



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
FACULTAD DE FILOSOFÍA

EL LENGUAJE COMO EXPERIENCIA VIVENCIAL. EL PROBLEMA HERMENÉUTICO
EN GADAMER

Tesis para obtener
el título de licenciada en filosofía elaborado por
IVONE ARACELI GONZÁLEZ GUTIÉRREZ

Asesor: Dr. J. Stefan Gandler

Diciembre 2020

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	2
1. EL PROBLEMA DE LA HERMENÉUTICA COMO MÉTODO EN LA MODERNIDAD	5
1.1 Hermenéutica filosófica y su rompimiento con la hermenéutica tradicional	5
1.2 Hermenéutica tradicional y su uso metodológico como fundamentación de las ciencias del espíritu o humanidades	10
2. EL PROBLEMA HERMENÉUTICO EN HEIDEGGER	24
2.1 El Carácter ontológico de Heidegger para la hermenéutica filosófica	24
2.2 La estructura fundamental del <i>Dasein</i>	26
2.3 El encontrarse, el comprender y el habla	28
3. LA HERMENEUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER	39
3.1 La hermenéutica filosófica desde la ontología heideggeriana	39
3.2 Comprender en la vida cotidiana	42
3.3 Crítica a la instrumentalidad del lenguaje	50
3.4 La experiencia del arte y el acontecer histórico	54
3.6. La traducción	61
CONCLUSIONES	67
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	71

INTRODUCCIÓN

Indudablemente el lenguaje es el centro de muchos problemas filosóficos, independientemente del enfoque con el que se aborde, es siempre un asunto de suma importancia, sin embargo, por mucho que se le confieran innumerables páginas a su estudio, sigue siendo un asunto más a tratar y con ello, se pierde la posibilidad de considerarlo como lo que es: un constitutivo de la existencia humana.

La tarea pendiente en el tratamiento del lenguaje es disolver la distinción pensamiento-lenguaje, que reiteradamente plantea la teoría de la subjetividad y por ende las ciencias sociales (humanidades), así como la filosofía del lenguaje; distinción que supone una distancia entre el hombre y el mundo, confiriendo al lenguaje un papel instrumental, para el conocimiento, la comprensión y la apropiación del mundo, y en su lugar, abordarlo desde la perspectiva ontológica, es decir, el lenguaje es ya la construcción y constitución del mundo y lo humano, anterior a teorías y conceptos.

Porque, ¿cuál es el problema en plantear una separación pensamiento-lenguaje, hombre-mundo o sujeto-objeto? El problema sólo puede verse a la luz de un planteamiento de carácter ontológico, pues en este paradigma el lenguaje tiene un lugar primario a ser una herramienta o asunto a investigar. A partir de la ontología heideggeriana, al lenguaje se plantea en términos de “existencial”, es decir, una condición que constituye la existencia.

Tanto dista el lenguaje en ambos planteamientos o paradigmas que ya no se hablará más como concepto “lenguaje”, pues se va configurando más como el asunto de la comprensión, Heidegger refiere en *Ser y tiempo* que: es el habla algo constitutivo en la existencia del *ser en el mundo*, dirá que el fenómeno de la comunicación tiene que comprenderse en un amplio sentido ontológico. El

hombre “ser ahí” se manifiesta como un ente que habla, pero con ello no se refiere a decir palabras, sino al modo de descubrir- construir el mundo y de ser (ser en el mundo: existir). La necesidad que Heidegger reclama a “la ciencia del lenguaje” de cimentarse sobre fundamentos más originales ontológicamente.

De estos planteamientos surge el asunto de la comprensión, pero dado que también es desde la perspectiva ontológica, esta comprensión, será siempre afectiva y anterior a conceptos y teorías.

A partir de estas bases

Hablaremos de la Hermenéutica y para ello partiremos de la distinción entre la hermenéutica tradicional y la hermenéutica ontológica, con ello presentaremos los problemas de verla como disciplina auxiliar o método de investigación de las ciencias humanas, para reconocer su carácter ontológico, entendiendo a la comprensión desde la experiencia vivencial.

Entonces será necesario exponer en qué radica la importancia de considerar al lenguaje desde la perspectiva ontológica y qué sentido tiene revisar los aportes de Heidegger al respecto, además determinar que en este asunto se parte de sus aportes en Ser y tiempo, para circunscribir la investigación, nos ocuparemos de la reivindicación de la pregunta por el ser, y la analítica existencial que da la pauta a una comprensión general de la ontología heideggeriana.

Ya que quede clara la pertinencia de recuperar el giro ontológico heideggeriano, nuestra tarea será abordar la hermenéutica ontológica, y para ello tendremos que revisar lo que Gadamer considera: la tarea pendiente de la hermenéutica, ir más allá de las aportaciones heideggerianas respecto del carácter ontológico de la comprensión. Según este autor, Heidegger solo se ocupa de la hermenéutica para abordar la condición existencial de “la preestructura de la comprensión”, y lo

que haría falta entonces es ahondar en la consecuencia para la filosofía de dicho giro ontológico. Especialmente en el carácter lingüístico de la comprensión.

Otro elemento central en esta investigación es la configuración de la historicidad de la comprensión que es, para la hermenéutica filosófica, una liberación de las cadenas del quehacer de los investigadores, al querer comprender exhaustivamente y con toda la objetividad posible a textos y autores. Es decir, se asume la tradición y los prejuicios (juicios previos) que nos constituyen existencialmente y los reconocemos en la interpretación y comprensión, cualquiera que ésta sea, cotidiana y académica, que finalmente participan entre sí.

1. EL PROBLEMA DE LA HERMENÉUTICA COMO MÉTODO EN LA MODERNIDAD

1.1 Hermenéutica filosófica y su rompimiento con la hermenéutica tradicional

La hermenéutica es un asunto sumamente interesante del cual existe una amplísima bibliografía, no es nuestro interés hacer un tratado que incluya toda su historia ni agotar su definición, sino presentar un breve panorama que muestre las implicaciones que trae a la investigación filosófica la superación de su carácter metodológico, mismo que tuvo mayor auge en la modernidad. Nos interesa poner especial énfasis en la tarea pendiente que la hermenéutica brinda a la investigación filosófica y así como para todas las humanidades¹, no como guía metodológica sino como experiencia hermenéutica que abordaremos más adelante.

No ocuparemos de presentar el asunto de la comprensión e interpretación desde la experiencia de la vida cotidiana; pues de esta manera podremos ver en qué consiste el rompimiento con la hermenéutica tradicional y su carácter metódico. Para ello abordaremos los planteamientos de

¹ En este trabajo utilizaremos este concepto pues responde al uso que hacemos para referirnos a las ciencias cuyo interés es el estudio de los fenómenos sociales y culturales, incluyendo a la filosofía, que no es propiamente una ciencia, pero que se distinguen de las ciencias naturales y las ciencias exactas como las matemáticas. Gadamer comenta también que la traducción del término *Geisteswissenschaften* a otros idiomas representa también algunas dificultades. Cf. "Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu" en *Verdad y Método*, Hans-Georg Gadamer, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 31 y 32.

Hans Georg Gadamer², autor que se ocupa de esta forma de hacer hermenéutica, a la que llama hermenéutica filosófica³.

El giro hermenéutico que supone la hermenéutica filosófica no es un asunto nuevo, pero a pesar de ser sumamente pertinente ante las dificultades que enfrentamos al realizar cualquier investigación en el área de las humanidades, no se ha estudiado lo suficiente. Esta investigación se propone recuperar su aportación ante las dificultades relacionadas con la comprensión e interpretación de los fenómenos sociales, históricos y culturales, objeto de reflexión de éstas ciencias. Nos proponemos entablar un dialogo entre la investigación filosófica y la investigación en las humanidades, que permita reconocer que las experiencias hermenéuticas, sobre las que investigan, van más allá de su teorización.

La relación entre la hermenéutica y las humanidades se remonta al uso que, tanto en la ilustración como en el romanticismo, tuvo la hermenéutica en su carácter de guía para el acercamiento en las grandes obras y los autores, que conforman la tradición. Pero mucho más determinante, el papel que se inicia en la modernidad, con las aportaciones de Dilthey y la fundamentación de las ciencias del espíritu, de la hermenéutica como método.

² Hans-Georg Gadamer (1900-2002) ha sido uno de los pensadores alemanes que han protagonizado la escena filosófica de la segunda mitad del siglo XX. La publicación de su obra cumbre *Verdad y método* en 1960 puede ser considerada como el momento de inicio de la hermenéutica filosófica. Esta corriente de pensamiento nace en el diálogo que Gadamer establece entre el pensamiento platónico-aristotélico, la dialéctica especulativa hegeliana y la "Hermenéutica de la facticidad" que su maestro Martín Heidegger había teorizado durante sus años de enseñanza en Marburgo. Cf. <http://www.philosophica.info/voces/gadamer/Gadamer.html>

³ La hermenéutica filosófica designa la posición filosófica de Gadamer y ocasionalmente también la de Paul Ricoeur, ciertamente existieron ya con anterioridad formas exigentes de la hermenéutica, pero raras veces se presentaron como concepciones filosóficas elaboradas. Aunque contribuyeron de manera decisiva al despliegue de una conciencia por el problema hermenéutico en la filosofía, ni Schleiermacher, Droysen o Dilthey, abuelos de la hermenéutica contemporánea, desarrollaron sus enfoques pública y primordialmente bajo el título de una filosofía hermenéutica. Aunque la empresa filosófica de Gadamer hubiese sido imposible sin Heidegger, el Heidegger tardío no pudo dejar de constatar: "la filosofía hermenéutica es asunto de Gadamer", afirma Jean Grondin en *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 19.

Veremos brevemente como se da este uso de la hermenéutica al servicio de los estudios históricos, filológicos, filosóficos, etc. para poder entender las problemáticas que implica su uso como disciplina auxiliar, y la pertinencia de considerarla un ejercicio filosófico de comprensión, que también impacta en la investigación de las humanidades.

La hermenéutica filosófica gadameriana plantea que el uso tradicional de la hermenéutica, es decir, su uso instrumental, representa no una sino varias problemáticas, entre ellas, querer garantizar la verdad del conocimiento que se obtiene, y pretender que a través del método hermenéutico la investigación en asuntos de índole social, goce de mayor confianza en sus procedimientos. Gadamer expone que la investigación, no sólo filosófica sino en general de las humanidades, se enfrenta a diversas dificultades cuando trata de seguir cánones hechos originalmente para las ciencias naturales o las ciencias exactas.

Para las humanidades, no encontraremos un método que garantice la objetividad; pues el tipo de experiencia sobre las que reflexionan estas ciencias, así como la filosofía, no es el mismo tipo de experiencia sobre la cual investiga la ciencia natural o las ciencias exactas⁴, en este sentido veremos que el problema gira en torno al problema de la teoría de la subjetividad, que a pesar haber replanteado su estructura epistemológica a partir del giro hermenéutico⁵, actualmente sigue

⁴ Para explicar un poco el lugar que ocupa la verdad para las humanidades recuperamos a Gadamer que desarrolla en un breve ensayo que aparece en *Verdad y método II* "El concepto moderno de ciencia aparece marcado por el desarrollo de la ciencia natural del siglo XVII. A él debemos el creciente dominio sobre la naturaleza, y cabe esperar que la ciencia del hombre y la sociedad nos permita alcanzar un dominio similar del mundo humano-histórico. Pero se espera aún más de las ciencias del espíritu al ver que el creciente dominio de la naturaleza, como producto de la ciencia, acrecienta el malestar en la cultura en lugar de reducirlo. Los métodos de la ciencia natural no captan todo lo que vale la pena saber, ni siquiera lo que más vale la pena: los últimos fines, que deben orientar todo dominio de los recursos de la naturaleza y el hombre. Son conocimientos de otro género y otro rango los que cabe esperar de las ciencias del espíritu y de la filosofía que subyace a ellas. Y así es lógico hablar, no ya del elemento común que ofrecen los métodos científicos para toda la ciencia, sino del elemento singular que da un carácter significativo y problemático a las ciencias del espíritu", *La verdad en las ciencias del espíritu* (1953) en *Verdad y método II*, Hans Georg Gadamer, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 43.

⁵ El Giro hermenéutico puede describirse como la reivindicación de la hermenéutica en el centro del pensamiento filosófico, misma que traspasa sus fronteras y permea en el estudio de las ciencias sociales. Gadamer plantea que

pendiente su discusión en la investigación filosófica, así como con el amplio campo de las humanidades.

Las diversas dificultades en la tarea de la comprensión de éstas ciencias y la filosofía no se limitan a la problemática relacionada con la “pretensión de objetividad”. Relacionado directamente con la discusión sobre la objetividad está la reflexión del carácter de la teorías y conceptos que se elaboran a partir de la investigación social y filosófica; cuyo carácter no puede ser del mismo tipo que el de un conocimiento científico, del mismo modo que las ciencias exactas.

La tarea de la hermenéutica filosófica con las humanidades es ayudar a reconocer que cualquier comprensión se da desde la tradición. Este reconocimiento brinda una salida al historicismo, en que parece que las ciencias humanas se quedan atrapadas. Si bien investigar con formalidad y rigor académico estos asuntos es posible y deseable, este conocimiento de ninguna manera significa un dominio exhaustivo de los fenómenos sociales y culturales; es decir, no puede agotarse metodológicamente.

Hasta ahora, guiados por Gadamer podemos mostrar que la experiencia de los acontecimientos sociales no es apresable en teorías y conceptos, o al menos no de forma exhaustiva, pero que es posible afrontar de algún modo dichas “barreras”, que enfrenta tanto el filósofo como el investigador social en su afán de comprensión e interpretación de los acontecimientos del mundo: cambiantes, históricos e inaprensibles. Y su modo de hacerlo parte de un paradigma distinto, en

esto fue posible gracias a la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, que permite pensar el ser en el horizonte del tiempo y desde la movilidad de la existencia humana, que se desarrolla hacia un futuro y proviene de su origen. De este modo hizo del comprender un existencial, es decir, una determinación categorial básica de nuestro ser-en-el-mundo. Cf. Carsten Dutt (Editor), “En conversación con Han-Georg Gadamer”, *Hermenéutica, Estética y Filosofía Práctica*, Tecnos, Madrid 1998, pp.26-27.

él, todos esos acontecimientos y la experiencia de comprenderlos configuran lo que llamaremos: la experiencia hermenéutica.

Es por ello necesario ver que la comprensión, más allá de una capacidad intelectual y académica, es la forma en que nos encontramos en la vida cotidiana, continuamente entre lo extraño y lo familiar. Este carácter existencial de la comprensión que Heidegger plantea en su analítica existencial en *Ser y tiempo* lo veremos más adelante (Cap. 2), por ahora solo recuperamos las palabras de Gadamer al respecto:

La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado, en mi opinión de una manera muy convincente, que la comprensión no es uno de los modos del 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. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa⁶.

La hermenéutica filosófica nos permite ampliar el fenómeno de la comprensión y esto a su vez nos permite asumir que cualquier abordaje de los acontecimientos históricos, los autores, sus textos, o las problemáticas sociales, tiene ya una dirección, es decir, se parte de ciertos supuestos. Los presupuestos o prejuicios, no son algo de lo que un intérprete (investigador) deba librarse, antes bien son parte de él y es preferible asumir que gracias a ellos es posible cualquier interpretación,

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1990, p. 12.

cualquier comprensión. Acerca del papel de los prejuicios en la comprensión hablaremos en el capítulo dedicado a Gadamer.

Por ahora nos ocuparemos de mencionar que las aportaciones tanto de la analítica existencial de Heidegger como de la hermenéutica filosófica de Gadamer provocan una ruptura con la teoría de la subjetividad, gracias a la cual es posible afrontar las dificultades que trae el historicismo y con ello, reconocer que la comprensión, centro de la investigación de la filosofía y las humanidades, se puede comprender fuera de la relación sujeto-objeto.

Para abordar la pertinencia de la Hermenéutica filosófica y el lugar que tiene la comprensión como experiencia hermenéutica, hablaremos de la experiencia estética y el estudio de la historia como acontecimiento; pues ambas constituyen dos ejemplos primordiales de experiencias hermenéuticas cuyo asunto es especialmente difícil de teorizar, la obra de arte y la historia.

1.2 Hermenéutica tradicional y su uso metodológico como fundamentación de las ciencias del espíritu o humanidades

Gadamer, en *Verdad y método*, expone la dificultad de hacer una génesis formal de lo que es la Hermenéutica, pues sus orígenes podrían considerarse desde el primer acto de interpretación, sin embargo, aun así podemos hablar de una hermenéutica tradicional y una hermenéutica filosófica, cuyo carácter principal radica en ser, una normativa de la interpretación la primera, y un ejercicio fenomenológico de la comprensión la segunda.

También Jean Grondin se ocupa de mostrarnos la diferencia entre ambas hermenéuticas, ya en su *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*⁷, en breves palabras nos explica que “la palabra

⁷ Jean Grondin, *Introducción a la Hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999.

Hermenéutica en el siglo XVII designa la ciencia o el arte de la interpretación”, así mismo, explica que ésta fue tomando la forma de doctrina que daba las reglas de una correcta interpretación y por ello su carácter normativo, con el propósito claro de evitar “la arbitrariedad en el campo exegético”⁸.

La hermenéutica filosófica, en cambio, surgió en fechas mucho más recientes. En un sentido más restringido y usual designa la posición filosófica de Hans-Georg Gadamer, y ocasionalmente la de Paul Ricour (...) Aunque contribuyeron de manera decisiva al despliegue de una conciencia por el problema hermenéutico en la filosofía, ni Schleiermacher, Droysen o Dilthey –los abuelos de la hermenéutica contemporánea– desarrollaron sus enfoques pública y primordialmente bajo el título de una filosofía hermenéutica⁹.

En todo caso podemos reconocer que el asunto central de la hermenéutica gira en torno a la comprensión y la interpretación, sin embargo para la hermenéutica tradicional, será de vital importancia constituirse como método que brinde las herramientas necesarias para enfrentar las dificultades de investigación que implica el estudio de las ciencias humanas. Por otra parte, la tarea de la hermenéutica filosófica consiste en un cambio de concepción que retoma dichas dificultades, para mostrarnos que estas son, al mismo tiempo la posibilidad de comprender aquello que nos parece extraño y lejano.

Para dar un ejemplo inicial podríamos hablar de la recuperación de los juicios previos o los prejuicios. Pues a diferencia de la hermenéutica moderna, que trata de evitar guiarse por ellos, la hermenéutica filosófica nos recuerda que, gracias a éstos, iniciamos la investigación de cualquier

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 19.

⁹ *Idem*

asunto, es la dirección de nuestras preguntas la que nos lleva por el camino de la comprensión. Es ésta una de las principales diferencias entre ambas hermenéuticas.

La hermenéutica tradicional y la hermenéutica filosófica no dan el mismo trato al asunto de la comprensión, ejemplo de ello es el lugar que le confiere la hermenéutica tradicional a las dificultades que surgen al querer comprender las obras del pasado; pues en la investigación que hace de dichas obras o eventos, la distancia entre el pasado y el presente, la dificultad de comprender otras tradiciones, parece un obstáculo insuperable, a menos que se realice una labor sistemática y rigurosa, para la cual la hermenéutica dictará las reglas.

La hermenéutica tradicional busca una manera confiable para superar esas llamadas dificultades, barreras de la comprensión, su objetivo es erradicar los obstáculos que surgen en la tarea de investigar el pasado, y por ello su investigación se convertirá en la base de las humanidades:

En el siglo XIX la hermenéutica experimentó, como disciplina auxiliar de la teología y la filosofía, un desarrollo sistemático que la convirtió en fundamento para todo el negocio de las ciencias del espíritu. Con ello, se elevó por encima de todos sus objetivos pragmáticos originales de hacer posible o facilitar la comprensión de los textos literarios. No sólo la tradición literaria es espíritu enajenado y necesitado de una nueva y más correcta apropiación; todo lo que ya no está de manera inmediata en su mundo y no se expresa en él, en consecuencia toda tradición, el arte igual que todas las creaciones espirituales del pasado, el derecho, la religión, la filosofía, etc., están despojadas de su sentido originario y referidas a un espíritu que las descubra y medie¹⁰.

¹⁰ Gadamer, *Verdad y método*, p. 218.

Ahora bien, debemos preguntarnos qué consecuencia tendrá para la investigación de estos asuntos de índole social, histórico y filosófico el que se trate de comprender la tradición partiendo de la “reconstitución del pasado”.

Para Dilthey, la comprensión de la tradición se da desde la conciencia histórica sin embargo es con Gadamer, como lo veremos más adelante, que la tradición se comprende más allá de las ataduras de la subjetividad. Para explicarlo mejor, es necesario mostrar que la tarea del investigador social, va más allá de un descubrimiento mediador, es decir, más allá de una reconstrucción del sentido originario de las obras del pasado.

En *Verdad y método* esta cuestión respecto de las obras del pasado se expresa con la siguiente consideración: “Toda reconstrucción de las condiciones originales, igual que toda restauración, es, cara a la historicidad de nuestro ser, una empresa impotente. Lo reconstruido, la vida recuperada desde la lejanía, no es la original”¹¹.

En este sentido Gadamer recupera a Hegel pues considera que “ofrece una posibilidad distinta de compensar entre sí la ganancia y la pérdida de la empresa hermenéutica”. Hegel mostrará una salida ante esta problemática frente a la tradición, que no consiste en una restitución del pasado sino una mediación entre el pasado con la vida actual. Por eso Gadamer propone “guiarnos más por Hegel que por Schleiermacher y considerar de una forma distinta la historia de la hermenéutica”¹².

En este sentido, partimos del hecho de que la hermenéutica tradicional ve a la tradición como una barrera; por las dificultades de comprensión que implican las obras del pasado, y por ello, nos

¹¹ *Ibid.*, p. 220.

¹² *Cfr. Ibid.*, p. 225.

ocuparemos de presenta cómo se dio el tratamiento de estos asuntos específicamente con Schleiermacher y Dilthey, “abuelos de la hermenéutica contemporánea”, pues muchos de sus planteamientos son la base del tratamiento actual de la hermenéutica y su uso en la investigación de las humanidades, incluyendo a la filosofía.

Veremos que ambos autores, contribuyeron de manera decisiva al despliegue de una conciencia por el problema hermenéutico de la filosofía.

En primer lugar debemos reconocer que Schleiermacher convirtió a la hermenéutica en la búsqueda del sentido originario de la tradición, con ello, le asigna a la hermenéutica tradicional el papel de método en la reconstrucción del sentido originario de textos y autores. Para él, “Todo acto de comprender es la inversión del acto de hablar, en tanto debe llegar a la conciencia que pensamiento subyace a lo que se dice”¹³.

En este aspecto cuya tarea de comprensión recae en la distinción de pensamiento y su expresión a través del habla, Schleiermacher divide al lenguaje, y por ende a la hermenéutica en un lado gramatical y un lado psicológico. El primero, el lado gramatical, considera al lenguaje como un “segmento de la totalidad del uso lingüístico de una comunidad dada”; el segundo, el lado psicológico, “sobrepasa la perspectiva puramente sintáctica para llegar a lo que el lenguaje quiere expresar realmente”¹⁴.

Esta hermenéutica del romanticismo, apegada a la nostalgia de lo clásico, apuesta a la intuición y la virtud del filósofo para la comprensión. La comprensión en Schleiermacher, es un arte que se va dando como un esfuerzo de reconstrucción del sentido que el autor pone en su obra, sin

¹³ Grondin, *op. cit.*, p. 110.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 111-112.

embargo, esta labor nunca queda concluida, quizá en esto se puede encontrar un paralelo con la hermenéutica filosófica, pues considera que “no entender, nunca se puede disipar del todo”¹⁵, y ello no representa más que un impulso para seguir interpretando.

Desde esta tradición hermenéutica, el malentendido tiene una carga negativa pues origina una interpretación errónea y por ello Schleiermacher pone especial cuidado en evitarlo. Sin embargo, Gadamer nos permite entender que la comprensión se da también cuando no comprendemos.

El malentendido desde la hermenéutica filosófica no busca la reconstrucción de un sentido originario como en el romanticismo; sino comprender a través del diálogo con el otro y consigo mismo, como lo veremos más adelante.

El aspecto más importante de Schleiermacher radica en que recupera el asunto de la comprensión, a pesar de que también “intenta fundamentar teóricamente el procedimiento que comparten teólogos y filólogos, remontándose más allá de la intención de unos y otros, a una relación más originaria de la comprensión de la ideas”. Su manera de considerar la tarea de la hermenéutica parte de principios epistemológicos distintos a los de la hermenéutica filosófica, por ello es necesario abordar su postura en relación al concepto de verdad.

Schleiermacher busca llegar a la verdad que se oculta en el texto, y para ello la hermenéutica debe servir en la tarea de evitar los “malentendidos”.

Las dificultades de comprensión y los malentendidos no se tienen en cuenta ya sólo como momentos ocasionales, sino que aparecen como momentos integradores que se trata de

¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

desconectar desde el principio. Schleiermacher llega incluso a definir que “la hermenéutica es el arte de evitar el malentendido”¹⁶.

Ahora bien, es conveniente aclarar que la hermenéutica filosófica no trata de evitar el malentendido, pues a diferencia de Schleiermacher, Gadamer dirá que es gracias a “los malentendidos” así como a “otras dificultades de comprensión”, que se hace patente la tarea de la comprensión.

Por el momento vamos a ocuparnos del uso metodológico de la hermenéutica en la modernidad, y la expansión del problema hermenéutico a lo hablado y no sólo lo escrito, al respecto Gadamer dirá que con Schleiermacher:

Lo que se trata de comprender es en realidad la idea no como un momento vital, sino como una verdad. Este es el motivo por el que la hermenéutica posee una función auxiliar y se integra a la investigación de las cosas (...) la tarea que él se plantea es precisamente la de aislar el procedimiento de comprender. Se trata de autonomizarlo como una metodología especial. A esto va unida también que para Schleiermacher la necesidad de liberarse de los planteamientos reductores que habían determinado en predecesores como Wolf y Ast la esencia de la hermenéutica. El no acepta ni la restricción al terreno de las lenguas extrañas, ni siquiera la restricción a escritores, “como si esto mismo no pudiera ocurrir igual en la conversación y en la percepción inmediata del hablar”¹⁷.

Esta expansión planteada por Schleiermacher del terreno de lo escrito a lo hablado es de suma importancia. Sus consecuencias permean actualmente en la forma de investigación de las

¹⁶ Gadamer, *op.cit.*, p. 238.

¹⁷ *Ibid.*, p. 239.

humanidades, ya que con ello se reconoce un sentido no sólo literal de las palabras sino el sentido de lo hablado y del carácter del hablante. Se ello se desprende el interés de comprender la intencionalidad del autor.

En este sentido las aportaciones de Schleiermacher tienen un carácter de gran importancia al considerar no sólo el carácter gramatical de la interpretación, sino también tomar en cuenta el carácter psicológico que acompaña a la interpretación, ello servirá en el desarrollo del trabajo de Dilthey.

Es precisamente Dilthey quien “toma conscientemente la hermenéutica romántica y la amplía hasta hacer de ella una metodología histórica, más aún, una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu”, a partir de ello se puede hablar de una fundamentación como tal de estas ciencias. Esta metodología aparece en una época cuyo carácter positivo está plenamente extendido a todas las ciencias, incluyendo a las humanidades, por lo que constituye el centro de múltiples críticas contemporáneas¹⁸.

La crítica a la instrumentalidad de la modernidad, que desde la ontología y la hermenéutica hacen Heidegger y Gadamer, respectivamente, es sólo un ejemplo. En este trabajo nos ocuparemos primordialmente de presentar la crítica a la instrumentalidad de la hermenéutica, cuya repercusión sufre no sólo la filosofía sino también en las ciencias sociales en general, por ser el asunto de la comprensión el que nos ocupa; sin embargo, el problema de la instrumentalidad del conocimiento

¹⁸ La crítica a la instrumentalidad de la razón es un asunto sumamente interesante y de vigencia actual, su origen hunde sus raíces en la imposibilidad de comprender los horrores de la segunda guerra mundial, y es quizá la advertencia más determinante ante la exaltación de “la razón” como parte de los fenómenos sociales, históricos y en general el actuar humano. En este sentido es vital continuar la reflexión que presentan al respecto en *La dialéctica de la ilustración*, Max Horkheimer y Theodor M. Adorno, <https://www.marxists.org/espanol/adorno/1944-il.htm> pioneros de la llamada Teoría crítica.

surgido en la ilustración y cuyo auge se da en la modernidad, se encuentra en el debate contemporáneo, y es de indudable valor y pertinencia.

Sin duda, los fenómenos sociales, culturales e históricos están en el centro de la investigación de las humanidades y la filosofía, su investigación parte de la consideración de ser experiencias hermenéuticas distintas al tipo de experiencia que estudia la ciencia natural o las matemáticas, y en esto tienen una gran semejanza los planteamientos de Dilthey y Gadamer.

El problema de la experiencia vital que introduce Dilthey trae a las humanidades un nuevo planteamiento acerca de su fundamentación teórica que les es común por compartir la tarea de interpretar dicha experiencia. Este asunto se desprende de la crítica que hace la ciencia histórica, pero que ocurre con cualquier disciplina que se ocupe de la experiencia humana, experiencia vital: “La primera condición de posibilidad de la ciencia histórica consiste en que yo mismo soy un ser histórico, en el que el que investiga la historia es el mismo que el que la hace. Lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto”¹⁹.

Dilthey será firme en explicar que la forma de fundamentación de las ciencias humanas no es del mismo tipo que el de las ciencias naturales. Primero porque pone en cuestionamiento el grado de universalidad que se puede alcanzar en ellas. La comprensión que se alcanza en las humanidades no es un “mero trabajo mental”:

Si bien vemos ahora que las leyes y formas del pensamiento tienen validez en todos los ámbitos de la ciencia, y que también existe una amplia afinidad en los métodos, según la posición del conocer respecto a la realidad, con el comprender entramos en unos modos de proceder que no

¹⁹ Gadamer, *op. cit.*, p. 282.

tienen ya ningún tipo de analogía con los métodos de las ciencias naturales. Pues se basan en la relación de las manifestaciones de la vida hacia lo interior que alcanza en ellas su expresión²⁰.

La importancia que Dilthey tiene para la hermenéutica con la incorporación de la vivencia y su enfoque metodológico puede observarse en el carácter que retoman en la investigación de las humanidades el asunto de la comprensión. Aunque su abordaje sobre la vivencia no se refiere a la experiencia cotidiana en Gadamer, ni al carácter ontológico que tiene como hermenéutica de la facticidad en Heidegger, como lo veremos más adelante.

Ahora bien, para Dilthey la comprensión es un movimiento de “autorreflexión” que se da de afuera hacia adentro, es decir, que parte del objeto dado: “Se trata de la dirección hacia la autorreflexión, del camino del comprender de fuera a dentro. Esta tendencia utiliza cualquier manifestación de vida para captar lo interior de donde va surgiendo”²¹.

Esta es una concepción muy distinta en la hermenéutica filosófica, principalmente porque no se parte de una distinción entre lo interior y lo exterior, sino de la estructura *ser en el mundo*, que indica relación y no separación.

Dilthey aporta una nueva forma de entender “la reflexión sobre bases psicológicas en las que se puede fundamentar la objetividad del conocimiento en las ciencias del espíritu”, que consiste en un abordaje de comprensión y no de explicación, es decir, un proceder distinto respecto al tipo de conocimiento de las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza.

Por psicología explicativa entendía una explicación puramente causal de los fenómenos psíquicos, que pretendía reducir la vida anímica a un número limitado de elementos claramente

²⁰ Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Ediciones Istmo, 2000, p. 201.

²¹ Grondin, *op. cit.*, p. 133.

definidos (...) introduce la idea de una psicología más bien *comprensiva*, que parte del todo del contexto vital, tal como se da en la vivencia. En lugar de explicar los fenómenos anímicos, es decir, de reducirlos a elementos primarios psíquicos o incluso fisiológicos, sencillamente pretende describir la vida anímica en su coherencia estructural originaria o –puesto que aquí se debe comprender lo singular a partir de la totalidad- pretende “comprenderla”. La idea conductora de Dilthey es que “explicamos la naturaleza” y “comprendemos la vida anímica”²².

Es muy interesante notar cómo para Dilthey el conocimiento que se obtiene en las ciencias humanas se apoya de tres elementos que conforman su reflexión: vivencia, comprensión y expresión. A partir de estos elementos las ciencias humanas encuentran un fundamento, que si bien es metodológico, parte de la experiencia vital; además se posibilita la comprensión gracias a la reflexión sobre sus expresiones, es decir, gracias a su expresión a través del lenguaje. Por ello el carácter psicológico que tenía prioridad para la fundamentación en las ciencias del espíritu, recae ahora en la hermenéutica, y surge el interés como base metodológica.

Al recuperar el carácter histórico en la experiencia vital la vivencia es objeto de reflexión desde su contexto, que debe ser considerado para su comprensión, pues considera que “no sólo las fuentes llegan a nosotros como textos, sino que la realidad histórica misma es un texto que pide ser comprendido”²³.

Solo frente a monumentos lingüísticos llega el *comprender* a convertirse en una interpretación que alcanza validez universal. Si la interpretación filológica se hace consciente de su proceder y de su legitimidad en la hermenéutica, tiene razón Fr. A. Wolf en no encarecer demasiado la utilidad práctica de tal disciplina, en comparación con la práctica vital (...) pero hay una

²² *Ibid.*, p. 131.

²³ Cf. Gadamer, *Verdad y método*, p, 254.

segunda tarea, la principal: frente a la constante irrupción de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica en el ámbito de la historia, debe fundamentar teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la cual se basa toda la seguridad de la historia. Una vez acogida en la conexión de epistemología, lógica y metodología de las ciencias del espíritu, esta doctrina de la interpretación se convierte en un importante eslabón entre la filosofía y las ciencias históricas, una parte capital en la fundamentación de las ciencias del espíritu²⁴.

En este sentido queda la dificultad de plantear como podemos comprender la vivencia como un hecho acabado, que al igual que un texto, en espera de interpretación. Este problema se refiere al problema del historicismo, al considerar que tanto el texto como la vivencia son “hechos acabados”, sobre los cuales se podría llegar a una comprensión con un carácter de validez universal. Si bien su interés queda claro, fundamentar la investigación de las ciencias del espíritu a través del uso metodológico de la hermenéutica, la forma en cómo es eso posible queda sin abordar.

Lo que parece buscar es una certeza metodológica, un conjunto de fórmulas o reglas seguras cuya aplicación permitiera a todo el que las siguiese correctamente una comprensión segura de los productos del espíritu humano. Estos productos, por otro lado, son históricos, y sólo es posible acercarse a ellos desde una conciencia histórica que los reconozca en su época de producción, pero que sea capaz de alzarse-precisamente gracias a las reglas- por encima de ella. Como si fuera posible para la conciencia alcanzar una suerte de objetividad ahistórica que le permitiera encontrar, efectivamente, la universalidad de la conexión²⁵.

²⁴ Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Ediciones Istmo, 2000, p. 79.

²⁵ Dilthey, *op. cit.*, pp.106-107.

En *Verdad y método*, Gadamer recorre el camino de la transformación de la hermenéutica en diversos momentos de la filosofía, en el apartado que se ocupa de la ilustración hasta el romanticismo, nos ayuda a entender condiciones en las que se da la hermenéutica romántica cuya falta radica en “no introducir en su reflexión metodológica el carácter pasado de los nexos de vida históricos que representa la tradición para el presente²⁶.”

El papel de la filosofía en algunos intentos por conciliar ambos terrenos; nos lleva a reflexionar que la comprensión de estas experiencias es más amplia que la ciencia que se haga de ellas:

La verdadera tarea de la filosofía desde el siglo XVII ha consistido en conciliar esta nueva utilización de la capacidad humana de saber y hacer con el conjunto de la experiencia vital. Esta tarea aparece expresada en muchos fenómenos y abarca también el intento de traer al tema del lenguaje, el modo fundamental de realización de nuestro ser-en-el-mundo, al punto central de la filosofía como forma global de constitución del mundo. Tenemos siempre presente el lenguaje de la ciencia congelado en signos a-lingüísticos y la tarea de reconducción del mundo objetivo que él pone a nuestra disposición y arbitrio, el mundo que llamamos técnico, a las estructuras de nuestro ser no arbitrarias y que no debemos manipular, sino respetar²⁷.

En suma, la crítica al uso metodológico de la hermenéutica tiene como base la exclusión que se hace en el tratamiento del asunto de la comprensión, no sólo de la filosofía, sino también de las ciencias del espíritu, a otras experiencias que, si bien se han investigado desde muchas

²⁶ Gadamer, *op. cit.*, p .253.

²⁷ Hans- Georg Gadamer, La universalidad del problema hermenéutico (1966) en *Verdad y Método II, Sígueme*, Salamanca, 1994, p. 213.

perspectivas, quedan al margen cuando se les observa desde el canon instrumental de la ciencia moderna.

No es un asunto menor ni pasado de moda el que la hermenéutica filosófica o la filosofía convertida en hermenéutica, sea un tema pendiente en la investigación de las ciencias que se ocupan y preocupan por el acontecer humano. Las disciplinas sociales deben participar en una discusión permanente y actual sobre sus métodos, así como la posibilidad de incluir en este diálogo a la filosofía, principalmente cuando ésta parte del giro hermenéutico, pues es común a todo interés social, antropológico, psicológico, histórico y filosófico, el acontecer humano como experiencia hermenéutica.

Para ello hemos querido partir de la revisión de dos formas de rompimiento con la tradición filosófica, que nos permiten entender este nuevo carácter de la experiencia hermenéutica y que le es común a las ciencias humanas y la filosofía, comenzaremos con el carácter existencial de la hermenéutica de la facticidad en Heidegger, para después entrar al abordaje gadameriano de la hermenéutica filosófica, específicamente al tratamiento del lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica.

2. EL PROBLEMA HERMENÉUTICO EN HEIDEGGER

2.1 El Carácter ontológico de Heidegger para la hermenéutica filosófica

El interés en el tema del lenguaje me llevó en un inicio a revisar los trabajos de Heidegger²⁸, este interés ha pasado por distintos momentos, todos ellos conectados entre sí de una u otra forma, hasta darme cuenta que el lenguaje no puede desarrollarse como un tema independiente.

El lenguaje es el centro de muchos problemas filosóficos, sin embargo para abordarlo en su justa dimensión, nos ocuparemos del fenómeno de la comprensión pero no como lo hace la filosofía del lenguaje, que toma partes del lenguaje para estudiarlo independientemente. El lenguaje no se deslinda de la experiencia vivencial que supone la tarea filosófica. Esta es la tesis central de la hermenéutica filosófica de Gadamer y la guía de la presente investigación.

La forma de hacer filosofía de esta hermenéutica filosófica supera, por decirlo llanamente, los problemas de la interpretación, asumiendo que la tradición y la comprensión se dan en el plano lingüístico con un carácter ontológico, para ello, en el capítulo 3, dedicado a Gadamer, veremos que a través del diálogo, el acuerdo, el sentido, la apertura y la fusión de horizontes²⁹; el fenómeno del lenguaje recupera la experiencia hermenéutica desde la vivencia; por ello es necesario recuperar brevemente a Heidegger, de quien nuestro autor, recupera el carácter ontológico de la comprensión.

²⁸ Martín Heidegger hereda su carácter ontológico de la comprensión a la filosofía, a partir de esta configuración, es posible romper con la consideración tradicional de tratar al lenguaje sólo desde una perspectiva subjetivista, pues le confiere un lugar primordial en la construcción de un horizonte de comprensión existencial.

²⁹ Estos aspectos son de suma importancia para presentar la configuración de la hermenéutica filosófica gadameriana, son expuestos en *Verdad y Método* por Gadamer para dar paso a una nueva hermenéutica. Cf. Cap. 3

La transformación que sufre la filosofía con el giro ontológico heideggeriano permite ver el asunto de la comprensión con un carácter de apertura, en consecuencia nos permite considerar al lenguaje más allá de un tema de investigación, sino como algo que nos constituye vivencialmente.

La hermenéutica filosófica se nutre de los trabajos de Heidegger por su carácter ontológico y se configura con mayor énfasis en Gadamer quien no sólo recupera este carácter ontológico sino que además se ocupa de lo que considera “la tarea pendiente de la hermenéutica”, como veremos más adelante.

Por ambos caminos, el de la ontología heideggeriana y el de la hermenéutica filosófica de Gadamer nos ocuparemos de mostrar cómo el lenguaje es constitutivo de la existencia. La comprensión, en ambos filósofos, se plantea como un modo de ser del ser humano. En este sentido, toda comprensión es parte inherente de la existencia y no un proceso posterior de teorías y conceptos.

Es necesario dar cuenta que esta diferencia en el tratamiento del lenguaje como comprensión va más allá del lenguaje como instrumento que la tradición asume. Se trata del tratamiento del lenguaje desde el giro ontológico que tantas discusiones ha propiciado, y que en este trabajo es el hilo conductor que nos va a permitir presentar al lenguaje desde la pre-estructura de la comprensión, es decir, como experiencia vivencial.

La forma de investigación de las ciencias humanas y de la filosofía, que desde la modernidad parten del sujeto cognoscente, tienen por costumbre hacer uso de la hermenéutica como disciplina auxiliar, es decir, como un método de interpretación que aspira a ser rigurosa con los textos y con los autores. La hermenéutica filosófica, por otro lado, no usa a la hermenéutica como disciplina auxiliar ni como método, sino que parte de una comprensión-interpretación ontológica, que desde

la experiencia vivencial muestra cómo al ser humano le es inherente, la comprensión interpretativa en su día a día, en la experiencia hermenéutica que es la vida.

La hermenéutica ontológica en Gadamer recupera el giro ontológico que Heidegger presenta en *Ser y tiempo*³⁰; porque Heidegger al ocuparse de la pregunta por el ser desde la estructura del “ser-en-el-mundo” le brinda una posibilidad distinta a la filosofía para abordar al lenguaje y la comprensión. Nos interesa mostrar las implicaciones que tiene para la hermenéutica que el carácter de la comprensión se entienda como pre-comprensión y cómo esto constituye un rompimiento con la tradición hermenéutica.

2.2 La estructura fundamental del *Dasein*

Heidegger en *Ser y tiempo* retoma la pregunta que interroga por el “ser”. Esta es una cuestión que implica varios obstáculos: es éste el más universal de los conceptos y a pesar de ser usado por todos, éste término es indefinible e incomprensible. Como no podemos definir al “ser”, Heidegger dirige ésta pregunta al *Dasein* que es quien hace la pregunta por el “ser”.

El *Dasein* es el único a quién le interesa, le preocupa y le va directamente su existencia, le concierne por así decirlo. Para Heidegger es necesario introducir el término *Dasein* que remite al “ahí”, *da*, del existente, que en cada caso soy yo, para no usar la noción “hombre” pues este es un universal, un concepto abstracto y vacío.

³⁰ Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, México, D.F., FCE, 2008

La esencia del *Dasein* solo puede concebirse a partir de su existencia. Heidegger considera importante marcar una diferencia con la concepción tradicional de existencia, que es usada para todos los “entes intramundanos”³¹, y reservar sólo para el *Dasein* el término existencia. Por ello la existencia es una determinación del “ser” del *Dasein*.

El estudio del “ser” del *Dasein* es el estudio de su existencia en la vida cotidiana, cualquier otra abstracción sería inapropiada pues es sabido que Heidegger hace esta analítica existencial desde la fenomenología, pues el ser del *Dasein* sólo puede verse bajo su condición de ser temporal, y las condiciones que conforman su existencia; ya que no es el universal de la teoría de la subjetividad, sino que es “en cada caso yo”. Para exponer con la mayor claridad posible el carácter ontológico de Heidegger, recuperamos a Arturo Leyte³² quien lo explica así:

El fenómeno ser en el mundo expresa unidad y precisamente por eso puede aparecer como fenómeno y no como una mera determinación de lo que me pasa a mí o al mundo. Si meramente fuera una determinación o una característica y no una estructura fundamental, sería analizable categorialmente⁶.

Heidegger se ocupa de la existencia fenomenológicamente, y para ello hará un análisis de cómo se da la relación del *Dasein* con el mundo, no cómo una teoría del conocimiento, sino como la

³¹ Entes intramundanos o entes en el mundo circundante, se refiere a los demás entes que a diferencia del ente que se pregunta por su ser, y al que llamamos ser ahí, Heidegger lo llamará “útil”, este Útil se da siempre en un plexo de referencia, es decir, en relación a otros útiles, Cf. Heidegger, *op. cit.* pp. 82-83.

³² Arturo Leyte es catedrático de Filosofía en la Universidad de Vigo. Su trabajo y publicaciones se han centrado en la hermenéutica, el idealismo alemán, la filosofía griega y la estética. Editor y traductor de Schelling, Hölderlin y Heidegger. Es también autor de los siguientes libros: *Las épocas de Schelling* (Akal, 1998), *Heidegger* (Alianza, 2005) y *El arte, el terror y la muerte* (Abada, 2006). <<https://www.circulobellasartes.com/biografía/arturo-leyte/>>⁶ Arturo Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 95. ⁷ Cf., *Ibid*, p. 107.

construcción de ese mundo, ya que habitar el mundo es posible sobre una base lingüística y este carácter lingüístico nos configura existencialmente.

El fenómeno “ser en el mundo” muestra que el *Dasein* se encuentra ya situado, por así decirlo y los modos en los que se encuentra determinan la forma en que se le presenta el mundo, estos modos de ser, así como la temporalidad de la que es consciente configuran una diferencia en la forma de entender la relación mundo y *Dasein*:

La estructura fundamental del *Dasein* es el “ser en el mundo” es diferente del “ser en” de los otros entes. No se refiere a estar puestos encima del mundo, lo que significaría una separación del *Dasein* por un lado y el mundo por otro; sino habitar en él.⁷

Ya que hemos dicho que “ser en el mundo” es un fenómeno dotado de unidad, observando en él no diferentes partes sino múltiples elementos constitutivos o modos de ser del *Dasein*, será necesario mostrar los modos de ser del *Dasein*: “encontrarse”, “comprender” y el “habla”.

2.3 El encontrarse, el comprender y el habla

Hemos dicho que el fenómeno del lenguaje debe entenderse en un amplio sentido ontológico pues sólo así podremos evitar fragmentarlo en elementos tales como la gramática o la teoría del significado; que si bien nos aportan información valiosa respecto del fenómeno de la comunicación, dejan de lado que el habla es también un existencial, pues “el fundamento ontológico existencial del lenguaje es el habla”³³. El habla es de igual originalidad que el

³³ Heidegger, *op. cit.*, p. 179.

encontrarse y comprender, y ya hemos visto que el único existente es el *Dasein* y por ello los modos de ser de éste son existenciales, mismos que veremos brevemente.

Heidegger comienza su investigación describiendo cómo el *Dasein* se encuentra ya en un estado de ánimo sin poder elegir no estarlo. Estos estados de ánimo constituyen el “encontrarse” desde el cual se sitúa concretamente el *Dasein* en su situación fáctica. En ésta situación fáctica el *Dasein* cambia de un “estado de ánimo” a otro cayendo en ellos dependiendo de los diversos contextos en que se encuentra. Es precisamente a partir de este estado de ánimo que se “abre el mundo” y por lo tanto, marca cómo se nos presenta.

Leyte nos recuerda que esto pasa con todas las actividades, incluso con aquellas que parecen lejanas al estado de ánimo, tales como la actividad teórica, es decir, no coincide sólo con lo emocional, pues siempre estamos en un estado de ánimo, así:

Lo que cotidianamente llamamos “encontrarse en un estado de ánimo”, el hecho de encontrarse y cómo te encuentras, acompaña todas las actividades, (...) el *Dasein* es su encontrarse, es esta forma la que sitúa al *Dasein* siempre en su situación fáctica, arrojado precisamente a un mundo que le me presenta siempre como un todo, pero desde dicha situación fáctica³⁴.

Este encontrarse va ligado al comprender.

Lo primero que podemos decir del comprender, es que éste no se refiere a lo que comúnmente consideramos como conocer, entender, explicar. Es un fenómeno igual de originario que el encontrarse y el habla, pues es anterior a cualquier conceptualización o teorización.

³⁴ Cf. Leyte, *op. cit.*, p. 108.

El comprender es siempre afectivo, pues el *Dasein* como ya dijimos está ya siempre en un estado de ánimo, pero además es “ahí” en sus posibilidades, es decir que su herencia, su cultura, y todas las características que comúnmente decimos que son el contexto, constituyen su realidad fáctica, y dirigen el “proyectar” del *Dasein*, no en el sentido de algo que planea hacer de su vida, sino la mirada que dirige al mundo en el que habita, la comprensión del mundo es ya una proyección de todo lo que es el *Dasein*, por ello Heidegger dirá que:

El comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que llamamos proyección. El carácter de la proyección del comprender constituye el “ser en el mundo” respecto al “estado de abierto” de su “ahí” en cuanto “ahí” de un “poder ser”. El proyectar no tiene nada que ver con un conducirse relativamente a un plan concebido con arreglo al cual organizaría su ser el “ser ahí”, sino que éste, en cuanto a tal, se ha proyectado en cada caso ya, y mientras es, es proyectante. El comprender es en cuanto proyectar la forma de ser del “ser ahí” en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades³⁵.

Por todo ello el análisis existencial de Heidegger es el análisis de la cotidianidad del *Dasein*, en él podremos acceder fenomenológicamente al fenómeno de la comprensión que lo constituye existencialmente. El “ser relativamente en cuanto a posibilidades” propio del *Dasein*, muestra que la comprensión del *Dasein* se da dirigida a dichas posibilidades, esta dirección es un proyectar.

El proyectar del comprender puede mostrarse más claramente con el ejemplo del lector que anticipa el sentido del texto cuando inicia la lectura; en este caso gadameriano, tal como se explicará en el capítulo siguiente, Gadamer recupera el círculo hermenéutico de la comprensión de Heidegger, en

³⁵ Heidegger, *op. cit.*, p. 163.

el que muestra que todo dirigir la vista parte de un tener previo, es decir, de los prejuicios que dirigen nuestro interés y sobre los cuales se va construyendo una nueva interpretación.

La comprensión es la posibilidad de poder ser, en este sentido debemos reiterar que no es un ejercicio intelectual, sino la forma de habitar el mundo, por así decirlo, en el que toda experiencia de vida se da en el círculo de la comprensión:

A veces usamos hablando ópticamente la expresión “comprender algo” en el sentido de “poder hacer frente alguna cosa”, “estar a la altura”, “poder algo”. Lo que se puede en el comprender en cuanto existenciarario no es ningún “algo”, sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existenciarriamente la forma de ser del “ser ahí” como “poder ser”. El “ser ahí” no es “algo ante los ojos” que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente “ser posible”. El “ser ahí es en cada caso aquello que él puede ser tal cual él es su posibilidad.³⁶

Ahora bien, aunado a que la comprensión no es un ejercicio posterior a la existencia sino que es la forma en que existimos, debemos aclarar que la interpretación no se deriva de la comprensión, sino que son un mismo fenómeno.

Para entenderlo mejor explicaremos cómo se da la situación hermenéutica que nos recuerda cómo antes de tematizar sobre algo, comprendemos desde nuestra experiencia vivencial; pues “la interpretación no es tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender”³⁷. Estas posibilidades son el horizonte desde el que vemos, pero

³⁶ *Ibid.*, p. 161.

³⁷ *Ibid.*, p. 166.

también al comprender cambia o somos afectados por aquello que comprendemos, y esto seguirá dando nuevas pasividades de comprensión.

Ahora bien, la situación hermenéutica al mismo tiempo es su estado de ánimo y su situación fáctica, desde dónde se ponen en juego lo que sabemos de algo, “tener previo”, que nos lleva a dirigir considerarlo de tal forma, “ver previo” y posteriormente a conceptualizarlo. La conciencia de estos “previos” o prejuicios es indispensable para reconocer que cualquier ejercicio de comprensión se da desde experiencias hermenéuticas previas.

En suma, nuestra comprensión está dirigida por las ideas previas que tenemos respecto a lo que queremos comprender, y esta dirección está situada desde una condición que nos arropa, en ella juega un papel determinante reconocer dichas ideas previas, el estado de ánimo y nuestra situación fáctica.

Ahora bien la interpretación en Heidegger, saca del ente los conceptos que mejor lo describan. En la situación hermenéutica el comprender se da en esta circularidad, que refleja cómo toda interpretación se da en supuestos que nuevamente pueden ser interpretados.

2.4 La proposición y el habla

Tradicionalmente se considera a la “proposición” como el lugar de la relación verdad-concordancia. Para Heidegger la proposición es una articulación de la interpretación, las cosas que describe una proposición pueden verse como objetos, pero sólo cuando se interrumpe la interpretación para extraer del mundo las cosas para teorizarlas. La proposición dice Heidegger, que en tanto que se funda en el “comprender” y es una forma derivada de la interpretación, tiene también ella un sentido.

La proposición indica, predica y comunica; la indicación que se refiere a algo, conserva el sentido primitivo de logos como “permitir ver los entes por sí mismos”; en la proposición como predicación, el sujeto es determinado por el predicado. En la proposición como comunicación se da una relación directa con las anteriores significaciones de la proposición. Es un co-permitir ver al otro algo que incluso puede no existir, pero que le es común y por ello puede ser transmitido³⁸.

Lo importante acerca de la proposición es que se deriva de la “comprensión”. Heidegger recupera la consideración al inicio de *Ser y tiempo*, en relación al concepto de logos³⁹. En sus orígenes griegos logos se traduce, se interpreta, como razón, juicio, concepto, definición, fundamento y proposición, para Heidegger es importante no identificar, como lo hace la tradición, al logos con sólo una de éstas significaciones. Esto es, el sentido logos no es, ni primordialmente quiere decir, juicio. Cuando Heidegger se ocupa con mayor detenimiento de la concepción tradicional de la esencia de la verdad, y las opiniones posteriores a ella, enuncia tres tesis:

El lugar de la verdad es el juicio, la esencia de la verdad reside en la concordancia del juicio con su objeto y Aristóteles, el padre de la lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como concordancia⁴⁰

Reitera en esta parte que la proposición si se le denomina verdadera, sólo es porque descubre, permite ver, al ente como ente, y por ello dice Heidegger que “la verdad no tiene pues en absoluto,

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 174.

³⁹ Logos es un concepto griego que no tiene una sola significación y por ello es necesario traerlo con la consideración de sus diversas posibilidades, si bien se traduce como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser, fundamento y proposición, Heidegger expone que no debe reducirse a sólo una de estas acepciones, Cf. *Ser y tiempo*, p. 42, 43.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 235

la estructura de una concordancia entre el conocer y su objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)”.

Heidegger considera que el *logos* en el sentido de “habla” es permitir ver algo: aquello de lo que se habla. Permite ver a los que hablan unos con otros o consigo mismo, partiendo de aquello mismo de que se habla.⁴¹ Al no referirse a la verdad como concordancia, el *logos* que es un “permitir ver”, puede ser tanto verdadero como falso.

No hay que olvidar que el habla constituye una forma de “ser en el mundo” del *Dasein*, con ello no se refiere Heidegger al habla como lenguaje que se adquiere y por medio del cual conocemos, sino al habla anterior al lenguaje y fundamento del mismo, pues es el habla la que constituye existencialmente al *Dasein*. En este sentido podríamos entablar un vínculo con la consideración que hará Gadamer al respecto:

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y ésta existencia del mundo está constituida lingüísticamente⁴².

El habla es anterior al lenguaje de la gramática, o la lingüística. Leyte considera que hay aspectos desechados por la lingüística y la gramática que Heidegger, experiencias hermenéuticas que van más allá de la ciencia del lenguaje, un ejemplo de ello son las experiencias hermenéuticas que están en el límite de los conceptos, como el silencio. El silencio también es habla.

⁴¹ *Ibid.*, p. 181.

⁴² Gadamer, *Verdad y Método*, p. 533.

Este sentido se articula porque compartimos la experiencia lingüística del mundo. Las palabras del lenguaje no son cosas sino existenciales, su sentido o significado brota en la situación en la que nos encontramos. Las palabras entonces, tienen múltiples significados, y muestran la viveza de la experiencia hermenéutica que es el estado de abierto del ser en el mundo.

...el estado de ex-presada del habla es el lenguaje (...) El lenguaje puede despedazarse en palabras como “cosas ante los ojos”. El habla es lenguaje existencial, porque el ente cuyo “estado de abierto” articula en significaciones tiene la forma del “ser en el mundo” “yecto” y referido al “mundo”.⁴³

La fenomenología de Heidegger muestra los modos del “habla” del *Dasein* al encontrarse impropia, con esto se refiere a los modos de encontrar en la vida cotidiana; estos son las “habladurías”, la “avidez de novedades” y la “ambigüedad”, nosotros los vamos a mencionar pues constituyen un ejemplo de cómo el asunto de la comprensión en su carácter ontológico, se ocupa de la experiencia desde la vida cotidiana.

El término habladurías no se usa según Heidegger en un sentido despectivo sino como un fenómeno positivo. Constituye el ser del comprender e interpretar del *Dasein* cotidiano. La avidez de novedades no es el ver en torno o ver para comprender lo visto, sino sólo para ver, como una necesidad de ver lo que es nuevo para inmediatamente desplazarlo por algo más nuevo, y así sucesivamente, también se caracteriza por una constante prisa y la inquietud, contrarios a la contemplación, al respecto el autor señala: A la avidez de novedades no le importa ser llevada por la admiración a la incomprensión, sino que se cura de saber, pero simplemente para tener

⁴³ Heidegger, *op. cit.*, p. 180.

sabido...Las habladurías rigen también las vías de la avidez de novedades, diciendo lo que se debe tener leído y visto⁴⁴.

En la ambigüedad todo tiene aspecto de genuinamente comprendido, dice el autor, pero en el fondo no lo está, cuando cotidianamente se está uno con otro, o consigo mismo, se sospecha y se rastrea lo que los demás sospechan y rastrean, y este estar sobre el rastro de algo, refleja que no se persigue genuinamente descubrir nada, sino que, aunado a la avidez de novedades y las habladurías, el interés es fugaz y como mera posibilidad no obliga a nada.

Las consideraciones hechas en estas figuras del “habla” impropias, no reducen al *Dasein* bajo el juicio moral de lo inferior, sino que precisamente porque al preferir en su vida cotidiana esto o lo otro, elige una cosa o la otra, no lo hace movido por preservar el sentido de su existencia propia, es decir, cuestionando el sentido de la vida, frente al estado de angustia ni nada por el estilo, sino cotidianamente, como se está en el mundo, como se hacen las cosas.

El *Dasein* está orientado ya siempre por lo ente, pues siempre comprende y se encuentra en una situación, comprende fácticamente. También podemos ver que la experiencia vivencial, ha de entenderse precisamente como un conflicto permanente de lo propio y lo impropio, donde esta última puede entenderse como eludir el proyecto que viene definido por mis posibilidades⁴⁵.

Por otro lado queremos mostrar que el habla no participa de la distinción de pensamiento-lenguaje, o de interior y exterior del lenguaje, pues en cualquier caso el pensamiento y el habla expresada son parte de un mismo fenómeno, pues son parte de la experiencia vivencial:

⁴⁴ *Ibid.*, p. 192.

⁴⁵ *Cf.*, Leyte, *op. cit.*, p. 107.

Todo hablar “sobre” y que comunica mediante lo hablado, tiene a la par el carácter de “expresarse”. Hablando se expresa el “ser ahí”, no porque como algo “interno” empiece por estar recluso a un “afuera”, sino porque “ser en el mundo” y comprendiendo es ya “afuera”⁴⁶.

Desde esta apertura al mundo el habla es una comprensión articulada, pero no como un ejercicio posterior a la comprensión, pues hasta un sonido cualquiera del “mundo” nos llega ya como algo familiar, el barullo del café mientras escribo, el pasar de los autos, los pájaros chapoteando en un lago, etcétera. De tal suerte que lo hablado en el habla se concretiza como lenguaje:

Lo hablado o el sobre qué del habla y lo que es gracias al habla, la comunicación y la notificación, son caracteres existenciaros y lo único que hace posible ontológicamente lo que se dice lenguaje⁴⁷.

En el habla podría verse el “sobre qué”, el asunto de que se habla, tematizado como en la teoría de la subjetividad. Pero para Heidegger no se requiere que el “sobre que” del habla verse sobre algún tema, por ejemplo, el caso de una orden, pues ella también refiere a algo. Y esto es así porque la referencia a algo es inherente al “estado de abierto” del “ser en el mundo”⁴⁸.

La principal crítica que Heidegger hace a las investigaciones referidas a la esencia del lenguaje radica en que éstas no consideran más que uno de los elementos o ingredientes del habla. Estas investigaciones toman al lenguaje como expresión, o como proposición, o en otros casos como notificación de vivencias, pero nunca como unidad vivencial.

⁴⁶ Heidegger, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 185.

Reiteramos con Heidegger la importancia de no abordar al lenguaje como una definición de sus diversos elementos, sino que el lenguaje es el todo existencial-ontológico de la estructura del habla en el terreno de la analítica existencial del *Dasein*. Para Heidegger no debe tomarse la línea de la investigación de la filosofía del lenguaje sino la de la fenomenología, en sus palabras:

La investigación filosófica tiene que renunciar a la filosofía del lenguaje para interesarse en las cosas mismas, y tiene que ponerse al nivel de unos problemas conceptualmente claros.⁴⁹

Hemos dicho que el *Dasein* no parte de un interior que quiere comunicar hacia afuera, sino que el comprender articulado que es el habla, puede expresar o callar, pero en cualquier caso su comprensión es ya al mismo tiempo interior y exterior, porque la comprensibilidad la da su experiencia de “ser en el mundo”, dicha experiencia es posible por el carácter de apertura propio del *Dasein*.

Con la exposición de la estructura fundamental de ser en el mundo y los existenciales encontrarse, comprender y el habla, hemos querido mostrar el carácter ontológico de la comprensión. Es momento de abordar este asunto desde la experiencia vivencial de la hermenéutica ontológica de Gadamer.

⁴⁹ *Idem*, p. 185.

3. LA HERMENEUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

3.1 La hermenéutica filosófica desde la ontología heideggeriana

La hermenéutica filosófica de Gadamer puede encontrarse principalmente en *Verdad y Método* considerada su obra central, aunque su trabajo y aportaciones en el tema de la comprensión y la interpretación aparecen en otras obras, nosotros nos ocuparemos en primer lugar de esta, pues en *Verdad y método* Gadamer presenta de manera muy clara el asunto de la comprensión a partir del carácter ontológico que Heidegger pone al descubierto en su analítica existencial en *Ser y tiempo*. Esta recuperación ontológica trae al centro de la investigación filosófica al lenguaje, pero no desde una perspectiva de la instrumentalidad, sino como experiencia hermenéutica. Así, nuestra investigación pasa del tema del lenguaje, al asunto de la lingüística de la experiencia hermenéutica, y por ende a la lingüística de la comprensión.

El giro ontológico heideggeriano implica una transformación para la historia de la filosofía, Gadamer recupera especialmente el carácter ontológico de la comprensión, y esto supone un giro también para la hermenéutica. Mientras la hermenéutica tradicional tiene un carácter instrumental, la hermenéutica ontológica gadameriana parte del fenómeno de la comprensión como experiencia hermenéutica, que se da previo a teorizaciones; con ello rompe la relación tradicional sujeto-objeto desde la que las ciencias sociales parten para su investigación; y en su lugar muestra como la experiencia hermenéutica es un fenómeno dotado de unidad, que podemos comprender bajo la estructura heideggeriana *ser-en-el-mundo*⁵⁰.

⁵⁰ Ser-en-el-mundo es la estructura que utiliza Heidegger para explicar la forma de ser del *Dasein* o *ser ahí* en su existencia, a través de la analítica existencial que se expone en *Ser y Tiempo*, podemos ver cómo entre el *ser ahí* y el mundo no hay una distancia, por el contrario nos muestra una correlación o condición existencial simultánea, Cf. Como vimos en el capítulo anterior.

Gadamer al entrar en la investigación de la lingüística de la comprensión y su carácter ontológico, no solo tendrá un impacto respecto de la filosofía, sino que también, otras disciplinas cuya tarea de investigación tiene como base tanto a la comprensión como a la interpretación, podrán encontrar en la hermenéutica filosófica, una alternativa para que sus temas sean abordados desde una perspectiva que no sea instrumental.

El fenómeno de la comprensión desde la hermenéutica filosófica, muestra una relación distinta a la tradicional “entre quien comprende y aquello que comprende”. En este sentido la hermenéutica filosófica al plantear una ruptura con la concepción de la teoría de la subjetividad que establece la relación sujeto-objeto; también pone entre paréntesis la condición de superioridad sobre “el objeto” que quiere comprender. Lo que sostiene Gadamer es que la comprensión se da en un fenómeno en el que, ni el que comprende ni “su mundo”, resultan exentos de efecto.

En otras palabras se trata de reconocer la forma en que comprendemos, y mostrar que dicha comprensión no es un ejercicio intelectual, sino un modo de ser, el modo de ser en el mundo, que es siempre una experiencia hermenéutica.

Por lo anterior, ya que la comprensión como experiencia hermenéutica tiene implicaciones no sólo en el terreno filosófico en torno al lenguaje, sino también respecto a otras experiencias hermenéuticas, por ejemplo desde las cuales comprendemos la obra de arte y los hechos de la historia.

Mostrar el fenómeno de la comprensión no como debiera ser, sino como se da vivencialmente, es de suma importancia y pertinencia para continuar con la tarea pendiente de la hermenéutica en nuestros días; y que principalmente es cuestionar que la meta de la comprensión sea una mera apropiación que conquista lo comprendido.

También será posible reconocer que la hermenéutica tradicional, al servicio de las ciencias humanas, ha propiciado que tanto la ciencia histórica, la estética o la filosofía del lenguaje, hayan objetivado los hechos, las obras de arte y los significados del lenguaje.

El fenómeno de la comprensión como experiencia vivencial abordado por Gadamer nos permite mostrar que en la vida cotidiana estamos siempre comprendiendo, también que la manera de esa comprensión tiene un carácter lingüístico y que nos constituye existencialmente, ocurre así antes, durante y después de acercarnos teóricamente en las investigaciones de cualquier índole que hagamos, pero en las que llamamos ciencias sociales o humanidades, y la filosofía, es requisito indispensable reconocerlo.

El capítulo anterior expusimos cómo Heidegger con su analítica existencial permite entender con la estructura *ser en el mundo* lo que se considera una pre-comprensión. Gadamer al partir de esta pre-estructura de la comprensión va a ahondar en el asunto de la comprensión de la experiencia hermenéutica, dando lugar a la hermenéutica filosófica. Para hacerlo nos va a mostrar que la comprensión tiene un carácter lingüístico, pero sin olvidar su carácter ontológico. La diferencia más importante con la hermenéutica tradicional radica en la ruptura con la forma instrumental del método hermenéutico, en este sentido es necesario ver que la comprensión es previa a teorías y conceptos, como lo veremos en este capítulo.

3.2 Comprender en la vida cotidiana

El comprender teórico y el cotidiano parecen dos tipos de comprensión, o al menos dos momentos distintos de la comprensión, sin embargo después de abordar la estructura *ser en el mundo* heideggeriana hemos podido mostrar que no lo son. El asunto de la comprensión que configura la experiencia hermenéutica en la vida cotidiana, atraviesa a todos los ámbitos, podríamos hablar del ámbito de los investigadores dedicados a labores intelectuales como a cualquier “ser en el mundo” jugando con las palabras de Heidegger, con labores aparentemente más cotidianas.

La experiencia vivencial es siempre una experiencia hermenéutica. Por ello al hablar de la vida, la existencia, o como se prefiera referirse a la experiencia humana de existir en el mundo, podemos decir que siempre es una experiencia hermenéutica. Esta es la forma en que nos “encontrarnos en el mundo”, (comprendiendo), es la forma en la que “somos en el mundo” (comprendiendo).

En el capítulo dedicado a Heidegger hemos planteado, a través de su analítica existencial, que en cualquier estado de ánimo y aún sin querer hacerlo, nos “encontramos” siempre comprendiendo, y lo hacemos desde una “situación” determinada. Las implicaciones que estas consideraciones filosóficas traen tras las fronteras de la filosofía, también a la investigación de las ciencias sociales, las humanidades, le es pertinente discutir al respecto, inicialmente mencionaremos la importancia que tiene que el investigador reconozca su “situación hermenéutica”.

Otra consecuencia es reconocer que el lenguaje es el medio en que se da la comprensión, la lingüística de la comprensión aborda también la situación hermenéutica que se da con la apropiación de la tradición, experiencia hermenéutica que se da también en el ámbito de la lingüística.

El reconocimiento de que la comprensión en cualquier caso, incluyendo al de la investigación social o filosófica es un fenómeno que se da de forma recíproca o bidireccional. También aquello que queremos comprender, nos afecta, nos dice algo.

Recuperamos el ejemplo de la conversación, cómo lo hace Gadamer, para mostrar la lingüística de la comprensión desde a la experiencia de la vida cotidiana, con la conversación podemos mostrar el fenómeno de la comprensión de manera más clara.

Si participamos genuinamente en una conversación, no somos nosotros quienes dirigimos su curso, podría decirse que somos llevados por la conversación misma, pues aunque nos dispongamos a hablar de un tema, lo que resulta de una conversación, no puede saberlo de antemano ninguno de sus participantes, en este sentido podríamos decir que es como entrar en un juego, nos perdemos en él.

Veremos algunos aspectos de la conversación que nos permiten destacar que la comprensión es un proyecto que se va reajustando para llegar a un consenso sobre lo que se dice. En primer lugar, al conversar se ponen en juego, a través del lenguaje, diferentes concepciones que tienen los participantes respecto a algo, sin importar si son afines o contrarias, estas acompañan siempre y guían la comprensión de lo que se dice. El tener ideas previas respecto a algo, no quiere decir que no se pueda cambiar de opinión o comprender algo nuevo, conforman el horizonte desde el cual comprendemos, y este horizonte no es fijo. De esto hablaremos más adelante.

Por ahora diremos que lo que comprendemos en una conversación o respecto de lo que nos dice un texto, se da a partir de una anticipación de sentido, a medida que avanzamos en el diálogo, que participa de la dialéctica pregunta y respuesta, vamos determinando de qué se trata, lo mismo ocurre al conversar, en ambos casos se trata de ponerse de acuerdo sobre algo.

La comprensión se da como en un juego entre la expectativa de sentido y la rectificación o adecuación conforme se conversa, este ir y venir de la comprensión se explica mejor bajo la estructura circular de la comprensión, que Gadamer recupera de Heidegger y que expondremos brevemente.

La estructura circular de la comprensión adquiere con el análisis existencial de Heidegger un verdadero significado (...). El que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una vez que aparece un primer sentido en el texto. El primer sentido se manifiesta a su vez porque leemos ya el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido. La comprensión del texto consiste en la elaboración de tal proyecto, siempre sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido⁵¹.

Aunque en lo mencionado se refiera a la comprensión de textos, lo mismo ocurre en cualquier ámbito de la comprensión, siguiendo el ejemplo de la conversación, también participa en ella partiendo de anticipaciones, y elaborando nuevas ideas, dejando valer la opinión del otro. Es importante destacar que no se trata de la reducción psicologista de conocer la intencionalidad del otro, sino de ponerse de acuerdo sobre lo que se dice.

La comprensión no se basa en un desplazarse al interior del otro, a una participación inmediata de él, comprender lo que alguien dice es, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias ... la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión encierra siempre un momento de aplicación⁵².

⁵¹ Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 64-65.

⁵² Gadamer, *Verdad y método*, p. 461.

Ahora bien, vamos a mostrar que, ya sea en el caso de que la conversación sea con uno mismo, en una especie de dialogo interno, con otro (s), o con un texto, se busca tanto el acuerdo como el consenso sobre lo que se habla. Gadamer refiere la importancia de notar lo qué pasa cuando esto no es posible, es decir, cuando se presentan las dificultades o los malentendidos en la búsqueda del acuerdo.

En el prólogo que Gadamer hace para Grondin en su *Introducción a la Hermenéutica filosófica*, dirá que:

Cuando Dilthey y su escuela tuvieron una mayor influencia sobre el movimiento fenomenológico – sobre Husserl todavía a modo de una polémica, sobre Heidegger en forma de una fecunda transformación asimiladora- el entender ya no quedó limitado a su uso por las ciencias. Al contrario, el entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana, por lo que viene a situarse en el centro de la filosofía. De este modo pierden su primacía la subjetividad y la autoconciencia, que en Husserl todavía encuentran su expresión en el ego trascendental. En su lugar se sitúa el otro, que ya no es un objeto para un sujeto, sino que éste se halla en relación de intercambio lingüístico y vivencial con el otro. Por eso, el entender no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden⁵³.

En este sentido parte el trabajo de Gadamer en relación a la comprensión como un entendimiento y por ello veremos la conversación como lugar en el que se da el acuerdo, este entendimiento. En una conversación pareciera que hablamos de un tema, incluso podríamos proponernos iniciar así, hablando acerca de algo, pero en cuanto entramos en ella nos damos cuenta es ella la que nos va

⁵³ Jean Grondin, *op. cit.*, p. 12.

llevando y si participamos genuinamente nos dejaremos llevar⁵⁴, pues lo dicho tiene su propia vivacidad. Entonces aparecen incluso cosas que nos sorprenden, tanto de lo dicho por nuestro interlocutor o por nosotros, de lo que incluso a veces negamos ser autores.

La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de una verdadera conversación el atender al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice⁵⁵.

Sabemos que entre quienes participan en una conversación hay un terreno común y es el lenguaje, lenguaje como tradición lingüística que nos conforma y constituye quienes somos. Sin embargo ¿Qué hacemos cuando en una conversación nos topamos con una opinión contraria la nuestra? Si realmente queremos dejar valer la opinión del otro, podemos comprender como ha llegado a esa idea y aun así no estar de acuerdo, incluso podríamos interrumpir abruptamente la conversación por considerar inútiles nuestros esfuerzos de llegar un acuerdo, pero de cualquier modo lo dicho tendrá ya un impacto en nuestra opinión y quedará para otro momento, de tal forma que incluso nos sirva para definir mejor nuestra posición ante el tema.

El ponerse de acuerdo en una conversación implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y lo adverso. Cuando esto ocurre recíprocamente y cada interlocutor sopesa los contraargumentos al mismo tiempo que mantiene sus propias razones puede llegarse poco a poco a una transferencia recíproca, imperceptible y

⁵⁴ Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 461.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 463.

no arbitraria, de los puntos de vista (lo que llamamos intercambio de pareceres) hacia una lengua común y una sentencia compartida⁵⁶.

Y de esto hemos tenido también alguna experiencia pues, aun si no se lo expresamos a nuestro interlocutor, cedemos en nuestros puntos de vista iniciales, o siguen interpelándonos aun cuando ya hemos dado por concluida la conversación, pues a la distancia, es posible que los argumentos se vayan acomodando de una u otra forma. No quiere decir con ello que nos rendimos, por así decirlo a las opiniones extrañas o adversas, siguiendo la caracterización del autor, pero sí que puede superarse la distancia entre ambas.

En este sentido no puede caracterizarse la conversación como una simple exposición de puntos de vista, pues ello supone una separación entre los que hablan, y de lo que se trata es que cada uno escuche realmente lo que el otro tiene que decir, aún si no está de acuerdo con él, pues esto es precisamente lo que da pie a la conversación. La cuestión de cómo se llega a un acuerdo o qué clase de acuerdo es éste es central para Gadamer. La teoría subjetivista ha buscado ver al otro y sus condiciones “contexto” desde el cual poder entenderlo mejor, lo que representa una enorme dificultad: tener la pretensión de conocer lo que hay detrás del que habla, sus intenciones, las condiciones históricas que arrojan su pensamiento, etc.

Al respecto Heidegger y Gadamer dirán que no podemos lograr, a pesar del estricto rigor investigativo, partir de la consideración subjetivista de la comprensión de indagar en el otro como objeto de estudio. La comprensión es como un acontecer que como experiencia hermenéutica se da en el medio de la lingüisticidad que le es común a quienes participan en una conversación. Es gracias a esto que se posibilita el acuerdo sobre aquello que se habla.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 465.

Primero es importante reconocer que “el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el conceso sobre la cosa”⁵⁷; y este conceso se da sobre la base de una experiencia de sentido. Cuando en esta experiencia de sentido se presentan dificultades, surgen los malentendidos⁵⁸:

“La comprensión sólo se convierte en una tarea especial en el momento en que esta vida natural en el referirse conjuntamente a las mismas cosas, que es un referirse a una cosa común, experimenta alguna distorsión (...) en el momento en que se produce un malentendido, o alguien manifiesta una opinión que choca por lo incomprendible (...) Cuando se muestran vanos todos estos caminos y rodeos, en los que consiste el arte de la conversación, de la argumentación, del preguntar y el contestar, del objetar y el refutar y que se realizan frente a un texto como diálogo interno del alma que busca la comprensión...sólo entonces volverá el esfuerzo de la comprensión su atención a la individualidad del tú para considerar su *peculiaridad*”⁵⁹.

En este caso, “la peculiaridad de la individualidad del tú” a la que refiere Gadamer no la abordará como un esfuerzo por conocer lo que subyace a la opinión del otro, en el sentido de un contexto, ni de sus intenciones, más bien a través del reconocimiento de que a pesar de las diferencias entre quienes se da el malentendido también comparten un mismo horizonte, gracias al cual pueden estar

⁵⁷ *Ibid.*, p. 463.

⁵⁸ Malentendido para Gadamer no tiene la carga negativa que Schleiermacher le confiere, pues también los malentendidos son parte del fenómeno de la comprensión y es tarea de la hermenéutica reconocer que hacen posible entrar en el diálogo de lo que se dice y el sentido de lo dicho.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 233.

de acuerdo o no pero siempre sobre “algo”. En última instancia el desacuerdo queda como un pendiente que siempre puede retomarse.

El malentendido usualmente tiene un carácter negativo, representan un obstáculo a vencer para la hermenéutica tradicional, cuya meta es garantizar una buena comprensión. Sin embargo esto no es así en la hermenéutica filosófica, que considera tanto a los malentendidos como a cualquier otra dificultad tanto de la comprensión, como de la interpretación, como parte del fenómeno mismo de la comprensión; es decir, cuando no comprendemos también estamos comprendiendo⁶⁰. Esto lo explicaremos con mayor detenimiento a continuación.

Habitualmente separamos los asuntos de la vida cotidiana y los que la teorizan, consideramos que son terrenos distintos. Ejemplo de ello es que si se trata de un malentendido en la vida cotidiana, nos justificamos con argumentos que giran en torno a diferencias personales, en un plano quizá del estado “anímico” o de carácter psicológico. Pero si se trata del plano académico, seguramente consideramos que las causas son de otra índole, podrían ser errores en el estudio del tema, falta de rigor o pericia en la tarea de investigación. Aquí el culpable se busca en el método utilizado para alcanzar una buena comprensión.

Las ciencias humanas abonan también en la diferenciación entre la comprensión en vida cotidiana y la que se necesita para la investigación teórica de sus asuntos. Esta distancia entre la comprensión el terreno intelectual o de la vida cotidiana, tiene su origen en el auge que toma la hermenéutica tradicional de la ciencia moderna para garantizar la validez del conocimiento que se obtiene en el

⁶⁰ Hans-Georg Gadamer, “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, en *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 461ss, ocupa estos ejemplos para exponer en un terreno común la experiencia hermenéutica, sin embargo, a pesar de que su comprensión es de sentido común, el autor pone especial atención en mostrar que dichos ejemplos se aplican también en tareas formales de la investigación de las ciencias humanas, pues en estas también, establecemos un diálogo, participamos de una conversación y buscamos ponemos de acuerdo en un horizonte de sentido compartido.

campo de las humanidades. La hermenéutica tradicional cumple el papel auxiliar para que la investigación de las ciencias sociales y filosóficas, que posibilita que cumplan con el canon establecido por un dominio del conocimiento a través de teorías y conceptos, dejando de lado el que la comprensión se da en un plano lingüístico, que además tiene un carácter ontológico, que no puede ceñirse únicamente al plano teórico o científico.

Antes de entrar propiamente al asunto de la lingüisticidad de la comprensión, sobre lo que ya hemos dado el ejemplo de la conversación, pues la experiencia hermenéutica se da en un medio lingüístico; recordemos que el lenguaje configura nuestra existencia, es el medio, no como herramienta, sino como forma de ser, es decir que el lenguaje constituye la experiencia hermenéutica que es la vida.

Vamos a presentar brevemente cómo la Hermenéutica filosófica Gadameriana representa un rompimiento respecto a la instrumentalidad del lenguaje, para la instrumentalidad de la comprensión en general. Hemos mencionado tanto a la conversación como el acuerdo que se busca alcanzar, es un ejemplo de la experiencia hermenéutica desde un ámbito que no sólo nos es familiar, sino que también es anterior a teorías y conceptos. Comprender el mundo que nos habla no es reducirlo en palabras y significados, sino reconocer que estamos invitados a participar de la construcción del mundo, a esto nos referimos cuando hablamos de la comprensión desde un carácter vivencial de la pre-estructura de la comprensión, tal como lo abordamos en el capítulo anterior.

3.3 Crítica a la instrumentalidad del lenguaje

La crítica a la instrumentalidad del lenguaje es un asunto que no sólo se da con Heidegger, también Wittgenstein realiza con sus *Investigaciones filosóficas*, un planteamiento que recupera el uso del

lenguaje en la vida cotidiana al mostrar los juegos del lenguaje, y otros aspectos que van más allá de la lógica y la gramática. La hermenéutica en Gadamer aborda con mayor detenimiento las implicaciones que tienen para el lenguaje, y especialmente para la comprensión estas rupturas con el pensar moderno que gira en torno a la relación subjetividad, que le confiere al lenguaje una perspectiva instrumental; por ello podemos decir con Gadamer que de esta instrumentalidad, “sólo intentaron soltarse los audaces intentos de pensamiento de Heidegger y Wittgenstein”⁶¹.

En suma podemos decir que el asunto de la comprensión fuera del paradigma de la teoría de la subjetividad, la ruptura del uso instrumental del lenguaje, es posible gracias al giro ontológico de Heidegger, como vimos en el capítulo anterior⁶², y a los juegos del lenguaje en Wittgenstein.

La importancia de recuperar la pre-estructura de la comprensión heideggeriana y los juegos del lenguaje en Wittgenstein⁶³, es de suma importancia para la hermenéutica filosófica en Gadamer, principalmente al dejar ver que la comprensión esta siempre guiada por sus posibilidades y sus límites⁶⁴ y que el lenguaje no puede agotarse en la ciencia que se haga de él.

Por ello, estas dos propuestas filosóficas afectan a otras investigaciones en las que la comprensión y la interpretación sean el eje de su “ciencia”.

⁶¹ Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001, p.33.

⁶² Cf. En el capítulo 2 de la presente investigación dedicado a Heidegger, se puede encontrar su analítica existencial, esta analítica nos sirve de base desde la cual reconocer el carácter de la comprensión, como constitutivo de la existencia.

⁶³ En la filosofía de Wittgenstein pueden verse como se sabe dos diferentes etapas, en la del primer Wittgenstein como se le suele llamar, se presenta una confianza de que por medio de un análisis lógico pueda encontrarse la naturaleza o esencia del lenguaje, común a todas las manifestaciones concretas. En la llamada del segundo Wittgenstein o el Wittgenstein de *Las Investigaciones Filosóficas*, su concepción es diametralmente opuesta, pues abandona la idea de que exista una esencia del lenguaje, ya que considera que no existen rasgos que estén presentes en todas las formas del lenguaje, y en su lugar introduce la idea de “los juegos del lenguaje”.

⁶⁴ Cf. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 330.

El juego nos permite mostrar la experiencia lingüística y cómo esta va más allá de la ciencia que se pretende hacer de los significados o la gramática,⁶⁵ por ello su importancia en el rompimiento de la instrumentalidad de la ciencia moderna que venimos siguiendo. El juego y los juegos del lenguaje nos permiten ver que somos jugadores y somos llevados por el juego, por el lenguaje. Nos perdemos en el juego como nos perdemos en la vida. Estos son los “juegos lingüísticos de nuestra experiencia del mundo”⁶⁶.

El caso de Wittgenstein es sumamente interesante pues, él mismo se inició desde la perspectiva teórica opuesta, es decir, primero, en las *Investigaciones Lógicas*, tenía por meta hacer un estudio que partía del análisis lógico del lenguaje, pero al acercarse al lenguaje desde la experiencia, pudo observar que las reglas del juego del lenguaje, son más extensas que las de la gramática y la sintaxis. En las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein realiza una crítica a las consideraciones vigentes de tratar al lenguaje como un todo que tiene algo en común. Ese conjunto al que llamamos lenguaje, dirá, tiene semejanzas, parentescos que se entretajan y es lo que él llama juegos del lenguaje⁶⁷.

El autor dirá que el significado de una palabra no es designar la cosa a la que le corresponde dicha palabra como una definición ostensiva, más bien este significado viene determinado por las reglas de uso del nombre, cuando comprendo el significado de una palabra comprendo también la función que desempeña en el lenguaje. Aún más, al revisar sus ejemplos, por demás cotidianos, se puede

⁶⁵ *Spiel* es una palabra alemana que se traduce como juego, interpretación o ejecución, el hecho de que en español no haya la misma diversidad de significados se debe reconocer al abordar el asunto en Gadamer, de esto dan cuenta los propios traductores de *Verdad y Método*, sin embargo en este trabajo sólo veremos el juego para mostrar cómo éste sirve de ejemplo en la ruptura de la teoría de la subjetividad, en el arte, la historia y el lenguaje.

⁶⁶ Gadamer, *Verdad y método*, p. 143.

⁶⁷ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 61.

notar que el lenguaje se da como comprensión en un horizonte de sentido que comparten quienes “juegan” o participan en él. El significado de una palabra es su uso en el lenguaje⁶⁸,

Gadamer tiene una forma de ver estos juegos del lenguaje, es un concepto propicio para entender como caemos en el juego del lenguaje, más que poseerlo o dominarlo:

El concepto de juego, extraído por mí hace decenios de la esfera subjetiva del “instinto lúdico” (Schiller) para utilizarlo en la crítica de la “distinción estética”, indica un problema ontológico. Pues en este concepto se encierra el juego recíproco del acontecer y comprender, pero también los juegos lingüísticos de nuestra experiencia del mundo en general, tal como los ha tematizado Wittgenstein con una clara intención de crítica a la metafísica⁶⁹.

Podría decirse que todos estos esfuerzos tienen en común establecer el rompimiento con la búsqueda por la objetividad y en su lugar, dar paso a la vivencia. En este sentido podemos notar que Gadamer no sólo utiliza el juego para romper con la instrumentalidad de la ciencia moderna, sino que también se ocupa del arte y la historia. El juego es el puente que sirve para mostrar los problemas que surgen de la objetivación en las ciencias humanas al reducir las experiencias de comprensión a la objetivación; y permite reconocer lo que ocurre vivencialmente en ellas⁷⁰.

⁶⁸ *Idem*

⁶⁹ Gadamer, *op. cit.*, p. 648.

⁷⁰ La Experiencia estética parte de una consideración distinta a la conciencia estética que objetiva la obra de arte, en lugar de ello, reconocerá el hecho de que dicha obra de arte es una experiencia que se vive y transforma al espectador, que no es más el “sujeto” que contempla al “objeto” para después someterlo a los de cánones de la teoría del arte. Este asunto se puede encontrar en el capítulo que Gadamer ocupa para mostrar el carácter ontológico de la obra de arte en, Gadamer, *Verdad y Método*, p. 143.

3.4 La experiencia del arte y el acontecer histórico

Al abandonar la pretensión de objetividad, la hermenéutica filosófica, nos da la posibilidad de ver no sólo al lenguaje, sino también al arte y la historia, más allá del concepto de verdad, dando cabida al reconocimiento de las experiencias hermenéuticas que son, como lo expone Gadamer:

Cuando rebasamos el concepto del objeto y de la objetividad de la comprensión en relación a una mutua pertenecía de lo subjetivo y lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas. Ya la crítica a la conciencia tanto estética como histórica nos había obligado a criticar el concepto de lo objetivo, y nos había obligado a apartarnos de la fundamentación cartesiana de la ciencia moderna para resucitar ciertos momentos de verdad del pensamiento griego⁷¹.

Así pues Gadamer expone que tanto la conciencia histórica como la estética, son más bien experiencias hermenéuticas que se pueden mostrar fuera de la objetividad de la verdad. Es decir, que escapan al dominio objetivo de la ciencia social. El estudio de la historia desde una perspectiva que recupera la noción de acontecimiento, así como el abordaje de la obra de arte como experiencia estética, constituyen un vasto terreno para mostrar otras formas de comprender, desde una perspectiva ontológica.

La experiencia hermenéutica no debe entenderse como la forma en que abordamos el estudio de los acontecimientos históricos, o los asuntos relacionados con el arte; la comprensión de los acontecimientos y la experiencia estética son ya, en sí mismas, experiencias hermenéuticas, cuyo medio es el lenguaje. El fenómeno de la lingüísticidad de la comprensión nos sirve para mostrar dichas experiencias hermenéuticas, y por ello nos vamos a centrar en su configuración.

⁷¹ *Ibid.*, p. 552.

Ya que hemos destacado que la hermenéutica filosófica no comparte la visión tradicional de una conciencia que comprende de manera tal como sí se acercara gradualmente a una meta del saber. Después de aclarar que no haremos distinciones entre el plano cotidiano y el académico, porque el fenómeno de la comprensión se da en un plano previo a teorizaciones; debemos mostrar en qué consiste el carácter circular de la comprensión, pues de este modo será posible entender cómo se configura la comprensión como experiencias hermenéuticas, lejos del dogma de la objetividad.

Hasta ahora hemos dicho que nos interesa la comprensión desde la experiencia vivencial y mostrar cómo esta concepción rompe el paradigma de la ciencia moderna que reduce la comprensión al terreno de la instrumentalidad. También hemos reconocido que este asunto no tiene que ver sólo con el lenguaje sino también con el arte y la historia, pues la comprensión tiene un carácter circular, es decir, ya en el momento que pretendemos comprender algo, depositamos nuestras expectativas, y lo hacemos con todo lo que nos constituye vivencialmente, con “una carga histórica” que forma nuestros prejuicios, en lugar de negarlos o evitarlos, Gadamer nos dirá que es preferible asumirlos, pues estos nos permiten tener un punto de partida que se irá modificando acerca de aquello que queremos comprender.

Como ya hemos dicho Heidegger al abordar en su analítica existencial⁷² el fenómeno de la comprensión-interpretación, reitera que el *Dasein*, comprende al proyectar sobre lo que quiere comprender sus propias ideas previas, y cuando dirige su mirada hacia algo, lo hace ya guiado por sus propios intereses, luego, va tejiendo el sentido desde lo que proyecta y lo que va dejándose ver. En este sentido dice:

⁷² Cf. La analítica existencial de Heidegger en el Capítulo 2 de la presente investigación.

La interpretación se funda en todos los casos en un “ver previo” que “recorta” lo tomado en el “tener previo” de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación (...) La interpretación puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien forzar al ente a entrar en los conceptos a los que se resiste a entrar por su forma de ser (...) Una interpretación jamás es una aprehensión de algo llevada a cabo sin supuestos⁷³.

También el texto nos orienta como un interlocutor dejándonos ver el sentido de lo escrito, por eso al enfrentarnos a un asunto, por ejemplo el lenguaje, al principio consideramos que es un tema de suma importancia, y después vemos que no es un tema sino un fenómeno que tiene su importancia no por la cantidad de problemas filosóficos que encabeza, sino porque constituye la comprensión no como herramienta, sino en la experiencia vivencial.

Nuestra comprensión está dirigida por nuestros juicios previos o prejuicios, esto se explica mejor cuando decimos que podemos ver a través de la pregunta, pues cuando estamos en una situación de comprensión estamos siempre proyectando nuestros juicios previos, ya hemos dicho que éstos nos constituyen y no podemos “suspenderlos” mientras interpretamos. Veremos que en el dialogo que constituye la comprensión, entre los que participan de él, se da una construcción de sentido que se da al preguntar y responder que es dialogar. Plantear una pregunta muestra mucho más de lo creemos, ejemplo de ello es el silencio que se da al finalizar una conferencia, cuando se abre un espacio de preguntas y respuestas, en la conversación que tenemos en silencio con lo dicho, se puede ver desde que perspectiva se habla, de manera que nuestra voz muestra el horizonte de comprensión desde el que partimos, aclarando lo que queremos decir y en qué sentido.

⁷³ Heidegger, *op. cit.*, p. 168.

Respecto al asunto de los prejuicios podemos reconocer que nos conforman y guían nuestra comprensión, sin embargo hemos podido ver que cuando algo de la tradición nos dice algo tal que nos llama, nos interesa, ponemos en juego estos prejuicios, ellos dirigen nuestra vista, pero al mismo tiempo vamos construyendo nuevos horizontes de sentido. Esta tensión entre lo que es nuestra actualidad y la tradición nos dice la recupera Gadamer como un asunto de suma importancia y lo libera de su carga negativa, pues, considera que la distancia en el tiempo del pasado y el presente, es la que nos posibilita comprender. Al respecto dirá:

El tiempo ya nos es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado (...) de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender, no es un abismo devorador sino que está cubierto de la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido⁷⁴.

Gadamer reconoce que la distancia en el tiempo solo pudo ser pensada con un carácter positivo en el asunto de la comprensión gracias al carácter ontológico heideggeriano⁷⁵, ya que, desde la perspectiva ontológica el ser ahí es “proyecto arrojado”, es decir, que sabe su condición de finitud y en ese reconocerse finito proyecta su existencia, esta conciencia de su temporalidad está dirigida también al pasado que hasta ahora se tenía por distante en forma de separación, pero el carácter lingüístico de la tradición nos permitirá establecer ente ella y nosotros un puente, la distancia en el tiempo no es más un obstáculo en la comprensión.

⁷⁴ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 367.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 468.

3.5 El carácter lingüístico de la tradición

El horizonte compartido del que hablamos es posible por el carácter lingüístico de la tradición, esta llega a nosotros en diversas formas, la transmisión de la cultura es en primer lugar una construcción lingüística, pues aquello que pasa del pasado a nosotros viene mediado por el lenguaje, veremos que por una parte ella es la fuente de los prejuicios que nos conforman, pero también lo que nos llega de la tradición está dirigido por nuestras preguntas; sobre la lingüística de la tradición Gadamer dirá:

El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüística no carece de consecuencias hermenéuticas. Frente a toda otra forma de tradición, la comprensión de la tradición lingüística mantiene una primacía particular (...) no es simplemente un residuo que se haya vuelto necesario investigar e interpretar por su calidad de reliquia del pasado (...) es algo que se transmite, que se nos dice a nosotros, bien bajo la forma del relato directo, en la que tienen su vida el mito, la leyenda, los usos y costumbres, bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos⁷⁶.

Nosotros hacemos hablar a la tradición, la traemos al presente y la entregamos al futuro, generalmente como un objeto preciado que se cuida con recelo, según el canon de la preservación de la cultura. Es importante advertir que, aun cuando se ha intentado actuar de ese modo, la tradición, en este caso la tradición escrita, no podrá ser un objeto que se pasa de mano en mano

⁷⁶ *Idem*

cuidando su immaculada esencia de lo que era, sino que podrá mostrarnos el sentido de otro tiempo en la medida que lo podamos comprender en un sentido común.

En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización. Bajo la forma de la escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente. En ella se da una coexistencia de pasado y presente única en su género, pues la conciencia presente tiene posibilidad de un acceso libre a todo cuanto se ha transmitido por escrito (...) la conciencia que comprende (...) vuelta hacia la tradición literaria, gana una posibilidad auténtica de desplazar y ampliar su horizonte y enriquecer así su propio mundo con una nueva dimensión de profundidad⁷⁷.

En primer lugar el que la escritura libere al lenguaje puede interpretarse de muchas maneras, pero queremos aclarar que Gadamer se refiere a la condición que acompaña a lo escrito, en el sentido de permitirle a algo aparentemente fijado, una libertad de ser comprendido, de ser interpretado por cualquier lector, como lo dice el autor, en cualquier presente.

En segundo lugar, nos habla de la posibilidad de desplazarnos a otros horizontes y ampliar con ello nuestro propio horizonte, no es algo lejano a la experiencia hermenéutica cotidiana, pues incluso hablar con una persona mayor o de otro lugar nos lleva en el ir y venir de dicho desplazamiento.

Gadamer trae el asunto de la comprensión de textos para mostrarnos que la escritura hace posible comprender el pasado desde una actualidad:

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 468-469.

En la escritura el lenguaje accede a su verdadera espiritualidad, pues la conciencia comprensiva llega frente a la tradición escrita a su plena soberanía. En su ser no depende ya de nada. La conciencia lectora se encuentra, en posesión potencial de su historia⁷⁸.

El que lo escrito tenga la posibilidad de ser comprendido sin que esta comprensión encuentre de un vez y para siempre un sentido acabado, pasa de ser un obstáculo en la búsqueda de la verdad de lo escrito, a una apertura a múltiples interpretaciones, que si bien comparten un sentido respecto de lo que habla, da cabida reconocer que la conciencia lectora es histórica y que es ella misma efecto de la historia.

La conciencia histórica se malentiende a sí misma cuando para comprender pretende desconectar lo único que hace posible la comprensión. Pensar históricamente quiere decir en realidad realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entraña en consecuencia siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar⁷⁹.

En este sentido es pertinente recordar que el tratamiento hacia la tradición y los hechos del pasado en Gadamer rompe la distancia que la ciencia histórica y la fundamentación de las ciencias del espíritu con Dilthey provocan con el uso metodológico de la hermenéutica. Esto que abordamos en el capítulo 1 en relación a la hermenéutica tradicional y su carácter instrumental, representa también un amplio terreno de discusión pendiente con las ciencias humanas y sociales, que es nuestro interés propiciar.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 470.

⁷⁹ *Ibid.*, pp.476-477.

Ahora bien, para continuar abordaremos la traducción como ejemplo especialmente ilustrativo respecto a las dificultades en el fenómeno de la comprensión; y al mismo tiempo, para reconocer en ella un diálogo que se da entre el intérprete y el texto; cuya distancia, con el pasado y otras tradiciones, es aparentemente infranqueable o por lo menos difícil de superar.

3.6. La traducción

El ejemplo de la traducción, es interesante pues en ella se pone en juego el tan “deseado” papel de objetividad y apego a lo adecuado de las ciencias modernas, pues cuando se quiere traer un texto de una lengua distinta a la propia; el traductor se enfrenta a decisiones sobre cómo encontrar un paralelo entre lenguas cuya distancia cultural es innegable.

Resulta particularmente ilustrador el proceso lingüístico en que por traducción y traslación se hace posible una conversación entre dos lenguas distintas. El traductor tiene que trasladar el sentido que se trata de comprender al contexto en el que vive el otro interlocutor. Pero esto no quiere decir en modo alguno que le esté permitido falsear el sentido al que se refería el otro. Precisamente lo que tiene que mantener es el sentido, pero como tiene que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacerse valer en él en una forma nueva. Cuando es necesaria la traducción no hay más remedio que hacerse cargo de la distancia el espíritu de la literalidad originaria de lo dicho y el de su reproducción, distancia que nunca llega a superarse por completo⁸⁰.

En este asunto es indispensable reconocer que el intérprete, el traductor, juega como mediador en una tarea de comprensión para la que está preparado, sin embargo, el dialogo seguirá abierto, ya que su tarea no se agota completamente. Este carácter de apertura a nuevas interpretaciones refleja

⁸⁰ *Ibid.*, p. 462.

la esencia de la comprensión en la hermenéutica filosófica, y difiere de la concepción tradicional de la teoría de la subjetividad, cuyo interés se enfoca en hacer exhaustiva la investigación a través de la guía de las reglas de interpretación que aporta el uso instrumental de la hermenéutica. Este carácter instrumental centrará sus esfuerzos para hacer de las traducciones una labor de corrección objetiva y rigurosa. Características propias de la hermenéutica tradicional con la que no estamos de acuerdo.

Al respecto dirá Gadamer que tanto el traductor en su dialogo con el texto como el interlocutor de una conversación se enfrentan a opiniones contrarias aparentemente insuperables:

El traductor tiene muchas veces la dolorosa conciencia de la distancia que le separa necesariamente del original. Su trato con el texto tiene también algo de los esfuerzos del ponerse de acuerdo en una conversación; sólo que aquí la situación es la de un acuerdo particularmente penoso, porque se reconoce que en último extremo la distancia entre la opinión contraria y la propia no es superable. E igual que en la conversación en la que se plantean esta clase de diferencias insuperables pueden alcanzarse quizá en el vaivén de su curso algún tipo de compromiso, también el traductor encontrará en el vaivén del pesar y sopesar la mejor solución, que nunca puede ser otra cosa que un compromiso...⁸¹

El temor de errar o malinterpretar lo escrito siempre estará presente para el traductor que es siempre un intérprete, sin embargo su tarea será asumir dicha tarea como un traer lo traducido al horizonte actual de comprensión, en ello, el resultado no será ni completamente tal cómo se comprendida en su propio tiempo y lugar, ni tampoco bajo el capricho del traductor que lo interpreta, sino que

⁸¹ *Ibid.*, p. 465.

cuidará el sentido que lo arroja y asumirá una nueva forma de ser. Esta nueva forma de ser será un horizonte de comprensión entre el texto y lo actual.

Respecto a este horizonte desde el cual estamos situados, reconocemos que:

Todo ser finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del horizonte. 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 horizontes⁸².

¡Todo investigador es un ser finito y por ello tiene también sus límites, este límite es el horizonte!

Por muy lejanas en el tiempo y geografía que sean las tradiciones siempre nos dicen algo, aun en el sentido de extrañeza o de que no entendemos nada, reconocemos que nos es ajeno o diferente, y esta es una forma de comprenderla.

La relación entre lo pasado y lo actual que prácticamente atañe a todas las áreas del conocimiento, pero que con el auge de la conciencia histórica en contraposición con el historicismo, acarrea un sinnúmero de dificultades para las disciplinas relacionadas con la historia, una vez que la conciencia histórica o historia efectual, acepta que ella misma se encuentra bajo los efectos de su cultura, su tradición, y no le es posible, tener un lugar por fuera de los acontecimientos histórico culturales que conforman su momento histórico, antes bien es actor y al mismo tiempo efecto de los acontecimientos.

⁸² *Ibid.*, p. 373.

Asumir que estamos situados históricamente y que nuestro horizonte interpretativo no es fijo, es algo que debemos hacer si queremos superar las barreras del uso metódico de la hermenéutica tradicional; de esta manera será posible comprender, desde la experiencia hermenéutica como vivencia.

Para explicar cómo se da la relación entre dos horizontes aparentemente distintos, el del pasado y el actual, por ejemplo, Gadamer dirá que:

La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento⁸³.

Este horizonte de comprensión, desde el que se da nuestra interpretación, no es algo fijo ni cerrado, al contrario es gracias al carácter de apertura que caracteriza nuestra experiencia vivencial que podemos entablar un horizonte compartido entre la tradición y nuestro presente. Algo es incomprensible de tal o cual forma, esa dificultad de comprensión queda como algo sobre lo que se puede decir algo más, es a través del dialogo con lo que no comprendemos, la posibilidad de volver al asunto las veces que se desee.

No debe malinterpretarse esta apertura con la esperanza a resolver cualquier conflicto, pues para comenzar ya hemos dicho que comprender y llegar a un acuerdo no es someter la voluntad del otro o resignarse a ceder la voluntad propia, el que comprende no conquista con ello más que una

⁸³ *Ibid.*, p. 375.

ampliación en el horizonte que le permite ver más allá de lo propio, pero también para estos casos queda abierto el diálogo a nuevas interpretaciones.

Al reconocer la pertinencia del carácter ontológico de Heidegger, y con ello la pre-estructura de la comprensión, podemos entender que nuestro horizonte de comprensión es siempre afectivo, es decir, estamos siempre en un estado de ánimo y desde él comprendemos. Con Heidegger revisamos que el “ahí” del *Dasein* está proyectado en sus posibilidades, en otras palabras, no puede dejar de lado su horizonte de comprensión. Por ende debe asumir que este horizonte está atravesado por su estado de ánimo y se encuentra históricamente situado, no como una determinación fija, sino en un “estado de abierto”. Este carácter de apertura y de encontrarse en un estado de ánimo desde el cual se abre el mundo, no es, como lo considera la teoría de la subjetividad, un obstáculo de la comprensión, sino que al contrario es gracias a nuestra situación fáctica que comprendemos.

Para seguir con la configuración de la comprensión como fusión de horizontes es importante reconocer que no podemos dejar de ser quienes somos, con todo lo que esto implica, para ir al encuentro de lo “otro”, al comprenderlo estamos “desplazándonos” a su horizonte, por eso no podemos ser objetivos y no debemos pretender poder hacerlo, es un despropósito ignorar que nuestros prejuicios y opiniones están presentes a la hora de investigar y en cualquier situación de comprensión e interpretación, porque están presentes en todo nuestro actuar, en la vida misma. “El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado”⁸⁴.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 376.

Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente⁸⁵.

Esto significa poner al descubierto que la tradición es un acontecer que nos permea. En este sentido hemos hablado de la importancia de la conciencia histórica efectual, y por ello nos ocupamos del asunto de la tradición como acontecimiento.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 377.

CONCLUSIONES

Como vimos en el primer capítulo, la Hermenéutica tradicional hace un tratamiento metodológico tanto del lenguaje como de la comprensión, a través de un uso instrumental cuyo auge se da principalmente en la modernidad con la fundamentación de las ciencias del espíritu. A partir de la reflexión filosófica sobre la distinción entre esta forma de hermenéutica surge la hermenéutica filosófica, que parte de un rompimiento de carácter ontológico.

En esta nueva forma de abordar los asuntos del lenguaje y la comprensión se aborda desde la consideración fenomenológica que propone Heidegger, que a diferencia de la tradición hermenéutica, no reduce el asunto a un tema de estudio y fundamentación lógica, gramática o de cualquier otra índole teórica. Este cambio paradigma parte de la posibilidad de mostrar que todo acercamiento al lenguaje y la comprensión se dan desde la experiencia hermenéutica, desde un plano existencial, vivencial.

Aunado a este abordaje o como consecuencia de este planteamiento de ruptura con la hermenéutica tradicional, se abre la posibilidad de replantear la forma en que se fundamenta la investigación de las humanidades, pues con Dilthey se confiere a la hermenéutica un uso metodológico, de ahí el auge de esta como disciplina auxiliar de estas ciencias, y también de la filosofía.

Hemos abordado brevemente la importancia de que las humanidades reflexionen acerca de la base sobre la cual construyen su acercamiento a los fenómenos sobre los que dirigen su investigación, en este sentido, abordamos brevemente la crítica a la instrumentalidad y a la objetividad propio de la teoría de la subjetividad que han sido eje en sus disciplinas. Nos ocupamos de mostrar cómo pueden abordarse dichas problemáticas desde otra perspectiva. Nuestro interés es abrir el dialogo entre investigadores de las distintas ciencias que tengan en común la difícil tarea de acercarse,

estudiar y reflexionar asuntos cuyo carácter sea, al igual que sucede con los temas filosóficos, complejo y diverso, por decirlo de algún modo, cuando se trata de la historia, las sociedades, la obra de arte, etc. En todos estos asuntos desde la hermenéutica filosófica se puede plantear una investigación que acepta que su papel no es, al investigar, ajeno a la dirección e interpretación de aquello que busca conocer, al contrario del planteamiento tradicional de dejar fuera los prejuicios que podrían afectar la objetividad de la investigación, es posible considerar tanto a los acontecimientos de la historia, como las obras de arte, por poner un ejemplo, como experiencias de comprensión, y en este sentido, es suma importancia conocer y discutir los planteamientos que Gadamer aborda en *Verdad y Método*, para la investigación social y filosófica.

Aunado a ello está el asunto de que cualquier disciplina que se refiera a temas sociales debe considerar cómo incluir el legado de la tradición en la construcción de sus actuales teorías. El dialogo con la tradición es un asunto crucial del que no sólo debe ocuparse la filosofía. La hermenéutica filosófica exhorta a reconocer los horizontes de comprensión que nos configuran, pues gracias a este reconocimiento permitimos que éstos se vayan ampliando, esta ampliación, por así decirlo, posibilita nuevas formas de comprensión. En un proceso continuo que nunca llega a agotarse.

Este planteamiento de Gadamer no se da de manera aislada, por ello hemos incluido el capítulo dedicado a Heidegger y la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, con ello queremos mostrar en que consiste la idea de pre-comprensión heideggeriana y el carácter ontológico de dicha comprensión, ya que en ambos autores ni el lenguaje ni la comprensión son simplemente herramientas o medios.

En este sentido expusimos que la estructura “ser en el mundo” representa el inicio del rompimiento con la teoría de la subjetividad, desde dicha perspectiva ontológica se abordan los acontecimientos

y problemáticas humanas a partir de una relación recíproca, es decir, fuera de la concepción subjetivista que reduce a temas tales asuntos.

Gracias a las consideraciones hechas por Heidegger sobre la comprensión en *Ser y tiempo*, podemos considerar que la comprensión va más allá de una simple apropiación de lo comprendido, el círculo de la comprensión nos permite ver, el movimiento circular de comprender al reconocer que comprendemos siempre desde un “prejuicio”, o en el lenguaje de Heidegger “tener previo”, desde dónde dirigimos nuestra comprensión.

La facticidad de la comprensión aporta un carácter distinto en el tratamiento a los fenómenos de la vida cotidiana (aunque sea desde una perspectiva “aparentemente” teórica). Por ello la hermenéutica filosófica de Gadamer pone especial énfasis para que podamos aceptar que quien busca comprender lo hace siempre desde una situación fáctica, es decir, su comprensión se encuentra en ciertas condiciones sociales, históricas, emocionales, reales y concretas, que lo afectan directa o indirectamente en la experiencia hermenéutica que es comprender, el horizonte que constituye su existencia no puede guiarse por la pretensión de objetividad, como lo han hecho tradicionalmente tanto la investigación de las ciencias sociales como la filosófica.

La interpretación implica ya una proyección y este aspecto es inherente a cualquier ámbito de investigación, traspasa las fronteras de la filosofía.

En el tercer capítulo dedicado a Gadamer expusimos cómo la hermenéutica filosófica aborda al lenguaje desde la perspectiva del fenómeno de la comprensión, y la lingüísticidad de esta comprensión. Es decir, que la comprensión se da en el “medio del lenguaje” pero no como experiencia hermenéutica. En este sentido, la tradición tiene un carácter lingüístico del que formamos parte, como construcción del mundo.

Nos interesa que se siga abordando el asunto de la experiencia hermenéutica. En el actual contexto del trabajo interdisciplinario, de trabajo colectivo entre las ciencias sociales y el diálogo constante y necesario entre la investigación social, histórica, antropológica, psicológica y filosófica, etc., es crucial replantear la base teórica sobre la cual se fundamenta nuestro conocimiento, y la hermenéutica filosófica permite abordar, desde la filosofía, un acercamiento fenomenológico de estos asuntos y con ello dejar un camino abierto a seguir andando en el camino de la comprensión, no como meta, sino como horizonte en continua ampliación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Ediciones Istmo, 2000.
- Dutt, Carsten, *En conversación con Hans-Georg Gadamer, Hermenéutica, estética, filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003.
- Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2000.
- Leyte, Arturo, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Instituto de investigaciones filosóficas, México, 2003.