grondin plantea en varios de sus textos¹¹¹. Dicha tesis sostiene que, si bien en *VM* hay un tratamiento mayor de la primacía de la lingüística y la conexión esencial entre “lenguaje, pensamiento y ser” en contraste con la obra tardía que profundiza más sobre los límites del lenguaje y la indecibilidad de la palabra interior; en realidad, no se puede hablar en Gadamer de una evolución en su pensamiento, sino de un desplazamiento de acentos que mantienen una conexión que nos permite pensar la finitud desde diversos ángulos. Bajo esta perspectiva, aquí también seguiremos solo los aspectos más relevantes que se exponen en los últimos párrafos de *VM*, para luego complementarlos con otros textos posteriores donde Gadamer vuelve sobre estos puntos.

3.3.1. El carácter especulativo del lenguaje

Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje, apunta a una estructura universal-

¹¹⁰ Sin duda, esto último se conecta con una cita de Gadamer antes mencionada donde se anota que al partir su hermenéutica de la finitud y la historicidad del *Dasein* era inevitable que el lenguaje adquiriera un primer plano y que el acontecer del lenguaje en el comprender se convirtiera en la prenda de la finitud (cf. Gadamer, H-G., “La herencia de Hegel” (1980), *op. cit.*, p. 322; *GW 4*, p. 477).

¹¹¹ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, p. 210; y “Was heisst, ‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache’?”, en: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, pp. 100-105.

ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como *lenguaje* y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación.¹¹²

En la cita precedente, se consigna en cursivas la frase más comentada y para muchos más malinterpretada del pensamiento de Gadamer en torno al lenguaje. Así también nosotros la tomaremos como referencia principal para abordar su carácter especulativo y universal. Pero, antes de exponer las interpretaciones actuales que hay de la misma, destacaremos previamente algunas precisiones y metáforas de las que se sirve Gadamer para, usando unas de sus expresiones más recurrentes, “ganar una nueva relación” precisamente con los conceptos de lo especulativo y lo universal¹¹³.

Respecto del carácter especulativo del lenguaje, que para Gadamer tiene como premisa la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo antes tratada, él considera que sus antecedentes, se encuentran, sin duda, en el desarrollo de la metafísica griega desde la huida a los *logoi* de Platón hasta su versión moderna en Hegel¹¹⁴. No obstante, a pesar de este reconocimiento se pregunta si la respuesta que se ofreció en este desarrollo puede

¹¹² VM, p. 567; GW I, p. 478.

¹¹³ Aquí se hace necesario, desde el inicio, salvar una imprecisión respecto del asunto de la universalidad, pues no se trata de la universalidad de la hermenéutica filosófica de Gadamer, sino del aspecto universal de la experiencia hermenéutica que se sigue de la interpretación gadameriana del lenguaje como acepción del mundo. Es decir, como lo plantea Grondin, Gadamer propiamente habla de un aspecto universal que no sería otra cosa que el aspecto de la pertenencia (del “ahí” del comprender) a la tradición (lenguaje) que interpreta, transforma y renueva al discurso extraño que el comprender traduce. En este sentido, resulta más apropiado hablar de la universalidad del aspecto; es decir, del hecho de que todo se nos presenta bajo un aspecto que nos afecta y en cuya manifestación también participamos. De este modo, tal como lo interpreta Grondin, se trataría, en última instancia, de la universalidad de nuestra finitud que es también la de nuestra lingüisticidad. Del mismo modo, en su concepto, el lenguaje que el comprender habla es al mismo tiempo para Gadamer el lenguaje de las cosas y el lenguaje del pensamiento (cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer, op. cit.*, pp. 227-229).

¹¹⁴ Cf. VM, p. 547; GW I, p. 460.

hacer justicia a su propio planteamiento, que está bajo el imperativo de una conciencia de la historia efectual¹¹⁵.

Es evidente que tomando en cuenta todo lo desarrollado desde el inicio de este capítulo tercero la respuesta no puede ser sino negativa, pues, como Gadamer lo señalara antes, su reflexión en torno del lenguaje tiene como punto de partida *la finitud de la experiencia histórica*¹¹⁶ y, por lo tanto, ahora que busca esclarecer su carácter especulativo no puede conciliar ni con la respuesta teológica de la metafísica griega, ni con la del idealismo absoluto de Hegel¹¹⁷. Esta controversia no le impide rescatar ciertas estructuras conceptuales, tanto del concepto de lo bello y la metafísica de la luz de Platón, como de otros rasgos de la metafísica medieval: la doctrina de los trascendentales¹¹⁸.

Ahora bien, si se trata de alcanzar un sentido de lo especulativo que haga justicia a los presupuestos de la hermenéutica filosófica, en tanto hermenéutica de la finitud, no solo será necesario para Gadamer hacer un deslinde con el carácter teológico de la metafísica griega y con el idealismo hegeliano, sino que también aquí resulta indispensable un ajuste de

¹¹⁵ Es interesante señalar que la conciencia de la historia efectual para Gadamer se realiza ella misma dentro del lenguaje. Es decir, la constitución lingüística del mundo se presenta como conciencia histórico efectual que esquematiza *a priori* todas nuestras posibilidades de conocimiento y, al mismo tiempo, tiene un componente reflexivo que, por ejemplo, Grondin, en su libro *Introducción a Gadamer*, llama “conciencia de la vigilancia histórica”.

¹¹⁶ Cf. *VM*, pp. 547-548; *GW I*, p. 461.

¹¹⁷ Según Gadamer, la metafísica griega que piensa el ser de lo que es, piensa este ser como un ente que se cumple o realiza a sí mismo en el pensar, pero este pensar es el pensamiento del *nous* que se piensa como el ente supremo y más auténtico; es decir, el que reúne en sí el ser de todo lo que es. De este modo, la articulación del *logos* da expresión a la estructura de los entes y su acceso al lenguaje no es para el pensamiento griego otra cosa que la presencia de los entes mismos, su *aleteísis*. Pero todo esto trae como consecuencia que el pensamiento humano se piensa a sí mismo por referencia a su posibilidad plena, es decir a su divinidad. Con lo cual se hace evidente el ocultamiento de la finitud propia del pensamiento humano. A esto Gadamer lo llama un “grandioso autoolvido” que se extiende en formas diversas hasta Hegel (cf. *VM*, p. 547; *GW I*, p. 460).

¹¹⁸ Sobre este punto haremos una referencia muy somera de lo que en el texto de *VM* se expone extensamente (cf. *VM*, pp. 570-585; *GW I*, pp. 481-494). Cf. *infra*, 3.3.2.

cuentas más con el pensamiento objetivista y su incapacidad para comprender el carácter revelador y temporal del lenguaje¹¹⁹.

Gadamer se aplica, pues, en este punto de su argumentación, a una profundización mayor en torno de la “finitud del lenguaje”, a fin de alcanzar el significado hermenéutico de su carácter especulativo¹²⁰. Dicha profundización, en la que nos detendremos brevemente, si bien retoma algunos temas antes tratados, destaca fundamentalmente los siguientes: *el carácter del lenguaje como centro y la problemática de la pertenencia*, así como el “*hacer de las cosas mismas*” en el lenguaje y la *dimensión primordialmente poética* que éste despliega. Seguidamente también haremos una breve mención a las precisiones que hace sobre la articulación entre el ser y su representarse en el lenguaje. Todos ellos, temas que nos conducen a una comprensión del ser del lenguaje en términos de su carácter revelador y representador¹²¹.

Antes de pasar a lo anunciado, cabe traer a colación el comentario que Garagalza hace sobre el esfuerzo gadameriano por precisar la aproximación hermenéutica del carácter especulativo del lenguaje. Este autor sostiene que dicha aproximación intenta abrirse paso entre la vía trascendental de Husserl y el nominalismo wittgensteiniano. Es decir, en su concepto, adscribiendo Gadamer de la crítica heideggeriana a la metafísica su acentuación

¹¹⁹ En múltiples textos Gadamer hace notar la productividad de ciertas estructuras conceptuales del pensamiento antiguo, todavía libre del subjetivismo moderno, frente al pensamiento objetivista más bien preso de dicho subjetivismo.

¹²⁰ A propósito de este tema, aquí puede confirmarse la tesis antes señalada de la unidad de la reflexión gadameriana sobre el lenguaje, dado que el tema de los límites del lenguaje atribuido a su obra tardía se halla presente en esta profundización sobre la finitud del lenguaje que lleva a cabo en *VM*, pp. 548-566; *GW I*, pp. 461-478.

¹²¹ Algunos autores prefieren utilizar la expresión “carácter presentador del lenguaje” para emancipar a la propuesta hermenéutica del sentido moderno sedimentado en el concepto de “representación” (cf. Gómez Ramos. A., *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, op. cit.)

en la contingencia del ser y su conexión con el tiempo y el lenguaje, también concibe al ser como evento y trasmisión, más que como estructura universal y necesaria; y en consecuencia con ello, la verdad tiene para él una historia y múltiples interpretaciones en las que acaece. Asimismo, según Garagalza, si la hermenéutica del lenguaje de Gadamer, pese a su perspectiva crítica asume su pertenencia a la tradición metafísica, ello lo hace en la forma de una especie de “cura de humildad” filosófica que busca precisamente aplacar la *hybris* del entendimiento metafísico, asumiendo desde dentro sus propios límites; es decir, la condicionalidad lingüística que caracteriza a la razón, en tanto humana¹²². Sin duda, esta interpretación es ampliamente refrendada por los ensayos tardíos de Gadamer que iremos comentando.

3.3.2. En torno de la finitud del lenguaje

Gadamer sostiene que después de la retrospectiva histórica en torno de la reflexión sobre el lenguaje realizada por él ha quedado claro que el acontecer del lenguaje se corresponde con la finitud del hombre en un sentido más radical que el que hizo valer la especulación trinitaria de la edad media. Si bien Gadamer reconoce especialmente el aporte de San Agustín para la elaboración de su propio planteamiento¹²³, se trata de considerar ahora el lenguaje humano como *centro* desde el cual se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo y, en particular, la experiencia hermenéutica.

¹²² Cf. Garagalza, L., *Introducción a la hermenéutica. Cultura, simbolismo y sociedad*, op. cit., pp. 47-48.

¹²³ Cf. *supra*, acápite 3.2.2.

En este sentido, para Gadamer, si en el espíritu pensante se representa lo que es, esto no significa que lo allí representado sea la copia de un orden previo del ser, cuyas verdaderas condiciones solo serían presentes para un espíritu infinito (el espíritu de Dios), sino que solo desde el *centro del lenguaje*, por su referencia al todo de cuanto es, puede mediar la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo¹²⁴.

Se trata, entonces, de comprender que precisamente el *lenguaje en tanto centro* (el ahí de la existencia humana) es el verdadero suelo y fundamento del gran enigma dialéctico humano de lo uno y lo múltiple que tuvo en vilo a Platón y, a partir de él, a toda la metafísica posterior. De tal modo que Platón no habría dado más que el primer paso cuando se dio cuenta que la palabra del lenguaje es al mismo tiempo una y muchas, pero sin advertir que la unidad de esa palabra se despliega en el hablar articulado.

Desde esta perspectiva, cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con el todo (acepción del mundo que le subyace), y sólo en virtud de él es palabra. Así como también cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión. De tal modo que la ocasionalidad del hablar humano no es una imperfección eventual de su capacidad expresiva, sino más bien expresión lógica de la virtualidad viva del hablar, que sin poder “decir enteramente”, pone en juego, sin embargo, todo un conjunto de sentido. Por ello, Gadamer puede decir, sin recato, que el lenguaje es la huella de nuestra finitud, no porque no pueda ser al mismo tiempo todas las lenguas, sino porque es lenguaje; es decir, en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar.

¹²⁴ Cf. *VM*, p. 548; *GW I*, p. 461.

En conexión con este tema, Gadamer retoma el problema de la *pertenencia* del intérprete a su texto, que es también la pertenencia a una tradición donde, como ya vimos en el capítulo segundo de este trabajo, los prejuicios resultan propiamente “la realidad histórica de nuestro ser”¹²⁵ y por ello una de las tareas fundamentales de la hermenéutica filosófica consiste precisamente en “hacer ver que el sujeto cognoscente está indisolublemente unido a lo que se le muestra y descubre como dotado de sentido”¹²⁶. Pero ahora se trata de enfatizar aún más la dimensión ontológica de dicha pertenencia, con la que, según él, la filosofía estuvo de algún modo familiarizada desde antiguo¹²⁷.

Como nos lo recuerda Gadamer, en la metafísica clásica y medieval, donde se piensa el conocimiento como un momento del ser mismo y no primariamente como un comportamiento del sujeto, la pertenencia se refiere a la relación trascendental entre el ser y la verdad. En este sentido, aun cuando para la ciencia moderna, bajo el paradigma cartesiano, semejante idea metafísica de la pertenencia del sujeto conocedor al objeto de conocimiento carece de legitimación, no obstante, históricamente sabemos que el pensamiento moderno nunca pudo renegar del todo de su origen griego. De tal modo que no debiera sorprender que, al cabo de los siglos y de una serie de experiencias críticas, la idea de la *pertenencia* reapareciera en el contexto de la irrupción de la conciencia histórica en el siglo XIX y la autorreflexión de las ciencias del espíritu¹²⁸.

¹²⁵ *VM*, p. 344; *GW I*, p. 281.

¹²⁶ Gadamer, H-G., “Hermenéutica” (1969), en: *VM II*, p.372; *GW*, p. 435.

¹²⁷ *Cf. VM*, p. 549; *GW I*, p. 462.

¹²⁸ Esto sin duda incluye también a la dialéctica hegeliana, respecto de la cual Gadamer señala que Hegel asume concientemente el modelo de la dialéctica griega y, por ello, quien quiera ir a la escuela de los griegos habrá pasado ya siempre por la escuela de Hegel (*cf. VM*, pp.551-552; *GW I*, p. 464).

Dicho esto, Gadamer considera que, cuando somos capaces de superar el concepto de objetividad moderna en dirección a una mutua *pertenencia* de lo subjetivo y lo objetivo, no hacemos otra cosa que dejarnos guiar por “las cosas mismas” y permitirnos, en sus términos, resucitar ciertos momentos de verdad del pensamiento griego¹²⁹. Pero dicha invocación no significa que debamos limitarnos a seguir ni a los griegos o a la filosofía de la identidad del idealismo alemán, sino más bien se trata de que una vez “liberados de las inhibiciones ontológicas del pensamiento metodológico y su concepto de verdad”¹³⁰, podamos adentrarnos en las consecuencias novedosas que se siguen de pensar el lenguaje como centro.

Una de estas consecuencias radica en que el verdadero acontecer de la experiencia hermenéutica sólo es posible en la medida en que la palabra que llega a nosotros desde la tradición y a la que debemos prestar oídos nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros mismos. Lo que quiere decir que en toda experiencia hermenéutica no sea ni la conciencia del intérprete dueña de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni se trata de un conocimiento progresivo de lo que es, de manera que un intelecto infinito contendría todo lo que de un modo u otro pudiese llegar a hablar desde el conjunto de la tradición¹³¹.

¹²⁹ Cf. *VM*, p. 552; *GW I*, p. 464. Ciertamente la expresión “resucitar ciertos momentos de verdad del pensamiento griego” no deja de tener sus ambigüedades, pero habría que entender que, para Gadamer, la vuelta a los griegos cumple un rol casi terapéutico, en la medida que, como ya lo señalamos, ellos son el ejemplo de un tipo de reflexión en la que todavía no estamos atrapados en las aporías del subjetivismo. En esta línea señala: “...los griegos nos llevan una cierta ventaja en lo que se refiere a concebir los poderes suprasubjetivos que dominan la historia. Ellos no intentaron fundamentar la objetividad del conocimiento desde la subjetividad y para ella. Al contrario su pensamiento se consideró siempre desde el principio como un momento del ser mismo.” (*VM*, p. 551; *GW I*, p. 464).

¹³⁰ Dicha expresión aparece al inicio del capítulo que aborda la historicidad de la comprensión como principio hermenéutico (*VM*, p. 331; *GW I*, p. 270).

¹³¹ Cf. *VM*, p. 552; *GW I*, p. 465.

Como puede verse, la problemática de la pertenencia no solo está bajo el modelo de la conversación (lógica hermenéutica de la pregunta), desde el cual Gadamer comprende el lenguaje, sino que también nos abre a la peculiar dialéctica del oír, cuya primacía sobre el ver subyace claramente al fenómeno hermenéutico¹³². Así, según Gadamer, nuestro “vivir en tradiciones” nos obliga a prestar oídos a lo que llega desde ellas, y es en el horizonte de esta comunicación lingüística entre presente y tradición que se produce el acontecer que hace su camino en toda comprensión.

También cabe señalar que esta problemática de la pertenencia traída nuevamente a colación al final de *VM*, no solamente se dirige a cuestionar el subjetivismo del pensamiento metodológico, sino que refuerza aun más la crítica gadameriana a la visión instrumentalista del lenguaje, que expusimos anteriormente. En este sentido, al mismo tiempo que nos pide recordar siempre que es más correcto decir “que el lenguaje nos habla que decir que nosotros lo hablamos”¹³³, nos advierte que solo emancipados del enfoque instrumental, antes señalado, podremos comprender que el lenguaje es el lugar donde acontece el “hacer de las cosas mismas”. Al respecto, la cita siguiente:

Más importante que todo esto es algo que venimos apuntando desde el principio: que el lenguaje no constituye el verdadero acontecer hermenéutico como tal lenguaje, como gramática, ni como léxico, sino en cuanto 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 mismas¹³⁴.

¹³² Sobre la primacía del oír, Gadamer recuerda que en Aristóteles ya hay un antecedente de este planteamiento en *De sensu* 473 a3 y en *Met.* 980b 23-25. Cf. *VM*, p. 554; *GW I*, p. 466.

¹³³ *VM*, p. 555; *GW I*, p. 467.

¹³⁴ *Ibid.*

La temática del lenguaje como el lugar del “hacer de las cosas mismas” obliga a Gadamer, nuevamente, a dar cuenta de la “tensa cercanía” que caracteriza su relación con Hegel. En este sentido, admite que si su punto de partida ha sido la crítica del moderno concepto de método, ciertamente Hegel es un compañero de camino. Pero asimismo es enfático en señalar que pensada la experiencia hermenéutica desde el “centro del lenguaje”, ella no es experiencia del pensamiento en el sentido de la dialéctica del concepto que pretende liberarse por completo del poder del lenguaje¹³⁵. Por el contrario, como ya se ha señalado, el movimiento de la interpretación no es tanto dialéctico porque la parcialidad de cada enunciado pueda complementarse desde otro punto de vista, sino porque la palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no hace sino poner en una representación finita una infinitud de sentido, y donde la tensión entre el *logos* interior y el *logos* exterior nunca se resuelve.

Se trata, en consecuencia, de una dialéctica inherente al lenguaje que se distingue de la dialéctica de la metafísica de Platón y Hegel, pero que igual que las anteriores sigue siendo una dialéctica especulativa. Ahora bien, para explicar la acepción hermenéutica de lo especulativo, Gadamer parte, en primer lugar, del significado de dicho concepto en términos de lo que ocurre con el reflejo en un espejo. ÉS decir, si tomamos el ejemplo del castillo que se refleja en el estanque, tenemos, según él, que la imagen reflejada está unida esencialmente al aspecto del original a través del centro que es el observador. De esta manera, si parece haber una duplicación, sin embargo, ello no es más que la existencia de

¹³⁵ También añade: “Y sin embargo también en la experiencia hermenéutica se encuentra algo parecido a una dialéctica, un hacer de la cosa misma, un hacer que a diferencia de la metodología de la ciencia moderna es un padecer, un comprender, un acontecer” (VM, p. 557; GW I, p. 469).

una unidad y, por ello, el verdadero misterio del reflejo es precisamente el carácter inasible y etéreo de la imagen¹³⁶.

Partiendo entonces del uso terminológico antes referido, para Gadamer lo especulativo del lenguaje radica en la realización del sentido y el acontecer del hablar y el comprender que se despliega en él. Pero, como ya se señaló, donde las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como una orientación hacia el infinito. Lo anterior, sin duda, acusa recibo, tanto de la primordialidad agustiniana del *logos* interior sobre la lógica de los enunciados o *logos* exterior, como de la distinción entre el *actus signatus* de las expresiones predicativas y su ejecución o realización posterior en el *actus exercitus* del diálogo que no tiene fin¹³⁷.

A propósito de esta interpretación hermenéutica del carácter especulativo del lenguaje, Grondin hace notar que ésta no puede entenderse sin el cuestionamiento al dominio de la lógica de los enunciados que también le es inherente. En su concepto, solo desde este cuestionamiento se entiende por qué, para Gadamer, la palabra enunciada no expresa nunca exhaustivamente lo que quiso decirse y, de otro lado, por qué esta referencia retrospectiva del elemento limitado de lo que se ha dicho a la infinitud de lo que se quiso decir es denominada en *VM* “la estructura especulativa del lenguaje”. Así también, Grondin juzga como problemática la metáfora del espejo para explicar el carácter especulativo del

¹³⁶ Cf. *VM*, pp. 557-558; *GW 1*, pp. 469-470. Sin duda, la metáfora del espejo es, por decirlo menos, problemática pues también se puede aplicar a las pretensiones del objetivismo moderno en su afán de reproducir por medio del conocimiento metódico el mundo tal y como es en sí mismo. Así por ejemplo lo sugiere R. Rorty en su famoso libro *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1983. Por el contrario, en el contexto hermenéutico gadameriano mienta más bien la insondabilidad de aquello que se refleja en el espejo y entiende lo propiamente especulativo como un ámbito iluminador de lo que es.

¹³⁷ Cf. *supra*, acápite 3.2.2.

lenguaje, pues esta metáfora solo es adecuada si se considera a la palabra como capaz de dejar ver conjuntamente un sentido que va más allá de lo dicho¹³⁸, a lo que este autor añade que precisamente el carácter especulativo del lenguaje también representa para Gadamer una experiencia de libertad: gracias a él el lenguaje tiene la posibilidad de trascender sus correspondientes enunciados y unilateralidades. Es decir, abrirse a nuevos horizontes y posibilidades lingüísticas, así como sustraerse a las propias perspectivas, porque se sabe que no existe nunca una última palabra¹³⁹.

Sobre este peculiar carácter especulativo del lenguaje, Gadamer también sostiene que en la propia vida cotidiana el que habla puede servirse de las palabras más normales y corrientes, y dar con ellas expresión a lo que nunca se ha dicho. De este modo, el hablar cotidiano se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser.

A no dudarlo, este carácter especulativo del lenguaje tiene, para Gadamer, una expresión privilegiada en la poesía. La enunciación poética es la que mejor expresa ese rasgo anti-dogmático que caracteriza a dicha dimensión especulativa y que hace que en la poesía no se copie una realidad que ya es, sino que se represente un nuevo aspecto del mundo en el medio imaginario de la invención poética¹⁴⁰. En efecto, en el enunciado poético el acontecer lingüístico que se despliega tiene una relación ejemplar con el ser y su carácter insondable. Asimismo, según Gadamer, como lo expresa en un texto posterior a *VM*, también esta dimensión poética inherente al lenguaje hace imposible que éste pueda

¹³⁸ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, op. cit., pp. 222-225.

¹³⁹ Cf. *ibid.*

¹⁴⁰ Cf. *VM*, p. 563; *GW I*, p. 474.

reducirse a mera convencionalidad, ni al lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino a la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material¹⁴¹.

Richard E. Palmer, comentando este punto, indica que para Gadamer el poeta es el experimentador especulativo por excelencia, porque él se libera conscientemente de las palabras comunes y habituales, y contempla el mundo como si fuera por primera vez nuevo y desconocido; es decir, suspende los modelos convencionales del ser y el pensamiento, y esta suspensión es precisamente la que le permite negociar nuevas formas de pensar y sentir¹⁴².

Pero para Gadamer, además de estos ejemplos de la conversación cotidiana y el lenguaje poético, la interpretación también da cuenta del carácter especulativo del lenguaje en tanto que, como ya se ha dicho, ella no es mera reproducción, sino que siempre es una nueva creación del comprender en el horizonte de nuestra finitud. En este sentido, Gadamer concluye que este “hacer de la cosa misma” en la conversación, la poesía y la interpretación, que accede al lenguaje anunciando un todo de sentido, es el verdadero movimiento especulativo de lenguaje¹⁴³.

Al respecto Palmer acota que si la especulatividad implica, en todos los casos, ese movimiento de suspensión y apertura que posibilita que nuevas relaciones en el ser nos hablen y dirijan nuestra comprensión; para el poeta, es apertura al ser que viene al lenguaje;

¹⁴¹ Cf. Gadamer, H-G., “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?” (1973), en: *VM II*, p. 201; *GW 2*, p. 206.

¹⁴² Cf. Palmer, R., *¿Qué es la hermenéutica?. Teoría de la Interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer, op. cit.*, p. 261.

¹⁴³ Cf. *VM*, p. 567; *GW I*, p. 478.

para el intérprete, es apertura para colocar el horizonte de uno en suspensión y estar dispuesto a someterlo a modificación, en vista de la nueva comprensión del ser que puede surgir de un encuentro con el significado del texto. De este modo, la especulatividad se basa en una negatividad creativa que es, al mismo tiempo, propia de la naturaleza del ser y que forma la base de toda afirmación positiva. Por ello, para Palmer, una hermenéutica especulativa estará siempre abierta a la importancia de esta negatividad como la fuente de toda nueva revelación del ser y como antídoto continuado para el dogmatismo¹⁴⁴.

Por todo lo anterior y retomando la cita con la que se inicia el acápite 3.3.0.¹⁴⁵, Gadamer señala que, una vez precisado el carácter finito y especulativo del lenguaje, ya se está en condiciones de comprender que este acceso del sentido al lenguaje apunta a una estructura universal-ontológica y, por ello, es posible afirmar que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”¹⁴⁶. Dicha polémica frase, como ya señalamos, ha dado lugar a diversas interpretaciones, pero antes de comentarlas debemos precisar primero los esfuerzos que hace Gadamer en la última parte *VM* por explicar la relación entre el ser y su representarse en el lenguaje, así como lo que él define como el aspecto universal de la hermenéutica.

¹⁴⁴ Cf. Palmer, R., *op. cit.*, pp. 262-263.

¹⁴⁵ “Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje, 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*. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como *lenguaje* y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación.” (*VM*, p. 567; *GW I*, p. 478)

¹⁴⁶ *VM*, p. 567; *GW I*, p. 478.

3.3.3. El ser y su representarse en el lenguaje. El aspecto universal de la hermenéutica

Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto 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 indistinción.¹⁴⁷

En relación con el vínculo entre el ser y su representarse, Gadamer señala que sin duda lo que accede al lenguaje es algo distinto de la palabra hablada misma, pero la palabra solo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje; es decir, no hay algo dado con anterioridad al lenguaje e independiente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación¹⁴⁸.

Desde esta perspectiva, el movimiento especulativo antes descrito es el mismo que también encontramos de manera ejemplar en el lenguaje de la obra de arte y en el de la comprensión histórica. En estos ejemplos, se ve claramente que el representarse y ser comprendido son cosas que van juntas en el sentido de que la obra de arte es una con la historia de sus efectos, así como lo transmitido históricamente es uno con el presente de su ser comprendido¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *VM*, p. 568; *GW I*, p. 479.

¹⁴⁸ Por cierto, debe recordarse aquí que, para Gadamer, el sentido de cada palabra presupone siempre un sistema de palabras que no refiere a un contexto estable sino al movimiento provisional del hablar y el seguir hablando. Al final de este acápite volveremos sobre este punto.

¹⁴⁹ Cabe indicar que la referencia a la obra de arte y a la comprensión histórica no es casual en este punto de la argumentación, pues también en esta última parte de *VM* se llegan a conclusiones que se articulan con temas de la primera (la elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte) y la segunda parte (expansión a la cuestión de la verdad a la comprensión de las ciencias del espíritu). Así también puede afirmarse que aquí, en última instancia, se cumple el movimiento que caracteriza a la reflexión gadameriana. Es decir, el movimiento que va de una hermenéutica científico espiritual a una hermenéutica filosófica.

En torno de estas advertencias gadamerianas respecto de la simultaneidad del ser y su representarse en el lenguaje, Garagalza precisa, como también nosotros lo hicimos notar antes, que si bien Gadamer acude a la metáfora del espejo, no piensa que la representación que el lenguaje instaure sea una mera copia de una realidad ya dada. Por el contrario, partiendo del modelo de la obra pictórica y su relación con la realidad, piensa que también el lenguaje no puede concebirse escindido de lo que representa, sino que participa de algún modo en ello, de tal modo que lo representado experimenta en el lenguaje un “incremento en su ser”.

En este sentido, según este autor, la especulatividad del lenguaje desde la perspectiva hermenéutica consiste en este su poder de representación, no siendo ni pura referencia, ni pura sustitución. Por ello, también nos recuerda que en este planteamiento el lenguaje más que un simple medio de comunicación de algo dado, comparece como un *medium* de conocimiento y descubrimiento en el que tiene lugar, aunque el hablante no se dé cuenta, una primera interpretación sintética del mundo. Esto quiere decir, una interpretación en la cual el mundo viene así a quedar articulado, ordenado, estructurado y distinguido como tal mundo¹⁵⁰.

Pues bien, por todo lo anterior queda claro que el movimiento especulativo antes descrito es inherente a toda nuestra experiencia hermenéutica del mundo, en tanto que lingüística. Y, de este modo, la reflexión filosófica que nos ha conducido a ella; es decir, la hermenéutica filosófica de Gadamer, adquiere en este punto su rasgo universal y, con ello, supera las limitaciones de la hermenéutica científico-espiritual que se asumió como punto de partida.

¹⁵⁰ Cf., Garagalza, L., *Introducción a la hermenéutica. Cultura, simbolismo y sociedad, op. cit.*, pp. 49-50.

También podemos señalar con Grondin¹⁵¹ que, al haber asumido Gadamer en la última parte de *VM* el lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica, ello lo conduce a lo que se puede llamar, con todas las salvedades del caso, una “metafísica de la finitud”¹⁵². Ciertamente, dicha metafísica al tener como suelo la finitud del lenguaje representa más una tarea abierta que una respuesta a los problemas que plantea, pero al menos, frente al pensamiento metodológico, es capaz de rescatar la fecundidad de algunos aspectos de la metafísica clásica que ilustran este representarse del ser en la palabra, sin dejar de presuponer la finitud de la existencia humana.

Bajo estas consideraciones, Gadamer reconoce, en estas páginas finales de *VM*, que, a pesar de sus cuestionamientos a la filosofía griega del *logos*, es posible remitirse a Platón para pensar también el lenguaje como el suelo de la experiencia hermenéutica¹⁵³. Es decir, en su concepto, hay otra cara de la doctrina platónica que se expresa en “el concepto de lo bello” y “la metafísica de la luz”, y que acompaña a la historia de la metafísica aristotélico-tomista como una corriente subterránea, la que, a su vez, emerge en la mística neoplatónica y cristiana, y en el espiritualismo filosófico y teológico. Así también, de cara a su propio proyecto filosófico, Gadamer llega a afirmar: “En esta tradición del platonismo es donde se

¹⁵¹ En sus conclusiones a su *Introducción a Gadamer*, Grondin consigna un acápite bajo el título: “La hermenéutica como metafísica de la finitud”, pp. 229-236. Con dicha expresión intenta hacer referencia a este pensar universal desde la finitud que encarna la reflexión hermenéutica en su giro hacia el lenguaje. Por su parte, Ricardo Dottori, editor de una famosa entrevista que le hace a Gadamer el 2001, acuña la formulación de “filosofía de la finitud” para definir la reflexión hermenéutica gadameriana de cara a la “crisis de la metafísica” y la recuperación de la racionalidad práctica que caracteriza al siglo XX (cf. Dottori, R. “Phronesis: Eine Philosophie der Endlichkeit”, en: *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Philosophischer Dialog mit Ricardo Dottori*, Münster: Lit Verlag, 2002, pp. 22-33).

¹⁵² Es obvio que Gadamer no pretende una doctrina del ser y sus categorías, pero, como lo señaló en cita anterior, sí pretende destacar el trasfondo ontológico de toda experiencia hermenéutica, pero tomando pie en nuestra finitud e historicidad esencial. Cf. también *VM*, p. 578; *GW I*, p. 488.

¹⁵³ En nuestro Apéndice veremos reactualizados otros temas platónicos en clara afinidad con los planteamientos hermenéuticos de Gadamer.

desarrolla el vocabulario conceptual que necesita el pensamiento de la finitud de la existencia humana.”¹⁵⁴

Las temáticas platónicas antes señaladas, y de las que haremos solo una mención, no solo le permitirán a Gadamer ilustrar el carácter de evento o acontecimiento que tiene el representarse del ser en el lenguaje, sino que también mostrarán el hecho de que toda experiencia hermenéutica como experiencia de un sentido transmitido participa de la inmediatez que siempre ha caracterizado a la experiencia de lo bello y su conexión con la manifestación de la verdad. Esto es, dichas temáticas le permiten a Gadamer traer a colación el carácter meramente probable de la verdad hermenéutica, así como su componente retórico. Pues igual que lo bello, Gadamer nos dice que la verdad hermenéutica

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.¹⁵⁵

Respecto de estas afirmaciones, Grondin no duda que la metafísica de lo bello le brinda a Gadamer una ayuda conceptual para explicar la difícil idea de la co-pertenencia ontológica del lenguaje y del ser que puede ser comprendido, y asimismo mostrar la forma como esta co-pertenencia tiene como presupuesto la finitud humana. En efecto, lo bello como idea y trascendental recuerda nuestra finitud en la medida que acentúa, a la vez, no solo la

¹⁵⁴ *VM*, pp. 580-581; *GW I*, p. 490.

¹⁵⁵ *VM*, pp. 579-580; *GW I*, p. 489.

manifestación sensible y material de la idea, sino también su trascendencia, porque lo bello resplandece siempre y se eleva por encima de la mediocridad que nos rodea¹⁵⁶.

Asimismo, Grondin sostiene que otro aspecto que Gadamer sabe aprovechar es la cuestión de que la luz de lo bello, si bien pertenece al ser que resplandece, incluye también a la inteligencia humana en su resplandor. Es decir, se trata de un resplandecer para alguien o una iluminación en la que uno se halla, de tal modo que la fuente de la luz, en la cual se hallan el ser y el comprender no pueden ya separarse, sino que el ser se comprende y se encuentra allí únicamente en ese comprender, y el comprender permanece siempre en el ser. Pero, como ya sabemos, Grondin nos recuerda que todo esto representa el verdadero rendimiento de nuestra experiencia lingüística y finita; por lo tanto la luz que hace que las cosas aparezcan es siempre la luz de la palabra¹⁵⁷.

Ahora bien, esta metáfora de la “luz de la palabra” que trae a colación el comentario de Grondin, nos remite a un último aspecto que Gadamer también destaca en las páginas finales de *VM* y que retomará en su obra posterior. Nos referimos a su insistencia en el carácter *alethiológico* de la palabra, pero donde la verdad se entiende mejor bajo el concepto de juego que de dominio. Dicho concepto, que ya había sido abordado por Gadamer con relación a la temática de la verdad en la obra de arte, reaparece aquí para ilustrar hasta qué punto el sentido que nos sale al encuentro en la comprensión se despliega en una suerte de juego con palabras que circunscribe lo que uno quiere decir. De tal modo

¹⁵⁶ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, op. cit., 233-234.

¹⁵⁷ Cf. *ibid.*

que son, en verdad, juegos lingüísticos los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo, pero siempre en calidad de aprendices¹⁵⁸.

Así, si antes nos había dicho que era más correcto decir que el lenguaje nos habla que decir que nosotros lo hablamos¹⁵⁹, ahora también señala que “en cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos que hemos llegado demasiado tarde”¹⁶⁰.

A propósito de este carácter revelador de la palabra, Gadamer se preocupa por reiterar, en un texto posterior a *VM*, que en el marco de esta problemática no usa el término “palabra” en el sentido de la palabra que encontramos en el diccionario o como un elemento de la oración¹⁶¹. Más bien, en consecuencia con el conjunto de su planteamiento, el término adquiere el significado de la palabra que comunica; es decir, de la palabra que se dirige a uno en un determinado y preciso contexto vital, y que recibe su unidad precisamente de la comunidad de ese contexto vital. De esta manera, el sentido de cada palabra, para Gadamer, presupone siempre un sistema de palabras, pero el significado no está presente únicamente en dicho sistema o en el contexto, sino que nunca pierde totalmente la polivalencia que posee toda palabra en la medida que siempre hay algo que está co-presente. La presencia de este elemento co-presente constituye precisamente, para él, la fuerza evolutiva que reside

¹⁵⁸ Cf. *VM*, p. 584; *GW I*, p. 493. Las afinidades con el concepto de “juego lingüístico” en el pensamiento de Wittgenstein no pasan inadvertidas para Gadamer, como lo señala en diversos artículos y escritos autobiográficos. Por citar algunos: “Texto e interpretación”, en: *VM II*, pp. 319-347; *GW 2*, pp. 330-360, “Epílogo”, en: *VM*, pp. 641-643, en particular, p. 648; *GW 2*, pp. 449-478, en particular, p. 456.

¹⁵⁹ Cf. *VM*, p. 555; *GW I*, p. 467.

¹⁶⁰ *VM.*, p. 585 y *GW I.*, p. 494.

¹⁶¹ Gadamer precisa el uso que le da al término “palabra” por oposición a la noción de “enunciado”, encontrando una mayor semejanza con el uso lingüístico que dicho término tiene en el *Nuevo Testamento*.

en el discurso vivo y lo que hace que el lenguaje apunte siempre al espacio abierto de su continuación¹⁶².

De otro lado, Gadamer nos recuerda que si el fenómeno del lenguaje no se contempla desde el enunciado aislado, sino desde la totalidad de nuestra conducta en el mundo, que es a la vez un vivir en el diálogo, entonces se podrá comprender mejor por qué el fenómeno del lenguaje es tan atractivo y opaco al mismo tiempo. En tal sentido, no duda en afirmar que el lenguaje inevitablemente, en tanto que “huella de nuestra finitud” posee una fuerza desocultadora y ocultadora a la vez¹⁶³.

Las referencias precedentes resultan relevantes para despejar el malentendido de atribuir al giro lingüístico de la reflexión gadameriana la pretensión de una comprensibilidad del ser plena y totalizante. Sin embargo, éstas no fueron suficientes para deslindar con esa sospecha y, como ya lo señalamos antes, Gadamer en su obra posterior radicalizará aun más esta conciencia de los límites del lenguaje que son también los límites de su carácter especulativo y *alethiológico*¹⁶⁴. Sobre esta cuestión, los artículos “Acerca de la verdad de la palabra” (1971)¹⁶⁵, procedente de la década del 70, pero recién publicado en 1993¹⁶⁶, “Los

¹⁶² Cf. Gadamer, H-G., “Lenguaje y comprensión” (1970), en: *VM II*, pp. 189-194; *GW 2*, pp. 192-198.

¹⁶³ Cf. *ibid.*, p. 194; *ibid.*, p. 198.

¹⁶⁴ Sobre el tema de los límites del lenguaje ya nos referimos antes en *supra*, 3.1.1., p. 113; y 3.1.2., p. 122.

¹⁶⁵ Gadamer, H-G., “Acerca de la verdad de la palabra” (1971/1993), en: *Arte y Verdad de la palabra*, *op. cit.*, pp. 15-48; *GW 8*, pp.37-57. Sin duda este texto se considera también como parte de los escritos estéticos de Gadamer, pero su relevancia para el tema del lenguaje es indiscutible.

¹⁶⁶ Sobre este texto, Grondin destaca que se trata de un escrito de larga maduración y recuerda que Gadamer siempre lo consideró como muy importante y se refirió siempre a él como un escrito que señala al futuro. Una referencia a dicho texto ya se encuentra en el Epílogo (1972) que escribió para la tercera edición de *VM* (cf. *VM*, p. 670; *GW 2*, p. 475). Asimismo, según Grondin, Gadamer le pidió que incluyera dicho texto en la *Antología* que publicó con sus textos más importantes en 1997. Cf. “Prefacio del editor J. Grondin”, en: Gadamer, H-G., *Antología*, *op. cit.*, p. 14; y Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, pp. 218-222.

límites del lenguaje” (1985)¹⁶⁷ y “De la palabra al concepto” (1995)¹⁶⁸ son, sin duda, los más representativos de dicha radicalización que consideramos de algún modo anunciada en *VM*.

Así por ejemplo, en el texto “Acerca de la verdad de la palabra” se precisa que, si la desocultación como la ocultación son momentos estructurales del ser y su representarse en el lenguaje, y si la temporalidad corresponde al ser y no solo a los entes que le guardan el sitio al ser, entonces, dice Gadamer, es verdad que persiste la caracterización del hombre como *Dasein*, e igualmente es cierto que no sólo él mismo se encuentra en el lenguaje como en casa, sino que en el lenguaje que hablamos unos con otros el ser está ahí¹⁶⁹.

También en este texto vuelve a destacar el carácter excepcional del lenguaje poético que, en realidad, mienta una función del lenguaje que se destaca por encima de la cognitiva y comunicativa, haciendo incluso posible a las dos anteriores, porque el poder revelador de la palabra que dicho lenguaje encarna precede a todo instrumentalismo del pensar¹⁷⁰. Es decir, desde la perspectiva de este texto, la palabra poética se muestra como una manifestación ontológica del mundo porque nos abre el acceso a este mundo que sólo está presente para

¹⁶⁷ Gadamer, H-G., “Los límites del lenguaje” (1985), en : *Arte y Verdad de la palabra, op. cit.*, pp. 131-149; *GW 8*, pp. 350-361.

¹⁶⁸ Gadamer, H-G., “De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía” (1995), en: *Antología, op. cit.*, pp. 135-147.

¹⁶⁹ Cf. Gadamer, H-G., “Acerca de la verdad de la palabra” (1971/1993), *op. cit.*, p. 20; *GW 8*, p. 40. Las resonancias heideggerianas de estos escritos son bastante explícitas, pero la dimensión dialógica en la que insiste Gadamer para muchos es el punto de diferencia entre ambas posiciones.

¹⁷⁰ Como ya vimos antes, en *VM* también es destacado este carácter excepcional del lenguaje poético. Cf. *supra*, pp. 169-170.

nosotros y nos resulta accesible gracias a esa palabra: es decir, el mundo existe en el ahí del lenguaje ¹⁷¹.

Del mismo modo, el lenguaje en esta función privilegiada “constituyente del mundo” nos abre a la verdad, pero ciertamente no a la verdad en el sentido tradicional de *adequatio rei et intellectus*, sino a la verdad como fundación de sentido. Así Gadamer concluye:

Allí donde resuena una palabra está invocado el conjunto del lenguaje y todo lo que puede decir. Y el lenguaje sabe decirlo todo. De manera que en la palabra “más dicente” no surge tanto un singular elemento de sentido del mundo cuanto la presencia del todo suministrada por el lenguaje... El “ahí” universal del ser en la palabra es el milagro del lenguaje y la más alta posibilidad del decir consiste en retener su transcurso y su huida y en fijar la cercanía del ser. Es la cercanía y la presencia no de esto o aquello, sino de la posibilidad del todo. Esto es lo que realmente caracteriza a la palabra poética. Se cumple en sí misma, porque es el mantenimiento de la proximidad y se queda vacía, cuando queda reducida a su función *sígnica* que necesita por ello de la realización mediada comunicativamente. ¹⁷²

Pese a que en esta cita el mayor acento reposa en el carácter revelador del lenguaje, en ella también se indica que lo que se mantiene en el “ahí” del lenguaje no es solo la presencia del ser sino también su huida, su desaparición. Por ello, para Gadamer, si bien la autopresentación del ser se cumple lingüísticamente, ello no significa que se pierdan de vista los límites mismos del lenguaje. Por el contrario, si recordamos que el giro ontológico hacia el lenguaje que se opera en la reflexión hermenéutica es resultado de una

¹⁷¹ Cf. Gadamer, H-G., “Acerca de la verdad de la palabra” (1971/1993), *op. cit.* Sobre estas afirmaciones, Grondin hace notar que ellas se enlazan perfectamente con la estética de la presentación (*Darstellung*) de la primera parte de *VM*. En ella, ya Gadamer había hablado de la valencia óptica de la obra de arte que es la que hace resaltar primerísimamente el ser de lo presentado. De este modo, para Grondin, de manera análoga en la parte final de *VM* y en su obra posterior, Gadamer hablará de la valencia óptica de la palabra (cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer, op. cit.*, p. 221).

¹⁷² Gadamer, H-G., “Acerca de la verdad de la palabra” (1971/1993), *op. cit.*, p. 44; *GW* 8, pp. 54-55.

radicalización de la conciencia de la historia efectual, entonces también en este punto tendría que asumirse que la conciencia de la lingüística de la existencia que se deriva de este “giro” es, al mismo tiempo, otra forma de conciencia de nuestra historicidad y finitud radical.

Gadamer lo asume así cuando en otro texto tardío nos dice que 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. Retomando su crítica a la primacía de la lógica apofántica en la civilización occidental, Gadamer considera obvio que hay un límite más allá de lo cual está lo no dicho y quizá lo que nunca podrá ser expresado. Incluso puede afirmarse, para él, que todo lo que se forma en un contexto de ideas dentro de nosotros introduce en el fondo un proceso infinito y aún cuando en la conversación aspiremos a un acuerdo, el acuerdo total entre los hombres contradice la esencia de la individualidad. En este sentido, Gadamer vuelve a reiterar que son estas limitaciones de nuestra temporalidad, de nuestra finitud y de nuestros prejuicios las que nos impiden concluir realmente una conversación, y, por lo tanto, quizá la vida del lenguaje se caracterice más por ese insatisfecho deseo de la palabra pertinente¹⁷³.

Las consecuencias de estos planteamientos en el representarse del ser en el lenguaje son, sin duda, decisivas, pues, como bien lo hace notar Grondin, la experiencia de los límites de la lingüística constituye finalmente el fundamento de la concepción hermenéutica del lenguaje. Esto es, se trata de aceptar que solo comprendemos un pequeñísimo fragmento

¹⁷³ Cf. Gadamer, H-G., “Los límites del lenguaje” (1985), en : *Arte y Verdad de la palabra, op. cit.*, pp. 144-149; *GW* 8, pp. 358-361.

del ser y que “balbuceando” somos capaces de expresarnos lingüísticamente. Lo que quiere decir que la comprensibilidad del lenguaje presupone, ella misma, esa fundamental incomprendibilidad. En consecuencia, concluye Grondin, la familiaridad hogareña del lenguaje, para Gadamer, tiene algo de inhóspito, de inmemorial, de tal modo que el lenguaje como casa del ser es, no obstante, también una cápsula en la que uno se siente estrecho¹⁷⁴.

Por otro lado, es innegable que todo este planteamiento sobre los límites del lenguaje también tiene consecuencias sobre el quehacer filosófico como tal. En este sentido, Gadamer no duda en afirmar que la filosofía se ve envuelta de manera especial en una penuria lingüística constitutiva, y que dicha penuria es aun mayor cuando el filósofo decide pensar con audacia. Pero estos límites del lenguaje no son vistos de manera negativa, sino más bien como un desafío para el filósofo, cuyas audacias y violencias lingüísticas resultan legítimas, en la medida que logran penetrar en el lenguaje de los otros que avanzan con él, en suma, en la medida que iluminan y dinamizan el horizonte del entendimiento común¹⁷⁵.

En esta misma perspectiva, en unos de sus textos más tardíos, Gadamer llega a afirmar que si es verdad que el “concepto” es la característica propia de la filosofía, por lo menos tal como llegó por primera vez al mundo en nuestra cultura occidental, hoy, ante los retos del presente imbricados en la tarea de llegar al “otro”, el camino de la filosofía ya no puede ser solo de la palabra al concepto, sino también el camino de retorno del concepto a la palabra

¹⁷⁴ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, op. cit., pp. 197-198; “Die Weisheit des Stammelns”, en: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, op. cit., pp. 106-111. En este último texto, Grondin hace además una interesante asociación entre esta “sabiduría del balbuceo”, o búsqueda de la palabra pertinente, con la inclinación de la hermenéutica gadameriana a la *docta ignorantia* socrática.

¹⁷⁵ Cf. Gadamer, H-G., “Autopresentación de mi filosofía” (1977), en: *VM II*, p. 401; *GW 2*, p. 507. También cf. *supra*, p. 111.

que nos permita una razonable comprensión recíproca¹⁷⁶. Gadamer nos recuerda con ello la circularidad que, en última instancia, caracteriza a todo nuestro modo de existir y que en su conocido texto sobre la universalidad del problema hermenéutico lo lleva a concluir que:

La auténtica coordinación de los seres humanos se produce como resultado de ser cada cual una especie de círculo lingüístico y de que estos círculos se tocan y se amalgaman constantemente. Lo que así se realiza es siempre el lenguaje, con su vocabulario y su gramática, como antes, ahora, y nunca sin la inagotabilidad interna del diálogo que éste pone en marcha entre cada hablante y su interlocutor. Tal es la dimensión fundamental de lo hermenéutico. El lenguaje auténtico que tiene algo que decir y por eso no da señales previstas, sino que busca palabras para llegar a los otros, es una tarea humana general...¹⁷⁷

Como puede verse la hermenéutica del lenguaje que resultó de haber radicalizado la conciencia de la historia efectual, en tanto conciencia de la historicidad y finitud de la existencia, se integra asimismo con los retos de la filosofía práctica del presente, que, sin embargo, ya no trataremos en este trabajo. Más bien, luego de haber desarrollado los diversos aspectos de esta decisión gadameriana de tomar el lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica, pasamos finalmente a dar cuenta de manera referencial de las interpretaciones más recientes en torno de la famosa frase de Gadamer: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.

¹⁷⁶ Cf. Gadamer, H-G., “De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía” (1995), en: *Antología*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, pp. 135-147.

¹⁷⁷ Gadamer, H-G., “La universalidad del problema hermenéutico” (1966), en: *VM II*, p. 224; *GW 2*, p. 231.

3.3.4. “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (“*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”)¹⁷⁸

Tomando en cuenta que el contexto de la filosofía contemporánea está dominado por la problemática del lenguaje, no resulta extraño que gran parte de las discusiones en torno de la hermenéutica filosófica de Gadamer se centraran en esta frase, aunque no siempre con el conocimiento de la extensa exposición que le precede y que nosotros hemos intentado reseñar críticamente desde el inicio de este capítulo. En este sentido, creemos que las cuatro décadas que siguen a la publicación de *VM* y en las que Gadamer sigue reflexionando en torno del lenguaje nos proporcionan una “distancia en el tiempo” favorable para discernir mejor entre las interpretaciones a las que da lugar dicha frase y sobre la cual, gadamerianamente hablando, no hay una última palabra¹⁷⁹.

Así tampoco resulta casual que el libro que presenta el homenaje que Gadamer recibió en la Universidad de Heidelberg el año 2000, al cumplir 100 años de vida, tenga como título precisamente la frase antes aludida¹⁸⁰. En dicho libro se destacan, sin duda, los textos de Richard Rorty, Gianni Vattimo y Michael Theunissen, como ejemplo de las tres modalidades de interpretación más extendidas en la actualidad, y que en cierto modo pautan

¹⁷⁸ *VM*, p. 567; *GW 1*, p. 478.

¹⁷⁹ Recuérdese la emblemática frase “Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra.” (*VM*, p. 673; *GW 2*, p. 478).

¹⁸⁰ Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., Final, G., Bubner, R., Teufel, H. y H.U. Gumbrecht, “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001; “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Prólogo y traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid: Editorial Síntesis, 2003.

la discusión sobre el tema¹⁸¹. Por cierto no es nuestra intención hacer una presentación exhaustiva de la posición de cada uno de estos autores respecto de la hermenéutica del lenguaje de Gadamer, pero sí tomaremos como punto de partida la reseña que presenta Gómez Ramos de estas tres posiciones en el prólogo a la traducción al español de este libro¹⁸², y asimismo haremos algunos comentarios críticos de los textos respectivos, incluyendo la posición autorizada de Grondin en este debate.

Por un lado, estaría la interpretación de Richard Rorty, también llamado, según Gómez Ramos, “el Gadamer americano”, quién a su juicio encarna la lectura liberal y relativista de la frase¹⁸³. Para Rorty, nuestra frase en cuestión representaría la promesa de una cultura posfilosófica donde se abandonan las viejas obsesiones por la “realidad” o la “objetividad”, y las viejas disputas entre ciencias y letras, y donde los humanos tratan entre ellos con las palabras sin querer tener la razón o la verdad. Respecto de esta interpretación, Gómez Ramos hace notar que ella sin duda resulta extraña para la tradición alemana y teológica, desde la cual frecuentemente se ha leído a Gadamer, pero admite que algunos aspectos de la obra de Gadamer invitan sin duda a interpretaciones como ésta¹⁸⁴.

¹⁸¹ En dicho libro de homenaje, también se consigna un artículo de Habermas, más bien laudatorio y que no aborda directamente el tema del lenguaje. Sobre la relación de Gadamer con Habermas nos ocuparemos en el Apéndice de nuestro trabajo.

¹⁸² Gómez Ramos, A., “Un clásico comprendido hace ser”, en: Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., Final, G., Bubner, R., Teufel, H. y H.U. Gumbrecht, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, op. cit., pp. 9-15.

¹⁸³ También se suele llamar a esta interpretación la lectura post moderna de Gadamer.

¹⁸⁴ Cf. Gómez Ramos, A., “Un clásico comprendido hace ser”, en: op.cit., pp. 12-13.

Ahora bien, cuando uno se acerca al texto de Rorty¹⁸⁵, resulta muy clara la afinidad con varias temáticas gadamerianas, desde la crítica al pensamiento metodológico que ambos comparten hasta la afirmación de la dimensión dialógica del lenguaje y de la filosofía¹⁸⁶. Sin embargo, también es claro desde nuestra aproximación al tema que afirmaciones como que nuestra frase en cuestión “contiene toda la verdad del nominalismo y a la vez toda la verdad del idealismo”¹⁸⁷ o “que él [Gadamer] ha conservado lo realmente valioso del idealismo, limpiándolo de toda la escoria metafísica”¹⁸⁸, en nuestro concepto, no parecen tomar en serio el diálogo con la tradición filosófica que también nutre al pensamiento gadameriano, sobre todo cuando trata de explicar el carácter especulativo del lenguaje. Y por otro lado creemos que, influido Rorty por la crítica heideggeriana de la metafísica, no puede escuchar del todo la invocación gadameriana al desarrollo de la conciencia de la historia efectual (conciencia de la finitud), que, como vimos, se transforma en la conciencia de la lingüisticidad histórica de nuestra existencia con todas las consecuencias que hemos mostrado en este capítulo tercero.

Por su parte, Gianni Vattimo es presentado por Gómez Ramos como la lectura más audaz y exigente de la frase. En primer lugar, nos recuerda que no sólo fue discípulo directo y traductor de *VM* al italiano, sino que además procura el entronque de la hermenéutica de

¹⁸⁵ Rorty, R., “El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Para Hans-Georg Gadamer en su centenario”, en: Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., Final, G., Bubner, R., Teufel, H. y H.U. Gumbrecht, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer, op. cit.*, pp. 43-57.

¹⁸⁶ Por cierto, dichas afinidades fueron conocidas ampliamente en particular desde la publicación del libro de Rorty ya citado, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, publicado en 1979. La tercera parte de dicho libro da claramente cuenta de la recepción que tiene Rorty del pensamiento de Gadamer a la luz de sus propios intereses filosóficos, al punto de que su pretendida filosofía sin espejos también adquiere la denominación de “Hermenéutica”.

¹⁸⁷ Rorty, R., “El ser que puede ser comprendido es lenguaje. *op.cit.*, p. 45.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 50.

Gadamer con Heidegger y Nietzsche, hecho que, sin duda, resulta relevante para la interpretación que nos ofrece. Así también nos dice que Vattimo es el único intérprete que sugiere explícitamente considerar la frase como una oración subordinada explicativa y no especificativa como frecuentemente se la ha considerado incluso por el propio Gadamer¹⁸⁹. Lo que quiere decir, en esta perspectiva, que si en el alemán las reglas de puntuación no permiten distinguir entre estos dos tipos de oraciones subordinadas, en la traducción al inglés y a los idiomas latinos hay que traducir la frase con las comas intercaladas (el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje).

Resulta de esto, entonces, que si consideramos la frase como una oración especificativa, en ella se lee que hay todo un ámbito de ser que no puede ser comprendido y que permanece inaccesible al lenguaje marcando indeleblemente la finitud de los humanos y de su habla, siendo el logro de la hermenéutica recordarnos esa finitud con la que siempre tendremos que tratar en la búsqueda de la palabra justa y en el ejercicio de la tolerancia. Por el contrario, si se asume la frase como una oración explicativa, tal como sugiere Vattimo, ser y lenguaje son lo mismo, pero no en una visión a la vez fáustica y relativista del todo vale, sino como una tarea y responsabilidad, y, en último término, como un proyecto histórico. De tal modo que el “puede” de la frase es, a la vez, un “debe”, porque si el lenguaje es ser, cada palabra y cada interpretación cambian el mundo y, por lo tanto, se puede decir que el lenguaje comprendido hace ser. En este sentido, afirma Gómez Ramos, para Vattimo la

¹⁸⁹ Cf. el artículo de Gadamer “Texto e interpretación”. En él Gadamer señala: “Cuando acuñé la frase ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’, la frase dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa... Tal es la dimensión hermenéutica en la que el ser se muestra” (en: *VM II*, p. 323; *GW 2*, p. 334).

realidad no es la misma, ni nosotros deberíamos ser los mismos después de haber dicho y comprendido que “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”¹⁹⁰.

Desde nuestro punto de vista y a la luz de todo lo desarrollado en nuestro trabajo, la interpretación de Vattimo en su texto “Comprender el mundo-transformar el mundo”¹⁹¹ se muestra más propiamente como una invocación a radicalizar el pensamiento gadameriano, cuya necesidad este autor anuncia desde textos anteriores y en clara conexión con el devenir de la hermenéutica como la nueva *koiné* del pensamiento contemporáneo¹⁹². A lo que hay que agregar que dicha invocación también correspondería a una radicalización en el propio Vattimo. Pues si en un texto ya citado de la década del setenta no tuvo problema en admitir que la ontología hermenéutica de Gadamer, expuesta en *VM*, desde diversos aspectos se podía considerar como una respuesta a la crítica nietzscheana de la enfermedad histórica, mostrándose por lo tanto el problema de la conciencia histórica como el hilo conductor de la propuesta gadameriana¹⁹³; en el texto de homenaje la relevancia antes concedida al problema de la conciencia histórica ya no resulta del todo adecuada para aprovechar el potencial teórico del giro gadameriano hacia el lenguaje.

¹⁹⁰ Cf. Gómez Ramos, A., “Un clásico comprendido hace ser”, *op. cit.*, pp. 13-14.

¹⁹¹ Vattimo, G., “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en: Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., Final, G., Bubner, R., Teufel, H. y H.U. Gumbrecht, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, pp. 61-69.

¹⁹² Sobre la necesidad de esta radicalización que nosotros ya comentamos (*cf. supra*, cap. 1, n. 2), véase los textos siguientes: Vattimo, G., “Hermenéutica: nueva *koiné*”, en: *Ética de la Interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, “La vocación nihilista de la hermenéutica”, en: *Más allá de la Interpretación*, Barcelona: Paidós, 1995.

¹⁹³ Cf. Vattimo, G., “Razón hermenéutica y razón dialéctica”, en: *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Península, 1998, p. 15. La primera edición de este texto en italiano es de 1980. Hicimos referencia a esta interpretación de Vattimo en el acápite 1.1.

En el marco de esta última perspectiva Vattimo sostiene, que es necesario ir más allá de la hermenéutica filosófica en dirección a una “ontología de la actualidad”, capaz de evitar la reducción pragmatista de la hermenéutica (Rorty) o la lectura de ésta en términos de un relativismo historicista y tradicionalismo acrítico; radicalización que por cierto considera legítima, precisamente en conexión con el giro ontológico que se anuncia en la tercera parte de *VM*¹⁹⁴.

En relación con lo anterior, Vattimo además considera que estas potenciales lecturas de la hermenéutica gadameriana se derivan precisamente de quedarnos con la visión de la hermenéutica en términos de una teoría de la finitud y la historicidad insuperable de la comprensión. Por el contrario, desde su punto de vista, la validez de la hermenéutica de Gadamer presupone necesariamente la tesis de que las cosas son lo que son de verdad y efectivamente sólo en la interpretación. Así también considera que sólo se asume la historicidad, no simplemente reflejando el pasado heredado, sino incluyéndolo activamente en un proyecto. Por ello, para Vattimo, la frase “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje” no debe leerse simplemente como una frase que aclara léxicamente el significado del ser que puede ser comprendido, sino como una indicación teleo-lógica que transforma la realidad objetiva; es decir, como una filosofía del mundo tardomoderno, donde el mundo se disuelve efectivamente y cada vez más de modo global en el juego de las interpretaciones¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Cf. Vattimo, G., “Comprender el mundo-transformar el mundo”, *op. cit.*, p. 61-63.

¹⁹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 66-69.

Esta interpretación actual de Vattimo nos parece que hace sentir de manera manifiesta el contexto de discusión en el que se sitúa su propia filosofía, y nos referimos con ello a los deslindes que Vattimo hace en diversos textos con el pensamiento post moderno, fundamentalmente con las figuras de Rorty y Lyotard. En consecuencia, no nos parece del todo justificado que este autor vea en la interpretación de la hermenéutica de Gadamer, como “teoría de la finitud y la historicidad insuperable de la comprensión”, necesariamente el peligro de una lectura pragmatista y relativista del fenómeno de la comprensión y su lingüisticidad esencial. Por el contrario, creemos que nuestro trabajo ha dado cuenta de la complejidad de la propuesta gadameriana y su apertura al debate filosófico contemporáneo en un sentido más amplio al que lo reduce Vattimo.

Por otro lado, adscribimos con Grondin¹⁹⁶ la importancia que tiene para la comprensión de la hermenéutica filosófica de Gadamer su insistencia en los temas de la finitud y de la dimensión dialógica de la existencia. Temas que, por cierto, lo llevan incluso a definir a la propia hermenéutica en términos de una filosofía del oír y de la búsqueda permanente de la palabra adecuada. Por lo tanto, consideramos que la recepción de la frase con un carácter especificativo, es decir, que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, nos resulta refrendada por los propios escritos de Gadamer.

Asimismo, Grondin, con la solvencia que le da su amplio conocimiento de la obra gadameriana, es enfático en señalar que la tesis hermenéutica de que el “ser que puede ser comprendido es lenguaje” se malinterpreta toda vez que se la lee en el sentido de que el ser

¹⁹⁶ Cf. Grondin, J., “Was heisst, ‘Sein das verstanden werden kann, ist Sprache’”, en: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik, op. cit.*, pp. 100-105.

es, para Gadamer, lo mismo que el lenguaje, sin tomar en cuenta el carácter de la oración relativa en la expresión alemana. También indica que, si las conexiones con los planteamientos de Heidegger son inevitables en este tema, Gadamer, no obstante, habría puesto el acento en otro aspecto; es decir, para él no cualquier ser es lenguaje, sino aquel que puede ser comprendido. En este sentido, la frase relativa es decisiva y la expresión gadameriana no puede ser interpretada ni como paradójica ni en el sentido heideggeriano¹⁹⁷.

De esto se sigue, para Grondin, que la frase no es un enunciado de carácter ontológico, sino una tesis sobre el comprender y su carácter lingüístico, que se articula con la crítica a la concepción nominalista del lenguaje que emprende Gadamer en *VM*, y que se radicaliza en su reflexión sobre los límites del lenguaje. Esto quiere decir, en consecuencia, que los límites del lenguaje son también los límites del comprender; por lo tanto, ellos no refieren en ningún caso a un más allá de la lingüisticidad que el comprender pudiera desarrollar, sino que ninguna palabra podrá expresar de modo absoluto la palabra interior que hay que aprender a escuchar. Por ello, concluye Grondin, la universalidad de la lingüisticidad es precisamente la universalidad de esta finitud o tensión entre lo expresado y la voz interior que intenta pensar otra vez¹⁹⁸.

Ahora bien, volviendo con una intención polémica a otros aspectos de la interpretación de Vattimo, hay que añadir que además de lo injustificado que resulta hoy confundir la rehabilitación gadameriana de la tradición con una forma de tradicionalismo como lo

¹⁹⁷ Cf. *ibid.*

¹⁹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 104-105.

mostramos en el capítulo segundo¹⁹⁹, la presentación de la filosofía de Gadamer que hicimos en el primer capítulo, en términos de una “filosofía de la historicidad de la existencia”, se muestra plenamente articulada con una dimensión ético-política de la que dan cuenta ampliamente los numerosos escritos gadamerianos en torno de la filosofía práctica²⁰⁰. Por lo tanto, también consideramos que desde esta interpretación se puede mostrar toda la fuerza transformadora del pensamiento gadameriano, más cercano por cierto a la “docta ignorancia socrática” que tanto recordó Gadamer en los últimos años de su vida.

Pasando finalmente a la interpretación de Theunissen, Gómez Ramos la caracteriza, con razón, como la única que procede de la misma tradición académica de Gadamer y, quizá por ello, busca matizar esa perspectiva de futuro y de ruptura con el pasado que de alguna manera trasuntan las interpretaciones anteriores en mayor y menor grado. En ese sentido, Theunissen insistirá en el hecho de que Gadamer es un pensador de la tradición y la manera como nos la apropiamos, al mismo tiempo que nos recuerda que la frase en cuestión debe ser leída a la luz de otra no menos importante: “comprender es insertarse en el acontecer de una tradición viva”. Asimismo, este autor nos advierte que si bien en Vattimo podemos encontrar un reconocimiento de la tradición, parecería que el paisaje del pasado que lee Gadamer se diferencia de las lecturas nihilistas del italiano, pues, en el caso del primero, dicho paisaje está poblado por toda la historia de la filosofía y las múltiples voces de sus personajes²⁰¹.

¹⁹⁹ Cf. *supra*, los acápites 2.3.5 y 2.4.3.

²⁰⁰ Cf. *supra*, acápite 1.1.

²⁰¹ Cf. Gómez Ramos, A., “Un clásico comprendido hace ser”, en: *op. cit.*, pp. 14-15.

Respecto de lo anterior, el título de Theunissen, “La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición”²⁰², no puede ser más explícito de la posición que Gómez Ramos nos ha reseñado, pero otro punto interesante del texto es la manera como Theunissen da cuenta de los dos impulsos predominantes en la recepción de la hermenéutica filosófica. Uno de esos impulsos lleva a la hermenéutica a un campo más amplio, abriéndola a otras corrientes del pensamiento; el segundo, más bien, buscaría invertir la orientación gadameriana hacia la tradición. Desde esta perspectiva, Rorty sería representante de la primera en su intento de acercar la hermenéutica gadameriana a la filosofía no representacionista de un Sellars y un Davidson, mientras Vattimo representa la segunda posición en su intento de radicalizar la hermenéutica gadameriana entroncándola con el pensamiento de Heidegger. Frente a ambas posiciones, Theunissen se propone lo que él llama un movimiento de réplica dirigido a mostrar el trato que Gadamer tributa a la tradición como un elemento sustancial de su proyecto filosófico, incluido el giro ontológico hacia el lenguaje²⁰³.

La interpretación de Theunissen se condice con el interés que hemos tenido en este trabajo de enfatizar el problema de la conciencia histórica (el problema de la historicidad y la finitud de la existencia) en el planteamiento gadameriano y asimismo nos permite justificar con mayor razón la pertinencia del Apéndice que adjuntamos a este trabajo. Pues si Gadamer, al inicio de *VM*, nos señaló que la conceptualidad en la que se desarrolla el filosofar nos posee siempre en la medida en la que nos determina el lenguaje en el que

²⁰² Theunissen, M., “La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición”, en: Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., Final, G., Bubner, R., Teufel, H. y H.U. Gumbrecht, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer, op. cit.*, pp. 73-96.

²⁰³ Cf. *ibid.*, pp. 73-75.

vivimos²⁰⁴, no seríamos consecuentes con él si no damos cuenta también de la forma como Gadamer se inserta en su tradición y la conceptualidad que la caracteriza, al mismo tiempo que la transforma en dirección de su hermenéutica filosófica.



²⁰⁴ Cf. *VM*, p. 27; *GW I*, p. 5.

APÉNDICE

El diálogo con algunas “voces de la tradición” desde las problemáticas gadamerianas de la historicidad y la finitud

Por esta razón los textos de filosofía no son propiamente textos u obras, sino aportaciones a una conversación a través de los tiempos.¹

En el capítulo primero de nuestro trabajo dejamos señalado que la propuesta gadameriana de una hermenéutica filosófica es indesligable del “diálogo” que Gadamer establece con ciertos hitos de la tradición filosófica occidental². En este apéndice, sin ningún afán exhaustivo, queremos dar cuenta de algunos aspectos de este diálogo que le permitieron a Gadamer ahondar particularmente en las problemáticas de la historicidad y la finitud, y de alguna manera esclarecer los “efectos” de la tradición que perviven en su propio planteamiento. De este modo, en atención a las problemáticas antes señaladas daremos

¹ Gadamer, H-G., “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985), en: *VM II*, p. 20; *GW* 2, p. 13.

² *Cf. supra*, acápite 1.2.2.

cuenta más extensamente de aquellos autores que por declaración del propio Gadamer representan aportes conceptuales a las problemáticas tratadas en este trabajo³.

1. La hermenéutica filosófica en diálogo con los antiguos

La hermenéutica y la filosofía griega han sido los dos puntos de mi labor.⁴

En el marco de la lucha gadameriana contra la “conceptualidad” del pensamiento metodológico, caracterizado por el “olvido del mundo de la vida” y un objetivismo carente de conciencia histórica, el diálogo con los antiguos se presenta con una ventaja excepcional, pues, para Gadamer, el pensamiento griego representa un modelo de filosofía que no está aún determinado por las aporías de la autoconciencia moderna. Así, frente al proyecto de una renovación conceptual, que busca hacer justicia a la historicidad de todo pensar y a la finitud de toda empresa humana, Gadamer está persuadido de que es posible encontrar ayuda en dicho pensamiento y reactualizar a los griegos como compañeros de conversación. Pretensión que, en efecto, se muestra plausible precisamente desde el “giro lingüístico” que domina a la reflexión contemporánea y, como hemos visto, de manera decisiva a su propia reflexión. En su concepto, lo que distingue a la filosofía griega es que en ella las palabras mantienen todavía un camino abierto y no constreñido entre la lengua viva y su uso filosófico⁵.

³ No podemos dejar de destacar aquí la circularidad inherente al “diálogo” que Gadamer se propone y que, sin duda, está lejos de la mera reconstrucción histórica. Por el contrario, como lo sostienen la mayoría de los intérpretes, si hay un método historiográfico al que remite Gadamer en este diálogo sería el de un modelo dialéctico y dialógico que, contra una visión objetivista, le otorga a la interpretación historiográfica misma el carácter de “acontecimiento de sentido”.

⁴ Gadamer, H-G., “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” (1977), en: *VM II*, p. 389; *GW 2*, p. 494.

⁵ Gadamer, H-G., “El significado actual de la filosofía griega”, en: *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 129.

Por ello, en este acápite nos ocuparemos principalmente del diálogo que Gadamer establece con Platón, de quien se siente un discípulo permanente y en el que particularmente ve los gérmenes de una filosofía de la finitud. Seguidamente, de una manera más sucinta, haremos referencia al diálogo con Aristóteles, en lo que atañe al tema de nuestra investigación, sin dejar de mencionar que este filósofo está más presente en los escritos gadamerianos sobre filosofía práctica de los que no nos hemos ocupado en este trabajo, sino sólo de manera referencial.

1.1. Platón y los gérmenes de una filosofía de la finitud

Lo que aprendí del gran conversador Platón, o más exactamente del diálogo socrático que Platón elaboró, fue que la estructura monologal de la conciencia científica nunca permite del todo al pensamiento filosófico alcanzar sus objetivos.⁶

En el marco del diálogo con los clásicos del pensamiento filosófico, Platón es, sin duda, uno de los interlocutores más constantes de Gadamer y a quién dedicó, tanto su tesis de doctorado en 1922 bajo la dirección de P. Natorp, como la de habilitación en 1928 bajo al dirección de M. Heidegger⁷. Este interés por Platón, si bien surge en los inicios de su formación intelectual, es mantenido por Gadamer a lo largo de toda su vida, al punto de presentarse en sus textos autobiográficos como “un discípulo permanente de Platón”⁸.

⁶ Gadamer, H-G., “Entre la fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica”, en: *VM II*, p. 20; *GW 2*, p. 13.

⁷ Gadamer, H-G., *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, (*Dissertation*), Marburg, 15. Mai 1922, 117S; y *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum ‚Philebos‘*, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 193. Cabe señalar que en ambas tesis Gadamer, como se verá más adelante, vincula el pensamiento de Platón con el de Aristóteles.

⁸ Cf. Gadamer, H-G., “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” (1977), en: *VM II*, p. 400; *GW 2*, p. 506.

En este sentido, del vasto campo de estudios gadamerianos sobre Platón que encontramos en los tomos cinco, seis y siete de las obras reunidas en alemán, en este acápite no nos ocuparemos preferentemente del esforzado estudioso de la obra platónica, sino más bien del hermeneuta que fue haciendo de Platón un compañero de conversación y partícipe de los temas contemporáneos⁹.

Bajo esta consideración, presentaremos la interpretación no dualista y dialógica que Gadamer nos propone de la filosofía platónica y que lo lleva a afirmar que *Platón no fue platónico*¹⁰. Asimismo analizaremos en qué medida para Gadamer el pensamiento de Platón constituye uno de los antecedentes más importantes de su propuesta hermenéutica, entendida ésta como el arte del diálogo, del saber escuchar y del reconocimiento del otro.

Tal cual se indica en la primera nota del presente Apéndice, Gadamer confesará en reiteradas ocasiones que la hermenéutica y la filosofía griega han sido los puntos fundamentales de su labor filosófica. Pero tratándose de Platón esto todavía resulta emblemático, pues cuando Gadamer arremete con su reflexión hermenéutica contra todas las formas de “olvido de nuestra finitud”, este pensador aparece como un estímulo fundamental para hacer justicia a la conciencia histórica. Es decir, para Gadamer la cruzada contra el pensamiento metodológico encuentra en Platón un compañero de camino.

⁹ Ya en el capítulo tercero de este trabajo se hizo referencia a la valoración positiva que tiene Gadamer del “concepto de lo bello” en Platón y la “metafísica de la luz” para esclarecer el carácter especulativo del lenguaje.

¹⁰ Cf. Gadamer, H-G., “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” (1977), en: *VM II*, p. 402; *GW 2*, p. 508.

Asimismo, desde su temprano interés por la filosofía platónica, siempre estuvo presente la convicción de que el problema planteado por el historicismo en el siglo XIX (de cómo sea posible la verdad para el pensamiento si éste es al mismo tiempo conciente de su condicionamiento histórico), en realidad, es un problema que domina a la tradición filosófica desde los tiempos de Platón y, en su concepto, es en él donde podríamos encontrar ayuda frente a la “indigencia conceptual” del pensamiento metodológico dominante¹¹. Incluso de manera más explícita Gadamer llega a sostener que:

Son dos los problemas que en este sentido motivan que se busque ayuda en el pensamiento de Platón: el problema del relativismo histórico, por un lado, por otro, lo cuestionable que resulta todo discurso sobre Dios y acerca de Dios, como si fuera un objeto que se opusiera a nuestro conocimiento. En ambos problemas se parte de la misma condición motivada por una crítica insuficiente al concepto de ciencia de la modernidad y por una aplicación errónea del mismo... Esto es lo que quería dejar claro con el discurso sobre lo divino que Platón realiza con anterioridad a toda metafísica. En Platón se muestra cómo la pregunta por lo divino permanece en la experiencia del ser humano y en su finitud.¹²

En el marco del proyecto de renovación conceptual antes aludido, junto a Platón, sin duda la reactualización de la filosofía práctica de Aristóteles resulta fundamental. Sin embargo, como se verá más adelante, en la interpretación gadameriana de ambos filósofos, no solamente se abren más líneas de continuidad de las comúnmente aceptadas, sino que a su vez Gadamer reactualiza en estos autores tópicos de “inspiración socrática” (“*la docta ignorantia*”, *la dialéctica*, *la concepción de la filosofía como “ars vivendi”* y *el pensamiento práctico moral*) que se articularán claramente con el enfoque de su hermenéutica filosófica.

¹¹ Cf. Gadamer, H-G; “Historicidad y verdad”, en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 198.

¹² *Ibid.*, p. 209.

A lo anterior hay que agregar que ciertamente la interpretación de Gadamer sobre la filosofía griega no solo se encuentra profundamente enraizada en la tradición filológica y filosófica alemana, sino que a su vez participa de un movimiento que desde fines del siglo XIX proclama una vuelta al mundo antiguo. No obstante, mientras el interés por Aristóteles resulta la nota común, Gadamer tendrá que abrirse paso a través de un antiplatonismo dominante para plantear su tesis de que en Platón están los gérmenes de la conciencia de la historicidad de toda empresa humana¹³. Todo lo cual no excluye algunas posiciones críticas que, como ya vimos, Gadamer también desarrolla respecto de Platón en *VM*, relacionadas con “el olvido del lenguaje” en la tradición filosófica y que encontrarían un testimonio ilustrativo en el diálogo platónico el *Cratilo*¹⁴. A pesar de ello, como se verá más adelante, Gadamer va articulando una visión oral de la filosofía platónica que recoge las propias críticas que Platón hace a la escritura, relativizándose con ello los cuestionamientos que hiciera en su obra principal.

Así pues, la intención de hacer de Platón un compañero de conversación frente a los problemas teóricos del siglo XX, obliga a Gadamer a rehabilitar la figura de Platón, particularmente frente al antiplatonismo de Nietzsche y de Heidegger. Para tal efecto, Gadamer buscará, al decir de uno de sus intérpretes, una *resocratización del pensamiento de Platón*¹⁵, opuesta al prejuicio de platonismo dogmático que le atribuyen los autores mencionados, los mismos que también afirman que en Platón hay un dualismo dogmático, una separación de los dos mundos y la radical trascendencia de las ideas. Por cierto, este

¹³ El antiplatonismo al que hacemos referencia, como lo comentamos más adelante, estará determinado por la interpretación que Nietzsche y Heidegger tienen sobre Platón.

¹⁴ *Cf. supra*, acápite 3.2.1.

¹⁵ La expresión procede del título del libro de Francois Renaud, *Die Resokratierung Platons. Die Platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*, Sankt Augustin: International Plato Studies, Academia Verlag, 1999.

proyecto de rehabilitación no dejará de tener un carácter altamente polémico, que suscitará tanto las aclaraciones del propio Gadamer en múltiples escritos y entrevistas¹⁶, como el esfuerzo de sus intérpretes por lograr una visión de conjunto de su interpretación de la filosofía platónica.

Respecto de la totalidad de los escritos gadamerianos sobre Platón, sin duda, las interpretaciones más esclarecedoras que han logrado darnos una visión unitaria de esa variedad de escritos son los textos de J. Grondin¹⁷, el libro de F. Renaud bajo el título *Die Resokratisierung Platons Die Platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer* acabado de citar y los ensayos dedicados a la filosofía hermenéutica de Carlos B. Gutiérrez¹⁸.

Desde la perspectiva de Grondin, por ejemplo, es claro que el “motivo socrático del no saber”, no solo se presenta en la lectura gadameriana como constitutivo de Platón, sino que también lo es de los empeños de la hermenéutica filosófica que Gadamer desarrolla¹⁹. Para este intérprete, Gadamer además de proponer una interpretación socrática del pensamiento de Platón, lo busca permanentemente en la praxis dialéctica ejercida por él y no tanto en la doctrina de las ideas. Así también, no duda en destacar el título de la última obra

¹⁶ Al respecto resultan interesantes las anotaciones de Renaud sobre la recepción de la hermenéutica platónica de Gadamer (cf. Renaud, F., *op. cit.*, pp.18-21). Él señala que mientras los filósofos lo recibieron con mucha simpatía, los filólogos lo hicieron con reservas. Así la más severa crítica provino de la filología y se le acusó a Gadamer del “*redivivus Argument*”. Desde el punto de vista de éstas críticas, Gadamer estaría proyectando su propio planteamiento en Platón buscando autolegitimarse. Al mismo tiempo, Renaud da cuenta de recensiones muy positivas que destacaron más bien la ruptura con Heidegger que podría estar representando la divergente interpretación gadameriana sobre Platón.

¹⁷ Entre otros, cabe destacar Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003.

¹⁸ Gutiérrez, C. B., *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Colombia: Ediciones Uniandes, 2002.

¹⁹ Interrogado Gadamer por Rüdiger Safranski en una entrevista televisiva por la frase filosófica de su preferencia, Gadamer respondió que es la referida a la “docta ignorancia” en Sócrates (cf. el film de Safranski, R. y B. Konstanze, *Die Kunst des Verstehens. Hans-Georg Gadamer*, Hamburg: WDR, 1996).

gadameriana sobre este filósofo griego: *Platon im Dialog*²⁰, publicada en 1991, como representativo del interés que Gadamer mantuvo a lo largo de toda su vida por la dialéctica platónica, entendida ésta como forma ejemplar de filosofía. Grondin también considera que, junto con la estética y la poética, su interés por Platón constituye el segundo propósito que Gadamer llevó adelante después de terminar su obra capital *VM*²¹.

Por su parte, Renaud, nos ofrece una obra que procura explícitamente una visión de conjunto de la interpretación gadameriana de Platón²². Se trata de un trabajo monográfico bastante extenso que aparece como No. 10 de los *International Plato Studies*²³. De manera especial, este texto de Renaud brinda los elementos para entender en qué sentido en Platón ya está presente una conciencia de la historicidad que se halla vinculada precisamente con la concepción dialéctica del lenguaje y del quehacer filosófico.

En esta misma perspectiva, un estudioso de la obra platónica como Giovanni Reale sostiene, en una de sus últimas publicaciones, que es posible encontrar, particularmente en el diálogo platónico del *Fedro*, anticipaciones proféticas de algunos conceptos de la hermenéutica. Reale no solo identifica en Platón el alcance hermenéutico del diálogo

²⁰ Este texto se publicó como un libro independiente y también se encuentra en el tomo 7 de las obras reunidas en alemán.

²¹ Cf. Grondin, J., "Prefacio del editor", en: Gadamer, H-G., *Antología*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 16.

²² Dicha interpretación claramente aborda muchos más temas de los que trataremos en este acápite, como los relativos a la filosofía práctica de Platón que no trataremos en ningún caso.

²³ Su versión original es una tesis presentada en la Universidad de Tübingen para obtener el título de doctorado en filosofía en 1996. Fue revisada para su publicación como libro en 1998 y publicado en 1999. Dicho texto repasa los diversos tópicos platónicos destacados por los escritos y tomas de posición de Gadamer a lo largo de su itinerario intelectual. En los dos primeros capítulos se aborda la perspectiva de Gadamer sobre Platón en el contexto de la tradición alemana. En los capítulos tercero, cuarto, quinto y sexto se desarrolla una presentación sistemática de las tesis principales de la interpretación "no dualista y dialógica de Platón" que Gadamer expresa en diversos escritos. El libro concluye con unas consideraciones críticas y un resumen general de todo lo expuesto.

platónico con la estructura dialéctica de pregunta y respuesta, sino que también encuentra en este autor la formulación embrionaria del “círculo hermenéutico” y de su dinámica. Todo ello vinculado a la importancia de la doctrina no escrita de Platón, donde parece hallarse una sabiduría secreta, que no sería otra cosa que su carácter de pensamiento abierto de clara raigambre hermenéutica²⁴.

Siguiendo esta línea de interpretación, también podemos destacar el interesante el libro editado por Giuseppe Girgenti, *La Nuova intrpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi (Tubinga, 3 settembre 1996)*. En él, Gadamer aparece claramente formando parte de lo que puede llamarse la nueva interpretación de Platón, ligada a la rehabilitación de “la doctrina no escrita” y a una visión del filósofo griego como un autor con un pensamiento unitario y poliédrico.

Así también, en el contexto dialógico de esta obra Gadamer no duda en afirmar que el gran mensaje de Platón ha sido revitalizar la cultura del diálogo y de la conversación tan pertinente para nuestra condición contemporánea²⁵. A la vez que insiste en una visión unitaria del pensamiento de Platón determinada por la doctrina no escrita, interpreta a ésta bajo la inspiración del motivo socrático del no saber.

Pero volviendo al tema de la resocratización de la filosofía platónica, puede decirse que Gadamer parte de cuestionar radicalmente la ontología dualista de la interpretación de la teoría de las ideas y en este sentido nos exige distinguir entre Platón y el platonismo. Con

²⁴ Cf. Reale, G., Platón, *En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona: Herder, 2001, pp. 349-371.

²⁵ Cf. Girgenti, G., *La Nuova intrpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi (Tubinga, 3 settembre 1996)*, Milano: Rusconi Libri, 1998.

ello, como ya lo señalamos antes, Gadamer se propone discutir lo que en sus términos sería la historia efectual de los estudios sobre Platón; y sugiere redescubrir los cuestionamientos más radicales que dicho pensamiento ofrece a un presente ajeno a la metafísica.

Es decir, Gadamer convierte a Platón en un compañero de conversación y, por lo tanto, su actualización implicará inevitablemente una selección que devela algunos aspectos y que otros los sobrepasa²⁶. De otro lado, la propia interpretación gadameriana de Platón será afectada por el desarrollo mismo de la teoría hermenéutica. En la medida en que en dicha teoría es destacada la dimensión dialógica de toda experiencia hermenéutica, emergerá más nítidamente el Platón socrático, así como la valoración del aspecto artístico y retórico de su obra. Del mismo modo, Gadamer reconoce que el mayor aporte de la filosofía platónica es “la dialéctica no escrita”, la que, para él, ya expresa radicalmente la conciencia de nuestra finitud y la imposibilidad de una visión de la totalidad, puesto que nunca podremos exceder el horizonte de nuestra perspectiva.

Con relación a lo anterior, Renaud, por ejemplo, destaca que un tema platónico que aparece claramente afín a los intereses hermenéuticos es el de la *teoría de la anamnesis*. Es decir, el de la experiencia de sacar del interior lo que uno sabe sin saberlo o poner ante la conciencia algo ya sabido. En su concepto, Gadamer, siguiendo a Natorp, Hartmann y Heidegger, interpreta la teoría platónica de la *anamnesis* metafóricamente como el *a priori* de toda

²⁶ No pretendemos en este punto evaluar la justeza de la aproximación hermenéutica de Platón, pero no podemos dejar de mencionar que en la última parte del libro de Renaud ya citado se hace explícita la manera como Gadamer privilegia ciertos temas en desmedro de otros, dejando pendiente el problema de la coherencia entre las distintas orientaciones a las que da lugar la obra platónica (cf. Renaud, F., “Kritische Anmerkungen”, en: *op. cit.*, pp.102-142).

filosofía. Pero ese *a priori* debía ser comprendido históricamente, lo que significa la imposibilidad de un punto cero y la dependencia inevitable a una situación histórica²⁷.

La recepción gadameriana del tema de la *anamnesis* también estaría vinculada con el de la destrucción de la ontología tradicional, pero entendida ésta como la develación de una oculta conceptualidad capaz de descubrir nuevamente la experiencia pre-reflexiva o experiencia de la facticidad²⁸. Es decir, para Gadamer el gran significado de la filosofía griega radica en el lenguaje y su conexión con el *mundo de la vida* y el *logos*. La tarea entonces de la *destrucción* se hace idéntica con el esfuerzo fenomenológico de explicitar o develar lo sedimentado. Sobre este tema, asimismo puede afirmarse que la temática de la *anamnesis* también pone de manifiesto la relación entre filosofía y tradición, donde también será posible sostener un proceso de conservación de la tradición que se plantea al mismo tiempo de forma autocrítica y con vistas de la autoformación del individuo y la sociedad.

Otro tema destacado por la mayoría de intérpretes es la reivindicación del *diálogo socrático* por parte de Gadamer. Reivindicación que no debe confundirse con la pretensión de reconstruir al Sócrates histórico, sino más bien con la de rehabilitación del Sócrates platónico y la forma dialogal como modelo filosófico paradigmático. Desde la perspectiva gadameriana, el diálogo encarna la dialéctica misma del pensamiento y por ello los diálogos no aspiran a una comprobación científica y apodíctica, sino a una enseñanza pedagógica que se sirve de técnicas persuasivas. De esta manera, todos los diálogos son socráticos para él, incluyendo a los tardíos que deben ser interpretados también desde un espíritu socrático.

²⁷ Cf. Renaud, F., *op. cit.*, pp. 22-42.

²⁸ Sobre el tema también resulta interesante el texto de Grondin, J., “Gadamers sokratische Destruktion griechischen Philosophie”, en: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: WBG, pp. 54-69.

Asimismo, para Gadamer la preeminencia del acontecimiento del diálogo evita la orientación dogmática de la enseñanza platónica, y muestra más bien la relevancia de la pregunta sobre la respuesta. De este modo, la forma literaria del diálogo coloca al lenguaje y al concepto en una orientación originaria hacia la conversación, y la palabra es defendida de todo uso dogmático. También es en esta perspectiva, según Gadamer, desde donde debe entenderse la crítica platónica al lenguaje escrito y la defensa de la oralidad filosófica²⁹.

Por todo lo anterior, es claro que Gadamer lee a Platón desde el *Fedro* y la *Carta séptima*, pues en estos textos halla el sustento para la defensa de la oralidad de la filosofía platónica, en contraposición al *Cratilo* donde es afirmada la fuerza del discurso escrito. En realidad, para él, la crítica a la escritura de la *Carta séptima* permanece válida para todo el pensamiento platónico, e incluso en un sentido radical representa un testimonio contra toda pretensión metafísica de abarcamiento conceptual.

Como puede verse aquí, se hace evidente la conexión entre los propios intereses hermenéuticos y la interpretación que Gadamer propone sobre Platón, tal como lo corrobora la siguiente cita:

El intento hermenéutico de analizar el lenguaje partiendo del diálogo -un intento ineludible para un discípulo permanente de Platón- significa la superabilidad de cualquier fijación mediante el avance del diálogo. Así la fijación terminológica que es adecuada en el campo constructivo de la ciencia moderna y de su objetivo de permitir a todos el acceso al saber, resulta sospechosa en la esfera dinámica del pensamiento filosófico.³⁰

²⁹ Tema sin duda polémico y que no alcanza una claridad suficiente en el propio planteamiento de Platón; sin embargo, en este punto hay una coincidencia con las posiciones de la Escuela de Tübingen y de Milán. Al respecto cf. Reale, G., *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, op. cit.

³⁰ Gadamer, H-G., "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer" (1977), en: *VM II*, p. 400; *GW 2*, p. 506.

Así pues, en opinión de Gadamer, Platón en la *Carta séptima* demuestra la esencial oralidad de la filosofía y su rehabilitación como una forma positiva de leer la debilidad del discurso. Lo hablado, por otro lado, tiene también un límite porque la filosofía no es en primer término un discurso, sino una *forma de vida* que produce una transformación del alma. Platón entonces, según Gadamer, no estaría contra la escritura como tal sino contra su mal uso. Y la finalidad del diálogo tampoco radicaría en demostrar, sino en mostrar todavía el largo camino interno que tiene el alma consigo misma. En suma, el pensamiento de Platón es hermenéutico en la medida que reconoce la relatividad o finitud de toda interpretación³¹.

Gadamer también encuentra un valor hermenéutico en la armonía entre el *logos* y la *praxis* que postula el pensamiento de Platón, así como su valoración de la retórica. Del mismo modo, la temática de *las ideas* también recibe una especial interpretación por parte de Gadamer. Tomando pie en el *Fedón* y no en los últimos diálogos, Gadamer ve en esta obra la vuelta hacia el lenguaje que se produce en el filosofar platónico. Las notas autobiográficas que la obra ofrece le permiten a Gadamer identificar el momento en el que se produce el abandono del interés científico natural y la nueva atención por el saber de las cosas de las que hablamos; es decir, por el lenguaje donde se muestra la esencia de las cosas. Esto es, esta vuelta hacia el lenguaje o “huida al *logoi* en el que hablamos de las cosas” es también el giro a la dialéctica que aparece en ese mismo lenguaje. Y el gran significado que tiene esto para Gadamer radica en el carácter pre-conceptual del diálogo vital o, en otras palabras, en el carácter originario dialogal del mundo de la vida humano. En su concepto, la filosofía es en los griegos todavía ese pensar desde la vida y para la vida,

³¹ Cf. Gadamer, H-G., “Dialektik und Sophistik im siebenten Platonischen Brief” (1964), en: *GW* 6, pp. 90-115.

donde se mantiene una inmediatez con la experiencia vital a partir de la cual los conceptos se construyen³². En el marco de esta interpretación gadameriana de Platón, el lenguaje es el lugar de un saber latente y el diálogo mostraría el origen de la filosofía, proviniendo del mundo de la vida expresado en el lenguaje de la actitud natural. Con lo cual, para Gadamer, esta vuelta al lenguaje que muestra el *Fedón* queda claramente articulada con la problemática de la *anamnesis*.

Ahora bien, esta huida hacia los *logoi* o lenguaje, como bien hace notar Renaud³³, también le permite a Gadamer respecto de *las ideas*, rechazar toda división o dualismo ontológico. Influida en parte por Natorp y contra Heidegger, la hipótesis de las ideas para él no tiene un significado ontológico sino lógico; es decir, en realidad se trataría de una distinción eidética que produce la razón en su afán de buscar la verdad. Las ideas en esta perspectiva aparecen como condiciones o presupuestos apriorísticos de todo conocimiento y no se presentan como meta sino como punto de partida. Como hipótesis, ellas no se prueban por la experiencia sino por la coherencia de su contenido. Por esto la tarea de la filosofía no consistiría en demostrar la existencia de las ideas, sino más bien en aclarar su rol como presupuestos lingüísticos y dialécticos.

Lo anterior, a no dudarlo, se conecta con la interpretación gadameriana de la ya mencionada “doctrina no escrita” de Platón. Dicha doctrina, convencionalmente avalada por el testimonio aristotélico, es interpretada por muchos como un testimonio tardío y ligado a una visión evolutiva del pensamiento de Platón. Sin embargo, en contraposición

³² Cf. Gadamer, H-G., ‘La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas’, en: *VM II*, pp. 71-80; *GW 2*, pp. 66-76.

³³ Cf. Renaud, F., *op. cit.* pp. 59-68.

con esta interpretación se encuentra la “Escuela de Tübingen”, la “Escuela de Milano” y la interpretación del propio Gadamer, quienes sostienen más bien la idea de una temprana teoría no escrita. Desde este punto de vista, la verdadera filosofía de Platón nunca fue escrita aunque insinuada en los diálogos, los que cumplirían una función propedéutica y preparatoria para iniciarse en la “doctrina oral” de Platón.

Pese a esta coincidencia de Gadamer con las escuelas mencionadas que defienden la oralidad de la filosofía platónica en el marco de una visión unitaria, existe sin embargo una discrepancia fundamental que a su vez aleja a Gadamer de estas escuelas. Y es que Gadamer postula una perspectiva no sistemática y a la vez unitaria del pensamiento de Platón.

En este sentido, para Gadamer, si bien en los propios diálogos y en su carácter dramático pueden encontrarse indicaciones sobre la doctrina no escrita, ello, empero, no conlleva una aprehensión sistemática, porque en realidad antes que de una doctrina se trata de *una dialéctica no escrita*. Por esto, en su concepto, la presuposición de una dialéctica plena no es ni platónica ni filosófica; por lo tanto, la interpretación sistemática de los testimonios es rechazada y, por el contrario, se afirma una aporética dialéctica.

Desde esta perspectiva, la teoría de las ideas se interpreta como una teoría de relaciones que no da término a la dialéctica. Asimismo, la importancia de *la idea* como unidad del

comprender y de la comunicación supone la imposibilidad de una verdad absoluta³⁴. Más aun, no sólo el lenguaje sino la propia vida humana es dialéctica, una mezcla de ser y llegar a ser, de permanencia y contingencia. De este modo, la interpretación de la teoría de las ideas en el marco de la doctrina no escrita de Platón representa, para Gadamer, ya un reconocimiento de la historicidad del comprender. Lo que justificaría la condición de Platón como antecesor de la filosofía hermenéutica.

1.2. Aristóteles y los antecedentes de una hermenéutica de la facticidad

En este punto de nuestra exposición resultará que el problema que nos preocupa muestra una conexión central con la problemática que ha desarrollado Aristóteles en sus investigaciones de ética. En efecto, el problema que nos presenta la hermenéutica puede definirse mediante la siguiente pregunta: ¿qué sentido es preciso dar al hecho de que un solo y mismo mensaje transmitido por la tradición se aprehenda siempre como nuevo de forma diferente, a saber, relativo a la situación histórica concreta de aquél que lo recibe?³⁵

Como dice J. Grondin resulta difícil determinar si Gadamer está finalmente más cerca de Aristóteles que de Platón³⁶. Pues si bien en la producción bibliográfica de Gadamer no hay una profusa bibliografía sobre Aristóteles como sí la hay sobre Platón, sin embargo, en pasajes estratégicos de *VM* la ética aristotélica es presentada como un modelo fundamental para entender el “fenómeno de la comprensión”. Del mismo modo que la racionalidad práctica que le es inherente aparece ante Gadamer como uno de los antecedentes más

³⁴ Merece destacarse la impronta fenomenológica que se expresa en la interpretación gadameriana de *las ideas* como presupuestos trascendentales de la teoría y la dialéctica. El aporte de Husserl en la historia efectiva del pensamiento gadameriano también se deja sentir en esta interpretación de Platón.

³⁵ Gadamer, H-G., “El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles”, en: *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 1993, p. 81.

³⁶ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer, op. cit.*, p. 164.

importantes de una “hermenéutica de la facticidad”; es decir, de una hermenéutica del existir humano en el modo de la comprensión.

Así pues, buscando destacar la actualidad hermenéutica de Aristóteles y reconociendo que el núcleo mismo del problema hermenéutico es que la tradición como tal tiene que entenderse cada vez de una manera diferente y que, por lo tanto, estamos situados en la problemática de la relación entre lo general y lo particular, Gadamer señala:

Comprender es entonces un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una especial relevancia la ética aristotélica que ya habíamos aducido en nuestras consideraciones introductorias a la teoría de las ciencias del espíritu. Es verdad que Aristóteles no trata del problema hermenéutico ni de su dimensión histórica, sino únicamente de la adecuada valoración del papel que debe desempeñar la razón en la actuación moral. Pero es precisamente esto lo que nos interesa aquí, que se habla de razón y de saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser, sino desde su determinación y como determinación suya³⁷.

De la cita anterior se pueden comentar varias cosas. En primer lugar, que Gadamer encuentra muchas analogías entre la ética aristotélica y el saber histórico del que dan cuenta las ciencias del espíritu. Ciencias que Gadamer también verá en el sentido aristotélico como “ciencias morales”; es decir, ciencias que tienen por objeto al hombre, pero cuyo saber le concierne en tanto ser actuante en un horizonte temporal y contingente. En este sentido, ellas también se presentan como ciencias de “saber actuar” orientadas a la formación del carácter y en relación con un *ethos*³⁸.

³⁷ VM, p. 383; GW I, p. 317.

³⁸ Cf. Gadamer, H-G., “El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles”, en: *op. cit.*, pp. 81-86.

Por otro lado, la ética aristotélica representa también, para Gadamer, un estímulo importante para la renovación conceptual que busca contrarrestar los efectos alienantes del paradigma científico moderno y su “olvido de la finitud humana”. Así, en la perspectiva de una rehabilitación de la filosofía práctica para enfrentar los desafíos filosóficos del presente, Gadamer afirma, que “el retorno a la tradición de la filosofía práctica puede ayudarnos a protegernos de este modo contra la autocomprensión del moderno concepto de ciencia”³⁹.

De esta manera, cuando Gadamer señala que en su proyecto filosófico no sólo está en cuestión la ciencia y su verdad, sino toda la autocomprensión del hombre en la moderna era de la ciencia, sin duda encuentra en la “sabiduría práctica” que Aristóteles llamó *frónesis*, un aporte conceptual fundamental para tal fin. Concepto que por lo demás Gadamer ya ve en gestación en la filosofía platónica de raigambre socrática.

De otro lado, en cuanto al esclarecimiento mismo del fenómeno de la comprensión que se propone *VM*, Aristóteles representa para Gadamer la recuperación del problema hermenéutico de la “aplicación” inherente a todo proceso comprensivo⁴⁰. Es decir, si desde un punto de vista hermenéutico comprender es siempre aplicar el sentido de lo comprendido a la situación particular del intérprete, el ahondamiento en la racionalidad de la *frónesis* aristotélica resultará para Gadamer decisiva y más aun en su articulación con la

³⁹ *VM*, p. 648; *GW 2*, 455.

⁴⁰ Tómese en cuenta que en la segunda parte de *VM*, Gadamer plantea la necesidad de recuperar el problema hermenéutico de la aplicación, precisamente olvidado por la hermenéutica tradicional y sin embargo ejemplificado en la ética aristotélica.

synesis (discernimiento comprensivo, virtud de saber juzgar equitativamente la situación de otro) que supone toda experiencia ética, en tanto experiencia también hermenéutica.

A su vez, será importante para el enfoque hermenéutico distinguir entre la racionalidad de este saber práctico, la del saber teórico y la del saber técnico. Es decir, si bien para Gadamer la racionalidad práctica está orientada a la acción y la diferencia con el saber teórico es manifiesta, ella no debe confundirse con el saber técnico (*techne*). En las decisiones éticas, siguiendo el modelo aristotélico, no se trata de algo aprendido que debe aplicarse en una situación concreta, sino que lo que se busca es encontrar en una situación concreta aquello que es justo, y que comporta necesariamente un *ethos* de trasfondo al interior del cual adquiere sentido. El saber ético, entonces, no constituye una teoría desvinculada de sus contextos vitales, sino por el contrario la unidad indisoluble entre *ethos* y *dianoia*, al interior de la cual lo bueno puede concretarse⁴¹.

Lo anterior presupone asimismo que la experiencia moral, en último término, tiene una estructura dialógica como la de nuestra propia lingüisticidad, por lo cual resulta un ejemplo ilustrativo y modelo de toda experiencia hermenéutica de determinación del sentido. Desde esta mirada, Gadamer parece concluir que

Aristóteles seguirá siendo en nuestra conversación interlocutor privilegiado él, que frente al ideal de la modernidad de un mundo susceptible de ser dominado por medio de conocimientos y de la capacidad de poner estos en práctica, sigue representando para nosotros el ideal de la razón, el ideal de un mundo razonablemente ordenado y comprensible en el que tenemos que vivir⁴².

⁴¹ Cf. Gadamer, H-G., “Razón y filosofía práctica”, en: *El giro hermenéutico*, op. cit., pp. 211- 218.

⁴² Gadamer, H-G., “El ideal de la filosofía práctica”, op. cit., p. 196.

Ahora bien, este ideal de “un mundo razonablemente ordenado y comprensible en el que tenemos que vivir” que Gadamer reconoce como una herencia aristotélica, en realidad, es asumido por él en conexión con la interpretación que tiene de Platón. Es decir, para Gadamer ambos autores se hallan en una relación de continuidad, que es también la que existe respecto de la *frónesis* en el diálogo platónico y la moral aristotélica. En este sentido, dicha continuidad entre la dialéctica y el saber práctico es algo que también se ilustra en el lenguaje cotidiano, donde es posible ver la articulación del *logos* con el *ethos* de la comunidad política. Así, como lo vimos en el capítulo tercero, en su concepción del lenguaje es donde más se hace evidente la manera como quedan entremezclados elementos platónicos y aristotélicos que Gadamer reconocerá siempre de inspiración socrática⁴³.

2. La herencia hegeliana en Gadamer y el diálogo con la “crítica de la razón histórica” de Wilhelm Dilthey

2.1. La “tensa cercanía” de Gadamer con el pensamiento de Hegel

Son muchos los intérpretes que identifican a Hegel, junto con Platón, Aristóteles y Heidegger, como otro de los interlocutores permanentes del devenir de la reflexión hermenéutica de Gadamer. Condición que no solo se reafirma con la presencia de tópicos hegelianos en la argumentación de *VM*, como es el caso del capítulo en el que Gadamer se propone el análisis de la “conciencia de la historia efectual”, sino también con los múltiples artículos en los que tematiza aspectos de su filosofía y que quedaron ordenados en el tomo

⁴³ Cf. *supra*, acápite 3.1.1.

tercero de sus obras reunidas, junto con aquellos dedicados a Husserl y Heidegger. A esto además hay que agregar los otros ensayos en los que a partir de diversos temas hermenéuticos Hegel es mencionado.

Sin embargo, como lo señalamos en el primer capítulo⁴⁴, también encontramos, en los propios textos autobiográficos y en un artículo de la década del ochenta en el que Gadamer revisa la herencia de Hegel, la afirmación de que la hermenéutica filosófica se encuentra con respecto a la gran proyección del pensamiento hegeliano en una “cercanía llena de tensiones”⁴⁵. Así lo muestra el hecho de que Gadamer participa, sin duda, de las reacciones anti-hegelianas contra la pretensión absoluta del pensamiento hegeliano, cuyos impulsos los recibe tanto de Kierkegaard, como de la Escuela Histórica Alemana y del propio W. Dilthey. Pero, al mismo tiempo, vemos un aprovechamiento de estructuras conceptuales como los conceptos de “experiencia”, “espíritu objetivo” y la propia noción de “espíritu”, nociones que, por lo demás, Gadamer fue capaz de sacar de su contexto sistemático.

Ahora bien, esta posibilidad de sacar los conceptos hegelianos de su contexto sistemático es lo que Gadamer precisamente considera la herencia hegeliana, no solo en su pensamiento, sino también en la filosofía del siglo XX. En su concepto, Hegel representaría un aporte fundamental en la deconstrucción de la conciencia subjetiva sobre la que se sostiene el paradigma científico moderno. Deconstrucción que a su juicio sería el punto de partida de las diversas direcciones de la filosofía contemporánea y un elemento que posibilita la emancipación de la filosofía de la orientación unilateral al *factum* de la ciencia, así como

⁴⁴ Cf. *supra*, acápite 1.2.2.

⁴⁵ Cf. Gadamer, H-G., “La herencia de Hegel” (1980), en: *Antología*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001. Una expresión similar también se encuentra en *VM II*, p. 16; *GW 2*, p. 8.

una rehabilitación del espíritu objetivo como suelo de toda posible efectuación de la subjetividad⁴⁶.

En esta misma perspectiva, al evaluar la herencia de Hegel en su propio planteamiento, Gadamer sostiene que de lo que se trata es de percatarnos del desafío que la filosofía hegeliana supone para descubrir la verdadera universalidad de la experiencia hermenéutica fundamental. Puesto que de Hegel hemos aprendido a pensar la verdad en el flujo de la histórico, y esto para Gadamer se concretiza en el lenguaje en el que hablamos, pero entendido este lenguaje como el lugar del acontecer de la tradición que nos distingue como seres históricos⁴⁷.

Lo anterior refiere entonces a la herencia hegeliana recibida, pero que Gadamer advierte que se ha conjugado con los efectos recibidos de Platón. Así, él afirma que lo que realmente formó su pensamiento ha sido un Hegel personalizado; es decir, un Hegel dialógico, detrás del cual se hallaba siempre el cotidiano trato pensante con los diálogos platónicos⁴⁸. De este modo, parece concluir con singular radicalidad lo siguiente:

Por eso ha de entenderse que yo formulara una vez: “La dialéctica ha de retirarse a la hermenéutica”. Esta proposición no debe invertirse, al menos si por dialéctica se entiende con Hegel la forma desarrollada de la prueba filosófica, y no sólo aquel elemento especulativo, que, claro está, da su impronta llena de tensión –desde los días de Heráclito– a todos los enunciados fundamentales de la filosofía. Por el contrario, el arte platónico del diálogo y la dialéctica pueden dar precisamente ciertas sugerencias a esa incansable autocorrección de todas las unilateralidades abstractas, que el diálogo socrático refleja, así como podría edificarse una figura del

⁴⁶ Cf. Gadamer, H-G., “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en: Vattimo, G., (ed.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica, postmodernidad*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1998.

⁴⁷ Cf. Gadamer, H-G., “La herencia de Hegel”, *op. cit.*, p. 316.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 311.

pensamiento filosófico que retrovinculara la pregunta de la metafísica acerca del infinito y absoluto con la insuperable finitud de quien pregunta. Platón mismo designaba como “dialéctica” el entrelazamiento de relaciones entre los logos y esta dialéctica es una dialéctica del ser mismo que se presenta al pensamiento. Con esto quería dar entender, al mismo tiempo, que lo mismo no puede captarse jamás en una presencia acabada de un *unus intuitus* o de una mónada infinita en el sentido de Leibniz, sino que lo mismo que toda claridad y lucidez humana está envuelto por la nube de la oscuridad, de la transitoriedad y del olvido.⁴⁹

De esta manera, el diálogo que la hermenéutica gadameriana tiene con Hegel se mantendrá de forma permanente. Lo que le permitirá a Gadamer, como ya señalamos, sacar a la luz la riqueza conceptual de ciertas nociones hegelianas que, a su juicio, con todas las dificultades y problemas que contienen, muestran cómo Hegel se atrevió con ellas, por primera vez en la historia del pensamiento, a trasladar el concepto de *logos*, que los griegos habían desarrollado para comprender el conjunto del mundo, al mundo histórico.

2.2. El diálogo con la Crítica de la Razón Histórica de Wilhelm Dilthey

En la historia de la hermenéutica contemporánea Wilhelm Dilthey (1833-1911) no sólo aparece como uno de sus precursores, sino que su proyecto filosófico, definido como una “crítica de la razón histórica”, es considerado como uno de los esfuerzos más importantes de autorreflexión histórica y metodológica de la hermenéutica del siglo XIX.

Ciertamente no son pocos los que interpretan que el pensamiento filosófico de Dilthey estuvo atravesado por tendencias en algunos casos antagónicas y difíciles de conciliar, lo que de alguna manera determinaría el carácter incompleto de su obra y una suerte de

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 325-326.

movimiento pendular entre su reflexión epistemológica y su filosofía de la vida enfrentada a la facticidad de la experiencia vital y su pre-reflexividad. Pero, al mismo tiempo, es indudable que Dilthey aparece como el filósofo que intenta responder a la irrupción de la conciencia histórica que aparece con toda radicalidad en la Escuela Histórica Alemana. En ese sentido, resulta indiscutible su aporte a la epistemología de las ciencias humanas y su autoría en la introducción de la temática de la comprensión como el método propio de dichas ciencias y capaz de responder a la necesidad de llegar a conocimientos objetivos de validez universal.

Tomando en cuenta lo anterior, se entiende que desde la perspectiva del proyecto gadameriano de repensar el fenómeno de la comprensión más allá de toda instancia científica, Wilhelm Dilthey fuera presentado por Gadamer en *VM* como una reflexión hermenéutica todavía atrapada en el enfoque epistemológico sobre la comprensión que debemos superar para entender adecuadamente dicho fenómeno⁵⁰.

De este modo, como lo dice J. Grondin, Dilthey se muestra en muchos aspectos como el más importante interlocutor y adversario de *VM* y de quien Gadamer pretende tomar distancia, no solo afirmando que su proyecto no tiene que ver con la fundamentación de las ciencias del espíritu, de la cual pueda derivarse una preceptiva del comprender, sino que además detecta en la filosofía diltheyana la fijación en las aporías que el historicismo una

⁵⁰ El capítulo de *VM* dedicado a una presentación crítica del pensamiento de Dilthey lleva el título “La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo”; tiene dos sub-capítulos: “Del problema epistemológico de la historia a la fundamentación de las ciencias del espíritu”; “Escisión de ciencia y filosofía de la vida en el análisis de la conciencia histórica de Dilthey” (cf. *VM*, pp. 277-304; *GW*, pp. 222-246).

vez que descubrió la conciencia histórica no pudo superar⁵¹. Asimismo nos advierte que incluso el proyecto general de la hermenéutica filosófica de Gadamer únicamente puede comprenderse como un concepto antagónico a la concepción metodológica de Dilthey⁵².

Es cierto que Gadamer matizará esta interpretación de la obra diltheyana en sus últimos escritos, al punto de reconocer que motivado por marcar distancias con la hermenéutica tradicional, habría pecado de unilateral con el fin de resaltar sus propios planteamientos⁵³. Sin embargo, mantendrá hasta el final la crítica de que los planteamientos diltheyanos al oscilar entre preocupaciones epistemológicas y una filosofía de la vida, donde pueden encontrarse los gérmenes de la concepción ontológica del comprender, no pueden superar el objetivismo y los remanentes cartesianos presentes en su proyecto fundacional.

Es decir, para Gadamer finalmente en el enfoque diltheyano sobre la comprensión predomina la necesidad de objetividad y estabilidad, que emparentan más bien a Dilthey con la ilustración científica. La necesidad de algo estable tiene en su filosofía el carácter de una singular tendencia de la razón humana a protegerse con enunciados de validez universal frente a las tremendas realidades de la vida, lo que asimismo implicará que la superación de la incertidumbre se espere menos de la experiencia de la vida que de la ciencia.

⁵¹ También aquí por aporías del historicismo se entiende la simultánea conciencia de la relatividad de lo histórico y la aspiración a conocimientos objetivos y universales bajo el paradigma moderno.

⁵² Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 110.

⁵³ Cf. Gadamer, H-G., “La hermenéutica y la escuela de Dilthey” (1991), en: *El giro hermenéutico*, op. cit 147; *GW 10*, pp. 199-200.

En esta misma línea, Gadamer considera que Dilthey, bajo la herencia de la hermenéutica romántica, también piensa el método de las ciencias del espíritu como el instrumento para alcanzar la objetividad y descifrar el sentido de la expresión de vida que tenemos intención de comprender. Con ello creyó cumplir la tarea de justificar epistemológicamente estas ciencias, pensando el mundo histórico como un texto a descifrar. Pero éste sería precisamente el principal problema para Gadamer; es decir, pensar la investigación del pasado histórico como desciframiento y no como experiencia histórica.

En este sentido, desde la perspectiva gadameriana, finalmente Dilthey no hace justicia a la Escuela Histórica Alemana y tampoco a la especificidad de las ciencias del espíritu, porque el conocimiento científico-espiritual no es el de las ciencias inductivas, sino que posee una objetividad distinta y se adquiere también de otra forma. La filosofía de Dilthey se habría encontrado en esa ruta, pero, como ya lo señalamos, el cartesianismo epistemológico al que no logra escapar acaba siendo más fuerte y la historicidad de la experiencia histórica no llega a ser realmente determinante en su planteamiento final.

Refiriéndose a estas ambigüedades y escisiones en el pensamiento de Dilthey, Gadamer cree encontrar en este autor un ejemplo ilustrativo de los entrapamientos a los que conduce todo pensar que asume la conciencia histórica sin haber experimentado una auténtica liberación del planteamiento epistemológico. De aquí que afirme:

La escisión interna que domina sus esfuerzos nos hace patente hasta qué punto es intensa la coacción que ejerce el pensamiento metódico de la ciencia moderna, y que

la tarea no puede ser otra que describir más adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas puede alcanzarse.⁵⁴

En esta misma dirección un autor como Maceiras sostiene que Dilthey, si bien se propuso sentar las bases de la objetividad en las ciencias humanas, lo hizo a costa de la historicidad de las mismas, y ello le condujo, contra su propia voluntad, a caer en la superposición del saber sobre la vida⁵⁵.

Pese a todo lo anterior, Dilthey seguirá siendo un compañero de camino de Gadamer en lo referente a la identificación del problema de la conciencia histórica como un problema fundamental, así como respecto a la singularidad de las ciencias del espíritu que Gadamer rebautizó como ciencias filosóficas. A la vez, representará una importante influencia en los planteamientos de Husserl y Heidegger, quienes sí lograrían emanciparse de lo que Gadamer llamó las *inhibiciones ontológicas del enfoque epistemológico*.

3. El aporte conceptual de los conceptos husserlianos de “mundo de la vida” y “horizonte” en la reflexión gadameriana sobre la historicidad.

En este acápite buscamos mostrar el aporte conceptual de los conceptos husserlianos de “horizonte” y “mundo de la vida” en la reflexión gadameriana sobre la historicidad, presentando previamente el marco general de la recepción crítica que hace Gadamer de la

⁵⁴ VM, p. 304; GW, p. 246

⁵⁵ Cf. Maceiras, T., *La hermenéutica filosófica*, Madrid: Cincel, 1990, pp. 37-48.

filosofía de Edmund Husserl. La extensión de este acápite se justifica por la desatendida influencia de la fenomenología de Husserl en la hermenéutica gadameriana y que en este trabajo consideramos importante reivindicar.

Como se sabe, dicha recepción, expuesta de manera muy poco sistemática en su obra principal *VM* (1960)⁵⁶, en diversos ensayos hoy seleccionados en sus *Gesammelte Werke* (Obras reunidas)⁵⁷ y en escritos autobiográficos, se encuentra bajo la influencia de la crítica de Martin Heidegger al proyecto de la fenomenología trascendental. Sin embargo, ello no impide al propio Gadamer buscar lo que él denomina la disposición hermenéutica fundamental que subyace a los conceptos husserlianos y en particular a los de “horizonte” y “mundo de la vida”⁵⁸. En este sentido, en este capítulo se busca reactualizar el diálogo aún vivo entre la filosofía hermenéutica de H-G Gadamer y la fenomenología husserliana. O siguiendo a J. García Gómez Heras, intentar un “retorno a Husserl” pasando por encima de Heidegger, con el fin de esclarecer mejor las fuentes de donde arranca la vía hermenéutica de la filosofía y las posibilidades que ésta abre⁵⁹.

Así pues, en el marco de esta motivación y pese a las reservas críticas respecto del método y el proyecto fundacional de la fenomenología, Gadamer también pondrá de manifiesto su

⁵⁶ De *VM* se tomará en cuenta en este acápite particularmente el capítulo que lleva el título “La superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica”. *VM.*, pp. 305- 330 y *GW I.*, 246-269.

⁵⁷ El tomo en el que se hallan reunidos los tres artículos dedicados a Husserl (“Die Phänomenologische Bewegung” (1963), “Die Wissenschaft von der Lebenswelt” (1972), “Zur Actualität der Husserlschen Phänomenologie” (1974)) es el tercero. El mismo que reúne una selección de textos sobre Hegel y una muy amplia sobre Heidegger. Otros artículos en diversos tomos de sus *GW* tienen menciones a Husserl referidas a diversas temáticas y los citaremos en cada caso.

⁵⁸ Cf. Gadamer, H-G., “Ciudadanos de dos mundos”, en: *El giro hermenéutico, op.cit.*, p. 180; *GW 10.*, pp. 231-232.

⁵⁹ Cf. García Gómez, J. M., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000, p. 69.

afinidad temática con aspectos medulares del pensamiento de Husserl, de relevancia para la aclaración de sus propios planteamientos. Nos referimos fundamentalmente a la crítica al objetivismo y sus efectos alienantes sobre la praxis social y cultural, y a la rehabilitación de un ámbito pre-reflexivo previo a lógica de la investigación científica, considerado por ambos autores como el suelo donde estarían enraizadas todas las producciones culturales.

Para abordar este diálogo que Gadamer estableció con la fenomenología husserliana en primer lugar abordaremos de manera general la recepción gadameriana de la filosofía de Husserl, y en segundo lugar el aporte conceptual que representan los conceptos husserlianos de “horizonte” y “mundo de la vida” en la hermenéutica filosófica de Gadamer.

3.1. En torno a la recepción gadameriana de la filosofía de Husserl

No hay duda de que la fenomenología constituye una de las corrientes principales de la filosofía de nuestro siglo.⁶⁰

En esta primera parte no pretendemos una presentación completa y exhaustiva de la recepción que tiene Gadamer del pensamiento de Husserl. Asunto por lo demás problemático, si se toma en consideración el carácter abierto de la obra de Gadamer y la propia autocrítica que el autor ejerce sobre interpretaciones tempranas en torno de autores que proceden de la tradición en la que él se reconoce inserto.

⁶⁰ Gadamer, H-G., “Fenomenología, hermenéutica y metafísica” (1983), en: *El giro hermenéutico, op. cit.*, p. 27; *GW 10*; p. 100.

Nuestro interés es, más bien, partir de la tensión interna que subyace a la lectura gadameriana de la obra de Husserl y destacar en dicha recepción los puntos de encuentro entre ambos pensadores. Dicho propósito, sin duda, halla su justificación en expresiones del propio Gadamer, quién sostiene en su artículo “Zur Actualität der Husserlschen Phänomenologie” de 1974 (“Sobre la actualidad de la fenomenología husserliana”), que cada vez que uno se acerca a la fenomenología husserliana suele experimentar al mismo tiempo una distancia histórica y una novedosa actualidad. Esto último, fundamentalmente con relación a las temáticas de la intencionalidad, los conceptos de horizonte, mundo de la vida y al impulso moral que Gadamer reconoce en la lucha husserliana contra el objetivismo⁶¹.

Lo anterior también se conecta con lo que Gadamer llama en sus últimos escritos “el principio metodológico de no emprender nada sin rendir cuentas de la historia que se esconde detrás de los conceptos”⁶². Es decir, bajo este mandato presupuesto desde sus obras tempranas en la temática de la “historia efectual” o “historia de la trasmisión”, el análisis de los vínculos con la fenomenología husserliana se hace ineludible. En esta misma perspectiva, se encuentra la exhortación gadameriana, ya mencionada en el capítulo primero, de que un “filosofar responsable” está obligado a colocar sus propios planteamientos ante el foro de la tradición, buscando esclarecer la “conceptualidad” desde donde surge su propio proyecto filosófico⁶³.

⁶¹ Cf. Gadamer, H-G., “Zur Actualität der Husserlschen Phänomenologie” (1974) (“Sobre la actualidad de la fenomenología husserliana”), en: *GW 3*, p. 160.

⁶² Gadamer, H-G., “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” (1975), en: *El giro hermenéutico, op. cit.*, p. 12; *GW 10*, p. 88.

⁶³ Cf. *VM*, p. 27; *GW 1*, p. 5.

Con relación a esta exhortación resulta inevitable asociarla con aquella que Husserl plantea en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* (1936). Desde la perspectiva de esta obra, también se presenta la exigencia de una “meditación histórica” para abordar la problemática de la crisis de la ciencia y la filosofía. Es decir, la reflexión histórica no sólo ilumina la situación fáctica de crisis del presente, sino que, como dice Husserl, fundamentalmente nos recuerda que somos herederos del pasado, “en cuanto a la fijación de objetivos a que la palabra ‘filosofía’ remite, en cuanto sus conceptos, problemas y métodos”⁶⁴; en suma, en cuanto a la “conceptualidad” sedimentada que conservamos en la propia palabra “filosofía” y que, sin embargo, estamos ante el reto de transformar.

Por todo lo anterior, no puede entonces sorprendernos que Gadamer, en el curso del proyecto filosófico que anima a su obra más importante, se imponga la exigencia de explicitar el lugar de la fenomenología de Husserl en sus propias consideraciones⁶⁵. De este modo, encontramos que Gadamer interpreta la noción husserliana de “intencionalidad”, desde su temprana exposición en *Investigaciones Lógicas* (1900), como el inicio de la crítica más radical al objetivismo de las ciencias y la filosofía anterior⁶⁶. Asimismo, reconoce las importantes consecuencias filosóficas que se siguen de las temáticas

⁶⁴ Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991, pp. 18-19; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954 (1976²), *Husserliana Gesammelte Werke*, tomo VI, edición e introducción de Walter Biemel, pp. 16-17. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Krisis* y *Hua VI*. Gadamer también se refiere al “filosofar responsable” husserliano en los artículos gadamerianos sobre Husserl ya citados.

⁶⁵ Cf. VM, p. 307; GW I, p. 248.

⁶⁶ Cf. VM, p. 306; GW I, p. 247.

esencialmente conexas de la intencionalidad y de la temporalidad de la experiencia que conducen a la noción de “horizonte”.

En el marco de dicho reconocimiento, Gadamer percibe la noción de “horizonte” como el punto de mayor afinidad con el pensamiento de Husserl, no solo por su riqueza conceptual, sino por la centralidad que dicha temática tiene en ambos autores. Como ya vimos en el capítulo segundo, la rehabilitación gadameriana de los prejuicios se sustenta precisamente en la idea de un horizonte situacional inherente a toda experiencia comprensiva.

Siguiendo con la valoración crítica, Gadamer también identifica en el descubrimiento de la “intencionalidad de horizonte” el impulso que lleva a la fenomenología husserliana a radicalizar su reflexión en “la interpelación retrospectiva a partir del mundo de la vida dado con anterioridad”, que muestra la obra tardía de Husserl⁶⁷.

De este modo, y pese a sus críticas al proyecto fenomenológico, Gadamer participa de una visión unitaria del pensamiento de Husserl, pues no solo sabrá leer en la noción del “mundo de la vida” un desarrollo fecundo de la idea primigenia de “intencionalidad”, sino que además, en su concepto, la introducción de dicha temática de ningún modo significa el abandono del proyecto de la fenomenología trascendental. Por el contrario, como lo afirma en su artículo “Sobre la actualidad de la fenomenología” (1974), la vieja controversia

⁶⁷ El texto en cursivas corresponde parcialmente al título de la parte IIIA de la obra husserliana citada y donde se da la exposición más sistemática del tema del “mundo de la vida” (cf. *Krisis*, p. 107; *Hua VI*, p. 105).

husserliana con el “hecho de la ciencia”, de orientación neokantiana y positivista, resurge con más fuerza en el concepto de “mundo de la vida”⁶⁸.

Lo anterior, empero, a juicio de Gadamer, no exime a Husserl de tener que resolver las tensiones que surgen entre las implicaciones filosóficas que este tema tiene y el papel que juega el “mundo de la vida” dentro del programa de fundamentación de la fenomenología trascendental. Es decir, en su concepto, las dificultades sobrevienen precisamente cuando Husserl, luego de una descripción filosófico-natural del “mundo de la vida”, quiere convertir esta temática en objeto de una reflexión trascendental radical, cuya meta última es la subjetividad trascendental.

Desde este punto de vista, vemos más bien a Gadamer de lado de los críticos del método fenomenológico y, en suma, de la legitimidad del enfoque trascendental. Así, en diversos pasajes de su obra se advierte también de manera reiterada un cuestionamiento al proyecto de una “ciencia trascendental del mundo de la vida”. En su concepto, esta ciencia no puede superar su carácter problemático, porque dicha reflexión se caracteriza por la intención de superar toda validez mundanal y todo dato previo en una *epojé* radical, y, sin embargo, lo que descubre es la trascendentalidad de esta intencionalidad horizontal; es decir, el carácter *a priori* del mundo de la vida.

Al respecto, cabe advertir que Gadamer no parece atender suficientemente a las peculiaridades del método fenomenológico tal como se presenta en la *Krisis*, donde no sólo la reflexión natural sobre el “mundo de la vida” se halla precedida por una “meditación

⁶⁸ Cf. Gadamer, H-G., “Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie” (1974), *op. cit.*, p. 160.

histórica”, sino que también se despliega en un proceso gradual de radicalización continua que busca superar las paradojas propias de una reflexión semejante. Ciertamente, estas dificultades no se resuelven en la *Krisis* y esto parece justificar el tratamiento tan general que Gadamer tiene del método fenomenológico en la última obra de Husserl.

A pesar de ello, en este cuestionamiento del enfoque trascendental, Gadamer también destaca el carácter paradójico de la problemática misma que abre el “mundo de la vida” y las exigencias que impone a un “pensar responsable”. Es decir, como lo expresa en su texto “Ciudadanos de dos mundos”:

La paradoja en la relatividad del mundo de la vida consiste en que uno puede llegar a ser consciente de la misma, y con ello, de los límites del propio mundo de la vida, sin que por ello se le haga posible traspasarlos. Nuestra historicidad está hecha de bocetos de conocimiento posible que nunca llegan a hacerse realidad. Se encuentran dados en toda objetividad del conocer o de la conducta, lo cual implica que el discurso del sujeto puro carece aquí de sentido, por mucho que éste se vea reducido al simple polo-yo del ego trascendental. En consecuencia, la relatividad del mundo de la vida no equivale a un límite objetivador, sino que supone más bien una condición positiva para este tipo de objetividad que resulta alcanzable en el horizonte del mundo de la vida.⁶⁹

Así pues, el carácter irresuelto del tratamiento husserliano del mundo de la vida representa, para Gadamer, un estímulo para el pensar contemporáneo que se abre a una nueva comprensión de los temas de la objetividad, la verdad y el conocimiento. Desde este punto de vista, la obra de Gadamer, como lo vimos en el capítulo segundo, no escapa a dicho estímulo, porque precisamente lo que busca es sacar las consecuencias epistemológicas de la pertenencia de todo intérprete a lo que se propone comprender, y con ello se obligará a pensar la objetividad de otra manera.

⁶⁹ Gadamer, H-G., “Ciudadanos de dos mundos” (1985), *op. cit.*, p. 180; *GW 10*, p. 231.

A lo dicho, cabe agregar un aspecto vinculado directamente con la consideración que Gadamer hace explícitamente del aporte de Husserl a su proyecto de una hermenéutica filosófica. En el capítulo de *VM* que concluye con los preliminares históricos previos a la exposición de los “Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”, Gadamer reconoce que frente a la tradición hermenéutica decimonónica que alcanza en W. Dilthey su máxima expresión, la fenomenología husserliana ha contribuido de manera fundamental a la superación del enfoque epistemológico sobre la “comprensión”⁷⁰. Sin embargo, pese a este reconocimiento, acusa a Husserl de no haber sacado todas las consecuencias especulativas del concepto de “vida”⁷¹. Volveremos más adelante sobre esta crítica.

En este sentido, en la línea interpretativa de *VM* se sostiene que recién con Heidegger se produce el denominado “giro ontológico” en la historia de la hermenéutica y se crean las condiciones para entender la anticipación ontológica de todo comprender y hacer justicia a la historicidad de la existencia. No vamos a discutir aquí dicha interpretación, pero sí a rescatar que, pese a ella, Gadamer también pone en cuestión la frecuente interpretación de que el “mundo de la vida” surge fundamentalmente como una respuesta apresurada a la polémica con Heidegger⁷².

En el artículo ya citado “Sobre la actualidad de la fenomenología de Husserl”, Gadamer sostiene que, tomando en cuenta el carácter omniabarcante del ideal de una filosofía

⁷⁰ Lo anterior, como vimos en el acápite 2. del presente apéndice, hace referencia a la recepción crítica que tiene Gadamer de la hermenéutica de Schleiermacher y de la filosofía de Dilthey. En cuanto a Dilthey, a su juicio, éste habría quedado no solo preso de las aporías del historicismo, sino también de un cartesianismo que le impidió emanciparse del pensamiento metodológico, pese a su penetración en la historicidad de la vida y su insondabilidad. Posición que precisamente Gadamer intenta dejar atrás.

⁷¹ Cf. *VM*, pp. 305-330; *GW I*, pp. 246-269.

⁷² Cf. Gadamer, H-G., “Die Phänomenologische Bewegung” (1963), en: *GW 3*, pp. 119-123.

fenomenológica que se mantiene hasta la *Krisis*, resulta comprensible que frente a los cuestionamientos de Heidegger, Husserl se preguntara si éstos no estaban contenidos ya en su propio proyecto filosófico⁷³. Con esta posición, Gadamer no pretende soslayar la amplia discusión en torno de este tema; pero, en último término, para él, la polémica misma con Heidegger se asienta precisamente en un suelo husserliano que la hizo posible⁷⁴.

Desde su punto de vista, más allá de resolver la cuestión de hasta qué punto Husserl es influido por la publicación de *Ser y Tiempo* de Heidegger o si, al revés, esta obra despliega problemáticas que ya se habían planteado en el suelo husserliano, lo decisivo para Gadamer es, más bien, identificar que en la expresión “mundo de la vida” se halla recogida la verdad que ha sido buscada e interrogada permanentemente y de manera especial en el pensamiento de Husserl⁷⁵.

Así, siguiendo esta misma perspectiva, Gadamer también sostiene en el artículo “La ciencia del mundo de la vida” (1972) que el carácter revolucionario frecuentemente atribuido a la noción de “mundo de la vida” debe verse como un significado que emerge al interior de un estilo de pensamiento caracterizado por continuas correcciones y autocríticas. En tal sentido, en su concepto, dicha temática no hace más que apuntar al tema originario de la fenomenología, precisamente como una novedosa y expresiva autocrítica, que deja ver la interminable meta de la fenomenología como ciencia estricta⁷⁶.

⁷³ Cf. Gadamer, H-G., “Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie” (1974), *op. cit.*, p. 161.

⁷⁴ Cf. Gadamer, H-G. “Die Phänomenologische Bewegung” (1963), *op. cit.*, pp. 119-123.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 123.

⁷⁶ Cf. Gadamer, H-G., “Die Wissenschaft von der Lebenswelt” (1972), en: *GW 3*, p. 147.

Del mismo modo, aun cuando a Gadamer le parezca discutible la posibilidad de convertir el horizonte mundano vital en objeto de una ciencia trascendental, reconoce, no obstante, en la reflexión husserliana en torno del “mundo de la vida”, el freno práctico político más importante a las aspiraciones monopólicas de la ciencia, y considera que esta temática permite el surgimiento de una nueva conciencia crítica con relación a la cientificidad de la filosofía misma.

En concordancia con esta valoración positiva de los aportes de Husserl a las problemáticas contemporáneas de la filosofía práctica, Gadamer también declara la intención de asumir el impulso moral que radica en la idea husserliana de una nueva praxis mundano vital. En su concepto, desde esta praxis, debiéramos descubrir la riqueza de un mundo compartido que pueda conducirnos a una práctica política más humana⁷⁷. Lo anterior nos descubre claramente la afinidad entre la lucha husserliana contra el objetivismo y el proyecto filosófico de Gadamer de alcanzar una adecuada interpretación de la “comprensión” y, en última instancia, de nuestro modo de existir⁷⁸.

De esta manera, cuando Gadamer se pregunta ¿qué es lo dado? Y responde que “sólo quien no responda a esta pregunta con la frase: aquello que se puede medir, sólo quien permanezca abierto a este tipo de preguntas, sólo él sabrá lo que es la filosofía hermenéutica”⁷⁹, da cuenta claramente de su herencia fenomenológica.

⁷⁷ Cf. Gadamer, H-G., “Die Wissenschaft von der Lebenswelt” (1972), *op. cit.*, pp. 158-159. Similar conclusión aparece al término de su artículo “Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie”, *op. cit.*, pp. 160-171.

⁷⁸ Sobre la crítica gadameriana al objetivismo *cf. supra*, los acápites 2.1. y 2.2.

⁷⁹ Gadamer, H-G., “La hermenéutica y la escuela de Dilthey”, *op. cit.*, p. 152; *GW 10*, p. 205.

Incluso puede afirmarse que esta herencia es tan decisiva que el proyecto de Gadamer no podrá entenderse sin superar el reduccionismo del pensamiento metodológico y rescatar del olvido a ese ámbito pre-reflexivo que condiciona todas nuestras formas de percibir e imaginar la realidad, y que Husserl introduce con la temática del “mundo de la vida”.

Así, cuando Gadamer nos advierte desde la primeras líneas de *VM* que el “problema hermenéutico” no es en primer término un problema metódico y, no obstante, se vincula también con la ciencia y la verdad⁸⁰, esto se explica porque en realidad, para Gadamer, lo que está en cuestión no es solo el papel de la hermenéutica en el quehacer científico, sino, como él lo señala, “toda la autocomprensión del hombre en la moderna era de la ciencia”⁸¹.

A este respecto, no es difícil ver aquí nuevamente una analogía con el argumento propuesto por Husserl en lo relativo a la crisis de las ciencias europeas y la filosofía. También en este caso, el “problema de la crisis” no atañe en primer lugar a sus rendimientos teóricos, sino a la pérdida de significación vital de las mismas. En este sentido, la crisis concierne al problema de la verdad y del saber, porque, en último término, se trata precisamente de salvar a la ciencia de una versión residual, y a la cultura de la enajenación y el escepticismo⁸².

Con esta crítica radical al “objetivismo” y a la reducción de la filosofía como teoría de la ciencia, la hermenéutica filosófica, como ya vimos, se inserta en el movimiento filosófico

⁸⁰ Como lo señalamos en el capítulo primero (*cf. supra*, acápite 1.1.), Gadamer admite una tensión polémica entre “verdad y método”, pero en ningún caso postula una posición excluyente; por el contrario, lo que se cuestiona y se busca cambiar no es tanto la metodología de las ciencias como su autoconciencia reflexiva (*cf. VM*, p. 646; *GW 2*, p. 453).

⁸¹ *Ibid.*, p. 647; *ibid.*, pp. 454-455.

⁸² *Cf. Krisis*, pp. 5-7; *Hua VI*, pp. 3-5.

de nuestro siglo que ha superado la orientación unilateral hacia el “factum de la ciencia” y descubierto, también dentro de la ciencia, condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación, sino que la preceden⁸³.

Por todo lo desarrollado hasta el momento, queda claro entonces el lugar de Husserl en el movimiento filosófico antes mencionado. Sobre todo, si recordamos que la fenomenología husserliana también se halla en pos de una nueva conceptualidad, capaz de conducirnos a la superación de la crisis de las ciencias y la filosofía⁸⁴. Todo lo que implica el concepto de “mundo de la vida” representa precisamente uno de sus primeros logros⁸⁵.

Ciertamente, en contraste con Gadamer, la empresa fenomenológica de emancipar a la razón del reduccionismo científico, y hacer frente a una conciencia metodológica objetivista que penetra a la propia filosofía y a las ciencias en general, se articula con la vocación teórica de la fenomenología por los fundamentos últimos.

Ahora bien, aunque Gadamer no comparte la perspectiva fundacional husserliana, sin embargo, participa también de la exigencia de una reorientación de la filosofía, en vista de una nueva autocomprensión de la verdad y el conocimiento, que precisamente partiría de una “liberación del planteamiento epistemológico” y de la rehabilitación de ese ámbito

⁸³ Cf. *VM*, p. 642; *GW 2*, p. 450.

⁸⁴ A este respecto, cabe recordar que para Husserl precisamente el origen de la crisis radica en el objetivismo fiscalista del pensamiento moderno, que condujo al “olvido y encubrimiento del mundo de la vida”.

⁸⁵ De la problemática de los múltiples significados que alcanza el concepto del “mundo de la vida” nos hemos ocupado en *Aproximaciones al concepto de “mundo de la vida” en la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental de Edmund Husserl*, tesis para optar el grado académico de Magíster en filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

previo que se halla contenido en el concepto de “mundo de la vida”, como horizonte histórico pre-dado e intersubjetivamente constituido.

Por ello creemos, como afirma Grondin, que no sólo la “hermenéutica de la facticidad” de Heidegger, sino también la revalorización husserliana del mundo vivencial constituyen “la base sobre la que Gadamer desarrolla en la segunda parte sistemática de su obra principal las ‘características fundamentales de una teoría de la comprensión’”⁸⁶.

En esta línea de reflexión, que busca mostrar el estrechamiento perspectivista del pensamiento metodológico, Gadamer, como hemos visto antes, también rehabilita a la tradición de la filosofía práctica griega como una alternativa a la “autocomprensión técnica y objetivista del moderno concepto de ciencia”. Desde esta perspectiva, Gadamer está en condiciones de afrontar la temática filosófica de las “ciencias del espíritu” fuera del marco del pensamiento metodológico, todavía atribuible a W. Dilthey, y revelar su verdadera condición de ciencias prácticas.

La problemática filosófica de las “ciencias del espíritu”, que no abordaremos aquí, resulta otro punto de confluencia con la posición de Husserl, que el propio Gadamer destaca en *VM*, ratificándose una vez más la pertinencia de los planteamientos husserlianos para la reflexión hermenéutica. En su concepto, a partir de la publicación de *Ideas II*⁸⁷, se hace manifiesto que Husserl siempre tuvo presente la aplicación de sus ideas a las ciencias del

⁸⁶ Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, op. cit., p. 162.

⁸⁷ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Mary Biemel (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1952, *Hua IV*; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziri6n, México: UNAM, 1997. Nos referiremos a este texto como *Ideas II* y *Hua IV*.

espíritu históricas, y esto como una consecuencia precisamente de su crítica al psicologismo y al objetivismo de la filosofía anterior⁸⁸.

Podemos concluir que la lucha contra el objetivismo que representan, tanto la fenomenología husserliana, como la hermenéutica filosófica, expresa el cuestionamiento más radical a la visión de “lo dado” que consolida la perspectiva moderna de la ciencia. En tal sentido, la profundización en ese ámbito previo a nuestras conceptualizaciones científicas, llámese “mundo de la vida” o ámbito de los prejuicios, representa una consecuencia natural de esa lucha, ya sea que ésta se entienda bajo el lema fenomenológico de “volver a las cosas mismas” o bajo la intención gadameriana de “hacer comprensible el fenómeno hermenéutico en todo su alcance”.

Pasamos ahora a presentar el aporte conceptual que representan los conceptos husserlianos de “horizonte” y “mundo de la vida” para el planteamiento gadameriano sobre la historicidad y la finitud de la existencia.

3.2. El aporte conceptual de los conceptos husserlianos de “horizonte” y “mundo de la vida”

3.2.1. Husserl y su aporte conceptual a la noción gadameriana de “horizonte”

Tal cual señaláramos antes, al mismo tiempo que Gadamer reconoce, desde su obra temprana particularmente, la importancia de los conceptos husserlianos de “horizonte” y

⁸⁸ Cf. *VM*, p. 307; *GW I*, p. 248.

“mundo de la vida”, sin embargo también es enfático en señalar que Husserl no habría sido capaz de desarrollar todas las consecuencias especulativas que se siguen de estos conceptos y que, a su juicio, sí habría logrado la fenomenología hermenéutica de Heidegger⁸⁹.

Respecto de este punto, sorprende que Gadamer no supiera apreciar suficientemente las investigaciones husserlianas dedicadas a la intersubjetividad que contienen varios referencias a las temáticas gadamerianas antes planteadas⁹⁰. Como también lo ha hecho notar Roberto Walton, es el caso, por ejemplo, del tema de la “proto-historia”, que refiere a la configuración de un horizonte originario a partir de las experiencias instintivas que tenemos desde el vientre materno y que predelinearían toda nuestra vida posterior. Del mismo modo que en el tratamiento que Husserl dedica al tema de la tradición, no solamente aparece la idea de una “transmisión hereditaria intencional”, sino que incluso ésta se presenta bajo la expresión de un “horizonte eficaz” (*wirksamer Horizont*) en virtud del cual, como en Gadamer, también mantenemos una relación de pertenencia y distanciamiento⁹¹. Walton sostiene en varios escritos que es posible encontrar en este tratamiento husserliano una visión anticipada de la temática de la fusión de horizontes, así como la referencia a horizontes de la familia y de la cultura que, articulados en el lenguaje, también

⁸⁹ Cf. *VM*, p. 306-318; *GW I*, pp. 247-267.

⁹⁰ En este punto parecería que la crítica gadameriana al proyecto de la fenomenología trascendental no le permite ver las afinidades que puede establecer su pensamiento con los planteamientos husserlianos en torno a la intersubjetividad. Dichas investigaciones las encontramos en los tomos XIII, XIV, XV de la colección Husserliana bajo el título: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Herausgegeben von Iso Kern, Bd. XIII, Erster Teil 1905-1920, Bd. XIV, Zweiter Teil 1921-1928, Bd. XV, Dritter Teil 1929-1935, Husserl, E., *Gesammelte Werke*, Vols I-XXXIII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1950-2001. Nos seguiremos refiriendo a los tomos de la colección señalada con la sigla *Hua* indicando el volumen correspondiente.

⁹¹ Cf. *Hua XV*, p. 412. Dicha expresión se encuentra en el Beilage XXIV: *Wissenschaft in der Vorgegebenen (historischen) Welt. Ontische und Historische Wissenschaft*.

condicionarían nuestra vida intencional, sin impedir la libertad que tenemos los hombres de recrearlos continuamente⁹².

Ahora bien, si Gadamer conoció estas investigaciones a profundidad es algo que queda por investigar⁹³. No obstante, más allá de la apreciación crítica que encontramos en *VM* y en conexión con lo desarrollado en el capítulo segundo, salta a la vista la filiación con el concepto fenomenológico de horizonte, que destacaremos en algunas de sus notas más resaltantes⁹⁴.

Así pues, para empezar la caracterización plástica visual que propone Gadamer del horizonte como el ámbito de visión que abarca y encierra lo que es visible desde un determinado punto⁹⁵, esta cuestión nos remite directamente a la temática fenomenológica del pre-delineamiento del sentido y significado de cualquier hecho y, en último término, a la intencionalidad de horizonte que caracteriza a nuestra experiencia del mundo.

⁹² Cabe mencionar en este punto mi agradecimiento al Dr. Roberto Walton por sus valiosos comentarios y su generosa colaboración al proporcionarme artículos suyos donde se da un tratamiento explícito del tema de la tradición y el horizonte. Todos ellos sustentados en una crítica textual en su mayor parte disponible y en particular en los análisis del tomo XV de la Husserliana en torno de la intersubjetividad. Cito el título de los artículos, algunos de ellos aún no publicados: “La protohistoria” (manuscrito), “La Interpretación de la tradición en la fenomenología trascendental”, en: *Escritos de filosofía*, 39-40 (2001), “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl” (manuscrito). Respecto del tema de que en Husserl estaría predelineado la problemática de la fusión de horizontes, véase también, “El mundo de la vida como horizonte”, en: San Martín, J. (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la segunda semana española de fenomenología*, Madrid: UNED, 1993, pp. 95-123.

⁹³ De hecho Gadamer menciona la existencia de estos tres tomos de Husserl dedicados a la intersubjetividad en su artículo, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en: *Giro hermenéutico, op. cit.*, pp. 11-25; *GW 10*, pp. 87-99, pero sus comentarios se enmarcan en la crítica al proyecto trascendental husserliano.

⁹⁴ *Cf. supra*, acápite 2.4.

⁹⁵ “Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes. La lengua filosófica ha empleado esta palabra, sobre todo desde Nietzsche y Husserl para caracterizar la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y la ley del progreso de ampliación del ámbito visual.” (*VM*, pp. 372-373; *GW 1*, p. 307).

Dejando de lado en esta ocasión la problemática general de la intencionalidad de horizonte que constituye la estructura fundamental de la subjetividad para Husserl, nos concentraremos en algunos rasgos del “concepto natural de mundo”, que consideramos que tienen una influencia decisiva en la concepción gadameriana de horizonte y en todas las derivaciones semánticas que hemos desarrollado en el capítulo segundo de este trabajo⁹⁶. De este modo, sin hacernos cargo del contexto sistemático en el que el “concepto natural de mundo” aparece en la obra de Husserl, es posible destacar en el significado que éste alcanza desde sus obras más tempranas consecuencias hermenéuticas de gran utilidad.

Este concepto husserliano presupuesto para muchos ya desde las *Investigaciones Lógicas* (1900/1901), parece alcanzar recién una tematización significativa en el contexto de la crítica de la experiencia natural y la introducción de la reducción fenomenológica como vía para el cumplimiento del propio proyecto fenomenológico. Sin embargo, desde la obra *La idea de la fenomenología* (1907)⁹⁷, se destaca la conexión entre el concepto natural de mundo y su estructura horizontal. Así también en los primeros diez párrafos de la obra *Los problemas fundamentales de la fenomenología*⁹⁸, encontramos entre otras, tanto la definición del mundo como “entorno espacio temporal”, a la vez que la de “horizonte de nuestros actos de percepción”. En tanto tal, se trata de un “horizonte” que se extiende en un

⁹⁶ Cf. *supra*, acápite 2.4.

⁹⁷ Husserl, E., *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción y presentación de Miguel García Baró, Madrid: FCE, 1982; *Hua II*.

⁹⁸ Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994 (denominaremos a este texto *Problemas*); “Grundprobleme der Phänomenologie Wintersemester 1910/1911” en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil 1905-1920*, editor Iso Kern, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, *HUA XIII*, pp. 111-235. Los primeros diez párrafos corresponden al capítulo primero que lleva el título: “La actitud natural y el ‘concepto natural de mundo’” (*Problemas*, pp. 47-72; *Hua XIII*, pp. 111-137).

espacio infinito y un encadenamiento temporal que se remonta a un pasado, del mismo modo que conduce a un futuro.

Es decir, al significado de carácter espacial que nos permite hablar del mundo en términos de un horizonte externo, se añaden las nociones de carácter temporal que muestran también al mundo como horizonte interno, al mismo tiempo que permiten comprender por qué constantemente en la vigilia estamos conscientes del mismo mundo aunque sea de cambiante contenido⁹⁹. Igualmente, la aprioridad del concepto natural de mundo queda claramente reafirmada en el párrafo diez de la obra mencionada, cuando Husserl presenta al mundo en términos de “factum de la actitud natural”.

Pero será recién en las *Ideas I* (1913)¹⁰⁰, al retomarse la noción del mundo como horizonte común de nuestros actos de conciencia, donde se hace explícita la indeterminación que lo caracteriza, precisamente en tanto halo (*Umring*) infinito del campo de la percepción y horizonte (*Horizont*) oscuramente consciente de realidad indeterminada de todos mis actos perceptivos. Sin duda, esto último representa la implicancia hermenéutica más importante de dicho concepto, pues ello trae como consecuencia que la percepción, como toda constitución de sentido, no puede eludir un tipo de inadecuación, precisamente porque los horizontes de percepción interno y externo son ellos mismos indeterminados y abiertos al infinito.

⁹⁹ Esta temática del mundo como horizonte precisamente se amplía en el enfoque trascendental al añadir al horizonte externo e interno la intencionalidad de horizonte. Esta última noción relocaliza las nociones anteriores en el marco de la correlación conciencia-mundo.

¹⁰⁰ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, FCE: México, 1995; *Hua III*.

De otro lado, tal como se plantea en el pensamiento de Husserl, esta indeterminación de las percepciones particulares finalmente se extiende a la percepción del mundo en su totalidad y, en tal sentido, aun cuando vivamos en la vida natural en la “certeza del mundo”, dicha tesis no posee una necesidad absoluta, sino más bien un fondo de contingencia, que también aparece como atributo del concepto natural de mundo¹⁰¹.

Ahora bien, ciertamente esta contingencia del mundo se presenta de manera atenuada en la actitud natural, porque también tenemos la capacidad de construir una idea unitaria del mundo que persiste a través de los cambios y se extiende a través de un espacio único. Lo anterior sucede así porque el flujo constante de las percepciones, para Husserl, transcurre en la forma de una corrección permanente y, de este modo, surge la idea de un mundo verdadero y unitario. Con ello dicho carácter presuntivo del mundo, en conjunción con la teleología que es propia de toda la actividad constituyente de sentido¹⁰², explicaría por qué es posible una mutación de la actitud natural, que en su transformación más radical conduce a la fenomenología trascendental.

En esta misma línea, el carácter presuntivo y contingente de los horizontes de percepción es también abordado por *Experiencia y juicio* (1910/1938) con relación al carácter pre-dado

¹⁰¹ Como lo afirma A. Bonilla siguiendo a Husserl, “aunque experimento y percibo el mundo y su existencia y, en la percepción, se me da en una inquebrantable certeza, en una indubitabilidad y seguridad empíricas, esta autodonación en persona del mundo no excluye una constante contingencia cognoscitiva. La no existencia del mundo queda como una posibilidad siempre abierta, aunque no se realice, y además, sea compatible con nuestra certeza perceptiva de la existencia del mundo”, Bonilla, A., *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 1987, pp. 110-111.

¹⁰² En el enfoque trascendental esta temática revelará la teleología que, a juicio de Husserl, es propia de toda la actividad constituyente de sentido de la conciencia y que incluso retrocede hasta la vida instintiva.

del mundo¹⁰³. En el contexto de esta obra, el mundo se presenta como “la dación universal pasiva de toda actividad judicativa y de todo otro interés teórico” (“*Welt ist die universale passive Vorgegebenheit aller urteilenden Tätigkeit, alles einsetzenden theoretischen Interesses*”)¹⁰⁴.

En el esfuerzo por explicar las peculiaridades de esta pre-dación del mundo, Husserl introduce la noción de “horizonte de experiencia”. Con dicha noción busca aclarar por qué en toda experiencia hay siempre un saber previo que puede estar todavía indeterminado, pero nunca completamente vacío. El mundo, en tanto horizonte, funciona como un trasfondo de familiaridad y extrañeza de nuestras experiencias, las que se amplían en una continuidad explicativa, pero que nunca llega a una determinación última. Para Husserl, el saber previo es tan constitutivo del horizonte interno de cada cosa como la posibilidad de obtener ulteriores determinaciones de lo mismo.

El mundo como horizonte de toda posible experiencia revela entonces una historicidad esencial, que en esta obra se presenta también como el mundo que nos afecta constantemente y en el que asumimos tradiciones desde las cuales ejercemos nuestra actividad judicativa. Lo que llamamos el “concepto natural de mundo”, o mundo de nuestra experiencia, se nos da interpretado de antemano, y esto permite entenderlo como un “horizonte de sentido intersubjetivo” que posibilita que algo nos sea conocido. Así tenemos

¹⁰³ Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. Ludwig Langrebe, Hamburgo: Classen Verlag, 1948, 1954. Nuestro comentario hará referencia a los párrafos del cuatro al diez (pp. 11-45) en los que se aborda el tema de la experiencia pre-predicativa como suelo de los juicios de evidencia. Denominaremos a esta obra con la palabra *Experiencia*.

¹⁰⁴ *Experiencia*, p. 26.

que lo pre-dado contiene sentidos sedimentados y funciones lógicas, que aun cuando no los aceptemos conscientemente, sin embargo, nos están determinando en alguna medida.

Esta breve aproximación del “concepto natural de mundo” ya nos da suficientes indicios del aporte de Husserl para la comprensión de la pre-estructura de la comprensión (pre-comprensión) y de la dinámica de familiaridad y extrañeza o identidad y diferencia que caracteriza al “movimiento de comprensión”¹⁰⁵. Del mismo modo, también creemos que la rehabilitación de los prejuicios ya está en germen en esta concepción del mundo como “dación universal pasiva de toda actividad judicativa”, que tanto para Husserl como para Gadamer nos constituye y representa la realidad histórica de nuestro ser¹⁰⁶.

Por su parte, la noción de historia efectual queda bosquejada en esta pre-dación del mundo, que también Husserl presenta, como algo que nos afecta independientemente del reconocimiento que alcancemos de ella. En ese sentido, incluso si persistimos en llevar una “vida de superficie”, para usar una expresión de la *Krisis*¹⁰⁷, ignorando la profundidad que nos sostiene, el mundo como horizonte pre-dado es de hecho la condición de posibilidad y suelo último de validez de toda nueva constitución de sentido.

Esta última consideración, en la propia obra de Husserl y en el contexto de nuestra argumentación, nos remite al concepto de “mundo de la vida”, cuya conexión con el tema que nos ocupa se evidencia de manera más manifiesta por la historicidad y el carácter pre-temático que lo caracteriza. Asimismo, constituye también una problemática que entronca

¹⁰⁵ Cf. *supra*, acápite 2.4.

¹⁰⁶ Cf. *supra*, acápite 2.3.

¹⁰⁷ Cf. *Krisis*, pp. 18-19; *Hua VI*, pp. 16-17.

perfectamente con la estructura hori-zontica de la compren-sión y la movi-lidad de las tradi-ciones que, para Gadamer, no son otra cosa que mundos de vida histó-ricos.

3.2.2. “Mundo de la vida” en la hermenéutica filosófica de Gadamer

...“mundo de la vida”. Esta combinación de palabras, creación de Husserl, tuvo grandes consecuencias, pues permitió superar la barrera ante la que el concepto de objetividad parecía haber puesto a las ciencias. Por su esencia, el mundo de la vida equivale a una pluralidad de horizontes, y con ello, a un conjunto altamente diferenciado en el que sin duda encuentra también su lugar la pretensión de validez objetiva, la cual, sin embargo, está desprovista ya de su monopolio.¹⁰⁸

En numerosos textos, Gadamer no escatima elogios al concepto husserliano de “mundo de la vida” ya aludido en conexión con la noción de horizonte. Si destacamos tres significados de la multivocidad que tiene el concepto de “mundo de la vida”, tal como se expone en la *Krisis*: (1) horizonte viviente al que se atiene toda praxis real y posible, (2) ámbito de certezas originarias o autoevidencias intersubjetivas, y (3) ámbito de sedimentación y transformación de tradiciones¹⁰⁹, se ve con claridad en qué medida ellos permiten esclarecer aun más, tanto el rendimiento positivo de los prejuicios, como el ensanchamiento que experimenta nuestro contexto vital por efecto del “movimiento de la comprensión” mencionado en el capítulo segundo¹¹⁰. En efecto, este ámbito comunitario y pre-temático

¹⁰⁸ Gadamer, H-G., “La hermenéutica y la escuela de Dilthey” (1991), en: *El giro hermenéutico, op. cit.*, p. 150; *GW 10*, p. 202.

¹⁰⁹ De este tema nos hemos ocupado extensamente en: Monteagudo, C., *Aproximaciones al concepto de “mundo de la vida” en la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (1936)*, op.cit.

¹¹⁰ Husserl en el § 38 de la *Krisis* sostiene: “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 consciencia intencional de horizontes abarca implícitamente de antemano. Nosotros los sujetos, no conocemos en la vida unitaria, inquebrantada y normal ninguna meta que alcance más allá, más aun, ni tan siquiera tenemos una representación de que pudiera haber otras metas. Todos nuestros temas teóricos y prácticos, también podemos decirlo de este modo, siempre residen en la normal unicidad del horizonte vital ‘mundo’. El mundo es el campo universal en el que están dispuestos todos nuestros actos, experimentadores, cognoscitivos, activos.” (*Krisis*, pp. 151-152; *Hua VI*, p. 147).

del que emergen los prejuicios puede ser asumido conscientemente y transformado a la luz de nuevas experiencias.

Es decir, la noción de “mundo de la vida”, como horizonte viviente al que se atiende toda praxis real y posible, ayuda a entender mejor por qué la pre-estructura de la comprensión no refiere a una mera anterioridad temporal, puesto que los prejuicios no permanecen estáticos, sino que se modifican continuamente en el “movimiento de la comprensión”, y representan, de este modo, la concreción de nuestra historicidad y el sello de nuestra finitud.

También la intersubjetividad del “mundo de la vida” permite entender mejor por qué Gadamer sostiene que antes de comprendernos en la autorreflexión lo estamos haciendo ya de una manera autoevidente en la sociedad y en las tradiciones a las que pertenecemos. Así como también cuando señala que el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición¹¹¹.

Como afirma Husserl en la *Krisis*, “el mundo de la vida nos es dado a todos nosotros como personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta”¹¹². Pero dicha intersubjetividad, aun cuando no es tematizada, sin embargo, posibilita que el “mundo de la vida” se nos aparezca como el constante suelo de validez y fuente de autoevidencias originarias a las que recurrimos sin más en tanto que hombres prácticos y en tanto que científicos¹¹³.

¹¹¹ Cf. *VM*, p. 360; *GW I*, p. 295.

¹¹² *Krisis*, p. 173; *Hua VI*, p. 167.

¹¹³ Cf. *ibid.*, p. 128; *ibid.*, p. 124.

Desde esta perspectiva, la pertenencia a una tradición es pertenencia a una comunidad actual y potencial, donde cada cual, en palabras de Husserl, se sabe viviendo en el horizonte de sus congéneres y referido a las mismas cosas de experiencia, a pesar de que los distintos individuos tengan aspectos y perspectivas distintas de las mismas cosas. En último término, tanto en Husserl como en Gadamer, solo a partir de este trasfondo de familiaridad podemos desarrollar nuestra vida intencional y alcanzar toda acreditación imaginable posterior. Asimismo, la temática de la pre-comprensión como la condición de posibilidad para iniciar el movimiento de la comprensión se halla presupuesta en esta pre-dación del “mundo de la vida”, lo mismo que la dinámica de familiaridad y extrañeza que apunta a la fusión de horizontes en la perspectiva de Gadamer.

De otro lado, esta noción de “mundo de la vida” da cuenta de una historicidad singular, que revela en su despliegue una circularidad semejante a la del movimiento de la comprensión. Pues también se constituye en un “suelo que se desarrolla históricamente” y al que se le agregan continuamente las valideces científicas y todas las producciones de sentido. De este modo, como “horizonte viviente” no solamente incluye un mundo dado con anterioridad, y, como tal, horizonte de nuestros actos perceptivos, sino también la propia dinámica de constitución de este mundo. Por ello, es posible concebirlo como un horizonte englobante que, en último término, es el correlato de toda nuestra actividad intencional constituyente y de las formas posibles de praxis por venir.

También la rehabilitación husserliana del ámbito de las “evidencias originarias” sin las cuales no sería posible iniciar ningún proceso de constitución de sentido resulta en gran parte coincidente con la que Gadamer desarrolla respecto de los prejuicios y la tradición.

Esto nos lleva a considerar que en Husserl ya queda indicada la orientación para destacar las condiciones de verdad que preceden a la lógica de la investigación científica, tal como lo propone Gadamer en su obra principal.

Pero quizá la aproximación husserliana ofrece una mayor radicalidad, en provecho de los propios intereses del planteamiento hermenéutico. Pues, como se ha señalado, la pre-dación del “mundo de la vida” retrocede en Husserl hasta una temporalización primitiva correspondiente a nuestra vida instintiva, donde la corporalidad se muestra cumpliendo un papel central en los estratos más primarios de nuestra experiencia perceptiva del mundo. Si el proyecto filosófico de *VM*, en palabras del propio Gadamer, busca hacer justicia a la historicidad de la existencia¹¹⁴, encontramos a este respecto en el planteamiento husserliano una radicalidad singular, pues precisamente, para Husserl, se tiene que considerar primero esta historicidad corpórea primigenia, y asumir que las capacidades adquiridas en este primer nivel se incorporarán a la vida del “yo” como habitualidades que van a predelinear toda su vida intencional posterior, al modo de una masa hereditaria. En tal sentido, cuando Gadamer señala que “los prejuicios son la realidad histórica de nuestro ser”¹¹⁵, ellos están, sin duda, enraizados en esta temporalidad más originaria.

En esta misma perspectiva, sostenemos que la temática de la historicidad de los prejuicios se esclarece en mayor medida, si aceptamos con Husserl que la inherencia de toda constitución de sentido a un horizonte constantemente fluyente nos enfrenta también al hecho de que, tanto en el sentido de la vida individual, como en el sentido de la vida

¹¹⁴ Cf. *VM*, p. 331; *GW I*, p. 270.

¹¹⁵ *VM*, p. 344; *GW I*, p. 281.

comunitaria, las múltiples adquisiciones de la vida activa anterior no son sedimentaciones muertas, sino que permanecen en un trasfondo co-consciente, pero momentáneamente irrelevante. Esto es, ellas están siempre disponibles y, como dice Husserl, constituyendo junto con los actos auténticos y conscientes “un único inquebrantable contexto vital”¹¹⁶.

Finalmente, consideramos que de la tematización husserliana en torno de la movilidad de tradiciones sedimentadas con las que siempre trabaja una actividad productora de nuevas formaciones de sentido, resulta, sin duda, destacable el aporte que significa el famoso apéndice de la *Krisis*, “El Origen de la geometría”¹¹⁷. Ello en tanto el movimiento que Husserl describe ahí de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido, ilumina la dinámica del “movimiento de comprensión” gadameriana, donde siempre queda abierta la posibilidad de reactivar nuevos sentidos del pasado en aras del esclarecimiento del presente.

Resumiendo y a manera de conclusión, opinamos que el “mundo de la vida”, tanto en su condición de ámbito de evidencias originarias no tematizadas, como en tanto horizonte de tradiciones sedimentadas, permite profundizar en ese “mundo común” que, a juicio de Gadamer, es precisamente la condición de posibilidad de toda experiencia hermenéutica y todo entendimiento entre los seres humanos. Por todo lo expuesto, solo nos queda concluir la indiscutible presencia de Husserl en la “historia efectual” del pensamiento gadameriano y el provecho que puede sacar la hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer reactualizando el diálogo con la fenomenología husserliana.

¹¹⁶ Cf. *Krisis*, p. 157; *Hua VI*, p. 152.

¹¹⁷ Cf. *Hua VI*, Beilage III, zu 9, pp. 365-386.

4. **“Los caminos de Heidegger” y la filosofía hermenéutica de Gadamer. De la ontología. *Hermenéutica de la Facticidad* (1923) a *Verdad y método* (1960)**

A mi manera he intentado ayudarme del pensamiento de Heidegger para seguir mi propio camino.¹¹⁸

En el presente acápite no pretendemos dar una visión exhaustiva de la compleja relación que tiene la reflexión gadameriana con el pensamiento de Heidegger, a quien nuestro autor siempre reconoció como su maestro. Nos interesa más bien, tomando como hilo conductor el tema de la “facticidad”, destacar, por un lado, las interpretaciones más extendidas sobre la recepción gadameriana de Heidegger y, por otro, la manera como son retomados algunos “motivos heideggerianos” en la reflexión hermenéutica de Gadamer.

4.1. En torno de la recepción gadameriana de “los caminos de Heidegger”

Las épocas de cercanía y lejanía a Heidegger van alternándose, tal y como sucede tratándose de astros de primera magnitud y determinantes para la época.¹¹⁹

La relación que Gadamer establece con el pensamiento heideggeriano es todavía un tema insuficientemente esclarecido y sobre el cual se han intentado diversas interpretaciones. Algo que se justifica por las múltiples referencias a Heidegger que atraviesan de forma permanente la obra de Gadamer, pero que no ofrecen en su conjunto una visión completamente consistente. Sin embargo, atendiendo al prólogo que escribe para sus

¹¹⁸ Gadamer, H-G., *Mis años de aprendizaje*, Barcelona: Herder, 1996, p. 209; *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.

¹¹⁹ Gadamer, H-G., *Mis años de aprendizaje*, op. cit., p. 246.

escritos publicados bajo el título *Heideggers Wege*¹²⁰ (*Los caminos de Heidegger*) encontramos una declaración que tomaremos como hilo conductor para aproximarnos a la singularidad de esta recepción:

El hecho de que estos trabajos sean de fechas más bien recientes no quiere decir que no haya seguido desde un principio los impulsos del pensar de Heidegger dentro de los límites de mis posibilidades y en la medida que estaba de acuerdo con ellos. Hacía falta una distancia, y esta suponía que llegara a un punto de vista propio que me permitiera desvincular mi seguimiento de los caminos de Heidegger lo bastante de mi propia búsqueda de caminos y senderos como para poder describir por separado el camino de pensar de Heidegger.¹²¹

Sobre esta declaración, tómesese en cuenta que aunque antecede a un conjunto de artículos sobre Heidegger escritos desde la década del 60, el prólogo citado se escribe para la publicación del libro en 1983¹²², y luego sería incluido en el tercer tomo de sus obras reunidas publicadas en 1987. En este sentido, es desde una mirada retrospectiva que Gadamer identifica a 1960 como el año en el que, al mismo tiempo que se publica *VM*, también escribe su primer escrito sobre Heidegger¹²³. Sin embargo, si bien en dicho prólogo vemos con insistencia la necesidad de hacer explícita la distancia con el pensamiento heideggeriano, no es el caso de varios de los artículos redactados a lo largo de un cuarto de siglo.

¹²⁰ Cabe precisar, que los numerosos textos gadamerianos sobre Heidegger, escritos hasta la década del noventa, hoy se encuentran agrupados en los tomos tercero y décimo de sus obras reunidas en alemán. Una selección de los mismos lleva el título en alemán de *Heideggers Wege*, título que también toma la edición española, pero que reúne todos los textos de Gadamer existentes sobre Heidegger (cf. Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002).

¹²¹ Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 9; *GW 3*, p. VI.

¹²² Gadamer, H-G., *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983.

¹²³ Se trata de la introducción que, a pedido de Heidegger, Gadamer escribe para la edición de su ensayo sobre la obra de arte publicado por la editorial Reclam, y constituye el primer texto que escribe sobre el pensamiento de Heidegger.

Por su parte, el caso de *VM* es también bastante ilustrativo de la compleja relación que desarrolla Gadamer respecto del pensamiento de Heidegger. En efecto, si bien puede verse en la introducción de esta obra que Gadamer, al tratar de insertar su reflexión en la tradición filosófica que le precede, no duda en reconocer su deuda con W. Dilthey y la fenomenología husserliana, también es enfático en afirmar que sigue en primer lugar a Heidegger¹²⁴. No obstante, esta declaración, que de manera reiterada se presenta en textos autobiográficos tempranos, no es del todo consistente con aquellos aspectos de *VM* que discrepan abiertamente con temas centrales del pensamiento de Heidegger. Nos referimos a tres temas emblemáticos que Gadamer se ocupa de rehabilitar frente a la crítica heideggeriana: la tradición humanista, la dialéctica platónica y la historia de la filosofía¹²⁵.

Ahora bien, pese a estas discrepancias de fondo destacadas hoy por estudiosos de la obra gadameriana y de la hermenéutica contemporánea¹²⁶, dicha declaración dio pie a toda una línea de interpretación del pensamiento de Gadamer que lo presenta como mero epígono de la filosofía de Heidegger. Asimismo, creemos que también ha justificado, en gran parte, la popularidad que alcanzó una de las expresiones más provocadoras y polémicas sobre la relación entre estos dos pensadores: “Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana”.

Ésta es una afirmación que J. Habermas, gran crítico e interlocutor de la hermenéutica gadameriana, acuña con ocasión de un discurso en honor a Gadamer a fines de la década del setenta. Desde su perspectiva, Heidegger fue esa clase de pensadores radicales que

¹²⁴ Cf. *VM*, p. 330; *GW*, p. 269.

¹²⁵ Para muchos de sus intérpretes, Gadamer todavía en *VM* se habría inhibido de entrar en una confrontación abierta con Heidegger.

¹²⁶ Nos referimos a los estudios de Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Ediciones Akral, 2000; Grondin, J., *Introducción a la Hermenéutica filosófica*, op. cit.; y Gutiérrez, C.B., *Temas de filosofía hermenéutica*, op. cit., entre otros.

abren en torno de sí un abismo y, frente a él, la aportación filosófica de Gadamer, radica precisamente en haber tendido un puente sobre ese abismo. Es decir, el Heidegger tardío, para Habermas, cae en una marginalidad de la que lo saca Gadamer de una manera muy productiva. En este sentido, la “urbanización” llevada a cabo habría logrado atenuar la impenetrabilidad lingüística y teórica de la filosofía heideggeriana y con ello integrarla al diálogo de nuestro tiempo¹²⁷.

No es nuestro propósito discutir aquí la legitimidad de dicha interpretación que Habermas puede sustentar en parte con afirmaciones del propio Gadamer en muy diversos textos. Por ejemplo, en el mismo prólogo antes aludido, Gadamer no duda en confesar que todos sus trabajos han perseguido en el fondo un mismo y único propósito, cito:

...introducir en el carácter peculiar del pensamiento de Heidegger, que se sitúa lejos de todos los hábitos de pensar y hablar existentes hasta el momento. Esto significa, sobre todo prevenir al lector del error de sospechar que el distanciamiento de lo acostumbrado implique en Heidegger una mitología o un gnosticismo poetizante.¹²⁸

A pesar de lo anterior, consideramos que hoy ya se está en condiciones de escrutar en las complejidades del diálogo que Gadamer establece con Heidegger y sacar a la luz, junto con

¹²⁷ Dicha expresión y su aclaración aparecen en un artículo bajo el título “Urbanisierung des Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans Georg Gadamer”, en: Habermas, J., *Das Erbe Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1979, pp. 11-31. En dicho artículo, donde Habermas destaca la relevancia del pensamiento de Gadamer para la filosofía contemporánea, no escatima referencias a la compleja relación entre Gadamer y Heidegger. Una relación que él define en realidad marcada por la distancia y que se habría acentuado con el desarrollo de la propia filosofía hermenéutica. Sin embargo, no deja de expresar su desconcierto, de que a diferencia de otros connotados discípulos de Heidegger que tomaron muy tempranamente distancia del maestro como G. Krugger y, en particular, K. Löwith, quién tildo al pensamiento de Heidegger de mitología y poesía, Gadamer defendiera hasta el final lo que denominó la originalidad y profundidad del pensamiento heideggeriano.

¹²⁸ Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 10; GW 3, p. VII.

las afinidades, las críticas y tomas de distancia que la hermenéutica filosófica de Gadamer, en su esfuerzo por aclararse a sí misma, tendrá frente a este pensador tan controversial.

En esta línea, adscribimos la posición del español Manuel Cruz, quien en su reciente publicación sobre filosofía contemporánea sostiene que la relación que mantiene la propuesta gadameriana con el contexto filosófico en el que surge no queda satisfactoriamente dibujada por referencia a una sola línea de problemas y mucho menos por referencia a un autor. Para Cruz, Gadamer está más bien instalado en la encrucijada de conflictos que atraviesan al pensamiento del siglo XX y ha contribuido decididamente a configurar el debate que nos concierne¹²⁹.

Bajo esta consideración, encontramos en la crítica italiana, donde Gadamer ha tenido una recepción muy extendida, a un autor como Mauricio Ferraris, quien interpreta la expresión de Habermas en una dirección muy sugerente. En su concepto, la urbanización llevada a cabo por Gadamer no estuvo orientada a remontar la supuesta marginalidad de Heidegger, pues éste en los hechos nunca perdió popularidad, como lo muestra la recepción mundial que tuvo su filosofía en el siglo XX. En realidad, para Ferraris, si Gadamer ayuda a establecer un puente no es entre Heidegger y su presente, sino entre su filosofía y la tradición a la que había sometido a una destrucción radical¹³⁰.

Es decir, la “urbanización” de la herencia heideggeriana responde a una tarea que impone la época: la de reanudar los lazos con la tradición, no solo golpeada por la deconstrucción

¹²⁹ Cf. Cruz, M., “Gadamer una razón hecha lenguaje”, en: *Filosofía Contemporánea*, Madrid: Santillana Ediciones, 2002, pp. 217-248.

¹³⁰ Cf. Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, op. cit., pp. 238-239.

heideggeriana de la historia del ser, sino también por el influjo del positivismo en las ciencias humanas y la filosofía. En este sentido, reanudar los lazos con la tradición pasará obligatoriamente, como lo muestra la filosofía de Gadamer, por una rehabilitación de la tradición humanista, tan denostada por Heidegger, y consecuentemente por una rehabilitación de la historia de la filosofía de Platón a Hegel en provecho precisamente de las demandas teóricas del presente.

Cabe también añadir que en una línea de interpretación muy afín se encuentra J. Grondin, quien en la introducción a su obra dedicada precisamente a la relación entre Heidegger y Gadamer se plantea la pregunta de si la obra de Gadamer es la mera continuación del proyecto heideggeriano o, por el contrario, se trata de un desarrollo en confrontación con él. La respuesta a esta interrogante es categórica. Para Grondin, después de la publicación de la totalidad de las obras reunidas de Gadamer en 1995 es posible visualizar por primera vez a *VM* como una respuesta cerrada a Heidegger que inaugura un nuevo acento¹³¹.

Ciertamente Grondin también reconoce una suerte de timidez de parte de Gadamer para confrontarse directamente con Heidegger, de modo que éste siempre se siente como una sombra a lo largo de *VM*, pero solo como una sombra¹³². Para Grondin, esto se hace evidente en la manera como Gadamer silencia a textos heideggerianos claramente alusivos a las diferentes partes de *VM*. A modo de ejemplo, nos indica que en toda la sección dedicada a la verdad desde la experiencia del arte no hay una sola mención al famoso texto

¹³¹ Cf. Grondin, J., *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: WBG, 2001, p. 7.

¹³² Esta alusión de Grondin nos recuerda la famosa cita de Gadamer. “Por lo demás el escribir representó para mí durante mucho tiempo una verdadera tortura. Siempre tenía la impresión de que Heidegger me miraba por encima del hombro.” (“Autopresentación de H-G. Gadamer” (1977), en: Gadamer, H-G., *VM II*, p. 387; *GW* 2, p. 491).

de Heidegger *El origen de la obra de arte*, que Gadamer conoció desde la década del treinta e incluso prologó para una edición de bolsillo en 1960. Tampoco en la última sección de *VM* bajo el título “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica” se encontraría alguna mención explícita a los tópicos heideggerianos sobre el tema.

Asimismo, cuando en la segunda parte de la obra se aborda el tema del círculo hermenéutico, Gadamer lo vincula con la problemática de las ciencias del espíritu y, en opinión de Grondin, prescinde de todo compromiso con la pregunta heideggeriana por el ser. En suma, para él las diferencias entre las empresas intelectuales de Gadamer y Heidegger son innegables y, sin embargo, muy fructíferas para el desarrollo de la conciencia hermenéutica en el siglo XX¹³³.

Por su parte, desde una posición, en mi concepto, más radical que la anterior, Carlos B. Gutiérrez, discípulo de Gadamer, comienza poniendo en cuestión lo que para él es una tendencia generalizada: el ver en la filosofía hermenéutica alemana un acervo monolítico, congenial y acumulativo que se da sin fisura alguna en la continuidad de Heidegger a Gadamer. En discrepancia con esta posición y apoyándose en otros críticos alemanes como R. Bubner y M. Riedel, Gutiérrez buscará demostrar en sus textos que Gadamer desde el inicio de su camino se separa de Heidegger, precisamente animado por su entusiasta receptividad de la dialéctica platónica que lo acompañara toda su vida¹³⁴. Platón habría

¹³³ Cf. Grondin, J., *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, op. cit., pp. 7-10.

¹³⁴ Cf. Gutiérrez, C. B., “Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer”, en: *Temas de filosofía hermenéutica*, op. cit., p. 177.

actuado, entonces, como un catalizador frente a la radicalidad de la reflexión heideggeriana. O, en términos más precisos:

...en aquel momento le permitió apartarse de la rigidez de la pregunta heideggeriana por el ser y poner en el centro de su proyecto hermenéutico no sólo el contrajuego de lo uno y lo múltiple del sentido, sino también, y ante todo, la experiencia del diálogo, ajena en principio a la analítica existencial.¹³⁵

Para Gutiérrez, pese a que Gadamer recibe de Heidegger el impulso de volver a los griegos, en realidad disiente desde el comienzo de la lectura que éste tiene de los mismos. Así como también, ahí donde Heidegger esperaba un nuevo comienzo radical de la historia del ser para contrarrestar el olvido del que había sido objeto, Gadamer buscó una salida en la reactualización de las nociones tradicionales del diálogo, la razón práctica y la capacidad del juicio. En último término, Gadamer desde el inicio sintió la necesidad de pasar de una analítica existencial a una dialéctica existencial, donde los impulsos del proyecto hermenéutico quedan envueltos en la disciplina de profundizar en el otro, y del “ser arrojado” se deriva la pertenencia efectiva a la historia¹³⁶. Los textos de Gutiérrez dedicados a esta problemática buscarán en la dimensión dialogante de la propuesta hermenéutica el punto de quiebre con el pensar heideggeriano y el lugar desde el cual deberán evaluarse las diferencias entre el pensamiento de Gadamer y el del Heidegger tanto temprano como tardío.

De otro lado, la alusión al Heidegger temprano nos permite en este punto discutir también una idea muy generalizada sobre la influencia de Heidegger en el pensamiento de Gadamer.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Cf. Gutiérrez, C. B., “Ciento dos años de pertenencia”, en: *Temas de filosofía hermenéutica, op. cit.*, pp. 263-277.

Se sabe que Gadamer, bajo la tutela de Natorp, escribe su tesis doctoral sobre Platón y al término de su trabajo conoce en 1922 un texto de Heidegger en torno de Aristóteles, con el título “El informe Natorp”¹³⁷. Dicho texto junto con las lecciones heideggerianas a las que asiste Gadamer en 1923, y que hoy conocemos como *Ontología y Hermenéutica de la facticidad*¹³⁸, constituyen sin duda los antecedentes más importantes de la génesis de *Ser y Tiempo*¹³⁹. Pero también suele considerarse que dichos textos son los más representativos del Heidegger temprano y la influencia más relevante en la formación del pensamiento hermenéutico de Gadamer.

Esta línea de interpretación parece encontrar apoyo en expresiones del propio Heidegger, quien después del supuesto “viraje” que experimenta su pensamiento evita en lo posible la utilización misma de la palabra “hermenéutica”. Lo que a su vez se concilia con la indiferencia intelectual que de hecho tuvo frente a la publicación de *VM* en 1960. Incluso para reforzar esta posición, suele citarse con frecuencia una carta que Heidegger escribe en la década del 70 a O. Pöggeler, donde caracteriza a la “hermenéutica” como un asunto de Gadamer (*die Sache von Gadamer*), expresando al mismo tiempo con ello una despedida de su propio pasado hermenéutico¹⁴⁰.

Pese a lo antes señalado, hay dos hechos que cuestionan esta interpretación que asocia preferentemente el pensamiento temprano de Heidegger con la hermenéutica filosófica de Gadamer. Por un lado, aun valorando Gadamer en sus escritos la importancia que en su

¹³⁷ Heidegger, M., *Informe Natorp. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, traducción de Jesús Adrian Escudero, Madrid: Editorial Trotta, 2002.

¹³⁸ Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1999.

¹³⁹ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

¹⁴⁰ Cf. Pöggeler, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, München: Alber Verlag, 1983, p. 395.

momento tuvo la “hermenéutica de la facticidad” heideggeriana y su reactualización en *Ser y Tiempo* para su propio itinerario intelectual, él es más bien del punto de vista, que su “hermenéutica filosófica intenta justamente seguir la orientación del Heidegger tardío y hacerla accesible de un modo nuevo”¹⁴¹.

De otro lado, encontramos que si bien son escasas las referencias a la hermenéutica en el pensamiento tardío de Heidegger, sin embargo, en la obra *De Camino al habla*, publicada en 1959, reaparece la palabra hermenéutica en un contexto dialógico y con la acepción de “prestar oído a un mensaje”¹⁴². Dicha acepción, ligada además a una reflexión en torno de los límites del habla, se integrará fácilmente en la lógica del pensar gadameriano y, en particular, como ya vimos, en la de sus últimos escritos, donde define a su hermenéutica filosófica como una “filosofía del oír”¹⁴³.

Cabría añadir además que Gadamer forma parte de aquellos que interpretan el pensamiento heideggeriano desde una visión unitaria y por lo tanto relativizan la idea misma del “viraje” y la de una separación radical entre el Heidegger temprano y el tardío¹⁴⁴. Por ello también sostiene que cuando Heidegger dejó atrás el lenguaje conceptual de la metafísica y, al verse en un vacío terminológico, buscó ayuda en Hölderlin, ello no significó de ningún modo una

¹⁴¹ *VM II*, p. 18; *GW 2*, p. 10.

¹⁴² Cf. Heidegger, M., “De un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un Inquiridor”, en: *De camino al habla*, Barcelona: Ediciones del Serbal Guitál, 1987, pp. 79-140.

¹⁴³ Cf. Gadamer, H-G., “Sobre el oír” (1998), en: *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 67-75.

¹⁴⁴ Al respecto, en su artículo “El viraje del camino” (1985) es enfático al afirmar que: “Sin duda resulta bastante plausible que el camino de pensar de Martin Heidegger se presente como uno, por muchas vueltas y giros que se hayan producido en él. Desde el comienzo no se puede perder de vista la dirección de este pensar, que es la superación de la subjetividad del pensamiento moderno.” (en: Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, p. 369; *GW 10*, p. 71).

caída en la poesía, sino la continuación de una línea de pensamiento que lo guió a él mismo a sus propias cuestiones¹⁴⁵.

Desde la perspectiva de Gadamer, el pensar heideggeriano surgió ante todo del deseo de clarificar su propia vocación por lo religioso, y de responder a la pregunta de cómo esta existencia humana finita, consciente de su muerte, podía comprenderse en su ser a pesar de su temporalidad¹⁴⁶. En este sentido, Gadamer nos exhorta a entender que el pensar de Heidegger responde a una pregunta mantenida con perseverancia, pero a la que siempre le faltó el lenguaje¹⁴⁷. Y en cuanto al tema del “viraje”, sostiene que éste fue para Heidegger un seguir caminando al que entenderíamos mejor bajo la analogía del círculo hermenéutico, pues en él se trata siempre de nuevos intentos del pensar que retornan a lo mismo¹⁴⁸. De este modo, para Gadamer, no es contradictorio afirmar que el Heidegger tardío en realidad retornó a sus reflexiones tempranas.

Lo anterior no impide distinguir, como lo hacen Grondin y otros autores, varios sentidos de “hermenéutica” en el pensamiento de Heidegger, que resultan pertinentes para el contraste con Gadamer¹⁴⁹. Así, desde la perspectiva de este autor, es posible hablar, en primer lugar, de la “temprana hermenéutica de la facticidad”, en conexión con la tarea del autoesclarecimiento de la existencia; en segundo lugar, se destaca la “hermenéutica ontológica de *Ser y Tiempo*”, ligada a la pregunta por el ser; y, en tercer lugar, se puede

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 17; *ibid.*, p. 10.

¹⁴⁶ Cf. Gadamer, H-G., “Existencialismo y filosofía existencial” (1981), en: *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 23.

¹⁴⁷ Cf. Gadamer, H-G., “Martín Heidegger a sus 75 años” (1964), en: *Los caminos de Heidegger*, op. cit., pp. 35-36.

¹⁴⁸ Cf. Gadamer, H-G., “Un Camino de Heidegger” (1986), en: *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 284.

¹⁴⁹ Mauricio Ferraris en el libro ya citado hace una distinción muy similar.

hablar de una “hermenéutica tardía” vinculada con la “historia del ser”, o “historia de la metafísica”¹⁵⁰. Sin embargo, respecto de estos tres sentidos de hermenéutica en el pensamiento de Heidegger, Grondin sostiene, por su parte, que no es posible la identificación de Gadamer con ninguno de los tres, pues las diferencias saltan muy rápidamente a la vista, aunque sí se puede hablar de afinidad con los temas que despliega cada sentido.

Es decir, los proyectos que motivan, tanto a la temprana hermenéutica heideggeriana de la facticidad, que se anuncia como una lucha contra la alineación del *Dasein*, como su desarrollo en la tardía, que pretende un nuevo comienzo de la historia de la metafísica, no son plenamente compartidos por Gadamer. La hermenéutica filosófica de Gadamer procede, más bien, de la problemática de las ciencias del espíritu y de la historicidad y lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo¹⁵¹.

De este modo, si la diferencia entre las empresas intelectuales que animan a estos dos pensadores lleva a Gadamer, por la propia lógica interna de su proyecto filosófico, a acentuar el carácter dialógico de su filosofía frente al estilo cada vez más enigmático de Heidegger, ello, sin embargo, no le impidió sacar provecho de las ideas heideggerianas sobre el arrojamiento del *Dasein*, la penuria del lenguaje que sufre toda filosofía que decide volver a las experiencias originarias, así como el llamado a volver a los griegos en la

¹⁵⁰ Cf. Grondin, J., “Einleitung”, p. 12; “Zur Ortsbestimmung der Hermeneutik Gadamer von Heidegger her”, pp. 81-92, en: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, op. cit.

¹⁵¹ Como también lo vimos en el capítulo primero, Grondin, en otra obra dedicada al pensamiento hermenéutico, sostiene que la base del pensamiento de Gadamer es una hermenéutica científico-espiritual que luego evoluciona en dirección a una hermenéutica filosófica. En su concepto, dicha interpretación puede reafirmarse con la propia composición de *VM* (cf. Grondin, J., “Zur Komposition von Wahrheit und Methode”, en: *Der Sinn für Hermeneutik*, op. cit., pp. 1-23).

búsqueda de recursos conceptuales para desmontar el paradigma científico moderno. Todos ellos, temas que atraviesan la obra heideggeriana y de cuya acentuación en la obra tardía Gadamer se sintió muy interesado.

Por el conjunto de lo expuesto, consideramos que, antes de hablar de la influencia del pensamiento de Heidegger sobre el conjunto de la hermenéutica filosófica de Gadamer, creemos que resulta más apropiado hablar de “motivos heideggerianos”, que en el diálogo que éste estableció con su maestro desde 1922 obraron como impulsos fecundos para su propio filosofar.

4.2. Motivos heideggerianos en la pregunta hermenéutica

Como se ha reiterado varias veces, siguiendo el hilo argumentativo de *VM*, recién con el llamado heideggeriano a una “hermenéutica de la facticidad de la existencia” nos encontramos con una perspectiva radicalmente emancipada del “enfoque epistemológico sobre la comprensión”. Pero, cabe precisar, que aquí se trata de un impulso que Gadamer asume y que él integra con otros recibidos de la tradición, como los de Platón, Aristóteles, San Agustín, Hegel, Kierkegaard, por mencionar algunos referidos al tema en cuestión.

Dado esto, no resulta extraño que al iniciar el capítulo central de *VM*, bajo el título, “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, Gadamer afirme que Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica con el fin de desarrollar desde el punto de vista ontológico la pre-estructura de la comprensión (pre-comprensión). Por su parte, nuestro autor se plantea la cuestión de cómo la hermenéutica, una vez liberada del

enfoque epistemológico, pueda hacer justicia a la historicidad de la comprensión, en tanto modo de existir del *Dasein* en el mundo, con los otros y en el horizonte de un lenguaje y una tradición¹⁵².

De aquí entonces parte el proyecto de una hermenéutica filosófica que busca sacar todas las consecuencias especulativas del “arrojamiento” (*Geworfenheit*) del *Dasein*, lo que, como se enfatizará en Gadamer, no solo implica el cuestionamiento al ideal de la plena autoconciencia y autoposición del sujeto, sino también la atención al fenómeno de la relación con el otro y al de la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo, la cual vivimos como diálogo¹⁵³.

Por otro lado, la relevancia que cada vez más tendrá la dimensión del otro para la hermenéutica filosófica, y que el propio Gadamer reconoce insuficientemente tematizada en Heidegger, no le impide, sin embargo, valorar las reflexiones de éste en torno de la facticidad de la existencia¹⁵⁴. Por el contrario, son numerosos los textos donde destaca las descripciones heideggerianas sobre la “brumosa de la vida” (*Das Leben ist diesig*); es decir, sobre su incapacidad para abrirse a un esclarecimiento pleno en la autoconciencia. Del mismo modo, concuerda con Heidegger en que la facticidad de la existencia es una resistencia inamovible, que no se resuelve en el sentido diltheyano con la tensión entre el oscuro impulso de la vida y la claridad del espíritu consciente¹⁵⁵.

¹⁵² Cf. *VM*, p. 331; *GW I*, p. 270.

¹⁵³ Cabe señalar que dicho interés también lo lleva a tomar contacto con filosofías como las de Kierkegaard, Friedrich Ebner y Martín Buber entre otros (cf. *VM II*, p. 17; *GW 2*, pp. 9-10).

¹⁵⁴ Cf. Gadamer, H-G., “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” (1975), en: *El giro hermenéutico*, *op. cit.*, pp. 11-25; *GW 10*, pp. 87-99.

¹⁵⁵ Cf. Gadamer, H-G., “Kant y el giro hermenéutico” (1975), en: *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, pp. 57-66; *GW 3*, pp. 213-222.

Gadamer no duda en afirmar que una de las lecciones fundamentales de Heidegger ha sido precisamente interpretar esta brumosa como parte de la constitución misma de la vida. Por lo tanto, si bien ella contiene momentos de desocultamiento, éstos nunca podrán ser plenos, puesto que la vida vuelve a rodearse de niebla: se trata de no olvidar la radical historicidad de la existencia que precisamente la metafísica quiso soslayar¹⁵⁶; y aceptar que por mucho que llegemos a poner delante de nosotros, siempre quedará algo a espaldas de uno, porque ser históricamente significa que la reflexión no está nunca fuera del acontecer¹⁵⁷.

Así pues, a pesar de la afinidad que tiene Gadamer con la temática heideggeriana tardía de la dialéctica entre ocultamiento y desocultamiento, él confiesa que muchas veces no pudo seguir los forzamientos del lenguaje de las interpretaciones de Heidegger y, no obstante, sí fue capaz de seguir desarrollando el impulso hermenéutico que había recibido de él. Es decir, para Gadamer, precisamente porque tanto nuestro pensamiento como nuestras presuposiciones están amenazadas por el anquilosamiento del lenguaje y el ocultamiento que esto trae como consecuencia es que no debemos prescindir de vivir en el diálogo¹⁵⁸.

Pero el diálogo, como hemos visto en el capítulo tercero, es para el enfoque hermenéutico la vida del lenguaje y la comunicación. Por ello, aun cuando Gadamer sostiene que el habla como la vida se vuelve a rodear de brumosa, ningún lenguaje, ni siquiera el que

¹⁵⁶ Cf. Gadamer, H-G., “El pensador Martin Heidegger” (1969) y “Recuerdo de los comienzos” (1986), en: Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, op. cit., pp. 67-72 y pp. 295-306; *GW 3*, pp. 224-228 y *GW 10*, pp. 3-13.

¹⁵⁷ Cf. Gadamer, H-G., “Kant y el giro hermenéutico” (1975), en: Gadamer H-G., *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 66; *GW 3*, p. 221.

¹⁵⁸ Cf. Gadamer, H-G., “Hermenéutica y diferencia ontológica” (1995), en: Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 367; *GW 10*, p. 69.

Heidegger llamó el lenguaje de la metafísica, es un hechizo irremediable para el pensamiento y menos algo que podamos sobrepasar de forma radical. Más bien, nos dice Gadamer, debemos aprender a confiar en el lenguaje, y esto significa, al mismo tiempo, no perder la esperanza en nuestra capacidad de ponernos en cuestión a nosotros mismos o aprender a no tener la razón frente al otro¹⁵⁹.

En este sentido, es esta vocación por el diálogo que aprendió en su particular “retorno a los griegos” lo que termina distanciándolo de Heidegger y le impide recorrer los pasos del pensamiento occidental como un camino previamente trazado por alguna determinación. A la inversa, como él mismo lo confiesa, “...puse todos los esfuerzos hermenéuticos para entrar en diálogo con Platón, Plotino, Agustín, Tomás y con quien fuera, para conseguir la participación de todos ellos en nuestra aspiración de encontrar el lenguaje, adecuado para lo buscado”¹⁶⁰.

Es decir, Gadamer ciertamente valora en Heidegger el gesto de retornar a los griegos, para avivar nuestra imaginación lingüística y redescubrir nuevamente el camino de vuelta del concepto a la palabra, de manera de otorgar nuevamente al pensar una fuerza expresiva¹⁶¹. Pero él retoma este trabajo con el lenguaje desde una perspectiva dialógica y con consecuencias ético-políticas fundamentales que ya nos son tan claramente identificables en Heidegger.

¹⁵⁹ Cf. *ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Cf. Gadamer, H-G., “Acerca del comienzo del pensar”, en: *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, p. 239; *GW* 3, p. 383.

En efecto, como ya lo destacamos en el capítulo primero y tercero, encontramos en sus últimos artículos un compromiso militante por la preservación de la diversidad de las lenguas y las culturas en nuestro mundo globalizado, concluyendo casi de manera dramática que la supervivencia de la humanidad dependerá de nuestra capacidad de detenernos ante el otro y su diferencia¹⁶².

En este sentido, para Gadamer, si bien la filosofía, a diferencia de las ciencias y de la praxis vital, se ve envuelta en una penuria lingüística constitutiva, precisamente la misión del filósofo consiste en reanimar la fuerza intuitiva del lenguaje¹⁶³. Desde esta perspectiva, Heidegger, sin duda, para Gadamer, representa una contribución fundamental al pensar contemporáneo, que sigue abierto a la tarea de dinamizar e iluminar el entendimiento común.

5. Breve mención al diálogo con sus críticos contemporáneos

Gadamer comprende los textos filosóficos y las teorías como conformaciones autorreferenciales que no pueden “faltar” a los hechos, sino únicamente a “sí mismas”; esto es, que pueden quedarse sin fuerza o “decaer en una sofistería vacua”. Resulta así una imagen del “genuino filosofar” según la cual la fuerza retórica de la apertura lingüística del mundo ya ha superado siempre, de antemano, la fuerza de revisión que ofrezca el mejor argumento. ¿No tendría la realidad que conservar algún espacio de juego donde presentar sus reclamaciones, si es que hemos de aprender el contacto con ella? Si la serpiente de la filosofía se enrolla narcisísticamente en una conversación eterna del alma consigo misma, el instructivo desmentido del mundo se apagará sin ser oído. Ahora bien los críticos de Gadamer podemos estar tranquilos. El mejor desmentido de sus propias concepciones nos la

¹⁶² Cf. Gadamer, H-G., “La diversidad de Europa”, en: *La herencia de Europa*, op. cit., p. 40.

¹⁶³ Cf. *VM II*, p. 401; *GW 2*, p. 507.

ofrece el desplazamiento de paradigmas que tiene lugar por la praxis argumentativa del homenajeado mismo, que se mantiene joven y dispuesto a la discusión.¹⁶⁴

Comenzamos este breve comentario sobre el diálogo de Gadamer con sus críticos contemporáneos con una cita de un texto de Habermas escrito en homenaje por el centenario del primero. Dicho texto sintetiza la opinión generalizada sobre la obra de Gadamer al margen de los cuestionamientos que puedan plantearse a su hermenéutica filosófica. En tanto filósofo de la finitud, Gadamer jamás rehuyó al diálogo y, por el contrario, fue totalmente consecuente con el precepto de que cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan “lenguajes distintos”, la tarea de la hermenéutica no ha terminado, sino que ella se plantea en su pleno sentido¹⁶⁵.

Ahora bien, sin menoscabo del diálogo ya aludido con autores contemporáneos como Rorty, Vattimo y Theunissen¹⁶⁶, en la historiografía sobre Gadamer tres son las figuras que se destacan como interlocutores críticos a los que él intenta dar respuesta a lo largo de varias décadas en diversos ensayos y textos autobiográficos. Asimismo, estos autores representaron para él un motivo de autocrítica, replanteamiento y afirmación de su hermenéutica filosófica. Ellos son: Betti, Habermas y Derrida. No vamos a tratar aquí en extenso el debate que tiene Gadamer con cada uno, pero al menos, sí nos interesa indicar aquí las perspectivas críticas que abren y que, como ya dijimos, le dieron a Gadamer la oportunidad de esclarecer sus propios planteamientos.

¹⁶⁴ Habermas, J., “¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?”, en: Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., Figal, G., Bubner, R., Teufel, H., y H.U. Gumbrecht, *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer, prólogo y traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid: Editorial Síntesis, 2003, p. 107.

¹⁶⁵ Cf. Gadamer, H-G., “Autopresentación de mi filosofía” (1977), en: *VM II*, p. 392; *GW 2*, p. 497.

¹⁶⁶ Cf. *supra*, acápite 3.3.3.

Grondin¹⁶⁷ sintetiza el debate con estos autores señalando que, a comienzos de los sesenta, la hermenéutica causó consternación en primer lugar por su despedida del metodologismo, y aparentemente también de la pretensión de objetividad. En los setenta, se criticó la excesiva aproximación de la hermenéutica a antiguas tradiciones y la pérdida de su potencial crítico. Y en los ochenta se le reprochó la insistencia en la idea de una voluntad de entender, de comunicación y de verdad que se calificó como una recaída en la metafísica. Es decir, Betti defendió contra Gadamer la posición del metodologismo como garantía de objetividad, Habermas la necesidad de una crítica de la ideología ausente en el planteamiento gadameriano y Derrida el proyecto de un deconstructivismo posmoderno.

El caso de Betti resulta, sin duda, paradigmático, pues representa una de las primeras reacciones a *VM* en la línea de una reivindicación del metodologismo de Dilthey y del estatus epistemológico de la interpretación. Jurista mayor que Gadamer, ya había publicado en 1955 una obra de hermenéutica bajo el título de *Teoría General de la interpretación*¹⁶⁸, obra de casi mil páginas y de escasa difusión, pero que luego, por la propia recomendación de Gadamer, se anima a publicar en una versión abreviada y traducida al alemán en 1967¹⁶⁹. En líneas generales, la obra de Betti tiene un carácter reactivo, no solo contra Gadamer, sino contra las hermenéuticas de corte existencialista y “subjetivista” que sospechaba encontrar también en las obras de Heidegger y Bultmann, rehabilitando en contra de ellas la idea de una hermenéutica rigurosa. Es decir, Betti, en contraposición con

¹⁶⁷ Para este breve comentario sobre la crítica contemporánea a la hermenéutica filosófica tomamos pie particularmente en los textos de J. Grondin: *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Barcelona: Herder, 1999, pp. 179-196; y los últimos capítulos de *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona: Herder, 2000, pp. 375-436. También algunos capítulos del libro de Mauricio Ferraris *Historia de la hermenéutica, op. cit.*, ya citado, y otros textos a los que haremos referencia en cada caso.

¹⁶⁸ Betti, E., *Teoria generale della interpretazione*, Milán: Giuffré, 2 tomos, 1955.

¹⁶⁹ Betti, E., *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, Tübingen: Mohr Verlag, 1988.

Gadamer, defenderá la idea de que el intérprete debe anular en lo posible los intereses y proyecciones, para respetar el sentido pretendido por el autor, y encontrará, por lo tanto, erróneo declarar los prejuicios como condiciones del comprender. Además, considerará que, en aras de garantizar la objetividad y controlabilidad del proceso de la interpretación, el comprender no puede pensarse como una forma de aplicación, sino más bien como un procedimiento que, atendiendo a reglas rigurosas, sería capaz de proporcionar conocimientos verdaderos y universales.

Al respecto, Gadamer verá en Betti a uno de los últimos representantes del historicismo, y a quien están dirigidas muchas de las afirmaciones del prólogo a la segunda edición y del epílogo de *VM*, en el sentido, por ejemplo, de que él nunca tuvo la intención de componer una preceptiva del comprender¹⁷⁰ y que su enfoque hermenéutico, respondiendo precisamente a un mandamiento de honestidad científica, lejos de atentar contra la objetividad en la ciencia, más bien trata de esclarecer lo que la hace posible¹⁷¹. Desde esta perspectiva, para Gadamer, la reflexión metodológica solo puede tener sentido si está precedida por una reflexión hermenéutica que precisamente muestre de qué modo la ciencia tiene condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación, sino que la preceden¹⁷².

En cuanto a Habermas, su debate con Gadamer resulta uno de los más fructíferos de la historiografía filosófica alemana, aun cuando la cita inicial indique la condición de un debate no concluido. Dicho debate, del que aquí no podremos ocuparnos ampliamente, no

¹⁷⁰ Cf. *VM*, p. 10; *GW 2*, p. 441.

¹⁷¹ Cf. *VM*, p. 646; *GW 2*, p. 454.

¹⁷² Cf. *VM*, p. 642; *GW 2*, p. 450.

solo comprometió divergencias teóricas, sino también circunstancias políticas que en alguna medida condicionaron los términos de la discusión inicial¹⁷³. En lo que sigue nos limitaremos a destacar los puntos de coincidencia que ambos filósofos alcanzaron en el curso del debate.

Así, como fue ampliamente conocido, inicialmente, entre 1967 y 1970, Habermas cuestionará temas medulares de la propuesta hermenéutica como la rehabilitación gadameriana de los tópicos de la tradición, la autoridad, los prejuicios y la universalidad del fenómeno hermenéutico, reclamando asimismo la necesidad de una crítica de la ideología emancipatoria según el modelo del psicoanálisis. Pero, en los años ochenta, emerge su teoría de la acción comunicativa y, a partir de ella, una ética del discurso que se legitimará precisamente en la idea universal de la comprensión lingüística. En este sentido, Habermas, más allá de las particularidades de su planteamiento filosófico, terminará coincidiendo con Gadamer en que los universos lingüísticos, como los horizontes, no están cerrados, sino que se amplían continuamente y, de otro lado, los hablantes pueden tomar distancia respecto de sus propias expresiones y reflexionar sobre ellas. Por lo cual, la pretensión gadameriana de universalidad de la hermenéutica, en tanto búsqueda de la palabra adecuada en un horizonte dialógico¹⁷⁴, encuentra en él una recepción singular.

¹⁷³ Como lo recuerda Grondin en la biografía sobre Gadamer, la emancipación, la crítica de las ideologías y el desmascaramiento de los acuerdos ficticios eran las consignas de las revueltas estudiantiles. Frente a esto, el llamado de Gadamer al reconocimiento de la autoridad y la tradición representó claramente una postura conservadora. De otro lado, si Gadamer trató de mantener la polémica en el campo filosófico, Habermas le replicó con la afirmación de que las ciencias sociales no solo tienen el propósito de desarrollar una tradición cultural, sino también un rol terapéutico y emancipador (cf. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía, op. cit.*, pp. 375-436).

¹⁷⁴ Cf. *supra*, acápite 3.3.

Desde el punto de vista de Grondin, entre Habermas y Gadamer hay, desde el principio, una solidaridad tan fundamental en la lucha contra el objetivismo que las fuertes controversias coyunturales entre hermenéutica y crítica de la ideología terminaron, más bien, afectando a asuntos secundarios, cuando no estuvieron basados en malentendidos que el debate se encargó de aclarar, como el caso paradigmático de los conceptos de tradición y autoridad¹⁷⁵. Tal cual vimos en el capítulo segundo, dicho debate mostró luego que Gadamer siempre había partido del supuesto de que la autoridad para ser legítima tiene que basarse en un acto de reconocimiento y, por otro lado, que la tradición no nos somete ciegamente a su poder, sino que en ambos casos estamos hablando de acciones de la razón¹⁷⁶. No obstante, es evidente que Gadamer, estimulado por Habermas, pudo esclarecer mejor el potencial crítico de su propio enfoque hermenéutico.

También Grondin considera que los reproches iniciales de Habermas, en el sentido de que Gadamer desatiende los límites fácticos del lenguaje, quedan respondidos por el énfasis que éste le dio precisamente a dichos límites en su obra posterior a *VM*, afirmando sin reparo que el deseo siempre renovado de hablar y comprender presupone sin duda la experiencia del fracaso de la comunicación verbal y, por ello, la universalidad del lenguaje es en realidad la universalidad de la búsqueda del lenguaje¹⁷⁷. En conexión con esto, y demostrando una singular honestidad científica, Gadamer afirma en un diálogo tardío lo siguiente:

¹⁷⁵ Cf. Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, op. cit., p. 186.

¹⁷⁶ Cf. *supra*, acápite, 2.3. y 2.4.

¹⁷⁷ Cf. Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, op. cit., pp. 185-192.

Al final me vi, con mi confesión fundamental de los propios límites y la supremacía del diálogo en el proceso de la verdad, enfrentado a una prueba peculiar. La preocupación socio-científica y socio-política de nuestra época me involucró en algunas discusiones. La fecundidad de estos diálogos consiste para mí en que me plantearon problemas que no pertenecen a mi propio ámbito de competencia científica. Siempre he considerado un axioma que la teoría hermenéutica sólo debe surgir de la práctica hermenéutica. Sin embargo, la confrontación con los interlocutores de otra competencia, como la publicada discusión con Habermas sobre hermenéutica y crítica ideológica, significó una ampliación de mi horizonte que debo agradecer. Me confirmó en seguida mi propio punto, que la conversación razonable bajo la condición de una buena voluntad mutua siempre tiene sentido.¹⁷⁸

Por otro lado, destacando una vez más la comunidad que vincula a los filósofos mencionados, Grondin señala que la profunda solidaridad entre Gadamer y Habermas con respecto a la comunicación dialógica, aunque el primero la conciba según el modelo del diálogo platónico y el otro a modo de una comunicación científica y argumentadora, volvió a manifestarse en el frente común que formaron frente al desafío del postmodernismo neohistoricista¹⁷⁹.

El encuentro entre Gadamer y Derrida se produjo en el contexto de unas jornadas organizadas por el Instituto Goethe en París en 1981, pero como lo constatan muchos autores no se llegó a dar un auténtico diálogo pese a los esfuerzos de Gadamer, quien llegó a afirmar en una entrevista la incapacidad de Derrida para el diálogo¹⁸⁰. Sin embargo, en el marco de ese encuentro, Derrida denunciará que en la idea hermenéutica de la comunicación hay una perpetuación de la voluntad metafísica del poderío que pretende imponer a todos un modelo de racionalidad dialógico por el que se termina reprimiendo de manera totalitaria la individualidad, la diferencia y la disidencia. Denuncia, sin duda,

¹⁷⁸ Gadamer, H-G., “La misión de la filosofía”, en: *La herencia de Europa*, Barcelona: Península, 2000, p. 156.

¹⁷⁹ Cf. Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, op. cit., pp. 185-192.

¹⁸⁰ Cf. Dutt, C., (ed.), *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Tecnos, 1998, p. 67.

injusta, toda vez que la hermenéutica dialógica de Gadamer, como hemos visto, precisamente fomenta el pluralismo y el respeto de las diferencias. A pesar de ello, esta misma denuncia motivará en Gadamer una radicalización de sus reflexiones en torno de los límites del lenguaje y a insistir en su dimensión dialógica.

De otro lado, y por último, como señala Grondin, para Gadamer ninguna palabra o signo puede tomarse como la presencia definitiva de un sentido; retirarse al positivismo de los signos equivale a una negación de la palabra interior o del diálogo interior consigo mismo del que se nutre y del que testimonia el lenguaje. Debido a esto, la fijación en el signo por parte del deconstructivismo, como si no remitiera a algo otro, termina recalando en una suerte de fisicalismo y concibiendo al lenguaje como meramente disponible¹⁸¹. En este sentido, la posición de Derrida al desconocer la vitalidad del lenguaje y su procedencia del mundo de la vida no parece encontrar un punto de intersección con los planteamientos gadamerianos.

¹⁸¹ Cf. Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, op. cit., pp. 192-196.

CONCLUSIONES

En el contexto de la filosofía contemporánea, si bien la figura de Hans-Georg Gadamer se asocia de manera indiscutible con la filosofía hermenéutica, sin embargo, por tratarse de una orientación filosófica que adolece de fronteras precisas, se justifica el partir de una idea previa de la singularidad de su posición, así como de las motivaciones de trasfondo que hay en sus planteamientos.

Tomando en consideración su obra principal, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, y múltiples ensayos autobiográficos es posible tomar como punto de partida la definición del pensamiento filosófico de Gadamer en términos de una “filosofía de la historicidad de la existencia”. Es decir, estaríamos ante una filosofía hermenéutica que abocada a repensar el “fenómeno de la comprensión”, nos lo descubre como el fenómeno del gestarse histórico de la existencia, desde el cual toda construcción conceptual adquiere sentido, y donde el lenguaje y la tradición en continua renovación constituyen sus formas históricas esenciales. La definición antes propuesta se justifica de una parte por la génesis y peculiaridades de la publicación de *VM* y, de otra parte, por la importancia de la problemática de la conciencia histórica en el planteamiento filosófico de Gadamer.

En cuanto a la composición de *VM*, pese a la heterogeneidad de sus temas, es posible establecer que la problemática de la historicidad de la existencia representa el hilo conductor que articula sus partes y le da unidad al conjunto. Los múltiples ensayos que Gadamer escribe posteriormente en torno de ésta su obra principal harán posible destacar

dicho hilo conductor de manera más explícita. En este sentido, tal explicitación también permitirá visualizar en *VM* el movimiento que se produce en ella, del campo temático de la hermenéutica científico-espiritual al campo de una hermenéutica filosófica que saca a la luz nuestra lingüística histórica, como el suelo de toda construcción conceptual y de toda posible experiencia de la verdad. La obra describe pues un proceso gradual de renovación conceptual al interior del cual emerge la categoría hermenéutica de historicidad, posibilitando las condiciones para repensar, en la tercera parte de esta misma obra, el “fenómeno de la comprensión” desde nuestra lingüística esencial. Dicho proceso, no obstante, queda abierto y se prolonga hasta los escritos gadamerianos tardíos, del mismo modo que la continua ampliación del aparato conceptual al que dicha categoría da lugar en la obra de Gadamer.

El aparato conceptual que resulta de repensar las problemáticas de la historicidad y la finitud refiere a diversas temáticas (el círculo hermenéutico, la rehabilitación de los prejuicios, la tradición y lo clásico, la noción de historia efectual, el concepto de horizonte, la problemática de la aplicación en la experiencia hermenéutica, el concepto de una racionalidad dialógico-experiencial y la lingüística de nuestra condición histórica), las que deben entenderse como un conjunto de formas conceptuales que, si bien alcanzan por sí mismas una singular originalidad en su pensamiento, le permiten asimismo ahondar en las peculiaridades de nuestra historicidad y sus consecuencias teórico-prácticas.

En conexión con el despliegue conceptual que demanda la problemática de la historicidad en la hermenéutica filosófica de Gadamer, también se destaca la necesidad de interpretar la conciencia histórica a la que este pensamiento nos invoca en términos de un imprescindible

“diálogo con la tradición”. En el marco de este propósito, dicho diálogo es interpretado por Gadamer en términos de un escuchar las voces de la tradición que nos interpelan respecto de nuestra finitud. De esta manera, se trata de un diálogo que parte del reconocimiento de nuestra radical facticidad y que es marcado por el horizonte teórico que configuran los debates de nuestra época.

El proyecto gadameriano de una hermenéutica filosófica, capaz de hacer justicia a la historicidad de toda nuestra experiencia del mundo, debe entenderse en conexión con la confrontación crítica que libra Gadamer contra el paradigma científico moderno y, en particular, contra el metodologismo y objetivismo que le son inherentes. Dicha confrontación alcanza a la Escuela Histórica Alemana y a la hermenéutica tradicional, debido a los remanentes positivistas que ambas posiciones preservan.

La hermenéutica filosófica tiene el efecto de emanciparnos del enfoque epistemológico sobre la comprensión, y con ello logra rehabilitar en la conciencia contemporánea las dimensiones de nuestra finitud e historicidad, precisamente veladas y soslayadas por dicho enfoque. La superación de este enfoque también pasa por la rehabilitación de la experiencia de la verdad del arte, de la tradición humanista y de la tradición de la filosofía práctica.

El proyecto de una rehabilitación de la conciencia histórica, tal como se despliega en *VM*, no marca rupturas radicales ni se configura al modo de una construcción desde principios, sino como la tarea de “ganar una nueva relación con los conceptos” que ella necesita. Por ello para Gadamer, una vez emancipados del pensamiento metodológico y del objetivismo que le es inherente podemos pasar a una hermenéutica capaz de mostrar en la comprensión

misma la realidad de la historia. En tal sentido, la profundización en el carácter histórico-contextual de nuestras conceptualizaciones teóricas, así como en el ámbito pre-científico que las sostiene, representa una consecuencia natural de esa lucha y de la intención que anima a *VM* de hacer comprensible el fenómeno de la comprensión en todo su alcance.

Gadamer adscribe como punto de partida el descubrimiento heideggeriano del carácter ontológico de la pre-comprensión y del “círculo hermenéutico” que caracteriza a la movilidad histórica de nuestra existencia y al *factum* existencial del “arrojamiento” (*Geworfenheit*), a la vez que busca destacar las consecuencias que trae para la hermenéutica científico-espiritual el que Heidegger haya derivado la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del *Dasein*. En este sentido, la segunda sección de la segunda parte de *VM*, puede interpretarse como el punto en el que Gadamer inicia el tránsito que antes llamamos, “de la hermenéutica científico-espiritual a la hermenéutica filosófica” y que conquista finalmente su universalidad en el giro ontológico hacia el lenguaje.

La tematización gadameriana del “círculo hermenéutico” busca ser la construcción conceptual por excelencia que sale al frente de la irrupción de la conciencia histórica en la filosofía contemporánea, pero haciendo justicia a la historicidad de la existencia en sus múltiples modos de hacer, saber y padecer. En esta tarea, Gadamer afronta el desafío de enseñarnos a ingresar de manera correcta en el círculo hermenéutico y, para ello, interpreta la invocación heideggeriana de asegurar la elaboración del tema científico desde “la cosa misma”, en términos, del movimiento de penetración del sentido que siempre queda abierto, porque en última instancia la “cosa misma” es siempre una “cosa debatida”. Esto

significa que el sentido de “la cosa misma” no puede prescindir de un horizonte dialógico, por lo tanto lingüístico y cultural, que caracteriza a toda nuestra experiencia hermenéutica del mundo. Y de otro lado, que “lo científico” implica, tanto destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente, como abstenernos de tener la última palabra.

De lo anterior a su vez se concluye que el “movimiento de la comprensión” presente en toda interpretación de textos revela un constante proyectar o rediseño, donde vemos a las opiniones previas transformándose de cara a la alteridad del texto que reclama poner en juego su verdad frente a ellas. Por eso es posible que diversos proyectos de sentido rivalicen entre sí hasta que pueda establecerse la univocidad de sentido, aunque la única objetividad posible que puede obtener el “movimiento de la comprensión” no sea otra que la convalidación que obtienen las opiniones previas o prejuicios a lo largo de su elaboración. Dicho dinamismo contiene un presupuesto que Gadamer denomina “anticipo de la perfección” y que significa el presupuesto de una unidad de sentido que nos muestra, en primera instancia, al texto o lo que busquemos interpretar como comprensible y como portador de una verdad, aunque ésta no pueda determinarse nunca del todo. Dicho presupuesto no es meramente formal, pues expresa nuestra pertenencia a la verdad del texto, esto quiere decir, a una tradición compartida que lo hace inteligible.

Nuestra pertenencia a tradiciones adquiere en el planteamiento de Gadamer un rango ontológico y puede concluirse que ella concierne a la finitud histórica del *Dasein*, tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras. Pero esta pertenencia ontológica a las tradiciones tampoco se entiende como una legitimación sin

más de la tradición, pues el movimiento de la comprensión está dominado por una “dialéctica de familiaridad y extrañeza” que nunca se supera. Asimismo, la rehabilitación de los prejuicios en el planteamiento de Gadamer es una consecuencia de la tematización de la circularidad ontológica, como modo básico del existir del hombre. Pero también se trata de un tema que libra la confrontación más directa con el paradigma epistemológico y el enfoque ilustrado, de ahí que dicha rehabilitación sólo adquiere sentido en el contexto de un proyecto filosófico que pretende pensar al hombre a partir de su finitud radical.

En el marco del proyecto gadameriano de hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre, además de la rehabilitación de los prejuicios, Gadamer también procura la revalorización de los conceptos de autoridad, lo clásico, la tradición, igualmente denostados por el enfoque ilustrado. A esto se suma la recuperación de la productividad hermenéutica de “la distancia en el tiempo”, inadvertida por la hermenéutica tradicional. Como consecuencia de esta labor, por un lado, la autoridad se muestra como algo que reposa en un acto de la razón misma y como una experiencia radical de libertad; por su parte, el concepto de lo clásico, más allá de su acepción normativa, se interpreta en el planteamiento gadameriano como una categoría hermenéutica, donde lo clásico pervive en el tiempo precisamente por efecto del reconocimiento que es capaz de suscitar en toda época.

El concepto hermenéutico de “horizonte” es, sin duda, el de mayor fuerza teórica en el planteamiento de Gadamer y, en cierto modo, el que contiene a todas las problemáticas tratadas antes por él. En dicho concepto, se expresa de manera ejemplar la movilidad histórica de la praxis hermenéutica y la mediación permanente entre pasado y presente que la caracteriza. En conexión con ello también puede afirmarse que este concepto de

horizonte radicaliza el mandato gadameriano de que un pensamiento verdaderamente honesto y responsable tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad.

El concepto de “horizonte” tiene como uno de sus significados la noción de “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) que se hace también equivalente con la noción de “tradición”. En este sentido, puede afirmarse que en el planteamiento de Gadamer estamos ante la sinonimia de los términos: “horizonte”, “historia efectual” y “tradición”, que en su conjunto buscan afirmar una vez más el carácter finito e histórico de toda experiencia interpretativa y del ser mismo del hombre. Respecto al sentido de la noción de “historia efectual” el término designa, no solo el proceso de la acción de la historia, sino también el producto de ese proceso; es decir, la historia y los efectos sobre nuestra conciencia. Como tal, la “historia efectual” alude a la condición ontológica de la comprensión y a la continua influencia del pasado, en tanto efectividad de la historia en nuestro modo de existir, pero al mismo tiempo en tanto condición de posibilidad de proyectarnos al futuro.

A partir del análisis de la noción de “historia efectual”, Gadamer deriva el mandato de desarrollar una “conciencia de la historia efectual” (*Wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein*). Esta última expresión refiere a la conciencia producida por el efecto o acción de la historia, a la vez que a la conciencia que puede alcanzar de sí misma, en tanto conciencia que está determinada por la historia, pero también bajo la posibilidad de su transformación. Desde esta conciencia, la “tradición” ya no puede interpretarse, ni desde un punto objetivista que la haría susceptible a la crítica nietzscheana sobre el peso de la historia, ni como una problemática respecto de la cual sea posible alcanzar una total transparencia. De esta

manera, el desarrollo de la “conciencia de la historia efectual” es también, para Gadamer, el ejercicio constante de autoexploración de la propia finitud como antídoto contra todo dogmatismo. La “conciencia de la historia efectual” se revela, entonces, como una auténtica conciencia histórica, precisamente en tanto conciencia de la finitud y de nuestra insoslayable historicidad.

En conexión con este *acontecer de la tradición*, si bien toda interpretación es inserción viva en el proceso de transmisión histórica en el que participamos, dicho proceso no tiene término, debido a nuestra situación ontológica de seres temporales marcados por la posibilidad. De lo cual se desprende que, así como hay una pertenencia a la tradición, también hay una apertura ontológica a la novedad que pueda sobrevenir sobre esa tradición. El dinamismo y la flexibilidad que el enfoque hermenéutico le concede a las tradiciones y, en suma, a los horizontes de interpretación revelan un movimiento de “identidad y diferencia”, donde la tradición, a la vez que nos constituye, ya implica potencialmente el movimiento a la diferencia, que puede ser también el movimiento hacia otras tradiciones u horizontes culturales: interpretar adecuadamente nuestra tradición es comprender su pluralidad y sus diversas manifestaciones en el tiempo.

De la movilidad histórica de la existencia humana estriba, para Gadamer, que el comprender sea siempre el proceso de fusión de horizontes, pero donde estos horizontes no pueden ser, ni absolutamente cerrados, ni superados en algún sentido, pues el horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. En este sentido, la comprensión que acontece en toda interpretación representa ese movimiento de ascenso hacia una generalidad superior que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro.

Las problemáticas de la “aplicación” y de la “lingüística de la comprensión” le permiten a Gadamer seguir esclareciendo los temas de la historicidad inherente a todo proceso comprensivo y de la movilidad de los horizontes de interpretación. A lo que hay que acotar que la fusión de horizontes que ilustra la historicidad de las tradiciones se muestra, finalmente para él, como un rendimiento genuino del lenguaje, presentándose así la lingüística en tanto elemento constitutivo del “movimiento de la comprensión”.

En lo que respecta a la problemática de la “aplicación”, ella resulta una consecuencia de la labor de desmontaje del paradigma epistemológico y que el desarrollo de la “conciencia de la historia efectiva” lleva a su máxima tensión. Del mismo modo, la “aplicación” vivida en cada experiencia hermenéutica representa un acontecimiento que se inserta en el *continuum histórico efectivo* que es la tradición en la que vivimos. En el afán de profundizar en esta dinámica de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada, más allá del saber del paradigma epistemológico todavía dominante en el saber histórico, Gadamer encuentra una fuente de inspiración en el modelo de la ética aristotélica.

La rehabilitación sistemática de la conciencia histórica no tiene término en el proyecto de VM, sino que está bajo el mandato de una profundización continua. De esta manera, en su planteamiento se hace necesario seguir indagando aun más en la estructura de la “conciencia de la historia efectiva”, con la finalidad de precisar mejor la articulación entre “saber” y “efecto” que hay en ella, así como sus límites y sus auténticas posibilidades. Para tal fin, Gadamer se propone esclarecer la definición de la experiencia hermenéutica, en términos de una experiencia dialógica de autoformación, y el tipo de reflexividad que la caracteriza. Para ello busca ayuda en Hegel, a quién lee desde la dialéctica platónica para

afirmar el carácter de apertura de toda experiencia hermenéutica, incluida la de la conciencia de la historia efectual. Concluimos así, que si la “conciencia de la historia efectual”, como experiencia hermenéutica radical, tiene su consumación, no en la certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la disponibilidad experiencial y en la apertura que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático, entonces el cuestionamiento se muestra como la estructura lógica de la apertura, y el modelo de la conversación, fundamentalmente de inspiración platónica, como el paradigma de toda auténtica conciencia histórica y experiencia hermenéutica.

La tematización que Gadamer lleva a cabo en la tercera parte de *VM*, sobre el sentido ontológico de la lingüisticidad y de la estructura dialógica y universal que la caracteriza, debe verse en una línea de continuidad con los temas anteriormente señalados, y como una radicalización del proyecto que Gadamer emprende en *VM*. Bajo esta perspectiva, la historicidad y la lingüisticidad se revelan como los dos rostros de nuestra finitud. En conexión con lo anterior, también vemos que Gadamer reinserta su propia interpretación del lenguaje en la “historia efectual” que le es propia a dicho concepto y, de otro lado, que sus planteamientos sobre el lenguaje van adquiriendo mayor claridad a la luz de sus ensayos escritos a lo largo de casi cuatro décadas posteriores a la publicación de *VM*.

Gadamer se inscribe de partida en una concepción ontológica del lenguaje, pero entendido éste, no prioritariamente como un conjunto lógico de enunciados, sino como el lenguaje vivido en el contexto del “mundo de la vida”; es decir, el lenguaje entendido fundamentalmente desde el modelo de la conversación y, por ello, como el horizonte y “el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas”.

Esto significa que la comprensión es algo que ocurre siempre de forma lingüística y que el lenguaje es él mismo comprensión e interpretación. Con ello Gadamer intenta asimismo revertir el predominio de la visión apofántica del lenguaje que ha dominado la cultura occidental y donde se ha privilegiado al enunciado en menoscabo de la “palabra interior”.

Sobre los antecedentes antiguos de la concepción natural del lenguaje y los gérmenes de su carácter dialógico, además de la definición aristotélica del hombre como un ser vivo dotado de *logos*, Gadamer nos remite al relato veterotestamentario de la creación de Dios y al de la torre de Babel. En ambos relatos no sólo se destaca la importancia fundamental del lenguaje para la vida del hombre, sino la idea que el lenguaje es diálogo, capacidad de buscar la palabra que alcance al otro, capacidad de emigrar al lenguaje del otro. Y esta condición del lenguaje convierte a la diversidad de culturas lingüísticas y de las tradiciones en el tema político y moral de nuestro tiempo.

El “giro hermenéutico hacia la conversación”, que Gadamer termina radicalizando en su tematización sobre el lenguaje, de ningún modo puede interpretarse como un intento de fijación terminológica mediante el diálogo. Por el contrario, para Gadamer, en su condición de discípulo permanente de Platón, el intento de analizar el lenguaje partiendo del diálogo significa la superación misma de cualquier fijación y, más bien, la aceptación de que al mismo tiempo que “somos una conversación”, también estamos afectados por una penuria lingüística constitutiva de nuestro ser en el mundo. Todo lo cual nos muestra el carácter paradójico del Babel humano, pero que Gadamer interpreta como aquello que debiera motivarnos a la búsqueda permanente de la palabra adecuada, capaz de iluminar y dinamizar el horizonte del entendimiento mutuo. Los ejemplos de la traducción y de la

interpretación de textos resultan para Gadamer excepcionalmente ilustrativos de esta problemática.

Para Gadamer, la realización misma de la comprensión posee una relación fundamental con la lingüística. Es decir, la comprensión o interpretación lingüística es, en realidad, la forma de la interpretación en general y también se da ahí donde lo que hay que interpretar no es de naturaleza lingüística o se expresa en palabras, como en una obra plástica o musical. Esta tesis de la primacía fundamental de la lingüística si bien presupone la unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje, sin embargo, no le impide a Gadamer aceptar los límites del lenguaje, al mismo tiempo que afirmar que en todos los casos que constatamos estos límites lo hacemos, a su vez, en una forma lingüística. El lenguaje, desde esta perspectiva, rebasa cualquier argumentación contra su competencia y, en tanto su universalidad se mantiene a la altura de la razón, el lenguaje es el lenguaje de la razón misma, pero en realidad se expresa en un “querer decir” que no se agota nunca en una expresión definitiva.

En el planteamiento de Gadamer, el lenguaje con palabras es solo una concreción particular de la lingüística, como lo es el lenguaje de los gestos. En este sentido, es posible hablar de un comprender no lingüístico, aunque éste sigue dándose en el horizonte de nuestra lingüística esencial. Es decir, en un sentido amplio la lingüística y el lenguaje refieren para Gadamer a toda comunicación, y en este sentido el lenguaje vive fundamentalmente en el habla que aspira al entendimiento mutuo. Pero el hecho de que nos movamos en un mundo lingüístico y nos insertemos en nuestro mundo a través de la experiencia lingüísticamente preformada no nos priva en absoluto de la posibilidad crítica.

Por el contrario, esa posibilidad crítica es un producto de la virtualidad lingüística de nuestra razón, porque la lingüisticidad de nuestra existencia en el mundo se muestra como una apertura ilimitada a una formación continua y las lenguas naturales viviendo permanentemente en vías de transformación.

De la primacía de la lingüisticidad que se expresa en el “vivir en el lenguaje”, se siguen dos consecuencias interrelacionadas entre sí. Por un lado, está la crítica a la visión instrumentalista del lenguaje, que, como veremos, no se plantea desde el plano de una teoría lingüística, sino desde el giro ontológico que ejecuta la reflexión hermenéutica sobre la comprensión, y, de otro lado, tenemos la afirmación del carácter irrebasable de nuestra lingüisticidad, que igual que la historicidad no puede agotarse en el saber. Por ello, en última instancia para Gadamer, en todo pensar y conocer estamos sostenidos por la interpretación lingüística del mundo y así el lenguaje aparece como la verdadera huella de nuestra finitud.

La perspectiva hermenéutica sobre el lenguaje no se configura como una filosofía del lenguaje basada en las ciencias lingüísticas comparadas o en una semiótica general, sin embargo, la comprensión del fenómeno hermenéutico en su lingüisticidad universal dependerá precisamente de las posibilidades que tengamos de liberar a dicha lingüisticidad del dominio de la filosofía del lenguaje de corte instrumentalista. En el marco de este propósito, Gadamer presenta la tesis de un “olvido del lenguaje” inherente a la tradición filosófica occidental, que funda el *Cratilo* de Platón y que tiene como sola excepción a la idea cristiano agustiniana de la encarnación. De esta historia se sigue como consecuencia que el lenguaje fuera reducido a su función sígnica, quedando totalmente silenciada la

dimensión especulativa y universal que precisamente el enfoque gadameriano buscará reivindicar.

Para Gadamer, el pensamiento agustiniano sobre la idea de la encarnación, que se enmarca en la doctrina de la trinidad, representa una excepción frente al tenaz olvido del lenguaje en la tradición occidental, porque en dicha idea el que la palabra está en Dios, y el que lo está desde toda la eternidad, permite que el problema del lenguaje entre de lleno en la interioridad del pensamiento, y que en la mencionada distinción se haga evidente la preeminencia del *logos* interior sobre el *logos* exterior. Gadamer encuentra así una fuente de inspiración para pensar de manera nueva el carácter del lenguaje como acontecimiento, así como los límites del lenguaje proposicional. A lo que además hay que añadir la valoración positiva que tiene de la distinción agustiniana entre el *actus signatus* de las expresiones predicativas y su ejecución o realización posterior en el *actus exercitus*. Dicha distinción que sostiene que en las palabras hay una intención de comunicación que solo se realiza en el diálogo representa, a no dudar, para Gadamer, un antecedente fundamental de su propia perspectiva sobre la lingüística de nuestra experiencia del mundo y, simultáneamente, un contrapeso a la visión reduccionista-instrumental que nos ha legado la tradición.

En lo que respecta al aporte de Wilhelm von Humboldt a la perspectiva hermenéutica del lenguaje, Gadamer no sólo destaca el carácter pionero de sus planteamientos, conjuntamente con los de Herder, en la develación de la unidad entre lenguaje y pensamiento –de la que a su vez se deriva la crítica a la visión instrumentalista del lenguaje y la tesis de que cada lenguaje es una apertura del mundo–, sino que también le otorga a

Humboldt el carácter de iniciador de la “cosmovisión histórica” que reacciona contra el metodologismo de la ciencia histórica y toda forma de objetivismo.

Sin embargo, a pesar de estos reconocimientos que Gadamer no escatima, y que por lo demás juzga aportes fundamentales para revertir el “olvido del lenguaje” respecto del *medium* lingüístico, termina imputándole a Humboldt, igual que a Dilthey, no haber sido capaz de superar las aporías del historicismo y haberse orientado hacia un formalismo para salvar la universalidad del lenguaje. Es decir, desde la perspectiva gadameriana, la profundización humboldtiana en la individualidad de los fenómenos lingüísticos está atravesada por una ambivalencia, que se expresa en el hecho de que, al mismo tiempo que Humboldt tiene una clara conciencia de la pluralidad de las lenguas, también está bajo la exigencia de encontrar una instancia universal que supere esta pluralidad y que considere el principio de la individuación según su acercamiento a lo verdadero y perfecto. Esta instancia universal, al no ser otra cosa que la “fuerza lingüística”, termina para Gadamer representando un formalismo inaceptable que se presenta como superior a todas sus aplicaciones de contenido y que, por lo tanto, puede distinguirse de lo hablado mismo.

Tomando en consideración la valoración que Gadamer hace de otros aspectos del planteamiento de Humboldt (la dimensión comunicativa del lenguaje y su humanidad originaria), puede sostenerse que la perspectiva gadameriana sobre el lenguaje, bajo el modelo de la conversación, representa tanto una corrección interna, como una radicalización de los planteamientos de Humboldt. De acuerdo con ello, se ve claramente cómo Gadamer, sobre el trasfondo de la finitud de nuestra experiencia histórica, lleva hasta

sus últimas consecuencias la tesis de que a cada lenguaje le subyace una acepción del mundo.

Entre los desarrollos gadamerianos en torno de la relación lenguaje-mundo descubierta por Humboldt se destaca el tema de la “libertad frente al entorno”. Y esta libertad se expresa en que la constitución lingüística del mundo está lejos de significar que el comportamiento humano quede constreñido a un entorno esquematizado lingüísticamente, sino que la capacidad misma de elevarnos por encima de las coerciones del mundo se funda en el lenguaje. Con dicha libertad está dada la base para la multiplicidad histórica con que se comporta el hablar humano respecto del mundo uno y la posibilidad de afrontar el tema de la diversidad de las lenguas de un modo nuevo. En esta misma perspectiva, según Gadamer, la multiplicidad que se destaca en la temática de las “acepciones del mundo” no significa la relativización del mundo, sino que lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece. De todo esto resulta que la tesis gadameriana de la primacía de la lingüística se revela también como la primacía de la lingüística de nuestra experiencia del mundo. En tanto tal, Gadamer nos recuerda que ella precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente y por lo tanto no podemos seguir confundiendo la objetividad del lenguaje con la objetividad de la ciencia.

Las conclusiones precedentes en torno de la idea del giro ontológico lingüístico de la hermenéutica filosófica confluyen para Gadamer en la idea del lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica. Con dicha idea no solo se nos indica que los temas ahí planteados más que metas alcanzadas constituyen campos temáticos por explorar que hablan de nuestra finitud, tanto en lo que respecta a los límites que ella impone, como a las

posibilidades que también nos ofrece. Lo que asimismo significa que plantear el lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica nos enfrenta al carácter especulativo y universal de nuestra lingüística histórica, esto es, a la tarea de hacer valer el trasfondo ontológico de la experiencia del mundo.

En cuanto al abordaje gadameriano en torno del carácter especulativo y universal de la hermenéutica, hay que señalar que *VM* es el punto de partida de un giro de la hermenéutica hacia el lenguaje que Gadamer sigue desarrollando hasta su obra tardía. En tal sentido, asumiendo la tesis de J. Grondin que sostiene que, si bien en *VM* hay un tratamiento mayor de la primacía de la lingüística y la conexión esencial entre “lenguaje, pensamiento y ser”, en contraste con la obra tardía que profundiza más sobre los límites del lenguaje y la indecibilidad de la palabra interior; en realidad, no se puede hablar en Gadamer de una evolución en su pensamiento, sino de un desplazamiento de acentos que mantienen una conexión que nos permite pensar la finitud desde diversos ángulos. De otro lado, también dicho abordaje obliga a Gadamer a reconocer su pertenencia a la tradición metafísica y a postular la necesidad de su transformación de cara a la finitud del lenguaje y, en suma, del carácter de yecto del hombre entendido como *Dasein*. Respecto de su pertenencia a la tradición metafísica, Gadamer destaca las temáticas del concepto de lo bello y la metafísica de la luz de Platón, así como la doctrina de los trascendentales de la filosofía medieval, como momentos relevantes de dicha tradición.

Como consecuencia de la profundización en el carácter especulativo y universal del lenguaje se hará explícita la articulación que el enfoque hermenéutico pone en evidencia entre el ser y su representarse en el lenguaje, así como su carácter revelador en el horizonte

de nuestra finitud. Desde esta perspectiva, el acontecer del lenguaje se corresponde con la finitud del hombre en un sentido más radical que el que hizo valer la especulación trinitaria de la Edad Media. Pues se trata de considerar ahora el lenguaje humano como *centro* desde el cual se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo y, en particular, la experiencia hermenéutica. En este sentido, para Gadamer, si en el espíritu pensante se representa lo que es, esto no significa que lo allí representado sea la copia de un orden previo del ser, cuyas verdaderas condiciones solo serían presentes para un espíritu infinito (el espíritu de Dios), sino que solo desde el *centro del lenguaje*, por su referencia al todo de cuanto es, puede mediar la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo.

Para Gadamer, entonces, lo especulativo del lenguaje radica en la realización del sentido y el acontecer del hablar y el comprender que se despliega en él, pero donde las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como una orientación hacia el infinito. Lo anterior, además de articularse con el cuestionamiento al dominio de la lógica de los enunciados, sin duda, acusa recibo, tanto de la primordialidad agustiniana del *logos* interior sobre la lógica de los enunciados o *logos* exterior, como de la distinción, también agustiniana, entre el *actus signatus* de las expresiones predicativas y su ejecución o realización posterior en el *actus exercitus* del diálogo que no tiene fin.

Gadamer sostiene que toda interpretación, como el propio hablar cotidiano, se comportan especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser. Este carácter especulativo del lenguaje tiene, para él, una expresión privilegiada en la poesía. La enunciación poética es la que mejor expresa ese rasgo anti-dogmático que caracteriza a dicha dimensión especulativa y

que hace que en la poesía no se copie una realidad que ya es, sino que se represente un nuevo aspecto del mundo en el medio imaginario de la invención poética.

Una vez precisado el carácter finito y especulativo del lenguaje, ya se está en condiciones de comprender que este acceso al sentido en el lenguaje apunta a una estructura universal-ontológica y, por ello, es posible afirmar que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Con ello, la reflexión filosófica que nos ha conducido a ella; es decir, la hermenéutica filosófica de Gadamer, adquiere en este punto su rasgo universal y, con ello, supera las limitaciones de la hermenéutica científico-espiritual que se asumió como punto de partida.

En la perspectiva de esta filosofía de la finitud, donde la historicidad y la lingüística de la existencia se presentan como sus dos rostros fundamentales, Gadamer sostiene que el lenguaje inevitablemente, en tanto que “huella de nuestra finitud” posee una fuerza desocultadora y ocultadora a la vez, o en otros términos, la desocultación como la ocultación son momentos estructurales del ser y su representarse en el lenguaje.

Desde las conclusiones precedentes, se sigue que el giro ontológico hacia el lenguaje de ningún modo puede interpretarse como la pretensión de una comprensibilidad plena y totalizante, y donde el lenguaje funge de un “nuevo absoluto”. Por el contrario, para el enfoque hermenéutico, lo que se mantiene en el “ahí” del lenguaje no es sólo la presencia del ser, sino también su huida, su desaparición. Así también, si recordamos que dicho giro es resultado de una radicalización de la conciencia de la historia efectual, puede afirmarse

que la conciencia de la lingüisticidad de la existencia que se deriva de este “giro” es, al mismo tiempo, otra forma de conciencia de nuestra historicidad y finitud radical.

La experiencia de los límites del lenguaje, que Gadamer lleva hasta sus últimas consecuencias en su obra tardía, constituye, pues, un asunto central de la concepción hermenéutica del lenguaje. Esto es, se trata de aceptar que solo comprendemos un pequeñísimo fragmento del ser y, por tanto, debemos asumir que quizá la vida del lenguaje se caracterice más por el insatisfecho deseo de la palabra pertinente, que por la comprensibilidad del ser a la que también nos abre. Por lo tanto, la comprensibilidad del lenguaje presupone, ella misma, esa fundamental incomprensibilidad.

Los planteamientos gadamerianos sobre los límites del lenguaje traen también consecuencias sobre el quehacer filosófico como tal. En este sentido, desde la perspectiva de Gadamer la filosofía se ve envuelta de manera especial en una penuria lingüística constitutiva. Pero esta situación no es vista por él de manera negativa, sino más bien como un desafío para el filósofo, cuyas audacias y violencias lingüísticas resultan legítimas, en la medida que iluminan y dinamizan el horizonte del entendimiento común. Por ello también para Gadamer, el camino de la filosofía ya no puede ser sólo de la palabra al concepto, sino también el camino de retorno del concepto a la palabra.

Tomando en cuenta que el contexto de la filosofía contemporánea está dominado por la problemática del lenguaje, no resulta extraño que gran parte de las discusiones en torno de la hermenéutica filosófica de Gadamer se centraran en su famosa frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, aunque no siempre con el conocimiento de la extensa

exposición que le precede y que nosotros hemos intentado reseñar críticamente en el presente trabajo. En este sentido, creemos que las cuatro décadas que siguen a la publicación de *VM* y en las que Gadamer sigue reflexionando en torno del lenguaje nos proporcionan una “distancia en el tiempo” favorable para discernir mejor entre algunas interpretaciones paradigmáticas a las que da lugar dicha frase.

Con relación al debate que hemos presentado entre las posiciones contemporáneas de R. Rorty, G. Vattimo, M. Theunissen que comentan la frase aludida y en el que hemos incluido a la posición de J. Grondin, podemos concluir lo siguiente. Respecto de R. Rorty, a quién los intérpretes suelen presentar como la lectura liberal y relativista, consideramos que pese a la clara afinidad que tiene este autor con varias temáticas gadamerianas, sin embargo, no es totalmente consecuente con la invocación gadameriana al desarrollo de la conciencia de la historia efectual, que, como vimos, se transforma en la conciencia de la lingüisticidad histórica de nuestra existencia con todas las consecuencias que hemos mostrado en el capítulo tercero de nuestro trabajo. Por su parte G. Vattimo, quién bajo la estela de Nietzsche y Heidegger es el único que interpreta la frase en el sentido de una oración subordinada explicativa y no especificativa, como se le ha considerado por indicación del propio Gadamer, debe decirse, que estamos ante una radicalización del pensamiento gadameriano en la cual el ser y el lenguaje se presentan como idénticos, pero no en una visión a la vez fáustica y relativista, sino como una tarea y responsabilidad propia de un proyecto histórico.

Por nuestra parte, consideramos que la recepción de la frase con un carácter especificativo; es decir, que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, nos resulta refrendada por los

propios escritos tardíos de Gadamer, que precisamente, como lo hacen notar sus intérpretes más importantes (J. Grondin, R. Palmer, Carlos B. Gutiérrez entre otros), se concentran en los temas de la finitud y la dimensión dialógica de la existencia. En conexión con ello, creemos con J. Grondin, que la tesis hermenéutica de que el “ser que puede ser comprendido es lenguaje” se malinterpreta toda vez que se la lee en el sentido de que el ser es, para Gadamer, lo mismo que el lenguaje, sin tomar en cuenta el carácter de la oración relativa en la expresión alemana. De lo que se sigue también que la frase no es un enunciado de carácter ontológico, sino una tesis sobre el comprender y su carácter lingüístico, que se articula con la crítica de la concepción nominalista del lenguaje que emprende Gadamer en *VM*, y que se radicaliza en su reflexión sobre los límites del lenguaje. En este sentido, consideramos que la interpretación de Theunissen, que nos recuerda que Gadamer es un pensador de la tradición y de la manera como nos la apropiamos, se condice con el interés que hemos tenido en este trabajo de enfatizar el problema de la conciencia histórica, *el problema de la historicidad y la lingüisticidad como los dos rostros de nuestra finitud esencial*, en el planteamiento gadameriano y nos permite justificar con mayor razón la pertinencia del Apéndice que adjuntamos a este trabajo.

Por todo lo anterior, concluimos que si Gadamer, al inicio de *VM*, nos señaló que la conceptualidad en la que se desarrolla el filosofar nos posee siempre en la medida en la que nos determina el lenguaje en el que vivimos, no seríamos consecuentes con él si no hubiéramos dado cuenta en este trabajo, tanto de la forma en que Gadamer se inserta en su tradición y la conceptualidad que la caracteriza, como de la transformación que ella experimenta en dirección de su hermenéutica filosófica.

Bibliografía

Bibliografía principal

Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, Tübingen: Mohr / Siebeck, Uni-Taschenbücher, 1999.

- Band I, *Hermeneutik I.*
- Band II, *Hermeneutik II.*
- Band III, *Neure Philosophie I.*
- Band IV, *Neure Philosophie II.*
- Band V, *Griechische Philosophie I.*
- Band VI, *Griechische Philosophie II.*
- Band VII, *Griechische Philosophie III.*
- Band VIII, *Ästhetik und Poetik I.*
- Band IX, *Ästhetik und Poetik II.*
- Band X, *Hermeneutik im Rückblick.*

Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen: Mohr / Siebeck, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *Die moderne un die Grenze der Vergegenständlichung*, München: Bernd Klüser, 1996.

Gadamer, Hans-Georg, *Erziehung ist sich erziehen*, Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Ediciones Sígueme 1977.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 1993.

Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998.

Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel*, Madrid: Cátedra, 1994.

Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, Barcelona: Paidós, 1997.

Gadamer, Hans-Georg, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona: Herder, 1996.

Gadamer, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1998.

Gadamer, Hans-Georg, *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1997.

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

Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998.

Gadamer, Hans-Georg, *La herencia de Europa*, Barcelona: Península, 1990.

Gadamer, Hans-Georg, *Poema y diálogo*, Barcelona: Gedisa, 1999.

Gadamer, Hans-Georg, *Elogio de la teoría*, Barcelona: Península, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la sabiduría*, Barcelona: Paidós, 2001.

Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona: Paidós, 1999.

Gadamer, Hans-Georg, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Editorial Alfa, 1981.

Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Gadamer, Hans-Georg, *Antología*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002.

Gadamer, Hans-Georg, *El estado oculto de la salud*, Barcelona: Gedisa, 2001.

Gadamer, Hans-Georg, *Hacia la prehistoria de la metafísica*, Córdoba: Alción Editora 1997.

Gadamer Homepage

http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp_d.html

Bibliografía general sobre la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

Cuesta Abad, J.M., *Teoría, Hermenéutica y literatura*, Madrid: Visor Distribuciones, 1991.

Dostal, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Dottori, R., *Hans-Georg Gadamer. Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Ricardo Dottori*, Münster: LTI, 2001.

Duque, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid: Tecnos, 2002.

Dutt, C., *En conversación con Hans Georg Gadamer*, Madrid: Tecnos, 1998.

Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Ediciones Akal, 2000.

Figal, G., *Der Sinn des Verstehen*, Stuttgart: Reclam, 1996.

Figal, G., Grondin, J. y D. Schmidt (Herausgeber), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Figal, G., *Begegnungen mit Hans Georg Gadamer*, Stuttgart, Reclam, 2000.

Gadamer, H-G. y J. Habermas, *Das Erbe Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp V., 1979.

Garagalza, L., *Introducción a la hermenéutica contemporánea, Cultura, Simbolismo y Sociedad*, Barcelona: Anthropos, 2002.

Garagalza, L., *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona: Editorial Antrophos, 1990.

García Gómez Heras, J., *Ética y hermenéutica, Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

Gómez Ramos, A., *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Madrid: Visor, 2000.

Grondin, J., *¿Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans Georg-Gadamer*, Königstein: Forum Academicum in Verlagsgruppe Athenäum, 1982.

Grondin, J., *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: WBG, 1994.

Grondin, J., *Einführung zu Gadamer*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003.

Grondin, J., *Hans Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Grondin, J., *Hans-Georg Gadamer una biografía*, traducción del alemán de Ángela Ackermann Pilari, Roberto Bernet y Eva Martín-Mora, Barcelona: Herder, 2000.

Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999.

Grondin, J., *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Gutiérrez, C., *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencia y ensayos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Gutiérrez, C., *No hay hechos sólo interpretaciones*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2004.

Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., Final, G., Bubner, R., Teufel, H. y H.U. Gumbrecht, *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”*. Homenaje a Hans Georg Gadamer, Madrid: Síntesis, 2003.

Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., Final, G., Bubner, R., Teufel, H. y H.U. Gumbrecht, *“Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”*. Hommage an Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main, 2001.

Hahn, L.E., *The philosophy of Hans Georg Gadamer. The Library of living philosophers. Volume XXIV*, Chicago: Illinois University, 1997.

Hammermeister, K., *Hans Georg Gadamer*, München: Beck, 1999.

Hernández Pacheco, J., *Corrientes actuales de la filosofía. La Escuela de Frankfort. La filosofía hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1996.

Jung, M., *Hermeneutik. Zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2001.

Lafont, C., *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor, 1993.

López Pedraza, R., *Hermes y sus hijos*, Barcelona: Antrophos, 1991.

Maceiras, M. y J. Treballe, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid: Editorial Cincel, 1990.

Makita, Etsuro, *Gadamer Bibliographie (1922-1994)*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995.

Ortiz Osés, A., *La nueva filosofía hermenéutica*, Barcelona: Antrophos, 1986.

Ortiz Osés, A., Patxi L. y H-G. Gadamer, *Diccionario de interdisciplinar de hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

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

Palmer, R., (ed.), *Gadamer in Conversation*, New Haven: Yale University, 2002.

Pöggeler, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, München: Alber, 1983.

Rodi, F., (Hrsgb.) *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Band 8/1992-1993.

Rodríguez, R., *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid: Editorial Trotta, 1993.

Sanchez Meca, D., *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid: UNED, 1988.

Santiago Guervós, L., *Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

Schökel, L. y J.M. Bravo, *Apuntes de hermenéutica*. Madrid: Trotta, 1994.

Silvermann, Hugh (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, London: Routledge, 1991.

Takeda, Sumio, *Reflexion, Erfahrung und Praxis bei Gadamer*, Tübingen: Zieb Druck, 1980.

Tietz, U., *Hans Georg Gadamer, zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1999.

Ting Kuo Chang, *Geschichte, Verstehen und Praxis. Eine Untersuchung zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer unter besondere Berücksichtigung ihrer Annäherung an die Tradition der praktischen Philosophie*, Marburg: Tectum Verlag, 1994.

Warnke G., *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. California: Stanford University Press, 1987.

Zúñiga García, J., *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 1995.

Artículos en revistas, libros y otros

Araos, J., “Sobre la comprensión y la hermenéutica”, en: *Yachay*, 31 (2000), pp. 65-83.

Barrera Vélez J., “El horizonte filosófico de la comprensión en Hans-Georg Gadamer”, en: *Cuadernos de filosofía*, 78-79, (2000), pp. 16-35.

Giddens, A., “Vivir en una sociedad postradicional”, en: Beck, U., Giddens, A. y S. Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 75-136.

Gómez Ramos, A., “Un clásico comprendido hace ser”, en: Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., Final, G., Bubner, R., Teufel, H. y H.U. Gumbrecht, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans Georg Gadamer*, Madrid: Síntesis, 2003, pp. 9-15.

Gutiérrez, C., “¿Círculo o diálogo?. El comprender de Heidegger a Gadamer”, en: *Areté*, XII (2000), pp. 133-143.

Gutiérrez, C., “La hermenéutica temprana de Heidegger”, en: *Ideas y Valores*, 107 (1988), pp. 27-42.

Habermas, J., “Urbanisierung des Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans Georg Gadamer”, en: *Das Erbe Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, (1979), pp. 11-31.

López, M.C., “La determinación histórica en la hermenéutica de H-G. Gadamer”, Madrid: UNED (por publicar).

López, M.C., “El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica”, en: *Revista Pensamiento*, 206 (1997), pp.215-242.

López, M.C., “Filosofía hermenéutica y deconstrucción”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid*, 18 (1997), pp. 57-82.

López, M.C., “El sentido de la historia de la filosofía para la filosofía hermenéutica”, en: *Contrastes, Revista interdisciplinar de filosofía de la Universidad de Málaga*, I (1996), pp.151-172.

López, M.C., “La comprensión ontológica en H.G.Gadamer”, en: *Letras de Deusto*, 78 (1998), pp. 173-198.

López, M.C., “La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H-G. Gadamer”, *Endoxa, Series filosóficas*, 12 (2000), pp. 229-256.

Macintyre, A., “La racionalidad de las tradiciones”, en: *Justicia y racionalidad*. Barcelona: EIUNSA, 1994, pp.331-350.

Mendoza, C., “La permanencia del pasado: lo clásico en el tiempo”, en: *Theoría*, 7 (1998), pp.79-98.

Michelini, D., “Ciencia, Hermenéutica y Filosofía”, en: Hünemann, P., *La nueva evangelización del Mundo de la Ciencia en América Latina*, Madrid: Iberoamericana, (1995), pp. 153-192.

Palazón, M., “Hermenéutica e historicismo”, en: *Theoría*, 7 (1998), pp.67-77.

Patrón, P., "Tensión conceptual entre aplicación y lingüisticidad en la hermenéutica filosófica de Gadamer", en: *Areté*, I (1989), pp. 109-130.

Segura, C., "Heidegger 1922. Indicación hermenéutica", en: *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid*, XII (1999), 77-112.

Velasco, A., "La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la postmodernidad", en: *Teoría*, 7 (1998), pp.55-66.

Walton, R., "Hermenéutica y filosofía trascendental", en: Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: PUC, (2000), pp. 123-143.

Walton, R., "La Interpretación de la tradición en la fenomenología trascendental", en: *Escritos de filosofía*, 39-40 (2001).

Walton, R., "El mundo de la vida como horizonte", en: San Martín, J. (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la segunda semana española de fenomenología*, Madrid: UNED, (1993), pp. 95-123.

Bibliografía secundaria relacionada con la hermenéutica

Alcalá, R., *Hermenéutica. Teoría e interpretación*, México: UNAM, 2002.

Bambach, Charles R., *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Ithaca: Cornell University Press, 1995.

Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona: Editorial Herder, 1992.

Bonilla, A., *Mundo de la vida: Mundo de la historia*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 1987.

Coreth, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona: Herder, 1972.

Cristin, R., *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*, Madrid: Ediciones Akal, 2000.

Cruz, M. *Historicismo*, Barcelona: Montesinos Editor, 1981.

Dilthey, W., *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid: Ediciones Istmo, 2000.

Dilthey, W., *El Mundo histórico*, México: FCE, 1963.

Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid: Revista de Occidente, 1966.

Dilthey, W., *Psicología y teoría del conocimiento*, México: FCE, 1978.

Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid: Revista de Occidente, 1974.

Dreyfus, Hubert, *Ser-en-el- Mundo. Comentario a la división I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, traducción de Fernando Flores, Chile: Cuatro Vientos Editorial, 1996.

Gabilondo, A., *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid: Editorial Cincel, 1988.

Girgenti, G., *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo tra Hans Georg Gadamer e la Scuola di Tubinga-Milano. Introduzione di Hans Georg Gadamer*, Milano: Rusconi Libri, 1998.

Gómez-Heras, J.M., *El a priori del mundo de la vida*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982.

Habermas, J., *La Lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1988.

Heidegger, M., *El concepto de tiempo*, Madrid: Trotta, 1999.

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, traducción Jorge E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

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

Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 1999.

Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, Valencia: Cátedra, 1999.

Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. (Informe Natorp)*, Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Hünemann, P., *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg: Herder, 1967.

Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, FCE: México, 1995.

Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*, México: UNAM, 1997.

Husserl, E., *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Critica, 1991.

Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954 (1976²), *Husserliana Gesammelte Werke*, tomo VI

Husserl, E., *Gesammelte Werke, Vols I-XXXVI*, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1950-2001.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlas. Herausgegeben von Iso Kern*, Bd. XIII, Erster Teil, 1905-1920, Bd. XIV, Zweiter Teil, 1921-1928, Bd. XV, Dritter Teil, 1929-1935, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1950-2001.

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, editado por Ludwig Langrebe, Hamburgo: Claassen Verlag, 1948.

Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

Husserl, E., *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción y presentación de Miguel García Baró, Madrid: FCE, 1982.

Iggers, G., *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, New England: Wesleyan University Press, 1997.

Imaz, E., *El pensamiento de Dilthey*, México: FCE, 1978.

Jung, M., *Dilthey. Zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 1996.

Kiesel, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1995.

Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Landgrebe, L., *Fenomenología e historia*, Caracas: Monte Avila Editores, 1975.

Makkreel, R., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

Meinecke, F., *El historicismo y su génesis*, México: FCE, 1962.

Monteagudo, C., *Aproximaciones al concepto de "mundo de la vida" en la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental de Edmund Husserl*, tesis para optar el grado académico de Magíster en filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig: Teubner Verlag, 1931.

Orozco, T., *Platonische Gewalt. Gadamer politische hermeutik der NZ-Zeit*, Berlín: Die Deutsche Bibliothek, Das Argument, Idiologische Mächte im deutschen Faschismus, Bd. 7, 1995.

Orth, E.W., *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg / München: Alber Verlag, 1985.

Owensby, J., *Dilthey and the narrative of History*, Ithaca: Cornell University Press, 1994.

Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1986.

Polt, R., *Heidegger an Introduction*, Ithaca: Cornell University Press, 1999.

Reale, G., *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona: Herder, 2001.

Renaud, F., *Die Resokratisierung Platons. Die Platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Sankt Agustin: International Plato Studies, Academia, 1999.

Reyes Mate (ed.) *Filosofía de la historia*, Madrid: Editorial Trotta, 1993.

San Agustín, *Las confesiones*, Madrid: BAC, Vol., II, 1974.

San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid: BAC, Vol., V, 1968.

San Agustín, *De la doctrina cristiana*, Madrid: BAC, Vol., XV, 1969.

San Martín, J. (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Madrid: UNED, 1993.

Shnädelbach, H., *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*, Barcelona: Editorial Alfa, 1980.

Walton, R., *Husserl, Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993.

Bibliografía secundaria general

Apel, K.O., *La Transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, vols. 1 y 2, 1985.

Bubner, R., *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1984.

Cruz, M., *Filosofía contemporánea*, Madrid: Santillana Ediciones, 2002.

Fried Schnitman, D., *Nuevos paradigmas. Cultura y subjetividad*, Barcelona: Paidós, 1994.

Habermas, J., *El pensamiento postmetafísico*, México: Taurus, 1990.

Habermas, J., *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, México: Editorial Tecnos 1993.

Habermas, J., *Textos y contextos*, Barcelona: Editorial Ariel, 1996.

Kirk G.S., y Raven J.E., *Los Filósofos pre-socráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Editorial Gredos, 1969.

Nagel T., *The view from nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986

Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.

Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1991.

Rorty, R., *¿Esperanza o conocimiento?*, México: FCE, 1997.

Rorty, R., Schneewind J.B. y Q. Skinner, *La filosofía en la historia*, Barcelona: Paidós, 1984.

Rorty, R., *Verdad y progreso*, Barcelona: Paidós, 2000.

Sanders, K., *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*, México: FCE, 1997.

Schnädelbach, H., *Filosofía en Alemania 1831-1933*, Madrid: Cátedra, 1991.

Skinner, Q., *El retorno de la gran teoría*, Madrid: Alianza Universidad, 1988.

Vattimo, G. (ed.), *Hermenéutica y racionalidad*, Colombia: Editorial Norma, 1994.

Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.

Vattimo, G. (ed.), *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa, 1998.

Vattimo, G., *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*, Oviedo: Ediciones Nobel, 1996.

Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1995.

Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Ediciones Península, 1998.

