



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

Comprensión y lenguaje: elementos constitutivos de la teoría de la experiencia hermenéutica planteada en la obra de Hans-Georg Gadamer.

Que para obtener el título de:
Licenciada en Filosofía

Presenta:
Guadalupe García Pichardo

Asesor:
Dr. Carlos Román Dávila Suazo

Toluca, Estado de México, 2022

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Capítulo 1. El núcleo del planteamiento hermenéutico de H.G. Gadamer	5
1.1. Contexto histórico: H.G. Gadamer y el siglo XX	6
1.2. El problema de la verdad en las ciencias del espíritu. Hacia la racionalidad dialógica	12
1.3. El humanismo como verdadera tarea de las ciencias del espíritu	26
Capítulo 2. La comprensión como base de la experiencia hermenéutica	38
2.1. La universalidad de la hermenéutica: experiencia y comprensión	39
2.2. Los antecedentes del concepto de comprensión: De la hermenéutica teológica a la hermenéutica de la facticidad	42
2.3. El principio hermenéutico de la comprensión	55
2.4. La comprensión como fusión de horizontes: el diálogo y el problema hermenéutico de la aplicación	66
Capítulo 3. El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica	71
3.1. La lingüisticidad de la experiencia hermenéutica: lenguaje y diálogo	73
3.1.1. Lingüisticidad	80
3.2. Los antecedentes de la noción de lenguaje: de la filosofía platónica al giro lingüístico alemán	87
3.3. El lenguaje como experiencia del mundo	97
3.3.1. La estructura especulativa del lenguaje	99
CONCLUSIONES	108
BIBLIOGRAFÍA	115

INTRODUCCIÓN

La reflexión hermenéutica ha tenido, a lo largo de la historia, una cierta evolución de su objeto de estudio, es decir, surge con el análisis de los problemas de la interpretación, sobre todo en sus manifestaciones textuales; de ahí que se consolidara primero como una herramienta de apoyo para la interpretación de textos bíblicos o jurídicos. Sin embargo, al reflexionar acerca de la cantidad de ámbitos que entran en juego cuando se lleva a cabo dicho ejercicio, comienza una cierta exigencia de ampliar el eje de análisis, de tal manera que el campo de la hermenéutica no se cierra a la interpretación, sino que conlleva la comprensión de la experiencia humana del mundo.

Desde siempre, el ser humano se ha caracterizado por la reflexión en torno a su propia existencia, a su mundo vital y aquello que lo rodea. Este ejercicio hace posible que como seres humanos seamos capaces de observar las posibilidades que encontramos desde una experiencia libre, no sólo desde la individualidad, sino en relación con el mundo y con otros. Es por ello que el presente trabajo se centró en la propuesta hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, quien realiza en su obra todo un corpus con el fin de analizar y comprender los elementos que se conjugan alrededor de dicha experiencia por medio de la hermenéutica.

La reflexión es una capacidad que se perpetúa en el ser humano desde su comienzo; por lo cual a lo largo de la historia de la filosofía vemos distintas respuestas dadas según el contexto temporal en la que se encuentre. Hay que tomar en cuenta también que cada época es distinta, tal vez contiene en sí características comunes con otras, pero en cada momento histórico se pueden observar elementos específicos, lo que implica una necesidad permanente de análisis del medio que nos rodea. Es así que surge la exigencia hacia la filosofía – y con esto a la hermenéutica – de dotar al ser humano de herramientas con las cuales sea capaz de desarrollar el pensamiento crítico y reflexivo y con ello, de comprender la relación que establece consigo mismo, con el pasado que le precede, con el entorno en el que se encuentra y con quienes le rodean.

A partir del análisis de sus obras, podemos ver en Gadamer un claro ejemplo de un carácter conformado desde una conciencia crítica y reflexiva de su tiempo. El autor nace en una Alemania que si bien estaba atravesada por un gran avance técnico y científico – mismo que llegaba a ser un poco cegador –, se encontró también con una profunda crisis del papel del ser humano en el mundo. Ante dicha disonancia, el autor mantiene una postura equilibrada, es decir, se enfoca en realizar una crítica de la tecnificación del mundo, buscando el reencuentro con las formas fundamentales del humanismo, poniendo al ser humano y su experiencia en el mundo por encima de las pretensiones del desarrollo técnico.

La obra de Gadamer ofrece una propuesta que conjuga distintos elementos, mismos que permiten al lector llevar a cabo un ejercicio crítico y reflexivo respecto a su propia experiencia con el mundo que le rodea, con el pasado, con otros e incluso consigo mismo. Es de este modo que el corazón de la hermenéutica gadameriana se encuentra en el diálogo como el punto donde se concentran los diferentes ejes que retoma; es decir, gracias al diálogo es posible entretrejer la experiencia humana del mundo; el diálogo representa también una exigencia hacia quienes participan en éste, (no sólo al estar en contacto con otros, incluso en el que se establece con un texto) dicha exigencia implica una actitud de apertura, de escucha, de solidaridad, gracias a la cual se puede establecer un diálogo verdadero.

Tanto en éstos como en otros elementos, es posible vislumbrar el modo en que la hermenéutica de Gadamer sigue planteando cuestiones fundamentales en la actualidad, interpelando al lector respecto a su propio modo de experiencia, llevándolo a examinar el modo en que comprende su experiencia del mundo, tomando en cuenta los distintos ejes de la hermenéutica gadameriana. Es así que se puede observar la gran riqueza del planteamiento de Gadamer, por lo cual el presente trabajo se enfoca en algunos puntos, sin pretender abarcar todos los conceptos y ejes que el autor logra conjugar en su obra.

Una de las relaciones más interesantes – misma que es objeto de la presente investigación – es la que se da entre comprensión y lenguaje dentro de la experiencia, misma que se asienta como la relación mediante la cual es posible mantener un mutuo entendimiento respecto al mundo común entre quienes lo conforman, el cual se logra por medio de una relación dialógica con todo lo que implica para aquellos que se encuentran en éste.

El presente trabajo se centra principalmente en analizar la teoría de la experiencia hermenéutica tomando como eje dos de sus elementos centrales; la comprensión y el lenguaje, al ser éstos la base y el medio en el que se da dicha experiencia; la comprensión posibilita que el ser humano pueda guiarse hacia la búsqueda del sentido de las cosas (en su acepción hermenéutica), con ello ser consciente de su papel en dicha búsqueda, con el fin de mantener una postura crítica de dicho papel y lo que lo determina; asimismo el lenguaje también funge un papel central, al ser el medio por el que se abre el mundo al sujeto y permite que éste sea capaz de mantener un mutuo entendimiento con otros. El presente trabajo tiene como objetivo profundizar en las características de dicha relación, analizando los elementos centrales de ambos y los modos en que se entretajan hasta configurar la experiencia hermenéutica.

Antes de profundizar en esta relación, fue necesario esquematizar en el primer capítulo de este trabajo, las características generales del problema hermenéutico en el que se inserta la obra de Gadamer; iniciando con la incidencia del contexto alemán en su pensamiento, con lo cual es posible entender y profundizar en la crítica que realiza al ideal de la técnica y el predominio de la objetividad científica, ya que esto es lo que lleva a Gadamer a plantear la universalidad de la hermenéutica; desde la cual se plantean distintas problemáticas – mismas que se puntualizan de manera más amplia en este capítulo – tales como el problema de la concepción de la verdad; su ampliación a diferentes formas de la experiencia; el papel de la historia en el conocimiento, la pretensión de certeza metódica, etc. La hermenéutica gadameriana ofrece una respuesta a estos problemas, dejando ver la agudeza del autor frente a su propuesta.

Es así que el desarrollo de las características del problema hermenéutico que se ofrece en las primeras partes del capítulo; el cual coloca como eje de estudio de las ciencias del espíritu al ser humano y su desarrollo, desembocan en el análisis del humanismo que plantea el autor, mismo que ofrece una nueva forma de entender al ser humano, caracterizado precisamente por los cuatro ejes o conceptos que retoma de la tradición: la formación (*bildung*); el sentido común (*sensus communis*); la capacidad de juicio, y por último el gusto; cuyas características se puntualizan al final de este apartado.

A partir de este esquema, en el capítulo 2 se desarrollan las características de uno de los primeros elementos de la relación que se plantea en este trabajo: la comprensión y su historicidad, misma que Gadamer analiza a profundidad en *Verdad y Método I*, como un principio hermenéutico central. Este capítulo comienza puntualizando el modo en que la comprensión se coloca como una alternativa a las pretensiones científicas de explicación del mundo, y el por qué la hermenéutica no sigue un modelo lineal entre cosa y persona. El siguiente apartado intenta puntualizar el análisis histórico que realiza el autor alrededor de la comprensión, y aquellas características que retoma para su planteamiento. Por último, al final de este capítulo se desarrollan las características principales de la comprensión y los elementos que influyen en ella, desde las estructuras del intérprete hasta el diálogo como base de este proceso.

Por último, en el tercer capítulo se analiza el lenguaje que Gadamer tomará como medio de la experiencia hermenéutica; este apartado comienza desarrollando el modo en que la propuesta del autor se inserta en el giro lingüístico alemán (se toma como base la obra de C. Lafont); con el cual hay un cambio de perspectiva respecto a la función del lenguaje. Al igual que en la comprensión, el siguiente apartado del capítulo se centra en realizar un análisis de los elementos y características del lenguaje que retoma de la historia de la filosofía, esto con el fin de caracterizarlo en el planteamiento hermenéutico en su función de apertura del mundo. Con esto finalmente, se busca puntualizar el modo en que se conectan ambos elementos, la comprensión y el lenguaje, dado que dicha relación fue el objeto de este trabajo de investigación.

Capítulo 1. El núcleo del planteamiento hermenéutico de H.G. Gadamer

¿Hasta qué punto los rendimientos de la técnica están al servicio de la vida? Hans Georg Gadamer.

El presente proyecto tiene como objetivo estudiar el modo en que se configura la experiencia hermenéutica a partir de la comprensión y el lenguaje, así como sus implicaciones filosóficas dentro del pensamiento de Hans Georg Gadamer, una de las figuras más importantes y representativas dentro de la hermenéutica contemporánea. El autor establece un amplio diálogo no sólo con esta rama, sino también con la historia de la filosofía, lo que propicia que haya una gran productividad de los elementos que engloba -la comprensión, el lenguaje, las bases del humanismo; etc.- para lograr un corpus que no sólo es teórico, sino que interpela al lector para llevarlo a una reflexión y cuestionamiento de su propia realidad.

Este primer capítulo tiene como objetivo profundizar en las características elementales del problema hermenéutico al que Gadamer busca responder, con el fin de formar una visión global del mismo. Es por esto que este apartado inicia con el análisis de las características del contexto histórico y familiar en el que el autor se desenvuelve, ya que esto impacta de manera significativa su pensamiento. Este contexto le permite desarrollar una crítica a la tecnificación del mundo desde la cual busca el predominio del campo humanístico por encima de dicha tecnificación. A partir de esto, se plantea el problema de la verdad y el método de las ciencias del espíritu o sociales; y finalmente, la última parte de este capítulo se centra en el análisis de la propuesta del humanismo de Gadamer, centrado en conceptos que retoma de la tradición filosófica.

La propuesta de Gadamer se vio influenciada de manera sustancial por el momento histórico en el que surge, ya que realiza una gran crítica a la tecnificación del mundo y la noción unilateral de ser humano que enmarca en sí; debido sobre todo al contexto – no sólo alemán sino mundial –. Una de las corrientes filosóficas que – en consonancia con la hermenéutica - tuvo más auge en el contexto alemán fue la fenomenología, con autores como Husserl y Heidegger, una de las fuentes de las que se nutre la hermenéutica gadameriana, aunque no es la única.

La tecnificación del mundo a la que Gadamer critica ampliamente, surge debido al estallido de las dos guerras mundiales y el contexto alemán al cual el autor busca responder por medio de la vuelta a lo clásico, a corrientes como el humanismo, el rescate del mito y la revalorización de la poesía y retórica, así también la hermenéutica y la filosofía. Como veremos en este capítulo, Gadamer no está pensando como tal en una crítica a la ciencia y a sus métodos, ya que para Gadamer es posible establecer una relación dialéctica entre la ciencia y la filosofía, sino al automatismo y la renuncia primaria de la libertad producto de la tecnificación de la naturaleza en una sociedad industrial.¹

1.1. Contexto histórico: H.G. Gadamer y el siglo XX

Para comprender los elementos de la hermenéutica gadameriana es importante señalar los aspectos más relevantes de su biografía, tomados principalmente de los textos de Jean Grondin, (alumno de Gadamer, escribió diferentes obras tanto de hermenéutica como del autor), de esta manera, es posible entender las motivaciones y la influencia del momento histórico en su propuesta hermenéutica; esta exigencia se caracterizaría más adelante por el mismo Gadamer como la conciencia histórica necesaria para la comprensión, tal como lo plantea Bubner: “La formulación y solución de problemas filosóficos nunca puede separarse completamente de las circunstancias históricas y de la fuerza de la tradición”.² De esta manera, la diversidad de problemáticas a la que intenta responder se encuentran ligadas directamente al contexto alemán en el que se encuentra, que tuvo cierto impacto en su forma de entender el quehacer filosófico.

Hans Georg Gadamer nació en Alemania (1900-2002), vive en un siglo que fue determinante tanto para la historia universal, como para la filosofía. El hermeneuta desde la niñez se inclinó hacia el conocimiento humanístico; la filosofía, la poesía, el arte antes que en el conocimiento científico y técnico predominante en Alemania durante esta época, por lo que entra en conflicto con las expectativas de su padre, el

¹ Hans-Georg Gadamer. *La razón en época de ciencia*. Barcelona: Editorial Alfa Argentina, 1981, Pág. 19.

² Rüdiger Bubner. *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991, Pág. 19

farmacéutico Johannes Gadamer, quien siempre buscó que el hermeneuta cambiara de opinión e iniciara estudios en alguna rama de las ciencias naturales.

Aun así, gracias a las relaciones académicas de su padre, tuvo contacto con muchos catedráticos de Breslau, entre los cuales había intelectuales que, de alguna manera, respaldaron sus intereses frente a su padre, como el filólogo clásico Wilhelm Kroll, el filólogo de inglés Levin Schücking y el teólogo Heinrich Scholz. A lo largo de su vida, Gadamer se relacionó con grandes pensadores y poetas de la época como Martin Heidegger, Paul Natorp, Stefan Georg, etcétera, lo que enriquece el punto de vista desde el que parte.

Gadamer vivió las dos guerras mundiales, aunque en ninguna participó activamente, mantuvo un carácter mediático respecto a las cuestiones políticas que se desarrollaban en Alemania. La Segunda Guerra Mundial representó un quiebre dentro del paradigma de racionalidad predominante y de alguna manera interpela al conocimiento filosófico, tal como es planteado por José A. Zamora: “La razón se enfrenta en Auschwitz [Segunda Guerra Mundial] a una facticidad histórica que le plantea cara y le desafía de un modo que afecta de manera incomparable a sus fundamentos, a sus pretensiones y a su capacidad de proyección”.³ A raíz de que el contexto científico y social se encuentra marcado por la tecnificación, la ciencia pierde su carácter predominantemente antropológico, dejando de lado otras formas de la experiencia, como el arte; el mito, la retórica, mismos que Gadamer intenta recuperar.

Gadamer fue testigo del contacto alemán con el nacionalsocialismo, aun así, tuvo siempre una postura neutral, misma que se manifestó a lo largo de toda su carrera, especialmente en la posguerra, periodo en el que se encontraba siendo catedrático de Leipzig, por lo cual no se involucró en aspectos de índole política de manera directa. Es por ello que el pensamiento de Gadamer siempre se centró en la convicción de los alcances que pueden tener la comprensión y el diálogo, de ahí que el corazón de la

³ José-Antonio Zamora Zaragoza. “Filosofía después de Auschwitz” en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, O. Nudler (ed.), vol. 31. La filosofía de la filosofía, Madrid: Editorial Trota 2010, Pág. 175

hermenéutica se base en la idea del diálogo como fusión de horizontes, de escucha al otro, así como también en la exigencia de reconocer la posibilidad de que el interlocutor pueda tener razón.

En el periodo de posguerra tiene que vivir en Leipzig (...) en el marco de la desnazificación de las universidades y, por otra, en un ambiente de reconstrucción material y moral en el que se debe dar sentido al trabajo académico (...) En este ambiente, Gadamer fue elegido rector, merced a su imagen entre el profesorado de persona negociadora.⁴

Gadamer creció en un contexto de desarrollo técnico que avanzaba con rapidez: “en sus recuerdos dispersos habla del coche de bomberos, tirado por caballos pesados, del cambio de luz de gas a eléctrica, de la introducción del teléfono, de la primera aeronave Zeppelin sobre Breslau, de la primera sala de cine...”.⁵ La tecnificación del mundo durante el siglo XIX e inicios del siglo XX responde al desarrollo científico que caracteriza dicha época, debido a la búsqueda de un modelo de conocimiento a partir del cual sea posible establecer las regularidades de los fenómenos naturales. Sin embargo, no se refiere como tal a una crítica al avance de la ciencia, ya que a través de ésta se logra llegar a un conocimiento objetivo, sino a la técnica por la cual hay un dominio de la opinión, limitando la libertad:

La eliminación total de elementos culturales en el campo de la ciencia es sólo un aspecto de la historia de la cultura alemana a lo largo del siglo XIX, pero, aun así, tuvo una desproporcionada influencia en el conjunto del proceso, [entrada y recepción del nacionalsocialismo en Alemania] desde el momento en que, durante este periodo, se contemplaba a sí misma como una cultura científica.⁶

El siglo XX está marcado por una profunda crueldad, Gadamer analiza la crisis del campo social, antropológico y humano como tal, que provocó esta crisis de los valores, humanos y sociales, por ejemplo, con el lanzamiento de bombas atómicas, la masacre humana a consecuencia de las guerras mundiales, la desigualdad social marcada por

⁴ Manuel Triana Ortiz. (2002) *Hans-Georg Gadamer: una vida universitaria*. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. 40 (100). Pág. 157

⁵ Jean Grondin. *Hans Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Ed. Herder, 1999, pág. 58

⁶ Herbart Schnädelbach. *Filosofía en Alemania (1831-1933)*. Madrid: Ed. Cátedra, 1991, pág. 43

la capacidad adquisitiva y material, etc. Para Gadamer, esto llevó a un desencantamiento desde el cual surge la necesidad de que las ciencias repensaran su rol social: “Ya no se cree ingenuamente que cualquier avance técnico es neutral o significa un avance para el bienestar de la humanidad, y de hecho la existencia tecnocrática –la a veces denominada «razón instrumental» entró en grave conflicto con otros valores más humanistas que venían consagrados dentro de la tradición”.⁷ De esta manera, en esta época la filosofía comienza a analizar los problemas que surgen de la concepción de la naturaleza como instrumento, llegando a mostrar que la razón desde este punto de vista, puede ser usada como un instrumento de crueldad.

La tecnificación de la naturaleza y del mundo natural en torno se encuentra bajo el título de racionalización, desencantamiento, desmitologización, eliminación de correspondencias antropológicas apresuradas; finalmente, la rentabilidad económica, un nuevo motor de una transformación incesante en nuestra civilización -y esto caracteriza la madurez, o si se quiere, la crisis de nuestra civilización- se convierte en un poder social cada vez más fuerte.⁸

Como se logra ver en el texto citado, Gadamer no hace una crítica a la ciencia como campo, ni a los métodos que utiliza, ya que hace una diferenciación entre ésta y la técnica predominante en su contexto, que termina siendo deshumanizante; a la cual sí interpela criticando las consecuencias de la aplicación de la misma, conduciendo a la manipulación de la sociedad, es decir, una especie de instrumento de dominio: “Una de las consecuencias de la técnica es el haber conducido a una tal manipulación de la sociedad humana, de la opinión pública, de las formas de vida de todos nosotros que, a veces, uno llega casi a perder el aliento”.⁹ Entender la ciencia como el medio para calcular relaciones abstractas entre una causa – consecuencia con el fin de predecir un efecto final, deja de ser sólo ciencia para convertirse en técnica.

⁷ Antonio Pintor-Ramos. *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 2002, Pág. 155

⁸ H.G. Gadamer. *La razón en época de ciencia*. Barcelona: Editorial Alfa Argentina, 1981, Pág. 43

⁹ *Ibidem*. Pág. 8

El ideal científico que surge de la etapa moderna, y que predomina en el contexto de Gadamer, tiene como base el método científico, como el modo a partir del cual es posible explicar el mundo, gracias a las relaciones causales que se pueden inferir del proceso empírico, con el fin de explicar y predecir fenómenos por medio de dicha causalidad. Al intentar establecer un conocimiento que busca llegar a ser una verdad fundamental, la ciencia pretende que la misma esté libre de la subjetividad del investigador, sin prejuicios; totalmente objetivo. La verdad entendida desde este punto de vista queda encerrada en el ámbito de la ciencia, teniendo como único sustento el criterio de verificabilidad y certeza. Es por ello que surge el debate de la filosofía respecto a la ciencia, ya que la filosofía busca una fundamentación con pretensiones de verdad y método que estén a la par de ideal científico.

Sin embargo, la investigación en el campo de las ciencias en los siglos XIX y XX al cual se tenía suma confianza como modelo de la filosofía, se encuentra en crecimiento, lo que origina en ella, una necesidad de replantear los fundamentos clásicos sobre los que se encuentran cimentados, ya que surgen modelos que muestran que el canon científico que se había desarrollado hasta ese momento también se encontraba en constante cambio, lo que tuvo como consecuencia que cambiara también la forma de percibir el conocimiento científico. Esto sucedió en diferentes campos, por ejemplo, dentro del modelo matemático, con el modelo de la geometría clásica, que se basaba en un modelo bidimensional que se fundamenta por medio de los cinco postulados euclidianos, pero en el siglo XIX Gauss (1777-1855) desarrolla sistemas geométricos en los que no se aplica el quinto postulado de las paralelas, desde lo cual se formula la geometría elíptica e hiperbólica.

Lo mismo sucede en campos como la biología y la física; la biología con la doctrina de la evolución de las especies, el modelo de la doble hélice de la composición química del ADN y ARN, desde el cual se decodifica la información del individuo, y la física sufre también un cambio con el descubrimiento de la física cuántica por Max Planck a partir de la cual se sustituye la idea de un comportamiento regular por una discontinuidad y multiplicidad irregular en el mundo físico y natural.

En el campo de la mecánica a partir de la abstracción que permite una descripción matemática del mundo, también surge un giro de los fundamentos de la misma: “La mecánica construida por Galileo con ese procedimiento es la madre de nuestra civilización técnica. Así surgió un modo de conocimiento metódico muy definido que ha provocado la tensión entre nuestro conocimiento no-metódico del mundo, que abarca todo el ámbito de nuestra experiencia vital, y los logros cognoscitivos de la ciencia”.¹⁰

Para Gadamer, Galileo representa un nuevo comienzo dentro de la mecánica y de todo el planteamiento del saber; ya que plantea el *mente concipio* (comprendo con la mente) como aquel principio que determina la relación existente entre el ser humano y el mundo, en la cual, el primero no es solamente un agente pasivo del conocer, sino que ejerce un papel central en el conocimiento; a través de sus capacidades, desde abstraer, imaginar, medir, simbolizar y relacionar es capaz de dominar los objetos de la naturaleza. Pero para Gadamer esto lleva al riesgo de la técnica.

Hasta entonces la facultad imaginativa del hombre había servido más bien para rellenar espacios que la naturaleza había dejado libres. Ahora se anunciaba la época en que la pericia humana aprendería a elaborar productos artificiales con la naturaleza y a convertir nuestro mundo en un único taller de trabajo industrial, un progreso sin precedentes que nos conduciría lentamente a las proximidades de nuevas zonas de peligro.¹¹

Otro de los riesgos que implicaba el desarrollo de la mecánica de Galileo es que, al plantear una nueva forma de concebir la idea de método totalizante, y el papel del hombre en el proceso de conocimiento, es que buscaría someter no sólo la realidad física, sino también la realidad social. El desarrollo científico y técnico, así como la visión del mundo –teniendo en cuenta la crítica de Gadamer a la misma– que se ha intentado esbozar hasta este momento, tuvo implicaciones importantes dentro del pensamiento filosófico, sobre todo porque hay un cambio respecto a la manera de ver el mundo, a la manera de entender la filosofía y el ser humano.

¹⁰ H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, pág. 183

¹¹ H. G. Gadamer. *La herencia de Europa*. Barcelona: Ed. Península, 1990, págs. 26-27

La filosofía adquiere un papel importante dentro de todo el cambio que se presentó en esta época, ya que a partir del conocimiento filosófico se es capaz de realizar una crítica a la técnica y se cuestionan las pretensiones totalizantes de la ciencia: “La tarea filosófica supone la búsqueda de una justificación no condicionada y la teoría de la ciencia no estaría en condiciones de proporcionarla, pues debería ir más allá de la tarea de justificación inmanente del quehacer científico”.¹² Al intentar fundamentarse, se pone al servicio del método y de la técnica.

1.2. El problema de la verdad en las ciencias del espíritu. Hacia la racionalidad dialógica.

En tanto que hay una propuesta crítica a la tecnificación por parte de las ciencias del espíritu, éstas últimas buscan su base yendo más allá de los criterios de las ciencias naturales y exactas. Es por ello que Gadamer plantea la hermenéutica –especialmente de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger- como el modo en que es posible comprender las formas de experiencia que escapan a la ciencia; por ello la hermenéutica a la que refiere no insta una metodología para la interpretación de textos, sino como el modo de abarcar formas experienciales que no se encierran en el método científico, tales como en el arte, la historicidad, y la retórica; mismas que veremos más adelante. La hermenéutica no se representa así desde su surgimiento, ya que surge como una serie de hermenéuticas específicas, por ejemplo, dentro de la teología o la jurisprudencia.

Etimológicamente hermenéutica “proviene del griego *‘hermeneuin’* que significa expresar, explicar, traducir, aclarar o interpretar, *‘hermeneia’* significa interpretación”.¹³ En su texto *Antología*¹⁴ Gadamer analiza la historia de la hermenéutica, clasificándola en dos momentos o campos: la hermenéutica clásica y la

¹² Alcalá Campos Raúl; Reyes Escobar Jorge Armando, comp., “La tarea de la filosofía en su relación con la ciencia” en *Gadamer y las Humanidades II*, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pág. 214

¹³ Pedro Karczmarczyk. *Gadamer: Aplicación y comprensión*. Argentina: Ed. Universidad de La Plata [EdULP], 2007, pág. 20

¹⁴ H.G. Gadamer. *Antología*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001.

filosófica. La hermenéutica clásica surge en Grecia, con la función del dios Hermes, que se encargaba de comunicar a los hombres los mensajes de los dioses, en tanto que el lenguaje de ambos es distinto; es por ello que este término desde sus inicios, en su connotación clásica “ha estado ligado a los problemas de interpretación y comunicación en contextos donde el significado de los mensajes presenta dificultades de comprensión”.¹⁵ La interpretación griega tenía como base la exégesis de los textos homéricos; con Aristóteles y con la sofística, la hermenéutica se refiere más estrechamente a la retórica; el periodo helenístico centró el ejercicio hermenéutico con la filología y la preocupación por la preservación de los textos clásicos.

La hermenéutica clásica en la Edad Media se desarrolla como modo de interpretación en el campo teológico, es decir, como el arte de la correcta interpretación de las Sagradas Escrituras, tanto en el Cristianismo como en el movimiento de Reforma, donde se analizan los problemas de la literalidad y la alegoría dentro de los textos religiosos; aunque en el Renacimiento Italiano con la vuelta a lo clásico hay una preocupación mayor por la transmisión y comprensión de los textos de la tradición griega y latina, no sólo los textos religiosos. Este giro dentro de la hermenéutica enmarca el planteamiento de la hermenéutica en Schleiermacher; cuyo proyecto es el establecer una hermenéutica universal, en la que el “esfuerzo hermenéutico” se basa en la búsqueda de reconstruir el punto de conexión espiritual con el artista.

Lo que Gadamer resalta del planteamiento de Schleiermacher es que logra distinguir entre la praxis relajada de la hermenéutica y la praxis estricta que se basa en el proceso para evitar el malentendido; este proceso se logra a partir de la interrelación que establece entre lo general y lo particular dentro del campo lingüístico, y así llegar al saber y a la verdad. Schleiermacher plantea una concepción del mundo basada en la historia; por lo cual se coloca como meta inicial la comprensión de la historia universal; idea que deja en cierta perplejidad a la hermenéutica posterior, sobre todo a la escuela histórica, en la cual se busca un acercamiento del pasado al presente por medio del

¹⁵ Ambrosio Velasco Gómez “Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales” *Revista Ciencia y Desarrollo*. Vol. XXI, Méx, dic. 1995. Pág. 72

texto, que ya no es entendido como el medio para llegar a la congenialidad con el autor que es el objetivo inicial en Schleiermacher, sino que se busca la comprensión de un conjunto del texto a partir de la interpretación histórica.

Dilthey es el principal precursor de la hermenéutica aplicada a la escuela histórica, teniendo como antecedentes a Droysen o Ranke quienes toman el elemento histórico como base. Para Gadamer, Dilthey es un punto intermedio entre la hermenéutica clásica y la hermenéutica filosófica como tal, esto debido a que sigue insertándose en la idea de ciencia predominante en la edad Moderna lo que lleva a supeditar las ciencias del espíritu a los métodos y pretensiones de la misma; sin embargo, Dilthey ya realiza una distinción de objetos entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, teniendo en cuenta que ambas “producen un conocimiento de distinto orden y que la configuración de sus métodos responde necesidades dispares. Dilthey aseveró que la historia, filología, filosofía, psicología, sociología, etcétera, no tienen como objetivo acceder a las regularidades empíricas que se presentan en la naturaleza”,¹⁶ sino abrir estas regularidades que se puedan establecer en lo social. En esta separación transforma la relación entre ambas, dando paso a la posibilidad de dotar de sentido el quehacer de las ciencias del espíritu.

Dilthey fue una de las grandes figuras del pensamiento, no sólo de la hermenéutica en el romanticismo, en la medida en que centra su atención en la conciencia histórica, esto le da importancia al sentido del pasado respecto al estudio hermenéutico y de las ciencias del espíritu en general. El autor centra su filosofía de la vida en el problema epistemológico que surge del acto de comprensión como base del estudio de las ciencias del espíritu, tomando como base el tejido histórico de la vida humana. La filosofía de la vida de Dilthey surge como la conjugación de las corrientes que influyeron en la escuela historicista: el empirismo, positivismo y el idealismo germano.

¹⁶ Carlos Román Dávila Suazo, coord. Rogelio Laguna: “De la ciencia de la historia a la filosofía de la historia: Apuntes para trazar la idea de lo histórico en Dilthey” en *Filosofía de la Historia: Una introducción iconoclasta*. México: Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia en México, 2022, pág. 79

Dilthey define los objetivos a conseguir en orden a superar las insuficiencias de la escuela histórica: fundamentar las ciencias del Espíritu, al igual que Kant había puesto las bases de las ciencias de la Naturaleza en su *Crítica de la Razón Pura* y establecer una filosofía de la vida. (...) Al método histórico – crítico y a la valoración de los fenómenos históricos les faltaba la necesaria conexión con un análisis de los hechos de conciencia.¹⁷

Hasta Dilthey, la hermenéutica se utiliza como método dentro de las ciencias del espíritu, por lo que la base de su planteamiento es esencialmente epistemológica. Esto es superado –para Gadamer- a raíz de la fenomenología intencional de Husserl, quien hace una crítica al objetivismo, llevando la idea de espíritu al campo sistemático de la ciencia. La fenomenología se plantea como un modo de hacer comprensible toda objetividad, es decir, la comprensión de la experiencia del mundo. De la fenomenología de Husserl retomará elementos como el horizonte, aunque con algunas diferencias; para Husserl el concepto de horizonte se refiere a la conexión de la intencionalidad individual con la continuidad del todo; y para Gadamer es la posición en la que se enmarca la conciencia de la situación hermenéutica.

A pesar de que plantea de manera sistemática nociones como espíritu y vida, Husserl se queda enfrascado en el yo originario, desde un modo de autorreflexión, radicalizando la noción de sujeto del planteamiento cartesiano. Por ello, toma como eje la fenomenología hermenéutica de su maestro Martín Heidegger, ya que éste último no toma dicha noción como base, sino la facticidad en la que el tiempo se revela como horizonte del ser: “Cuando Heidegger emprende la interpretación del ser, verdad e historia a partir de la temporalidad absoluta, el planteamiento ya no es igual al de Husserl. Pues esta temporalidad no es ya la de la <<conciencia>> o la del yo originario trascendental...”¹⁸ En la fenomenología hermenéutica de Heidegger la comprensión ya no es sólo un ideal metódico, sino que refiere al carácter óntico de la vida humana.

¹⁷ M. Maceiras y J. Treballe. *La hermenéutica contemporánea*. 2º Ed. Colombia: Edit. Cincel Kapelusz, 1990, Pág. 40

¹⁸ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 322

Es de esta manera que Gadamer retoma el método fenomenológico para desarrollar su obra principal, *Verdad y Método*, como un modo de análisis de la experiencia humana, sin embargo, su planteamiento ya no sigue la línea de fenomenología hermenéutica, sino de hermenéutica filosófica, es decir, situando de nuevo su análisis a la experiencia vital del ser humano: “Gadamer ve en la atención fenomenológica al mundo de la vida no una posibilidad de radicalizar el planteamiento trascendental llevándolo a terrenos de ultimidad antes no alcanzados, sino más bien la posibilidad de reivindicar un saber, arraigado en él, más originario que la ciencia y capaz por ello de resituarse en el lugar apropiado en el conjunto de la praxis humana”.¹⁹

Uno de los objetivos de la hermenéutica de Gadamer es precisamente la superación de la radical separación y enfrentamiento entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu; misma que para el autor tiene fundamento desde autores como Hermann Helmholtz y Wilhelm Dilthey. Como pudimos ver en la primera parte del capítulo, el ideal científico y el contexto posibilitan que la ciencia y técnica enmarcaran las posibilidades de verdad sólo a partir de la aplicación de sus métodos, con único criterio de verdad, la posibilidad de ser un conocimiento verificable y repetible por medio de la experimentación. La ciencia pretende entonces, ampliar su campo de estudio hacia la realidad social, con el fin de ser un conocimiento universal. Esto plantea a las ciencias del espíritu diversas problemáticas como la determinación de su campo y objeto de estudio, su método e incluso el problema de su conceptualización como *ciencias del espíritu*.

El problema hermenéutico para Gadamer se basa –tal como sucede en la fenomenología de Heidegger– en el análisis del modo de ser del propio estar ahí, es decir, en las formas de la experiencia humana del mundo. La universalidad de dicho problema responde directamente a la aspiración filosófica de llegar a un todo, no entendido como la unión de muchas partes sino como un ideal de unidad hacia el

¹⁹ H. G. Gadamer. *El movimiento fenomenológico*. Madrid: Ed. Síntesis, 2016, pág. 26

mundo, tampoco se entiende desde la perspectiva dogmática, sino por medio de la pregunta metafísica acerca de este todo.

Es por ello que, en este sentido, para Gadamer el lenguaje dirige dicha pregunta por el todo, es decir, orienta a la filosofía hacia el acceso al mundo, sin caer en la experiencia subjetiva, posibilitando el ascenso al todo al que aspira: “Con la adquisición del lenguaje es la experiencia colectiva la que se pone en juego. Acceder a un lenguaje, pertenecer a una comunidad lingüística implica, entre otras cosas, acceder a un orden empírico, a un conjunto de rasgos moral o estéticamente relevantes, en suma, acceder a un lenguaje implica acceder a un mundo”.²⁰ El lenguaje será revisado con mayor detenimiento en el tercer capítulo dada su relevancia en la experiencia hermenéutica.

Por todo lo que se ha intentado explicar hasta ahora, Gadamer se propone analizar la experiencia humana del mundo y de la praxis vital ²¹ desde el punto de vista filosófico; es decir, en su dimensión originaria. Desde este enfoque, es necesario que dicho análisis se lleve a cabo tomándola desde su campo pre-científico, ya que en la dimensión científica como tal se aprehende la experiencia tomando como guía desde el inicio la búsqueda de una estructura explicativa causal, objetivándola de tal manera que se excluye su historicidad, con el fin de que se convierta en un objeto calculable; lo que muestra una postura de dominio y no de escucha y diálogo, que es el eje central de la actitud hermenéutica.

Por tanto, Gadamer retoma el concepto de experiencia desde la filosofía, inicialmente desde Aristóteles, donde la experiencia se establece como una unidad abierta y en continua formación, no tanto como un objeto, sino con el movimiento que implica la apertura de la experiencia vital. A partir de esta determinación de la experiencia desde un sentido originario, la relación entre sujeto y objeto deja de ser lineal y pasa a ser una relación en sentido dialógico en el que ambos se sumergen en un acontecer con múltiples posibilidades de sentido y de crecimiento, dialéctica que retoma desde Hegel,

²⁰ Pedro Karczmarczyk. *Gadamer: Aplicación y comprensión*. Argentina: Ed. Universidad de La Plata [EdULP], 2007, Pág. 209

²¹ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 12

quien define la experiencia como: “Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota en ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia”.²²

La experiencia en este sentido pre-científico es tomada ya no sólo como objeto, sino como una estructura que se articula a partir del lenguaje y la comprensión de la totalidad del ser del ente a partir de éste. Es entonces donde podemos elucidar el problema de la verdad, ya que es donde confluye la fundamentación de las ciencias del espíritu y su papel en la formación del hombre, con la ampliación de las formas de experiencia desde las cuales podemos acceder a un conocimiento verdadero que escapan del campo científico.

Para Jean Grondin, hay tres ámbitos de la experiencia que Gadamer busca rehabilitar.

1) en la tradición de la retórica, dónde la verdad, por ser lo *verosimile*, lo iluminador, lo digno de acogida calurosa, sigue siendo todavía una cuestión de credibilidad y de verosimilitud que deba defenderse con argumentos; 2) en la filosofía práctica, donde la verdad me afecta directamente y ha de acreditarse, sin ser cuestión de técnica o de ciencia; 3) en la hermenéutica jurídica y teológica, donde el entender va acompañado de la aplicación de lo que ha de entenderse a la correspondiente situación y al correspondiente caso.²³

El primer modo de experiencia en el cual es posible llegar a la verdad es la retórica como forma fundamental del decir que precede a la generalidad de los conceptos, antes bien se mueve en el campo de la poesía y del arte ya que, como analiza en su texto *Acerca de la verdad en la palabra*; el campo de la retórica usa elementos de locución poética desde la cual se da la neutralización de toda forma de fijación óptica por encima de la palabra, la poesía se encarga del campo de la *mímesis*: “Lo que el lenguaje es como lenguaje y lo que nosotros buscamos como la verdad de la palabra, no pueden entenderse partiendo de las denominadas formas «naturales» de la comunicación lingüística, sino que –inversamente- tales formas de comunicación

²² G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, tr. esp. de W. Roces, México: Gredos, 1978 p. 278.

²³ Jean Grondin. *Introducción a Gadamer*. Trad. De Constantino Ruiz-Garrido. España: Ed. Herder, 2003, pág. 44.

deben entenderse, en cuanto a sus posibilidades, a partir de aquella forma poética del lenguaje”.²⁴

El segundo modo de experiencia a rehabilitar es el campo de la filosofía práctica ya que el ámbito de la verdad se mueve en el campo del *ethos*, que afecta directamente el modo de ser y de habitar el mundo; en la experiencia ética no hay un modo exacto de generalización, ni tampoco puede basarse en una serie de normas, ya que éstas se forman a partir de una motivación o preconcepción de aquel que busca establecerlas. Por el contrario, la filosofía práctica adquiere enteramente un tono antidogmático ante la desconfianza frente al conocimiento enteramente teórico, así como también marca de alguna manera el proceso de humanización al despertar en el ser humano la conciencia de la capacidad de la formación de actitudes y virtudes que le permitan dirigir su modo de vida.

El último de los campos de la experiencia en los que Gadamer amplía la búsqueda de la verdad es en la hermenéutica teológica y la jurisprudencia como modos de aplicación de la hermenéutica en donde antes de buscar una forma de reglamentar el ejercicio interpretativo, por ejemplo, de los textos bíblicos –con el fin de acceder a un canon marcado de la interpretación de los mismos (al modo de la hermenéutica romántica de Schleiermacher)– se toma en cuenta el carácter aplicativo de la comprensión. En el campo de la jurisprudencia no se trata sólo de una interpretación, para posterior aplicación, de las leyes, sino el caso concreto en el que se está aplicando.

La rehabilitación de la experiencia amplía el campo de verdad de tal manera que la filosofía y la hermenéutica escapan del campo científico, separándose del debate enteramente epistemológico y de teoría de la ciencia entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Se retoman elementos del mismo, pero se analiza desde el enfoque fenomenológico, en esto consiste el giro hermenéutico gadameriano, por medio de la estructura fenomenológica del juego, como hilo de la experiencia

²⁴ H.G. Gadamer. *Arte y verdad en la palabra*. Trad. De José Fco. Zúñiga García. México: Ed. Paídos, 1993 Pág. 24.

hermenéutica, desde la cual se supera la estructura basada en el contacto sujeto – objeto, para convertirse en una racionalidad dialógica, basada en la comprensión y el lenguaje. El juego representa metafóricamente, para Gadamer el verdadero esfuerzo existencial, es decir, en el juego así como en la existencia, el ser humano se entrega al movimiento de vaivén con el mundo, dejando de lado las pretensiones de su subjetividad, no hay un deber a cumplir y aun así, en el jugar (y en la existencia) hay una automanifestación constante.

En su texto *¿Qué es la verdad?* Gadamer analiza el problema que surge a partir de la ampliación de la noción de verdad hacia otras formas de experiencia, tal como vimos, dejando de lado el campo científico, cuya aspiración a la verdad es válida, pero su método no permite que abarque otros modos de experiencia. Para Gadamer, la ciencia es enteramente vulnerable a los condicionamientos que surgen del mismo proceso de investigación, de las condiciones sociales y económicas que se presentan, de la responsabilidad de comunicación del investigador, es por ello que las ciencias del espíritu adquieren un papel fundamental, como medios para limitar el alcance científico, por medio de la conciencia del condicionamiento al que están sometidos; “porque su conocimiento propio las libra de la ilusión de esperar que una mayor dosis de ciencia les permita alcanzar los objetivos aún no logrados”.²⁵

El autor analiza cómo se forma la cuestión de la verdad dentro de la tradición occidental, ya que es en ésta donde se encierra en el campo científico. El surgimiento del conocimiento científico se ubica dentro de la cultura griega, en donde la necesidad de explicar el mundo se traduce en el desarrollo de la ciencia como modo de llegar a la verdad; misma que es entendida como *alétheia*, es decir, desocultación. La idea de verdad como *alétheia* busca desentrañar el sentido oculto de la cosa, mismo que es inherente a su naturaleza. El medio por el cual se intenta acceder a dicho sentido oculto es el lenguaje, tal como Gadamer plantea: “El encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no sólo expresa sólo la verdad, sino

²⁵ H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, pág. 48

la ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje”.²⁶

Es así que el lenguaje no tiene –esencialmente- la pretensión de ser verdadero, ya que no es una forma de acceso directo al sentido de la cosa oculto; la relación que Gadamer intenta establecer entre el ser verdadero y el discurso verdadero sólo se puede tejer de forma pura a través de la enseñanza, porque el objetivo principal de dicho proceso es la formación y el diálogo, no busca formar un discurso como tal. El discurso se centra de manera más enfática en la estructuración del contenido, de tal manera que se logre acceder a una generalidad para la formación de conceptos, haciendo inteligible el *logos* –entendido como razón-, para hacerlo comunicable en la estructura discursiva, centrándose en la subjetividad de aquel que las usa

Dentro de todas las formas discursivas a las que refiere, el enunciado, proposición o juicio se distingue precisamente porque aunque analiza su inteligibilidad, conlleva una pretensión de ser verdadero; “de revelar un ente tal como es”.²⁷ La verdad a la que se apunta a partir de este tipo de discurso es llamada *apophansis*. Para analizar el juicio como modo de verdad, Gadamer retoma la lógica aristotélica, en la cual el juicio verdadero presenta la adecuación del discurso a la cosa, de otro modo, hay una discrepancia entre el juicio y la cosa. Sin embargo, dicha adecuación de la cosa que se intenta mostrar debe ser expresada de manera lógica y estructurada, el discurso en este nivel apunta a la verdad enunciativa.

El conocimiento matemático toma como base el modelo deductivo que surge de la verdad enunciativa, debido a que su objeto es enteramente racional antes que empírico, es un modo de llegar al conocimiento más perfecto; de ahí que se tome como ideal dentro de todas las ciencias. El campo de las ciencias se centra también en una búsqueda de la verdad, pero delimitando su objeto a partir de la idea de método, siendo

²⁶ *Ibíd.* Pág. 53

²⁷ *Ibíd.*

éste su modo de proceder. Gadamer entiende el método como un camino para ir en búsqueda de algo; por ejemplo, el método científico tiene como objetivo establecer una teoría o ley desde la observación y experimentación.

La verificabilidad que se enmarca desde la idea de método se fundamenta en que al recorrer de nuevo los pasos del método se llegue de nuevo al mismo resultado. Pero para Gadamer, esto no implica necesariamente que se llegue a una verdad: “Si la verdad (*veritas*) supone la verificabilidad –en una u otra forma–, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza”.²⁸ La idea predominante de método como modelo para el campo filosófico surge de la Edad Moderna, en donde la filosofía se centra principalmente en la búsqueda de legitimación ante el crecimiento de la ciencia; sobre todo con autores como Descartes, quien desarrolla un método de conocimiento filosófico basado en la idea de sujeto y en la separación entre mente y cuerpo. El objetivo principal del método cartesiano es la conciencia y eliminación de los prejuicios que –según Descartes– deforman el conocimiento. Es por ello que la hermenéutica de Gadamer hará una crítica a la idea de sujeto y de prejuicio que surgen del método cartesiano.

A partir de la preocupación de la cientificidad de la filosofía, así como del problema de la relación de las ciencias naturales respecto a las ciencias del espíritu, surge en el siglo XVIII la filosofía analítica, que toma como base el modelo positivo, como analiza Karczmarczyk: “La autoconciencia de la ciencia natural del siglo XIX revela la convicción de tener un contexto de justificación que consistía en un conjunto de reglas impersonales, identificado básicamente con el método inductivo”.²⁹ Dicho emparejamiento se consolida dentro de la *Lógica* de John Stuart Mill, uno de los principales precursores del positivismo como corriente, en la cual la verdad tiene como base el método inductivo de las ciencias exactas, negando cualquier forma de interpretación teológica o metafísica. Representado principalmente por J.S. Mill y

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Pedro Karczmarczyk. *Gadamer: Aplicación y comprensión*. (Argentina: Ed. Universidad de La Plata [EdULP], 2007, Pág. 25

Augusto Comte, el positivismo fue una corriente que se alimenta en gran medida de la caída del idealismo alemán, buscando dejar de lado completamente la especulación, tomando la experiencia empírica y la certeza como único canon de verdad:

Uno de los principios del positivismo es el monismo metodológico o la idea de unidad del método científico [...] Un segundo principio es la consideración de que las ciencias naturales exactas, en particular la física matemática, establecen un canon o ideal metodológico que mide el grado de desarrollo y perfección de todas las demás ciencias, incluidas las humanidades. Por último, un tercer principio consiste en una visión característica de la explicación científica, [causal].³⁰

Como ya vimos, el positivismo que plantearon John Stuart Mill y Augusto Comte está determinado desde el rechazo a la metafísica, planteando a las ciencias del espíritu como *moral sciences*, con ello la búsqueda de una fundamentación de la ciencia como única vía de la experiencia. El positivismo y la lógica de Mill, plantea la aplicación de la inducción como método para describir y predecir regularidades tanto en la investigación científica como en las *moral sciences*, de esta manera plantea una unidad metodológica que tiene como consecuencia que se coloque como único canon de verdad la aplicación del método científico. El objetivo principal es lograr predecir los fenómenos naturales para controlarlos, en este sentido la ciencia ya no toma como actitud sólo en la búsqueda del progreso, sino que llevó a la tecnificación.

Gadamer analiza esta forma de aplicación del método inductivo como método generalizable a las ciencias naturales, y a las ciencias morales; hallando en el mismo diversas problemáticas; primeramente, al buscar liberarse de todo fundamento o supuesto metafísico, deja de lado la posibilidad de encontrar una génesis de los fenómenos que se observan, otra de las dificultades de este tipo de aplicación del método inductivo es que en el caso de las ciencias naturales, es posible establecer relaciones causa – efecto de los fenómenos, sin embargo, en el ámbito de las ciencias sociales, sólo se crean expectativas respecto a las relaciones causales o por medio del

³⁰ G. Henrik von Wright. *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, pág. 21.

establecimiento de regularidades desde las cuales se predigan los resultados del comportamiento de las mismas relaciones:

El verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda correctamente aprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales.³¹

La posición central de la fundamentación filosófica a través de la ciencia, que predomina dentro de este contexto se centra en la propuesta del idealismo alemán, sobre todo en los planteamientos de Schelling y Hegel, quien busca la conexión entre la filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Gadamer ubica en el idealismo hegeliano, el conflicto entre la pretensión de autoconciencia que surge de la ciencia, respecto a la unidad del saber que exige la razón, ya que entre más estricta sea la ciencia, toma un objeto más específico, lo que genera mayor desconfianza en toda pretensión de totalidad. Aun así, Gadamer reconoce la actualidad de Hegel en tanto que amplía la base de la subjetividad más allá del espíritu objetivo y el espíritu absoluto, volviendo a la idea de racionalidad que surge del pensamiento griego.

El siglo XX ha radicalizado, a partir de nuevas bases, la crítica hegeliana a la conciencia subjetiva, a la figura del sujeto autoconsciente y controlador de su conocimiento y su acción [...] Lo característico del siglo XIX, señala Gadamer, es que ha abandonado la idea de una conciliación ante la fuerza de la extrañeza de lo objetivo, lo que en Hegel significa espíritu objetivo, se piensa ahora en el pensamiento científico del siglo XIX, como lo otro del espíritu.³²

La filosofía continental en cambio, surge y se desarrolla desde un énfasis distinto del de la filosofía analítica, interpelando a la tradición por medio del cuestionamiento a la técnica, como vimos, a las pretensiones universalistas de la verdad que muestra la ciencia; etcétera. A pesar de que dentro de la filosofía analítica hay una pretensión mucho más notoria de acercamiento de la filosofía al método científico, por medio de un énfasis en el logicismo y el empirismo; eso no implica que la filosofía continental

³¹ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 32

³² H. G. Gadamer. *El movimiento fenomenológico*. Madrid: Ed. Síntesis, 2016, pág. 15 - 16

niegue de alguna manera la validez de la ciencia como forma de conocimiento; incluso dentro de la fenomenología de Husserl aún hay una búsqueda de mantener en el mismo nivel a la filosofía respecto al de la ciencia.

Lo que separa las ciencias (positivas) de la filosofía para Gadamer es que las ciencias empíricas se ocupan de un campo específico, teniendo como base el conocimiento de una cierta área del saber y el desarrollo de una investigación basada en la observación y explicación del mundo. En cambio, la filosofía se ocupa del todo, entendido como una posibilidad que se encuentra más allá de la finitud del conocimiento humano como tal. Aunque hay una diferenciación específica respecto al alcance de cada una de ellas, Gadamer no busca una separación tajante en la que cada uno de los campos se ocupe de un objeto distinto, antes bien, encuentra una relación dialéctica de ambas; es decir, la filosofía se encuentra en íntima proximidad con las ciencias, de tal manera que en las ciencias se hallan elementos filosóficos, y en la filosofía se hallan elementos de la ciencia.

Dicha proximidad es un tejido desde el cual es posible analizar el modo en que la hermenéutica de Gadamer, no critica el modo de proceder de la ciencia, sino las consecuencias de la técnica, ya que ésta lleva a la deshumanización, lo que, conlleva en sí una gran crueldad, por ejemplo, con el uso de bombas o armas para conseguir los objetivos de dominio y defensa de los países, haciendo daño al ser humano sin medir las consecuencias de ello. Todo esto como vimos, lleva a la crisis humanística en el contexto entreguerras en Alemania.

Para Gadamer, esta unilateralidad técnica, subsume el ámbito de la libertad humana – sobre todo la idea kantiana de libertad- y que, a pesar de todo, las ciencias empíricas no se habían dedicado a reducir: “Somos ciudadanos de dos mundos. Estamos situados no sólo en el lugar físico, sino también en el <<lugar trascendental>> de la libertad (...) La libertad, en cambio, no es objeto de la experiencia, sino condición de la razón práctica”.³³ De esta forma, la “crisis de la civilización” a la que hemos referido,

³³ H. G. Gadamer. *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, pág. 182

se alimenta de la tecnificación debido a que deja de lado la posibilidad humana de la libertad, tanto de elección como de la opinión y la instrumentalización de la razón con fines de producción y técnica.

Para Gadamer, la libertad no está determinada desde la naturaleza, sino que es el *factum* de la razón. Es la que permite al ser humano conocerse a sí mismo, y formar sus propias opiniones respecto a aquello que sucede a su alrededor, tanto en el mundo material como con otras personas que le rodean e interpelan, haciendo más difícil el pensamiento crítico y del *ethos* como libre elección. Una vez que hemos analizado el contexto en el que se desarrolla el autor, las consecuencias de éste dentro de su pensamiento, y la manera en que, por medio de la hermenéutica filosófica se logra una superación del problema epistemológico de la diferenciación entre las ciencias naturales y del espíritu; así como también la superación de la pretensión universalista de verdad para las ciencias naturales o empíricas, es necesario analizar cómo plantea la relación del ser humano con el mundo a través de la experiencia.

En la primera parte de *Verdad y Método I*, Gadamer desarrolla una propuesta basada en el humanismo; mismo que retoma desde autores del romanticismo, ya que es en esta época, donde encuentra una preocupación central por el desarrollo del humano en su dimensión de alguna manera humanística, para lo cual toma como base autores como Baltasar Gracián, Vico y Herder.

1.3. El humanismo como verdadera tarea de las ciencias del espíritu

Como respuesta al dominio técnico al que nos hemos referido, así como también respondiendo a la sumisión de las ciencias del espíritu respecto a las ciencias naturales; Gadamer plantea en la primera parte de *Verdad y Método I*, los conceptos del humanismo que buscan ser eje de la reflexión del campo de las humanidades, ya que éstas tendrán como objetivo la formación de las capacidades del hombre, con lo cual se descentralizan de las pretensiones de las ciencias naturales. El humanismo es

*ver también H.G. Gadamer. *Antología*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001, págs. 262 y ss.

definido como: “cualquier doctrina que arme la excelsa dignidad humana, el carácter racional y de fin del hombre, que enfatiza su autonomía, su libertad y su capacidad de transformación de la historia y la sociedad”.³⁴ El término *humanismo* fue acuñado por Friedrich Niethammer a comienzos del siglo XIX, quien enfatiza la importancia de los clásicos antiguos para la formación del hombre.

Fue una nueva forma de pensar al ser humano que se desarrolló de manera significativa en el Romanticismo, con la quiebra de la tradición a la Revolución Francesa, el estudio de las humanidades tiene como base la lucha contra el dogmatismo eclesiástico, poniendo en el centro la pregunta por el hombre³⁵; a través del humanismo hay un regreso a los clásicos griegos y latinos al considerar que es un conocimiento desde el cual se puede comprender la naturaleza humana y su lugar en el mundo, enfatizando el carácter unilateral del racionalismo y su método.

El humanismo que plantea el hermeneuta representa una ruptura también con su maestro Heidegger. Éste último rechaza tajantemente la tradición metafísica y humanista; debido a que en ésta –desde Platón– hay un “olvido de la pregunta por el ser”, misma que Heidegger busca replantear a lo largo de su obra. Este olvido de la tradición se vincula estrechamente con el humanismo. Gadamer en cambio, retoma la tradición y el humanismo con el objetivo de reconocer el carácter de verdad que es posible desde la experiencia humana del mundo, mismas que no son susceptibles de ser encerradas en un método.

Sólo una conciencia científica exacerbada hasta la ceguera puede ignorar que el debate sobre los verdaderos fines de la sociedad humana, o la pregunta por el ser en pleno predominio del hacer, o del recuerdo de nuestro origen histórico

³⁴ Rodríguez Albarracín, Eudoro. "¿Qué es el humanismo? Problemática de la formación humanística." *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, n°. 72 (2008):Redalyc, Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515551759007> Pág. 89

³⁵ Alcalá Campos Raúl; Reyes Escobar Jorge Armando, comp. [Carlos B. Gutiérrez] “La tradición como contraste hacia la alteridad.” En *Gadamer y las Humanidades II* México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, Pág. 27.

y de nuestro futuro dependen de un saber que no es ciencia, pero que dirige la praxis de la vida humana.³⁶

El primer eje del humanismo que Gadamer retoma es la formación, mismo que está enteramente relacionado con los dos ejes directrices de este trabajo de investigación, comprensión y lenguaje, ya que no es un proceso de aprendizaje, sino que apunta también a la responsabilidad que tiene la persona respecto a la recepción de la tradición que le interpela y que de alguna manera configura su horizonte.

Este primer concepto que retoma Gadamer del humanismo, viene del alemán *Bildung*. mismo que es definido como: “La cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. *Bildung* es, pues tanto el proceso por el que se adquiere cultura, como esta cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto”.³⁷ Sin embargo, este término no es entendido de forma literal como cultura, ya que éste último término refiere a las características de la civilización desde la suprasubjetividad, misma que se separa de las ideas de competencia personal y enseñanza que se encuentran presentes en el proceso formativo.

La noción de formación inició en el área natural, como la configuración externa de los objetos de la naturaleza, que Gadamer rastrea desde la etapa antigua. Sin embargo, para el autor, en el aristotelismo hay un predominio importante de la formación entendida como *Bildung* sobre su equivalente latino *formatio* e inglés *form* y *formation* ya que en éste se limita a ser una derivación del concepto de forma; en el término latino prevalece *Bildung* sobre *Form* ya que en el primero se engloba *Bild* como imagen y se supera de alguna manera el modelo de la formación material de la naturaleza.

Pero esta determinación antigua cambia de definición al unirse con el concepto de cultura con autores como Kant y Hegel, al ya no referirse sólo a la formación física, sino humana. Primero analiza el concepto a través de Kant, aunque este autor aún no utiliza

³⁶ H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, pág. 243

³⁷ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003. pág. 38. Ir a N del T.

el término *cultura* específicamente, sino que emplea el término «cultura de la capacidad», en la que considera que la libertad es una de las disposiciones naturales del ser humano y que, como tal, implica que éste tenga obligaciones para consigo mismo, tal como cultivar los talentos. Dicha connotación formativa en el sentido de cultivo y, tal como lo plantea Gadamer, no dejar oxidar los talentos, se acercan de manera más notoria al concepto de formación que Hegel utiliza refiriendo también a las obligaciones consigo mismo, de tal manera que la formación lleve a un proceso de humanización y responsabilidad.

Pero la separación definitiva de estos campos se da en W. von Humboldt para quien la formación es un proceso interior como el “modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter”.³⁸ El concepto de formación para Gadamer no se define solamente desde el proceso, sino que es el medio por el cual hay una combinación del contenido que se coloca como dentro de un devenir histórico, para pasar a formar parte del ser, y que al igual que en la comprensión y el lenguaje, supera las variantes que surgen en su contexto de aparición; conservando aquello que traspasa la temporalidad en la que surge.

Es por ello que Gadamer, siguiendo a Hegel dirá que es en la formación donde la filosofía tiene la condición de su existencia, a lo que añadirá con ella a las ciencias del espíritu. Todas estas características llevan a que no tenga como base un objetivo exterior sino de un constante desarrollo y progresión en la medida en que el ser humano se va apropiando de lo que le es dado. A partir de esta idea de progresión y la formación como condición de la existencia de la filosofía como filosofía primera, Gadamer retoma el concepto hegeliano de formación como una manera de llegar a la generalidad teniendo en cuenta que el ser humano no está determinado naturalmente. El hombre se caracteriza por la ruptura con lo inmediato y natural que le es propia en virtud del lado espiritual y racional de su esencia, por eso necesita de la formación. Lo que Hegel

³⁸ *Ibíd.* Pág. 39

y consecuentemente Gadamer llama la esencia formal de la formación reposa sobre su generalidad:

La formación comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad. Verse a sí mismo y ver los propios objetivos privados con distancia quiere decir verlos como los ven los demás.³⁹

Partiendo del concepto de un ascenso a la generalidad, Hegel logra concebir unitariamente lo que se entendía como formación. Este ascenso a la generalidad no está simplemente reducido a la formación teórica, y tampoco designa un comportamiento meramente teórico en oposición a un comportamiento práctico, sino que acoge la determinación esencial de la racionalidad humana en su totalidad. Para Hegel el ascenso a la generalidad requiere cierto sacrificio de la particularidad, es decir, la inhibición del deseo, mismo que siempre se da en relación a un objeto, en cuanto el ser humano lo inhibe, obtiene la libertad respecto a ese objeto y otros, llevando como consecuencia que el trabajo no se dirija al consumo de la cosa, sino a formarla, y esto representa para Hegel la esencia de la autoconciencia.

La conciencia que trabaja se eleva a una generalidad por encima de la inmediatez de su existencia hacia una generalidad mayor. De esta propuesta que se encuentra tanto en *Fenomenología del Espíritu* como en *Propedéutica*, Gadamer muestra que la formación no refiere sólo al campo teórico, sino que en cuanto se desarrollen las necesidades del individuo también hay una formación práctica. Todos estos puntos de análisis dejan ver cuáles son las características del esfuerzo hermenéutico que exige que un individuo se encuentre en constante formación, no sólo teórica sino práctica.

El segundo concepto que Gadamer desarrolla es el sentido común (*sensus communis*), para lo cual el autor analiza la historia del concepto y comienza con el concepto de *phrónesis* que surge con Aristóteles. La *phrónesis* refiere a una orientación de la voluntad en el ser ético, que se centra principalmente en alimentar las virtudes

³⁹ *Ibíd.* Págs.46 y ss.

intelectuales, no solamente a nivel teórico, sino en la vida práctica; esto permite distinguir lo conveniente de lo inconveniente, lo bueno de lo malo, etc. Posteriormente, surge el planteamiento de Tomás de Aquino para quien el sentido común es la capacidad de combinar la percepción de los sentidos externos con la capacidad de juicio que es dada a todos los hombres.

Desde de la tradición humanista, retoma esencialmente a Giambattista Vico, ya que tiene como eje la crítica al ideal de ciencia de la edad moderna, así como también hacia el ideal cartesiano, que se desarrolla dentro de dos vertientes del conocimiento humanista; el sentido común y el ideal de la elocuencia y retórica (*eloquentia*) ya que son ámbitos que el sabio –ideal que se retoma del helenismo- debía tener en un gran dominio. La retórica es un campo que ya no sólo se centra en el cuerpo del discurso, sino en un decir verdadero. Para Vico, el sentido común se funda principalmente en la búsqueda de sabiduría respecto a las cosas: “Los hombres empezaron a pensar humanamente en diferentes tiempos y lugares [...] El criterio enseñado por la Providencia divina común a todas las naciones es el sentido común del género humano determinado por la concordancia de las mismas cosas humanas”.⁴⁰

El autor define el sentido común como una característica enteramente humana que le permite perseguir un objetivo de perfeccionamiento y cuidado que evitan que el ser humano caiga en la estulticia. Para Vico, el sentido común determina el ejercicio de las ciencias del espíritu en la medida en que es la base de la existencia moral e histórica del hombre. En este apartado de *Verdad y Método*, Gadamer inicia desde la idea de formación del ser humano, para que se oriente a lo verdadero, de ahí que el *sensus communis* derive en la formación, y de cierto modo, estén correlacionados.

Es a partir de la correlación entre formación y *sensus communis* que es posible la búsqueda de un sentido hermenéutico a partir del diálogo. “Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la

⁴⁰ Giambattista Vico. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 167

generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida.⁴¹ A partir de la oposición viquiana hacia la ciencia moderna, Gadamer retoma la idea de *sensus communis*, dejando de lado cierta concepción del mismo como una capacidad humana, y la concibe más bien como el sentido fundado en la comunidad.

En el siglo XVIII no hay mucha influencia de Vico, sin embargo, hay también una preocupación por el modo de vida social del hombre, con lo cual surgen también planteamientos como el de Shaftesbury, quien plantea que el propósito de las *humanitas* o humanidades es el estudio de un estilo del buen vivir, en el cual el ser humano tiene la responsabilidad de desarrollar sus virtudes intelectuales en base al precepto de la *simpaty*, es decir, desde la profunda solidaridad con el otro, a partir de la cual surge la moral y la metafísica basada en la estética.

En Escocia surge la escuela filosófica escocesa del sentido común o *common sense* como un movimiento contra la metafísica, cuyo principal fundador fue Thomas Reid; misma que se funda en las bases de la tradición aristotélica – escolástica, que toma el sentido común como el examen del rendimiento cognitivo de los datos de los sentidos. El sentido común en este sentido, es el fundamento de la filosofía moral y del sano entendimiento humano, lo que lleva a una vida en sociedad justa y sabia.

Dentro de la filosofía continental, el *sensus communis* es retomado por autores como Henri Bergson quien, a través de la crítica a la abstracción, tanto de la ciencia natural, del lenguaje o de la jurisprudencia; retoma el sentido común como la formación del genio para la vida práctica. Lo que Gadamer resalta del autor es que adapta los principios generales de la realidad, a la realización de la justicia.

⁴¹ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 50

En Alemania, con autores como Kant y Goethe, el sentido común se convierte en la facultad de juzgar, como una facultad enteramente teórica, con lo cual pierde su contenido político y social, quedando del lado de la conciencia moral y el gusto estético, perdiendo así su significado crítico.

Con la propuesta de Oetinger, el concepto de sentido común regresa a su conceptualización desde lo social, ya que, para dicho autor, el sentido común es lo que mantiene unida a la sociedad en todos los aspectos, desde las instituciones hasta los conceptos y verdades. Su propuesta es una resistencia al racionalismo, al darle importancia a los sentimientos e inclinaciones, así como también en oposición a Leibniz para quien el fundamento del conocimiento es el cálculo matemático; y para Oetinger el sentido común es “el origen de todas las verdades, la auténtica *ars inveniendi*”.⁴² Por último, Gadamer analiza la propuesta hermenéutica de Rambach, para quien el sentido común queda como una especie de instancia correctiva, es decir, todo lo que no sea aceptable dentro del sentido común no puede ser verdadero; con lo cual el sentido común adquiere una función negativa.

Para Gadamer, el sentido común se demuestra o aplica por medio de la capacidad de juicio, que es el tercer campo del humanismo que retoma. La capacidad de juicio es la capacidad de subsumir una particularidad dentro de una generalidad, por ejemplo, la cosa en consonancia al concepto, es lo que deja ver el sentido común en el que se ha formado la persona; el *idiota*, tal como lo llama Gadamer, es aquel que carece de dicha capacidad; ya que éste “no está en condiciones de subsumir correctamente ni en consecuencia de aplicar correctamente lo que ha aprendido y lo que sabe”.⁴³ Kant resalta la necesidad de esta capacidad, aunque la filosofía ilustrada alemana no la incluya dentro de las capacidades superiores del espíritu y la deja en la capa inferior del conocimiento.

⁴² *Ibíd.* Pág. 58

⁴³ *Ibíd.* Pág. 61

Gadamer analiza la propuesta del fundador de la estética Baumgarten con el fin de resaltar la caracterización que hace el autor de la capacidad de juicio y su objeto de conocimiento: “Lo que conoce la capacidad de juicio es lo individual-sensible, la cosa aislada, y lo que esta capacidad juzga en ella es su perfección o imperfección”.⁴⁴ La cosa a la que refiere no está conceptualizada previamente, sino que es hacia aquello a lo que la individualidad aprehende con el fin de hacerla confluir con otras muchas en una. No es sólo aplicar una generalidad a la cosa, sino la congruencia interna en dicha relación. Es a ello lo que Kant define como la capacidad de juicio reflexiva, en la cual la misma acción de enjuiciamiento es la finalidad real y formal. Lo individual entonces, es juzgado de manera inmanente; y es donde Kant enmarca el enjuiciamiento estético.

En la recepción del *sensus communis* de Kant, dicho concepto queda excluido de la filosofía moral, sobre todo en la filosofía inglesa; ya que los mandamientos morales constan de dos características; la incondicionalidad, al no fundarse en un sentimiento, sino en la sensibilidad ética común al ser humano, y al no poder eximirse a sí misma a la apelación de juicio de los demás, y la vinculatividad del mandamiento, que se refiere al momento en el que el sentimiento en el que surge lo moral se eleva a la generalidad por medio de la capacidad de juicio. La capacidad de juicio también implica la aplicación de la ley moral a la determinación de la voluntad. La etapa previa del entendimiento consiste en el reconocimiento de lo individual en lo general; y en ello radica la diferencia entre capacidad de juicio y sentido común, ya que este último es el que dota de ejemplos a la capacidad judicial.

El juicio estético se centra en los sentidos, la perfección de dicho juicio está determinado a partir del gusto, que ya no está dada de manera natural en el ser humano, la cual será el cuarto concepto del humanismo gadameriano: “Las primeras manifestaciones del gusto pueden describirse mejor como una inclinación de segundo orden. Dado que optamos por considerar al gusto como un primer paso en la socialización, podemos decir que frente a una inclinación natural [...] el gusto se

⁴⁴ Cita de Baumgarten tomada de: H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 62.

manifiesta como una inclinación superpuesta”.⁴⁵ El gusto es de alguna manera un enjuiciamiento sensible de la perfección, sobre todo con el giro estético kantiano del concepto de juicio. El *sensus communis* no es reducible al juicio estético, sino que abarca un conjunto de juicios que determinan su contenido.

Para Gadamer, el gusto describe un ideal de humanidad auténtica, al mostrarse en el mismo el esfuerzo por separarse críticamente del dogmatismo predominante, reduciéndose posteriormente al uso en las Bellas Artes. Gadamer retoma como base el planteamiento de Baltasar Gracián, para quien el gusto basado en lo sensorial es el más animal, pero contiene en sí el germen de la diferenciación con el enjuiciamiento espiritual de las cosas. El gusto opera como el medio de discernimiento respecto a lo sensible en la medida que implica la recepción o rechazo hacia el disfrute inmediato; en sus últimas etapas, el gusto opera enteramente por medio de la reflexión y por tanto se considera como una primera espiritualización de la animalidad.

Para Gadamer, el desarrollo del buen gusto se refleja en la capacidad de distanciarse de los intereses individuales buscando el desarrollo de la sociedad; esto debido a que la individualidad representa una instancia arbitraria y no tiene una pretensión de generalización o de validez común, lo que lleva a que el juicio no se plante sobre una reflexión más abarcante. Sin embargo, la instancia social tampoco funge en el gusto como base que determine el juicio, ya que, de ser así se estaría actuando a partir de la moda. La moda es el momento de generalización social de una realidad, pero con un fundamento meramente empírico a partir fundándose en el hacer de los demás, lo que crea dependencia social; en cambio el gusto no se somete a la moda, sino que se adapta a ella por medio de la medida y reflexión sin someterse de manera ciega a sus determinaciones, con lo cual el gusto mantiene su talante crítico y espiritual, lo que lleva a la libertad que se logra también por medio del proceso de formación.

⁴⁵ Pedro Karczmarczyk. *Gadamer: Aplicación y comprensión*. Argentina: Ed. Universidad de La Plata [EdULP], 2007. Pág. 80

Gadamer vuelve a unir este concepto de gusto con la formación, concretando así la correlación existente entre los cuatro conceptos del humanismo. La formación que requiere la capacidad de sano juicio a partir de la cual se desarrolla el gusto, es lo que permite al ser humano alcanzar un modelo de cultura establecido en el ideal de una sociedad basada en la libertad, el diálogo y el desarrollo de las capacidades humanísticas, siendo éstas el verdadero campo de administración de las ciencias del espíritu.

El objetivo de este capítulo fue mostrar la manera en que se determina el núcleo de la propuesta hermenéutica de Hans Georg Gadamer, comenzamos analizando el contexto familiar e histórico que motivó al autor, así como también las causas por las cuales esta propuesta hace una crítica a la racionalidad unilateral y deshumanizante de la técnica, no tanto de la ciencia. Esto llevó a analizar de manera más detallada la problemática de la verdad que surge del predominio del método científico y la visión reduccionista de la ciencia sobre las humanidades. De esta manera, la hermenéutica se desarrolla como una alternativa de este modelo de conocimiento, planteando una vuelta al humanismo del romanticismo y la visión del hermeneuta respecto a conceptos como la formación, sentido común, capacidad de juicio y gusto.

La propuesta de Gadamer se considera parte del giro ontológico de la hermenéutica en tanto se aboca a analizar las formas de la experiencia que escapan de la explicación científica, de tal manera que a lo largo de su obra aborda temas como el arte, el mito, la poesía, la retórica, etc. Para Gadamer la cuestión de la verdad va más allá de la explicación científica, por lo cual, las ciencias del espíritu o humanidades no centran su estudio en llegar a una verdad a partir de una explicación causal, debido a que el sentido de la cosa a la que se dirigen no es empírico, sino humanístico y social.

La hermenéutica tiene como tarea principal la búsqueda de una forma originaria de la experiencia, que para Gadamer se encuentra en la estructura de la comprensión, y posteriormente en la lingüisticidad que dirige el diálogo, la cual se aplica dentro del modo de vida del ser humano, de ahí que para Gadamer la hermenéutica se dirige

hacia la filosofía práctica y la ética. Para Gadamer la hermenéutica va más allá de la búsqueda de un saber total, antes bien se busca que, a partir de la relación entre comprensión y lenguaje, el ser humano sea capaz de llevar un diálogo verdadero, con todo lo que ello representa. En el capítulo 2, el objetivo será analizar las características de la comprensión como una de las bases de la teoría de la experiencia hermenéutica, cuyo núcleo se encuentra en el diálogo, y como a partir de la comprensión se llega a éste.

Capítulo 2. La comprensión como base de la experiencia hermenéutica

La lente de la subjetividad es un espejo deformante.

Hans Georg Gadamer

Como ya hemos analizado en el capítulo anterior, la hermenéutica de Gadamer se separa de la hermenéutica clásica y de la fenomenología hermenéutica, planteando una hermenéutica filosófica, de la cual el eje principal es la búsqueda y análisis de un modo de experiencia que escapara a la explicación científica. Es por ello, que el paradigma que sigue no es el intento de subsumir las ciencias del espíritu y su eje de estudio al método científico, y en la medida en que se libera de las pretensiones unilateralistas del mismo, se abre el campo para el análisis de la experiencia como experiencia humana del mundo.

Gadamer busca una universalidad de la dimensión hermenéutica que toma como eje la interacción con la alteridad, el lenguaje y el diálogo; dicha universalidad no está basada en la pretensión de objetividad predominante en el modelo científico de conocimiento, ya que éste se centra en la relación cosa – persona; sino que toma como eje de la experiencia hermenéutica respecto a la cosa en la comprensión. Este concepto adquiere entonces una dimensión hermenéutica universal, ya que en la comprensión, la experiencia no se encierra en el contacto de la cosa con la persona, que intenta explicarla; antes bien toma en cuenta el papel del intérprete y la conciencia de éste en su propia experiencia del mundo.

En tanto la comprensión permite el surgimiento de la conciencia histórica, del diálogo, e incluso de la determinación de la cosa en dicho proceso dialéctico circular de pregunta y respuesta; resulta ser una de las estructuras principales de la hermenéutica gadameriana; por ello, este segundo capítulo tiene como objetivo analizar las características de la comprensión en la propuesta del autor, con el fin de vislumbrar el papel de esta estructura para la experiencia humana del mundo – hermenéutica –.

2.1. La universalidad de la hermenéutica: experiencia y comprensión

En el modelo cosa – persona predomina la autoconciencia como principio y fundamento, tal como vemos en el planteamiento cartesiano, que se extiende hasta el idealismo alemán, “por su pretensión de construir toda verdad a partir de la autoconciencia al convertir a la caracterización de Descartes de la sustancia pensante y su preeminencia de certeza, en principio supremo”.⁴⁶ A partir de ello, Gadamer toma como base el pensamiento de Hegel, quien busca un fundamento que va más allá de la conciencia individual, planteando una realidad común que vincula la vida humana en contacto con otros; esta realidad común es, para Hegel, el espíritu objetivo que se conforma por la familia, sociedad y estado. En ese sentido Hegel se enlaza con el pensamiento griego, en el cual la razón se busca en las formaciones naturales, en la cual Hegel ve una razón similar a la de la historia. Es ahí donde vemos el eco que hizo el pensamiento hegeliano en el pensamiento de Gadamer.

En el primer capítulo se esbozó la diferenciación que hace Gadamer de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, misma que se opera principalmente desde el campo, objeto y método; en las ciencias naturales el objeto está dado como *res extensa* que debe ser explicada de un modo causal; dicho método toma la cosa desde el punto de vista empírico. Sin embargo, dentro de las ciencias del espíritu la cosa a la que se refiere el modo de estudio, refiere a la cosa debatida; es decir, “aquello sobre lo que se disputa, cuando uno se refiere a la cosa, es el pensamiento imaginado, y de lo que se trata es de defender la alteridad”.⁴⁷ Lo que Gadamer entiende por cosa refiere al aspecto que se disputa en un diálogo, mismo que busca llegar a desvelar el sentido de la misma.

Respecto al sentido de esta diferenciación que hace Gadamer entre la cosa de la que se encargaría el método científico y “la cosa debatida”, puede llegar a entenderse como una forma de relativismo, al no ser un aspecto verificable; puede ser erróneo. Sin embargo, y tal como lo analiza Guervós, el relativismo es un problema que se refiere a

⁴⁶ H.G. Gadamer. *La razón en época de ciencia*. Barcelona: Editorial Alfa Argentina, 1981, Pág.18

⁴⁷ H.G. Gadamer. *Antología*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001. Págs.369 - 370

la búsqueda de un absoluto como principio metafísico, y precisamente la conciencia hermenéutica en tanto tiene conciencia del absoluto – enmarcando la finitud humana – busca superar tanto el absolutismo metafísico, el relativismo e incluso el perspectivismo; ya que deforman nuestra experiencia hermenéutica desde el propio ser-en-el-mundo.⁴⁸

Cualquiera de estas posturas abriría la posibilidad de interpretar la cosa en base a las ideas preconcebidas del intérprete, y es por ello que la hermenéutica pretende liberarse de ellas para acceder a la cosa en sí, ya que aunque el sentido de la cosa se dé por medio de la interacción yo – tú, el asunto discutido tiene su propia naturaleza, “posee en realidad un ser en sí en virtud del cual puede oponer resistencia por su propia naturaleza al uso incorrecto; o en línea positiva, que impone un determinado comportamiento”.⁴⁹ A partir de esta idea de la cosa en sí, se invierte la estructura cosa – persona que hemos mencionado arriba, donde predomina la cosa, misma que se sustrae del arbitrio humano. El sentido de la cosa siempre guarda en sí una forma de ocultamiento, lo que posibilita que siempre haya posibilidad de la comprensión, es decir, no se muestra siempre en su totalidad, por lo tanto, siempre habrá algo que permanezca oculto al sujeto que interpreta, al que sólo es posible llegar a acercarse por medio del diálogo: “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 cosa”.⁵⁰

Es a partir de esta noción de cosa que la reflexión hermenéutica y de la búsqueda de un modo de análisis de los modos de la experiencia, a partir de los ejes que son distintos de los de la ciencia que Gadamer plantea la comprensión – siguiendo a Heidegger – como el modo de ser del estar-ahí, misma que se basa en el lenguaje. “Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda

⁴⁸ Alcalá Campos Raúl; Reyes Escobar Jorge Armando, comp. [Luis Enrique de Santiago Guervós] “Los fantasmas del relativismo en la hermenéutica de Hans Georg Gadamer.” En *Gadamer y las Humanidades I* México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

⁴⁹ H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, pág. 72

⁵⁰ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 12

evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen, el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico".⁵¹ La comprensión no es entendida desde el canon del modelo científico, sino desde la experiencia humana del mundo, a partir de la cual es capaz de dar sentido a la cosa.

La comprensión no se aplica sólo en el ámbito filosófico, sino que también en el campo de la historia y de la filología; en cualquiera de los tres campos se trabaja con textos, y ello implica que se tenga que realizar un ejercicio de interpretación a la par de la comprensión del sentido; el texto sin embargo, en ambos campos – la historia y la filología – es entendido de diferentes formas: "el texto y especialmente el texto literario es para el filólogo una magnitud fija previa a cualquier nueva interpretación, el historiador en cambio ha de reconstruir su texto fundamental: la realidad histórica".⁵² Por ello, Gadamer le otorga a la textualidad un papel importante para la comprensión y la interpretación, ya que es una estructura autónoma al autor, por lo tanto, genera un diálogo entre el texto mismo y el lector o autor.

La escritura, implica el autoextrañamiento respecto al texto que se escribe, ya que éste adquiere autonomía y, sin embargo, respecto a su propio contenido y estructura deja ver las características del pensamiento del autor y momento histórico en el que surge (sentido y referencia); y al contrario, "la lectura franquea siempre la rígida huella verbal en busca del sentido de lo dicho; no retrocede, pues, a un proceso de producción originario que haya que entender como un acto psíquico o como fenómeno expresivo, ni conoce lo mentado por otro cauce que no sea la huella verbal".⁵³ De esta manera, la comprensión y la interpretación se colocan en el mismo ámbito. La interacción con el texto entreteje una relación entre el autor, el texto y el lector por medio del sentido que comparten.

En esa realidad del autor del texto, del texto mismo y del entorno del intérprete se conjuga un diálogo. Esa vivencia dialógica de preguntas y respuestas, entre

⁵¹ *Ibid.* Pág. 23.

⁵² H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, págs. 27 y ss.

⁵³ *Ibid.* Pág. 26

los horizontes que se fusionan, esa estrecha relación que aparece entre el preguntar y comprender es la que da a la experiencia hermenéutica su verdadera dimensión. Planteando un continuo, que hace entender que la interpretación humana y la comprensión serán siempre finitas e históricas.⁵⁴

Esta forma de entender el texto, ya no como una forma de textualidad, es decir, como “espíritu enajenado”,⁵⁵ antes bien como una manifestación vital que requiere volver a ser apropiada por medio de la comprensión al presente del lector, teniendo en cuenta propiamente la distancia histórica. El texto como cualquier otro modo de tradición, está despojado de su sentido originario, es decir, la reconstrucción de este sentido originario llega a ser una tarea improductiva. Sin embargo, dicha tarea fue planteada en la hermenéutica romántica, cuyo objetivo principal era lograr una hermenéutica metódica, que de la misma forma sea una hermenéutica universal.

Como hemos visto, la relación entre experiencia y comprensión toma como base la naturaleza de la cosa, a partir de la cual se lleva a cabo la experiencia del mundo, misma que no se cierra en el aspecto empírico o material con la misma, sino como la forma en que el mundo adquiere sentido para el ser humano. La cosa no se da solamente en una simultaneidad, sino que contiene en sí todo un contexto histórico, al cual Gadamer llama historia efectual. La historia efectual implica en sí también la textualidad, por lo que -como vimos- se entreteje la relación entre comprensión e interpretación. A lo largo de toda la historia de la hermenéutica se ha tematizado la comprensión, y Gadamer analiza las implicaciones de cada etapa para la reflexión que lleva a cabo.

2.2. Los antecedentes del concepto de comprensión: de la hermenéutica teológica a la hermenéutica de la facticidad

La hermenéutica como tal se consolida al inicio como una disciplina auxiliar para la lectura de textos sagrados y posteriormente de textos profanos. Gadamer resalta de la

⁵⁴ Arráez, Morella, Calles, Josefina, & Moreno de Tovar, Liugal. (2006). La Hermenéutica: una actividad interpretativa. *SAPIENS*, 7(2), 171-181. Recuperado en 25 de agosto de 2021, de: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S131758152006000200012&lng=es&tlng=es.

⁵⁵ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 218

hermenéutica teológica el planteamiento de la comprensión porque reconoce que haya destacado el papel ineludible de la tradición en el ejercicio interpretativo. La hermenéutica filológica surge a partir del problema que representaba el hecho de que la comprensión de los textos literarios y bíblicos de la época clásica se interpretaran bajo el régimen de la Iglesia y el verdadero sentido de los mismos se ocultara tras ella. En ambos sentidos, la hermenéutica intentaba “poner al descubierto el sentido original de los textos a través de un procedimiento de corrección casi artesana”.⁵⁶

De esta forma, la tradición adquiere importancia para poder llevar a cabo un proceso de comprensión; Gadamer rastrea en qué momento histórico se colocó este elemento como determinante de la hermenéutica, y la ubica desde el momento en que la hermenéutica se aplicaba a los textos religiosos, ya que es en éste cuando la Reforma toma en cuenta la tradición como agente de interpretación y no sólo la literalidad para llegar a comprender el sentido de las alegorías y parábolas que conforman estos escritos. Gadamer explicita a través de este modo de aplicación de la hermenéutica bíblica la estructura circular de la comprensión, es decir, darle importancia tanto al conjunto como a lo individual del texto que se interpreta.

Para comprender un aspecto individual de las Escrituras, se toma como guía el conjunto, y a su vez, para comprender el sentido total de estas Escrituras, se requiere que haya habido un proceso de comprensión de lo individual, “el fragmento es importante porque constituye un impulso para el pensamiento. En el fragmento, la vida se encuentra más viva que cuando se la encierra en un sistema”.⁵⁷ Dicha estructura ya se encontraba desarrollada ya dentro de la retórica clásica, pero se trasladó a la interpretación del movimiento Reformista.

Lutero y sus seguidores trasladaron esta imagen de la retórica clásica al procedimiento de la comprensión, y desarrollaron como principio fundamental y general de la interpretación de un texto el que sus aspectos individuales deben

⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 226

⁵⁷ H.G. Gadamer. *Hermenéutica de la Modernidad: Conversaciones con Silvio Vietta*. Madrid: Ed. Trotta, 2004, pág. 26

entenderse a partir del *contextus*, del conjunto y a partir del sentido unitario al que está orientado éste, el *scopus*.⁵⁸

Las reglas de la interpretación de las Escrituras pasan a retomarse para llevar el ejercicio interpretativo a los textos profanos. Es de esta manera como se busca superar la autoridad del dogma y las reglas de interpretación sólo se rigen por su propio ejercicio. Hasta este momento, la hermenéutica funge como una disciplina auxiliar para las ciencias que requerían una “correcta” interpretación de textos, por lo que cada una desarrollaba su propia hermenéutica regional con características específicas.

Es a partir del planteamiento de Schleiermacher que esta disciplina adquiere un carácter universal, en el que la comprensión juega un papel esencialmente importante. “Se puede decir, entonces, que con él [Schleiermacher] termina una época y comienza algo nuevo: una hermenéutica general de comprensión lingüística, en la que se da una prioridad a lo que significa el acto de comprender, a la acción humana que se despliega en todo proceso de comprensión”.⁵⁹ Durante la época romántica, se desarrolla el planteamiento de F. Schleiermacher, que se ha catalogado como el giro copernicano en la historia de la hermenéutica,⁶⁰ gracias a que en sus estudios de teología por primera vez plantea una hermenéutica universal, proponiendo la sistematización de la misma como el arte de comprender, mismo que sirviera como base para las teorías específicas de cada campo. Es a raíz de estos aspectos que la hermenéutica de Schleiermacher adquiere gran importancia dentro de la historia de esta disciplina.

En la propuesta del autor, y a partir de la lectura de Gadamer, la interpretación y la comprensión se interpenetran íntimamente; por tanto, los problemas de la interpretación son problemas de comprensión. Schleiermacher sigue a Ast y la tradición hermenéutico-retórica, ya que reconoce como un rasgo básico y esencial del

⁵⁸ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 227

⁵⁹ Luis Enrique de Santiago Guervós. *Hans-Georg Gadamer y la hermenéutica del siglo XX*. España: 2012 pág. 22

⁶⁰ M. Maceiras y J. Treballe. *La hermenéutica contemporánea*. 2° Ed. Colombia: Edit. Cincel Kapelus, 1990, Pág. 2.

comprender que el sentido de los detalles resulta siempre del contexto, y en última instancia, del conjunto.

Schleiermacher proclama su teoría como preceptiva, pero ya no busca la unidad del contenido de la tradición para comprender, sino unificar un método que no varíe por la lengua, ni por el contexto, ni por la rama de la que se trate, sino de la forma en que se aplica la comprensión en donde no se tiene una comprensión inmediata o donde podría surgir un malentendido. El malentendido o una opinión incomprensible, inhibe la vía natural de comprensión del referirse a las mismas cosas. Para Schleiermacher, la hermenéutica se define como el arte de evitar el malentendido; y para evitarlo, es necesario el cumplimiento de un canon de reglas gramaticales y psicológicas que se aparten de cualquier atadura dogmática de sentido, incluso en la conciencia del intérprete.

Consagrada al lenguaje, la hermenéutica se divide en dos grandes partes: la interpretación gramatical, que abarca todo discurso a partir de una lengua dada y de su sintaxis, y la interpretación psicológica (a veces llamada «técnica») que ve preferentemente en el discurso la expresión de un alma individual. Es evidente que el intérprete debe siempre partir del marco global de la lengua, pero no lo es menos que los hombres no piensan siempre lo mismo aunque usen las mismas palabras.⁶¹

Gadamer analiza la hermenéutica de Schleiermacher, y a partir de este análisis, resalta diversos aspectos que le resultan productivos para la reflexión en torno a la comprensión; primeramente, que Schleiermacher desarrolla su teoría hermenéutica a partir del presupuesto de que a partir de cualquier tipo de objeto que se someta a interpretación o comprensión se tendría que realizar una tarea de reconstrucción del mundo al que pertenece, ya que el autor del mismo es quien lo dota de sentido completamente. Para ejemplificar esta tarea hermenéutica, Gadamer analiza el fenómeno del arte, ya que una obra de arte que se traslada del pasado a la conciencia del intérprete para que la comprenda, llega desarraigado de su contexto y pierde su propia significatividad al reconstruirse; sin embargo, una característica que Gadamer

⁶¹ Jean Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008, pág. 30

le atribuye al arte es que de cualquier forma supera la distancia del tiempo por su propio sentido.

Para Gadamer la tarea de la comprensión que se desarrolla con Schleiermacher se sitúa bajo el presupuesto de que el pensamiento artístico no es un acto momentáneo, sino que exterioriza un pensamiento individual y la tarea hermenéutica se dirige a lograr la reconstrucción de esta esencia, “El esfuerzo hermenéutico se orienta hacia la recuperación del «punto de conexión» con espíritu del artista, que es el que hará enteramente comprensible el significado de una obra de arte, en esto procede igual frente a todas las demás clases de textos, intentando reproducir lo que fue la producción original del autor”.⁶² Los medios a los que acude Schleiermacher para lograr la reconstrucción histórica se basa en reconstruir el mundo en el que se origina, del estado originario que había estado en la intención del creador y la ejecución del estilo original de la obra, para lograr proteger la obra de malentendidos.

Gadamer cuestiona este modo de proceder de la comprensión por medio del proceso de reconstrucción, desde tres puntos: a) si tal reconstrucción es realmente esencial en el proceso de comprensión; b) si esa reconstrucción es lo que verdaderamente buscamos cuando buscamos el significado de una obra de arte y c) si la comprensión se determina correctamente cuando se le considera como una segunda reacción; como la reproducción de la producción original, ya que al ser una reconstrucción no se obtiene el original esperado.

Esta reconstrucción se plantea entonces desde el presupuesto de que la esencia del autor del texto y el intérprete pueden unirse por medio de una misma lengua, por lo que en su texto *Sobre los diferentes modos de traducir* Schleiermacher se encarga del movimiento de la traducción, misma que debe ser lo más fiable posible, ya que de otra forma se pierde la esencia de lo que se busca reconstruir, por ello limita de forma casi categórica la paráfrasis como un modo de traducción: “El parafraseador opera con los elementos de ambas lenguas como si fueran signos matemáticos que por adición o

⁶² H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 220

sustracción pudieran reducirse a igual valor, y, en esta operación, ni el espíritu de la lengua transmutada ni el de la lengua original pueden manifestarse”.⁶³

La interpretación psicológica para Schleiermacher es la forma de entrar en la constitución completa del escritor, concebir el decurso interno de la comprensión de una obra, recrear el acto creador que surge del momento vivo en que se concibe; para Gadamer la comprensión entendida de ese modo conlleva una dificultad importante, que en realidad no se logra una recuperación enteramente cabal porque hay otros elementos existenciales interviniendo: "El problema hermenéutico surge precisamente en la interferencia de la interpretación gramatical con la interpretación psicológica individualizante, donde intervienen los complejos condicionamientos del intérprete".⁶⁴

Schleiermacher critica lo que en la Ilustración se hacía pasar por esencia común de la humanidad y coloca a la comprensión como el proceso que se lleva a cabo cuando no hay un sentido plenamente claro, puede aplicarse en el ámbito escrito de forma más sencilla que en la palabra viva, ya que ésta se transmite oralmente, por lo que plantea la comprensión como el modo de relacionarnos unos con otros, y se lleva a cabo la expansión de la tarea hermenéutica a la búsqueda de un diálogo significativo. La producción de ideas no es meramente individual, ya que lo que el individuo piensa, o produce es producto de una manifestación del vivir total, y lleva en sí aquello que ha aprendido de otros, el pensamiento se exterioriza por medio de la escritura y el habla, que lleva a la conversación.

La conversación es la estimulación recíproca de ideas entre los participantes de la misma, la comprensión es la tarea inicial que se desprende de este ejercicio que tiene como resultado que la individualidad del autor se transforma directamente en el otro. Así como dentro de la hermenéutica gadameriana se coloca el lenguaje como estructura base, Schleiermacher también da primacía al lenguaje en el proceso de

⁶³ Cita de Schleiermacher tomada de "El arte de combinar los espíritus..." Schleiermacher, 1813. 28/2/18
FABIO VÉLEZ UNAM. Pág. 7

Schleiermacher, F. Sobre los diferentes métodos de traducir. trad. de V. García Yebra, Madrid: Gredos, 2000, p. 43

⁶⁴ H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, pág. 22

comprensión por medio de dos perspectivas, tomando el lenguaje desde dos ámbitos distintos: el objetivo, donde el hombre es el “órgano del lenguaje” y el interno, donde el lenguaje es el “órgano del hombre”. El autor se coloca dentro de un proceso de equiparación con el lector, que no se realiza de forma independiente del esfuerzo de la comprensión, sino que se involucra de forma activa en éste.

Gadamer realiza una crítica importante a la teoría hermenéutica de Schleiermacher porque ésta tiene como presupuesto ideal llegar a comprender el texto mejor que el autor mismo ya que, por medio de la distancia temporal y la equiparación del autor con el lector, el intérprete tiene la posibilidad de enriquecer el punto de vista del autor. La universalidad que buscaba Schleiermacher estaba centrada en la recepción de textos tanto religiosos como históricos, por lo que –para Gadamer- reduce el campo de la hermenéutica a *subtilitas intelligendi* (precisión del entendimiento) refiere al nivel sólo de hacer inteligible un texto o discurso.

La hermenéutica con Schleiermacher adquirió universalidad como campo de estudio, sin embargo, deja de lado la problemática que surge del intento de reconstruir el espíritu del autor que es el problema de la historicidad del ser humano. Este problema se plantea también desde el ámbito epistemológico ya que, desde el criticismo kantiano, la filosofía debía aspirar a una metodología paralela a las ciencias exactas. Lo que lleva a que toda la tradición que se vio influenciada con esta idea (incluso Schleiermacher, buscara una respuesta a la problemática de la fundamentación de las ciencias del espíritu.

Dicha búsqueda es abordada por el historiador y filósofo Wilhelm Dilthey quien realiza una distinción entre el campo de las ciencias naturales del de las ciencias del espíritu, pero no como se plantea la diferencia hasta ese momento, respecto al objeto, sino que la diferencia recae sobre las características de las relaciones y la actitud del sujeto respecto al objeto, por lo que responde a necesidades dispares. En las ciencias naturales, se desarrolla un método matemático, y por medio de la inducción, y respecto

a las ciencias del espíritu, analiza la hermenéutica y a la historia como medios para lograr el conocimiento de la vida y sus manifestaciones.

Dilthey busca definir la experiencia a partir de su Filosofía de la vida, que conjuga la influencia del empirismo y positivismo anglo-francés y el idealismo germano. Sin embargo, hace una diferenciación del concepto de vida respecto al de vivencia, misma que se entiende desde la totalidad:

La vida es la totalidad estructurada en la que se enmarcan el conjunto de aconteceres del mundo humano (y físico) mientras que la vivencia es una demarcación precisa de la totalidad de la vida establecida por una voluntad particular. La vivencia depende de un acto voluntario del individuo que le asigna un sentido, es decir, la comprende.⁶⁵

Dilthey realiza su análisis centrándose en el concepto de vivencia, mismo que resalta dentro de su teoría al ser el campo en el que surgen los objetos de la investigación hermenéutica, el autor distingue el campo al que se dirige la comprensión, del de la interpretación: “La comprensión se dirige a cualquier exteriorización o signo, la interpretación, a manifestaciones o exteriorizaciones de la vida ya fijadas, la hermenéutica a aquellas exteriorizaciones fijadas por escrito, a los textos”.⁶⁶ La comprensión es entonces el modo en que es posible abarcar las relaciones que se dan en las ciencias del espíritu.

Dilthey realiza investigaciones sobre la génesis de la hermenéutica, misma que supera las restricciones dogmáticas para buscar elevarse hacia un significado universal de la historia: “el análisis lógico diltheyano del concepto del nexo de la historia representa objetivamente la aplicación del postulado hermenéutico de que los detalles de un texto sólo pueden entenderse desde el conjunto, y éste sólo desde aquellos pero

⁶⁵ Carlos Román Dávila Suazo, coord. Rogelio Laguna: “De la ciencia de la historia a la filosofía de la historia: Apuntes para trazar la idea de lo histórico en Dilthey” en *Filosofía de la Historia: Una introducción iconoclasta*. México: Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia en México, 2022. Pág. 80

⁶⁶ Wilhelm Dilthey. *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Ediciones Istmo, 2000. Pág. 34

proyectándolo ahora sobre el mundo de la historia”.⁶⁷ La circularidad que plantea se forma como una estructura de relación entre las expresiones individuales dentro de la totalidad de la vida, y de la vida al todo de la historia, misma que se fundamenta en la esencia misma de la vida.

De este modo, la comprensión se conforma como el proceso por el cual la interpretación adquiere rigurosidad y validez dentro de la forma del conocimiento.

El acto de comprensión y en general, todo el vasto mundo de las ciencias humanas se refiere a fenómenos de la “experiencia interior” que no cabe “explicar” (ciencias naturales) sino “comprender”. La diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias humanas no radica en la diversidad del objeto o del tipo de percepción, sino en el contexto de relaciones que se establecen, según se incluya o no se incluya en las mismas la referencia y la experiencia a la vida humana.⁶⁸

El planteamiento de Dilthey surge inicialmente dentro de la escuela histórica, que realiza grandes avances en el desarrollo de los métodos en la historiografía de las ciencias humanas. Para Gadamer, esta escuela que se desarrolla con autores como Droysen y Ranke otorga a la hermenéutica su papel central en las ciencias del espíritu respecto al desarrollo de la historia como un eje de reflexión. Para dicha escuela la historia presenta un sentido en sí misma, pero se analiza sólo en relación con la historiografía. En la medida en que la hermenéutica de Dilthey se centra en la fundamentación científica de las ciencias del espíritu, busca superar las insuficiencias de la escuela histórica.

Tal como analizan Maceiras y Trebolle, la filosofía de Dilthey en un primer momento encuentra el fundamento del acto de comprensión en el sicologismo, y posteriormente dentro de la filosofía de la vida, la cual no se centra en los actos de conciencia, sino que introduce la experiencia dentro de la totalidad de la experiencia vital. Debido a que para Dilthey la hermenéutica se refiere a “la doctrina del arte de comprender las

⁶⁷ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003. Pág. 254

⁶⁸ M. Maceiras y J. Trebolle. *La hermenéutica contemporánea*. 2° Ed. Colombia: Edit. Cincel Kapelusz, 1990, Pág. 41

manifestaciones de la vida que se fijan por escrito”,⁶⁹ y centra la comprensión en una estructura esencialmente reflexiva, la hermenéutica de Dilthey recae en una cierta forma de cartesianismo, ya que coloca la conciencia en el centro y deja de lado el análisis de los aspectos prerreflexivos, los cuales rebasan el campo de la subjetividad; por ejemplo, el papel de la tradición en la reflexión. Estos aspectos son los que Gadamer retomará en su obra, para explicar la historicidad de la comprensión.

La fenomenología es un campo a través del cual se supera la relación entre sujeto y objeto, debido a los factores del estar-ahí heideggeriano que entran en juego en cuanto hay un ejercicio comprensivo – y con él, interpretativo –. El concepto de sustancia ya no es adecuado para el conocimiento histórico ni para una búsqueda centrada en el ser. Gadamer hace un análisis del modo en que este campo incide dentro de la reflexión hermenéutica, y de la forma de la experiencia a la que se refiere. Para ello, retoma algunos aspectos de la fenomenología de Husserl y de su maestro Heidegger.

La fenomenología no es sólo un análisis de lo dado como fenómeno, sino que toma como eje central, -sobre todo con Heidegger- la existencia en su dimensión histórica, lo que implica la conciencia de que dentro del sentido que el fenómeno posee, siempre hay algo que queda oculto. El fundador de este movimiento fue Edmund Husserl, de quien Gadamer retomará algunas concepciones como horizonte, intersubjetividad e intencionalidad. La fenomenología en este aspecto es esencialmente trascendental, en continuación con el trascendentalismo de Kant y Fichte, de tal manera que se encuentra también dentro de la tradición cartesiana que coloca el *cogito* como el eje central del conocimiento, es decir, la conciencia del sí mismo dentro de la misma subjetividad tiene como consecuencia que la reflexión se lleve a cabo dentro de sí misma respecto a su relación con el mundo, mismo que se configura como <<mundo vital>>.

⁶⁹ *del borrador para la obra “El nacimiento de la hermenéutica” (1957) págs.333-334 Tomado de: M. Maceiras y J. Trebolle. *La hermenéutica contemporánea*. 2° Ed. Colombia: Edit. Cincel Kapelusz, 1990.

La importancia del planteamiento husserliano para la hermenéutica de Gadamer radica en que supera el objetivismo a través de elementos como la *epojé* que refiere a la reducción trascendental –en la cual se supera la caracterización científica del ser-, así como también a partir de que la misma idea de conciencia ya no se coloca como objeto, sino como una atribución esencial de la subjetividad. Vista de esta manera, la experiencia del sujeto se basa en su intencionalidad, ya que gracias a ésta los fenómenos dados en el mundo vital adquieren un sentido coherente. Es así que la fenomenología trasciende de alguna manera la dimensión objetiva del mundo, basando su investigación en el yo que se entiende como fenómeno.

De la idea de intencionalidad y de vivencia se desprende la estructura del horizonte que Gadamer retoma para explicar la comprensión como fusión de horizontes. Las vivencias se entretajan en un *continuum* que forman una corriente no sólo temporal, sino subjetiva respecto al mundo. La corriente vivencial del sujeto conforma su horizonte, tanto pasado como posterior. El horizonte permite a la vivencia intencional insertarse dentro del todo: “Toda vivencia intencional implica más bien un horizonte vacío de dos caras, constituido por aquello a lo que la vivencia no se refiere, pero a lo que en cualquier momento puede orientarse esencialmente una referencia actual, y en último extremo es evidente que la unidad de la corriente vivencial abarca el todo de tales vivencias tematizables”.⁷⁰ El horizonte como modo de acceso al todo no es rígido, sino que se va conformando a partir de la intencionalidad de las vivencias.

A pesar de la apelación a la subjetividad a la que se ha referido, la fenomenología coloca como suelo de toda la experiencia el mundo vital en el que se desarrolla la intersubjetividad, siendo el todo en el que vivimos, por lo que es esencialmente histórico. Sin embargo, la noción hermenéutica de alteridad no es la misma que en la fenomenología, ya que en ésta última el tú no se relaciona con la conciencia de manera directa, sino que se analiza como objeto de percepción.

⁷⁰ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, págs.308 y ss.

Posteriormente, con el planteamiento de Heidegger, la fenomenología ya no se centra en el carácter trascendental de la conciencia, basada en la búsqueda del ser esencial de la misma, sino que le da preeminencia al propio estar-ahí desde la facticidad del ser humano; misma que se convierte en un problema que se plantea desde el historicismo y que para Gadamer es central en la diferenciación de la fenomenología entre las nociones de Husserl y de Heidegger, que se plantea como fenomenología hermenéutica.

Heidegger funda su fenomenología en lo que denomina analítica existencial del estar ahí (*Dasein*) es a partir de dicho análisis que el problema hermenéutico adquiere un carácter universal, ya no basado en los presupuestos científicos, sino en la experiencia del *Dasein*, con esto, la comprensión y la hermenéutica:

En la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger, el problema de la hermenéutica gana un rango universal, más aún, gana toda una dimensión nueva. La pertenencia del intérprete a su objeto, que no lograba encontrar una legitimación correcta en la reflexión de la escuela histórica, obtiene ahora por fin un sentido concreto y perceptible, y es tarea de la hermenéutica mostrar este sentido.⁷¹

Para Gadamer, la noción de comprensión que surge de Heidegger es la base sobre la cual se asienta la conciencia histórica, que caracteriza la hermenéutica. La comprensión es el modo en que se realiza el ser del estar-ahí, en tanto esta estructura coloca la facticidad humana en el centro, y con ella la disposición afectiva, que se caracteriza como el modo en el que el *Dasein* se coloca ante sí mismo, en este movimiento, se abre ante él su condición de arrojado y con ello el mundo: “La disposición afectiva determina la apertura de cómo el ser humano se ofrece al mundo y éste siempre se ofrece a él”.⁷² Para Heidegger, el comprender es comprender afectivamente, siendo entonces la forma en que se realiza para el *Dasein* su conciencia histórica.

⁷¹ *Ibíd.* Pág. 329

⁷² Miguel Ángel Barragán P. y Juan Cepeda M. “Hermenéutica existencial en *Ser y Tiempo*, de Martin Heidegger.” *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol. 39, n° 118. pág. 120

Heidegger descubre en la comprensión una cierta preestructura, que se da a partir de las nociones del intérprete y que afectan su modo de interpretar el mundo y que en cierto modo posibilita la comprensión. El fundamento de la preestructura de la comprensión es el sentido, mismo que guía la adecuación del ser humano hacia la cosa por medio de la comprensión, Heidegger define el sentido como “el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo”.⁷³ Dicha preestructura es retomada por Gadamer para explicar la historicidad de la comprensión, como uno de los elementos centrales de su propuesta hermenéutica, aunque evidentemente, con grandes diferencias.

Para Gadamer, la fenomenología hermenéutica (sobre todo con la noción de juego como una forma de ir más allá de la estructura sujeto-objeto, que analizamos anteriormente), aporta el modo de análisis a partir del cual se supera el planteamiento epistemológico en el cual surge la hermenéutica desde sus inicios, con Danhauer y que se sigue analizando de esta manera hasta Dilthey. Es a partir de Heidegger que la hermenéutica adquiere su carácter existencial y por lo que Gadamer “asume la orientación fenomenológica en nombre de un giro ontológico de la hermenéutica”.⁷⁴ La importancia de la fenomenología dentro de la hermenéutica gadameriana radica en que la historicidad ya no es un obstáculo para la posibilidad de la comprensión, tanto en Yorck, como en Husserl y Heidegger – bases esenciales de *Verdad y Método* – la historicidad implica una gran apertura hacia el ejercicio hermenéutico al ser un ámbito que afecta directamente el proceso de la comprensión.

Es a partir de éste y otros elementos que Gadamer le otorga gran relevancia al planteamiento heideggeriano, en parte también por la relación tan estrecha que existió entre ambos; pero se separa del campo de la fenomenología, en tanto que en Husserl y en Heidegger, es entendida sólo como una forma de desocultamiento de la verdad,

⁷³ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo* (Edición digital: <http://www.philosophia.cl>) pág. 154

⁷⁴ Ramón Rodríguez y Stefano Cazzanelli (eds.) [Jean Grondin] “Fenomenología o hermenéutica, un intento para comprender”. En: *Lenguaje y categorías de la hermenéutica*. Madrid: Grupo Editorial Siglo XXI, 2012, pág. 34

basada en los fenómenos, y sin embargo, para Gadamer representa un enfoque que permite la superación de la hermenéutica metodológica, llevándola hacia el giro ontológico basado en el lenguaje, con lo que también se separa de su maestro Heidegger. Su separación con Heidegger lleva en sí otros puntos o aristas, una de las más importantes que es posible analizar – tomando en cuenta el contenido del capítulo– es la distancia que establece Gadamer tanto con Husserl como con Heidegger respecto a la posibilidad de la comprensión.

En la fenomenología de ambos autores, la alteridad que representa la relación de la subjetividad con el otro se establece a partir de la idea del yo, como vimos, en Husserl el otro es objeto de percepción;

Husserl insiste en que el otro está enfocado primordialmente como un objeto de percepción, con todas las cualidades formales propias de la percepción que Husserl expuso en su tratado de la graduación. Según esto, cuando al objeto de percepción se le concede animación estamos únicamente ante una segunda fase, subida, como quien dice, de nivel. Husserl lo llama "compenetración transcendental", siguiendo y rechazando al parecer la teoría psicológica de compenetración y simpatía.⁷⁵

En el planteamiento de Heidegger este otro aparece al margen, dada la relevancia de la noción de *Dasein* respecto al otro con el que se relaciona en el mundo. La diferencia respecto a la noción de comprensión en la hermenéutica es que en ésta se le otorga un papel central al otro, incluso sobre la subjetividad: "Al final era únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo lo que ofrecía en realidad la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo".⁷⁶ Una vez que se han tematizado las diferencias entre ambas propuestas, y tomando en cuenta todos estos aspectos, se analizará la noción de comprensión que plantea Gadamer.

2.3. El principio hermenéutico de la comprensión.

La comprensión implica una cierta intencionalidad del sujeto de dirigirse hacia la cosa que busca comprender, la cual surge "cuando alguien encuentra algo que le resulta

⁷⁵ H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, pág.20

⁷⁶ H. G. Gadamer. *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, pág. 22

extraño, provocador, desorientador”,⁷⁷ a partir de que se enfrenta con ese algo; que incluso puede darse en una conversación con alguien en tanto se establece una relación con otra persona y en el proceso hay una dialéctica de pregunta y respuesta respecto a algo; es así como surge en él la apertura a partir de la cual se pregunta por aquello, por lo que busca comprender y en el proceso vierte sus preconcepciones, creencias e incluso su propia pertenencia a la tradición, y es capaz de replantearlas con el fin de llegar a un sentido más cercano a las cosas como tal: “nuestro interés se orienta hacia la cosa, pero ésta sólo adquiere vida a través del aspecto bajo el cual nos es mostrada. Admitimos que en diferentes momentos o desde puntos de vista diferentes la cosa se representa históricamente bajo aspectos también distintos”.⁷⁸ Este dirigirse a la cosa es el fundamento de la experiencia hermenéutica, lo que conlleva a una cierta forma de praxis hermenéutica, que Gadamer retoma de la *phrónesis* aristotélica.

Gadamer analiza la forma en que Heidegger plantea la comprensión en su sentido ontológico basándose en una estructura circular, en tanto que el ejercicio hermenéutico de la comprensión parte inicialmente de la cosa a la que se dirige, a partir de la cual el intérprete ofrece de manera continua proyectos de sentido, enfrentándose a sus propias concepciones y éstas a su vez adquieren validez en tanto son capaces de mantenerse cuando se dirigen hacia la cosa. Es ahí donde radica la importancia de la estructura circular de la comprensión, "su tarea primera, permanente y última consiste en no dejar que la experiencia previa, la previsión y la anticipación sean suplantadas por ocurrencias y nociones vulgares, y asegurar el tema científico en su elaboración desde las cosas mismas".⁷⁹ El círculo hermenéutico de Heidegger no conlleva una exigencia a la praxis de la comprensión, sino que sólo describe esta circularidad de la misma, a partir de la cual se infiere que el intérprete sabe a qué se dirige.

⁷⁷ H.G. Gadamer. *Antología*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001, pág. 100

⁷⁸ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, págs. 352 y ss.

⁷⁹ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Edición digital: <http://www.philosophia.cl>. pág. 156

Gadamer desarrolla la comprensión no sólo desde este estar ontológico, desde el cual se mantiene en su pensamiento el concepto heideggeriano de arrojamiento en el mundo, pero ahora desde el concepto de pertenencia como la facticidad desde la cual se realiza la interpretación y comprensión del mundo al que pertenece el intérprete, la pertenencia a un cierto contexto histórico le otorga sentido al papel del intérprete en la comprensión. Es este punto también una forma en que Gadamer se separa de Heidegger, ya que para él "la pertenencia a tradiciones pertenece a la finitud histórica del estar ahí tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo";⁸⁰ – cualidad que vemos en el proyecto heideggeriano – pero Gadamer orienta la conciencia de esta pertenencia y del esfuerzo de comprensión a una exigencia de crítica a la misma.

Gadamer, desde el planteamiento de Heidegger, plantea la exigencia de lograr una interpretación que sea lo más cercana a la cosa como sea posible, la cual no esté determinada por la finitud o los hábitos mentales del intérprete, sino como vimos en el primer capítulo, tomando como fundamento la búsqueda del sentido hacia la cosa: "Toda interpretación correcta debe guardarse de la arbitrariedad de las ocurrencias y de la limitación de los hábitos mentales inadvertidos, y se fijará «en las cosas mismas»".⁸¹ El círculo hermenéutico del todo y la parte subyacente de la comprensión, tiene como primer presupuesto lo que Gadamer define como anticipo de compleción, mismo que se constituye a partir de que la cosa proyecta una unidad de sentido acabada.⁸²

En esta compleción también se toma en cuenta el aspecto histórico del intérprete y del sentido mismo, por lo que actúan en él también todos los elementos que componen la historicidad: los prejuicios, la tradición y la autoridad, que veremos más adelante. Gracias a este anticipo de compleción, la comprensión se vuelve hacia el sentido de la cosa misma, por lo que se encuentra no sólo en el contenido del texto, sino también en

⁸⁰ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, págs. 328

⁸¹ H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, pág.65

⁸² *Ibid.* Pág. 67

el intérprete quien proyecta dicha unidad de sentido del todo, en la cual se elabora un primer proyecto previo, desde el cual se plantea el siguiente proyecto, hasta lograr una univocidad de sentido del texto.

La anticipación del sentido, que involucra el todo, se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo [...] Eso significa reajustar la expectativa y hacer confluir el texto en la unidad de un pensamiento desde otra expectativa de sentido. El movimiento de la comprensión discurre así del todo a la parte y de nuevo al todo.⁸³

La interpretación que contiene este primer proyecto inicia por medio de los conceptos previos del intérprete, mismos que con las revisiones pueden fundamentarse o sustituirse por otros más adecuados, lo que implica una nueva reproyección constante, en el cual se realiza el movimiento de sentido logrado en el interpretar y en el comprender. Esta reproyección tiene como objetivo que el intérprete no se aleje del sentido de la cosa, de tal manera que el ejercicio hermenéutico se lleve a cabo a partir de una conciencia hermenéuticamente formada: “una comprensión realizada con una conciencia metódica no puede aceptar como definitivas las anticipaciones de sentido (“*Vorgriff*”) que ante el texto salen a su encuentro, sino que ha de hacer conscientes tales ocurrencias de significado, someterlas a control a partir de la realidad del texto y ganar así la recta comprensión”.⁸⁴

En este sentido, la comprensión concreta sus posibilidades en cuanto las opiniones previas del intérprete no son arbitrarias, lo que requiere que en el mismo proceso haya una revisión de las mismas, la cual se basa en tres elementos: su legitimidad, origen y validez, si no son sólidas en alguno, se aniquilan en este primer momento. Al intentar comprender un texto o un autor, se realiza un análisis del contexto histórico en el que el autor se desarrolla, esto con el fin de entender las particularidades de su pensamiento, es decir, existe mayor conciencia de que el contexto histórico impacta qué opiniones y categorías propias son válidas ante el texto o ante el autor en cuestión.

⁸³ *Ibíd.* Pág. 63

⁸⁴ M. Maceiras y J. Treballe. *La hermenéutica contemporánea*. 2° Ed. Colombia: Edit. Cincel Kapelus, 1990. Pág 37

El hábito lingüístico en el que surgen las opiniones previas da cuenta también de la pertenencia del intérprete a un momento histórico y de alguna forma marca la pauta desde la cual se desarrolla el horizonte del sujeto. En esta forma de análisis surge la problemática de lo que implica una cierta resistencia, ya que el intérprete no siempre tiene acceso a dichos hábitos, es decir, tienen un carácter inconsciente; sobre todo teniendo en cuenta que el desarrollo cognoscitivo del intérprete implica elementos no sólo internos, sino del contacto con otros sujetos y su entorno social; por lo tanto, no siempre el intérprete lleva a cabo una reflexión del hábito lingüístico desde el que piensa o lee. Sin embargo, esto no implica que el intérprete esté inmerso en este sentido, en una especie de determinismo, ya que él posee la capacidad de adecuar tanto el lenguaje como sus opiniones previas según lo que aprende por medio de la experiencia.

Pero para Gadamer dicha reflexión se puede detonar cuando el intérprete tiene una experiencia de choque con el texto, misma que se da cuando no hay un sentido claro inicial o cuando no cumple las expectativas que se había generado. La experiencia de choque abre la posibilidad para el intérprete de que el texto haga un uso diferente del lenguaje, y provoca que ya no se lleve a cabo una lectura desde el prejuicio.

No entregarse sin crítica a prejuicios e ideas preconcebidas será siempre una misión de la autodisciplina científica. Pero cuando no se trate de aprender a dominar algo, aprenderemos una y otra vez a conocer la diferencia del Otro en su disparidad en nuestros propios prejuicios. Esto es lo máximo y más elevado a que podemos aspirar y llegar: participar en el Otro, conseguir participación en el otro.⁸⁵

Las opiniones previas de este tipo, desde el principio ya contienen el presupuesto de alguna forma de alteridad u oposición, es decir, el proceso comunicativo en el que hay otro que te dice algo, o al leer algo ya existe el hecho de que éste otro tiene algo que decir, que quizá no concuerde con el punto de vista del intérprete. Cuando hay una oposición, el intérprete debe tener claro que ello es la opinión del otro, y no es necesario

⁸⁵ H. G. Gadamer. *La herencia de Europa*. Barcelona: Ed. Península, 1990, págs. 39 y ss.

que le imponga su punto de vista ni viceversa. Es decir, esta experiencia de choque exige que el intérprete mantenga una posición de apertura al mismo, sin llegar a aceptarse de manera ciega. “Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura, no es que haya de olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido o todas las posiciones previas. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la posición del otro o del texto”.⁸⁶

En este sentido, Gadamer no plantea que el intérprete sea una especie de recipiente vacío, que no tiene una opinión previa o alguna postura respecto al mismo, sino solamente que haya una conciencia del contenido del texto dado hacia el presente del intérprete, como de la cosa a la que se refiere. Cuando el lector se coloca frente al texto desde la posición de receptor, no se está presuponiendo la neutralidad, y del otro extremo, tampoco debe haber una autocancelación de opiniones y prejuicios, sino que al incorporarlas debe tener la capacidad de confrontarlas respecto al texto, y si es necesario, en su momento cambiarlas por nuevas.

Uno de los conceptos centrales de la experiencia hermenéutica es la noción de prejuicio, el cual se define generalmente como una “opinión previa y tenaz, por lo general desfavorable, acerca de algo que se conoce mal”.⁸⁷ En dicha definición es posible observar la connotación negativa que ha adquirido, sobre todo debido a los matices que se conforman al momento de definirlo o estudiarlo; tales como la referencia a un juicio infundado (falso), un tono afectivo o moral – al dirigirse hacia alguien o a un grupo de personas – e incluso como una distorsión de la percepción debido a una creencia excesivamente generalizada.⁸⁸ Paradójicamente, esta definición tiene como consecuencia que haya una falsa idea del prejuicio, que lleva a desvalorizarlo y con ello suprimir las posibilidades que aporta a la comprensión del mundo.

⁸⁶ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 335.

⁸⁷ Tomado de: <https://dle.rae.es/prejuicio>

⁸⁸ G.W. Allport analiza dichos matices más a fondo con el fin de ofrecer una definición de prejuicio, sin embargo, el autor centra su estudio en el uso étnico del prejuicio y sus consecuencias sociológicas. G.W.Allport. *La naturaleza del prejuicio*. Argentina: Eudeba. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1955.

Es por ello que Gadamer le da importancia a esta noción, al ser uno de los elementos inherentes e inevitables en el intérprete, al dar cuenta de su realidad histórica y la función de la misma en el ejercicio hermenéutico. En *Verdad y Método*, Gadamer lo define como:

... un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. En el proceso jurisprudencial un prejuicio es una predecisión jurídica antes del fallo de una sentencia definitiva [...] <<Prejuicio>> no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente.⁸⁹

De esta manera, la rehabilitación de los prejuicios lleva al problema de la forma en que se reconocería la legitimidad de éstos, ya que su legitimidad se convierte en un problema epistemológico. Tal como apunta Karczmarczyk es ahí donde entra la tarea de la hermenéutica respecto al prejuicio y el reconocimiento de su legitimidad: “La función crítica de la hermenéutica es distinguir los prejuicios habilitantes de los prejuicios obstaculizantes y esto se realiza en la tarea misma de la comprensión que tiene la forma del círculo hermenéutico”.⁹⁰

El prejuicio adquirió en un primer momento un cariz negativo a partir de la Ilustración, cuyo planteamiento inicial fue el tratar en la mayor medida de evitar cualquier tipo de prejuicios, es decir, una especie de perfección, que sueña con liberarse de toda superstición, por lo que todo tipo de certeza debe estar fundado en un juicio verdadero, ejerciendo una crítica a la pretensión de que la única fuente de verdad sea la propia razón, pero Gadamer recalca que si esto fuera enteramente necesario, la razón tendría que ser educada siempre a través de prejuicios verdaderos, por lo que no necesitan revisión.

La sutilidad del análisis de Gadamer está en mostrar que esta obsesión por los prejuicios procede también de un prejuicio no cuestionado, particularmente de un «prejuicio contra los prejuicios». La cruzada de la Ilustración contra los

⁸⁹ *Ibíd.* Pág. 337

⁹⁰ Pedro Karczmarczyk. *Gadamer: Aplicación y comprensión*. Argentina: Ed. Universidad de La Plata [EdULP], 2007, pág. 200

prejuicios descansa efectivamente sobre la idea según la cual sólo puede reconocerse como verdadero aquello que se considera probado sobre la base de una certeza anterior.⁹¹

De la Ilustración surge una división de los prejuicios en dos tipos: el prejuicio por respeto humano y el prejuicio por precipitación, el primero refiere a la obediencia a la tradición o a algún autor específico de forma acrítica, es decir, sólo tomando en cuenta su papel dentro de la historia de la filosofía, en este sentido la Ilustración, con Kant se hace una crítica que desemboca en el postulado de hacer uso de la propia razón, para adquirir autonomía respecto a la autoridad dogmática precedente en este caso, escolástica, aunque la Ilustración alemana sí reconoce los prejuicios verdaderos de la religión cristiana. En este sentido, la hermenéutica tiene como fin reivindicar el papel de la tradición en el desarrollo del pensamiento y de la comprensión. El segundo tipo de prejuicios son los dados por precipitación, es el emitir un juicio antes de tener en cuenta todos los aspectos del objeto

Con la conciencia histórica que surge en el Romanticismo, ya no se trata al prejuicio como un error del pensamiento o un limitante, más bien, al contrario, como la forma en que se le otorga valor al pasado desde el propio pasado, aunque mantiene la tendencia a la restauración del mismo y se desarrolla una conciencia a partir de la cual puede dar cuenta de la imposibilidad de la razón absoluta, para dar paso a la razón histórica; es decir, la razón ya no es dueña de sí misma sino que se refiere a los objetos desde su propia historicidad. Schleiermacher intenta evitar el malentendido, para lo cual distingue como formas de prejuicio, las sujeciones y la precipitación, las sujeciones como formas en que se puede desarrollar un error, en este sentido implican el sometimiento del intérprete a la autoridad – dogmática –.

Es aquí donde Gadamer ve el problema de la Ilustración; el teólogo todavía manifiesta una fe metódica que genera la oposición entre fe en la autoridad y el uso de la propia razón; para lo cual otorga a esta distinción total legitimidad, pero no la excluye como una fuente de verdad, la fe en la autoridad llega a ser una limitante sólo “en la medida

⁹¹ Jean Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008, pág.78.

en que la validez de la autoridad usurpa el lugar del propio juicio, la autoridad es de hecho una fuente de prejuicios. Pero esto no excluye que pueda ser también una fuente de verdad, cosa que la Ilustración ignoró sistemáticamente en su repulsa generalizada contra toda autoridad”.⁹² De esta manera, el autor realiza un giro en la forma de entender dicho concepto de autoridad, es decir, ya no se ve sólo como un aspecto negativo o limitante, sino como una fuente de posibilidades, y un momento estructural en la conciencia histórica, que permitirá una comprensión más adecuada de la misma, y no su negación automática. La autoridad no debe entenderse entonces, como una imposición o un otorgamiento:

La autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva, y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio.⁹³

El proceso de comprensión implica la relación con el significado, dentro del devenir de la tradición que forma el horizonte de sentido que lo une al intérprete. pero Gadamer no está contraponiendo la tradición frente a la libertad o la razón, es decir, sólo es un medio a partir del cual se reconoce el conocimiento que aporta el objeto o el pasado, por lo tanto, una autoridad verdadera no requiere un acto de obediencia sino de conocimiento, es por esto, que ninguna forma de autoridad verdadera se presenta como autoritaria, es decir, no necesita apelar a una posición o por medio de un puesto, ya que, para el autor esto es una clara señal de que no hay una fundamentación válida para quien busca obtener dicha autoridad. María del Carmen López plantea al respecto: “Autoridad no es poder de dar órdenes que se deban acatar sin saber porqué, sino auto-legitimidad que no se impone por la fuerza (sea ésta física o no), sino que es reconocida y se gana con razones”.⁹⁴

⁹² H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 346

⁹³ *Ibíd.* Pág. 347

⁹⁴ Ma. Carmen López Sáenz, “Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H-G. Gadamer”, en: Acero, J.J., Nicolás, J.A, *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pág. 351.

La autoridad se hace patente cuando la tradición y la razón no se contraponen, el significado de lo que se comprende, se coloca en dos ámbitos, en su propio contexto, desde el cuál adquiere un interés solamente histórico, y al mismo tiempo, es un significado mediado, que traspasa el pasado y se traslada al horizonte del intérprete. De esta forma, se analiza el papel de la autoridad en el proceso de comprensión, misma que el romanticismo enfatiza de forma particular, por medio de lo que se entiende por tradición, misma que de alguna manera es una fuente de autoridad, pero que se conforma siendo anónima, al ser cualquier manifestación del pasado que se conserva dentro del presente; ya sea obras de arte, textos, arquitectura, etcétera, ya que dichas manifestaciones poseen un sentido que debe ser interpretado. Al ser un objeto que viene del pasado implica una especie de despojo de su sentido originario, es decir, ya no se está desarrollando en su contexto inicial, sino que carga en sí una distancia histórica respecto a quien la comprende, ya sea cercana o no.

El sentido de estas manifestaciones -dentro del planteamiento de la hermenéutica- sólo es posible gracias a la comprensión, y esta actividad no puede ser confundida con otras formas de conocer el mismo objeto, que también se pueden dar en él sujeto, y que, al mismo tiempo, también son tareas hermenéuticas: la reconstrucción e integración. Tales acciones tienen como principal objetivo reestablecer el sentido originario en el que surgieron los objetos de interpretación, su contexto inicial. Esto es lo que el autor va a entender como la conexión con la genialidad del autor o artista de la obra. Al respecto de esta problemática, Gadamer hace referencia a Hegel, ya que en su planteamiento sí existe una cierta conciencia de la imposibilidad de esta reconstrucción, “Hegel expresa así una verdad decisiva en cuanto que la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la *mediación del pensamiento en la vida actual*”,⁹⁵ teniendo en cuenta la estructura dialéctica y el papel que ejerce la historia en la forma en que se entiende el mundo pasado respecto al mundo presente.

⁹⁵ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 222

**las cursivas son de Gadamer

La conciencia histórica juega un papel importante dentro de la forma de la comprensión, así como también la autoridad y la tradición, sin embargo, no son elementos que fuercen un condicionamiento respecto a las posibilidades de la comprensión. Ya en *Verdad y Método II* advierte de los riesgos a los que se enfrenta el conocimiento desde la perspectiva historicista, sino que dicho condicionamiento se disuelve de alguna manera por medio del esfuerzo hermenéutico:

Pero la idea del condicionamiento de todo saber por las fuerzas históricas y sociales que mueven el presente no constituye sólo un debilitamiento de nuestra fe en el conocimiento, sino que supone una verdadera indefensión de nuestros conocimientos frente a las voluntades de poder de la época.⁹⁶

El sentido de pertenencia a la tradición por medio de la conciencia histórica se realiza desde los prejuicios fundamentales y verdaderos, conectados a la tradición; la conciencia hermenéutica no toma estos prejuicios como una unidad incuestionable, entonces, surge la polaridad entre la familiaridad y la extrañeza en la tradición. La tradición para Gadamer, será uno de los aspectos centrales de la comprensión, en la medida en que impacta el modo en que vivimos, de tal manera que “el pasado pertenece activo en el presente; la tradición es el medio vital del que recibimos estímulos y conceptos, que alimentan la existencia y hacen posible la comprensión”.⁹⁷

La posición entre estos polos – objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición- es para Gadamer el *topos* del problema hermenéutico de la comprensión. En este sentido, dicho problema no se basa únicamente en la dimensión temporal, como una determinación que tiene que ser superada, sino como el fundamento en el que se asienta la experiencia.

“El tiempo ya no 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”.⁹⁸ La conciencia histórica

⁹⁶ H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, pág. 44

⁹⁷ M. Maceiras y J. Treballe. *La hermenéutica contemporánea*. 2° Ed. Colombia: Edit. Cincel Kapelus, 1990, Pág. 62

⁹⁸ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 367

no tiene sólo un interés histórico, ya que la misma no es sólo la desconexión del horizonte propio respecto a la tradición. Su verdadero valor hermenéutico estriba en que gracias a la distancia se hace posible la distinción entre los prejuicios verdaderos, como aquellos que posibilitan la comprensión, de los prejuicios falsos que producen malentendidos; desde la distancia es posible acceder al verdadero sentido de las cosas.

2.4. La comprensión como fusión de horizontes: el diálogo y el problema hermenéutico de la aplicación.

La conciencia de la operabilidad de la historia en la comprensión es definida por Gadamer como la conciencia histórico–efectual, “es en primer lugar, conciencia de la *situación* hermenéutica”;⁹⁹ que, aunque no se logra plenamente, posibilita que el intérprete forme una base metodológica crítica desde la cual las ciencias del espíritu se comprenden mejor a sí mismas y las ciencias naturales adquieren un horizonte de investigación. Jean Grondin aborda este tema y nota que, hasta este momento, el análisis de Gadamer del concepto de conciencia de la historia efectual, guardaría -en palabras del mismo Grondin-, una cierta ambigüedad:

Por un lado, significa que nuestra conciencia actual está marcada e incluso se constituyó desde una determinada historia de la transmisión [historia efectual], es decir que fue efectuada por la historia. Por otro lado, este concepto caracteriza una conciencia acerca de este estar efectuada mismo que se debe conquistar siempre de nuevo. [...] la exigencia de un esclarecimiento de nuestra historicidad en el sentido de una elaboración de nuestra situación hermenéutica, pero también y, sobre todo, que nos percatemos de los límites impuestos a este esclarecimiento.¹⁰⁰

La historia efectual se establece como un reconocer la finitud, sin embargo, no implica una forma de condicionamiento cognitivo, antes bien, demuestra el carácter universal y hermenéutico de la experiencia; este principio, al dar cuenta de la finitud, se entreteje de tal manera que deja de formar parte sólo de la conciencia para pasar a la dimensión

⁹⁹ *Ibíd.* Pág. 372

¹⁰⁰ Jean Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008, pág. 166

de ser. Este principio es aplicado por el hermeneuta a la propia aplicación del sentido a la situación del intérprete. Hasta este momento, hemos tratado la forma en que la historicidad de la comprensión, y la productividad de la distancia histórica para el ejercicio hermenéutico, pero esta distancia es superable gracias a la interrelación que se establece en los dos polos que se enfrentan y se correlacionan.

Para Gadamer, el suelo del ejercicio hermenéutico es el diálogo, ya que a partir de éste hay una correlación con otros, con lo que se orienta hacia la cosa; en este sentido, la comprensión se entiende desde el concepto de fusión de horizontes, misma que no consistiría en un desplazamiento total del propio campo interpretativo al de otro, dejando de lado el propio, sino más bien, comprender desde éste, y llegar a establecer un diálogo con aquel otro y llegar a un consenso que se acerque a la cosa. Para entender la fusión de horizontes, es necesario esclarecer el concepto mismo de horizonte:

Literalmente el término horizonte indica el círculo límite, la línea donde el cielo y la tierra parecen unirse. Tal línea signa el confín del propio campo visual. Pero no apenas realizamos algún cambio de lugar, aquella línea se mueve; "avanza o retrocede" y de esta manera los horizontes suelen ser diversos, según la diversidad del punto dónde uno se encuentre.¹⁰¹

El horizonte es definido desde la fenomenología de Husserl para indicar la posición desde la cual el sujeto conoce, y se heredó a la hermenéutica filosófica. Sin embargo, el horizonte no es una determinación del intérprete, que resultaría inamovible, al contrario, se encuentra en constante movimiento a través del proceso de comprensión. El horizonte de comprensión corresponde al intérprete, pero esto no implica que se haga relativo dentro del proceso comprensivo, ya que éste sigue refiriendo a la cosa debatida; el intérprete amplía dicho horizonte a partir de la fusión con el horizonte de otros, de ahí que para Gadamer el diálogo sea el fundamento de la hermenéutica, antes que la reflexión meramente subjetiva del trascendentalismo.

¹⁰¹ Manuel Velázquez Mejía. *Hermenéutica Exégesis: Uso y tradición. Vol. I. Prolegómenos*. (México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2005). Pág. 5

El diálogo ha sido una de las formas de reflexión filosófica más fructíferas, sobre todo a partir de la apertura que representa el mismo para los interlocutores, Gadamer analiza la estructura dialógica que rige el ejercicio hermenéutico desde la filosofía platónica, y por esto, retoma la estructura dialógica de ésta, y ve en la dialéctica pregunta y respuesta mucha productividad: "Lo que aprendí del gran conversador Platón o, más exactamente, del diálogo socrático que Platón elaboró, fue que la estructura monologal de la conciencia científica nunca permite del todo al pensamiento filosófico alcanzar sus objetivos".¹⁰² Es por eso que para Gadamer el diálogo y la estructura dialéctica entre pregunta y respuesta resulta tan productiva, el diálogo permite reconocer la posibilidad de que el otro tenga razón.

El centro de la hermenéutica de Gadamer hay que buscarlo en el diálogo, en la capacidad de escucharse unos a otros, en el dejar hablar a la tradición que nos determina continuamente (...) Ese fue su objetivo tanto teórico como práctico, el arte del diálogo, el saber escuchar el reconocimiento de la alteridad (...) La hermenéutica no debía proclamar reglas, sino enseñar a escuchar.¹⁰³

El diálogo yo-tú, mantiene una estructura circular, en tanto que, a partir de la estructura de preguntar y responder, en la cual la pregunta es igual de importante que la respuesta en la medida en que guía el modo de ser del diálogo mismo, es el propio diálogo el que adquiere un sentido propio, es decir, para Gadamer, los interlocutores no llevan una conversación, sino que son llevados por ella hacia el sentido de la cosa debatida, es por ello que el diálogo no lleva en sí un carácter monologal, ni se colocan en el verdadero diálogo las intenciones de alguno de los interlocutores, antes bien sigue de alguna forma la estructura fenomenológica del juego, en el que no se ponen por encima los intereses de quienes se someten al juego, antes bien, se entregan con el fin de que se realicen todas las posibilidades del juego; lo mismo sucede en el diálogo, que se forma a partir de la comprensión desde la conciencia hermenéutica:

¹⁰² H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, pág. 20.

¹⁰³ Luis Enrique de Santiago Guervós. *Hans-Georg Gadamer y la hermenéutica del siglo XX*. España: edición digital, 2012, pág. 14.

La comprensión entre el yo y el otro sólo es posible cuando uno está dispuesto a cuestionar los propios puntos de vista en función de los del otro, o cuando uno está convencido de que puede no tener razón. Son las premisas del diálogo, de la comprensión de textos, de la convivencia, del estar en la historia, de la dialéctica de preguntas y respuestas, etc. ¹⁰⁴

Y es este reconocer al otro, la tarea hermenéutica principal en el planteamiento de Gadamer, pero a diferencia de Heidegger, el reconocimiento del otro no es una determinación existencial del *Dasein*, sino que se encuentra dentro de un esfuerzo, ya que necesita la apertura de uno mismo hacia el otro. El reconocimiento del otro y la dimensión que adquiere la apertura en este ejercicio, lleva consigo una exigencia en la dimensión moral que retoma desde la ética aristotélica en el momento de aplicar el conocimiento general a una situación particular, entendida como *phrónesis* y que tiene un matiz distinto al de la técnica; es decir, la comprensión para Gadamer no es solamente un ejercicio teórico, sino que desemboca en una hermenéutica basada en la filosofía práctica basada en la moral; con las siguientes características:

- a) Una *techné* se aprende y se puede también olvidar, en cambio, el saber moral una vez aprendido, ya no se olvida.

El saber moral no es algo que se pueda poseer para después aplicarse, sino que el hombre se guía por lo que él tenga como modelo de las virtudes; pero éstas no son determinables con independencia de la situación, sino que se dan de manera bilateral. Los conceptos morales tienen cierta contingencia, pero están guiados desde una especie de naturaleza de las cosas. No son normas inamovibles, pero tampoco son meras convenciones.

- b) La diferencia entre el saber moral y el saber técnico: modificación sobre la relación entre medios y fines.

El saber moral afecta el vivir correctamente desde el punto de vista general, a diferencia del saber técnico que sirve a fines particulares. Para Gadamer esta diferencia no

¹⁰⁴ *Ibid.* pág. 18

excluye un saber del otro, sino que se complementan: "La expansión del saber técnico no logrará nunca suprimir la necesidad del saber moral, del hallar buen consejo. El saber moral no podrá nunca revestir el carácter previo propio de los saberes susceptibles de ser enseñados".¹⁰⁵ Cuando se logra esta complementariedad, se disuelve la relación de medios y fines, ya que en tanto el hombre se deje llevar por lo que él considera como fin o como medio, deja de lado la situación concreta a la que se enfrenta, y, por tanto, Gadamer plantea la exigencia de que el saber moral se rija por medio de la adquisición de experiencia y a través de ésta distinguir la situación concreta en la que se encuentra, para aplicar su conocimiento.

c. En la comprensión, ya no se trata de uno mismo, sino del otro.

La comprensión entonces, implica que para ambos, haya una voluntad de dirigirse a un punto común, que desee de igual forma lo justo, de tal manera que pueda tomarse del otro un consejo, mismo que es posible sólo desde una relación amistosa, en la que ambos pertenezcan a una situación que los una, de tal manera, Gadamer retoma de Aristóteles, las formas de reflexión moral que se dan en el buen juicio y la compasión, en la primera, se juzga rectamente o se reconoce la situación del otro, y en la segunda se toma una actitud de perdón y compasión por el otro.

El diálogo como *topos* del ejercicio de la comprensión, como escucha al otro, así como también la tematización de los elementos propios del intérprete – prejuicios, autoridad, tradición, horizonte, distancia temporal – que funguen un papel central en la conciencia hermenéutica; y con ello hacia la comprensión, se realiza sólo a partir del giro ontológico que representa Gadamer en la hermenéutica; el cual se basa en el lenguaje, que se tematiza en el siguiente capítulo del presente trabajo de exposición.

¹⁰⁵ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 393

Capítulo 3. El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica.

La palabra es esa entrega irrecuperable del propio pensamiento a otro. H.G. Gadamer.

El presente capítulo tiene como objetivo tematizar el papel que tiene el lenguaje dentro de la experiencia que se plantea en la hermenéutica filosófica de Gadamer, así como también, la conexión con la estructura de la comprensión que ya se planteó anteriormente, con lo cual se plantea el modelo dialógico a partir del cual es posible llegar a comprender el mundo. Dicho modelo se asienta entonces, en el lenguaje; mismo que ya no se entiende sólo como un instrumento o una instancia separada del ser humano respecto al mundo, sino que se convierte en un elemento constitutivo de la experiencia. El acceso al lenguaje se traduce en la capacidad de entendimiento (*logos*), en la apertura del ser humano al diálogo, así como también, en la capacidad de formar conceptos y juicios desde los cuales logra ir más allá de su subjetividad para conectar con el mundo común en el que se encuentra inserto.

Para iniciar, es importante tener en cuenta que el planteamiento que Gadamer desarrolla respecto al lenguaje, se encuentra dentro del llamado giro lingüístico en la filosofía alemana en el siglo XX. El giro lingüístico puede definirse como la “tematización expresa del lenguaje como vía superadora de las visiones provenientes de los paradigmas metafísico, en primer término y gnoseológico o representacionista del conocimiento en segundo lugar”.¹⁰⁶ Dicho giro se lleva a cabo desde la tradición Hamman –Herder– Humboldt, y llega a tener eco hasta autores como Gadamer y Habermas.

La importancia del giro lingüístico radica en el cambio de perspectiva que se logra no sólo en el lenguaje, sino a nivel epistemológico, fenomenológico y hermenéutico. Este giro lingüístico tuvo diversas consecuencias; primeramente, la crítica a la instrumentalización del lenguaje, que ya predomina en la filosofía de la conciencia

¹⁰⁶ Alcalá Campos Raúl; Reyes Escobar Jorge Armando, comp. [Carlos Emilio Gende] “El giro lingüístico como giro ontológico en la hermenéutica gadameriana” en *Gadamer y las Humanidades I*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pág. 107

precedente; en esta tradición el lenguaje sólo funciona como mediador de la relación sujeto-objeto, la crítica se centra de tal modo que “el lenguaje no se entiende como un medio al servicio de la conciencia, un ámbito de dominio del hombre que mediante reglas externas puede someter a esquematización las formas lingüísticas”.¹⁰⁷ En dicho modelo, que Gadamer ya ha tematizado, el lenguaje sólo tiene como función la designación de los objetos a los que se dirige la conciencia: “El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”.¹⁰⁸

Gadamer hace una diferenciación clara entre la noción de mundo, respecto a la de entorno, éste último refiere al medio en el que vive el sujeto; es la dimensión social de la existencia, pero el mundo refiere al horizonte de comprensión y conciencia hermenéutica que posee el sujeto, el cual lo libera de la coerción del entorno, la relación con del sujeto con el mundo se logra gracias a su dimensión lingüística. En la medida que se reconoce que nuestra relación con el mundo está mediada simbólicamente (Cristina Lafont), el lenguaje traspasa la constitución de la experiencia a partir del yo trascendental o la conciencia, dejando como eje el mundo tematizado, y con ello el modelo dialógico gadameriano:

El lenguaje –en tanto que transmisor de una perspectiva del mundo, de una constitución de sentido previa y determinante de nuestra comprensión – es la condición de posibilidad de toda experiencia, el intento de pensar una situación anterior al lenguaje, no es sino negar la función de apertura del mundo del mismo, el carácter ‘constitutivo’ de éste – sin el cual la hipótesis misma pierde todo sentido.¹⁰⁹

En el giro lingüístico se reconoce dicha mediación simbólica del mundo, cuya unidad garantizaría el significado sobre el cual se centra la pretensión de universalidad, está situada en una pluralidad de lenguajes o aperturas del mundo, desde lo cual es posible preguntarse sobre el modo en que los hablantes se comunican o hablan sobre lo

¹⁰⁷ Luis Enrique de Santiago Guervós. *Hans-Georg Gadamer y la hermenéutica del siglo XX*. España, 2012, pág. 162

¹⁰⁸ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 462

¹⁰⁹ Cristina Lafont. *La razón como lenguaje: Una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor, 1993, pág. 41

mismo. En la diversidad de horizontes se encuentra una gran diversidad de lenguajes históricamente dados, por lo cual la hermenéutica llega a plantear el holismo semántico como una de las características del lenguaje; en el cual el significado de una expresión particular sólo puede entenderse partiendo de la totalidad simbólicamente articulada en la que se inserta.

La relación que se establece entre el mundo y el lenguaje es el modo en que el sujeto se forma por el lenguaje, como ya hemos visto, esta relación posibilita que haya un modo de llegar a relacionarnos con el otro, poder comprender a este otro, de tal manera que se logre llegar al consenso respecto a aquello a lo que se dirige el diálogo:

Los seres humanos, en cambio, deben construir con los demás un mundo común por medio del intercambio permanente que se produce en la conversación. A esto se le puede llamar <<convención>> (*syntheké*). No se trata de una convención a la que se llega, sino de una convención que se forma y que puede ser conscientemente mantenida y reclamada. No lo que expresamos y comunicamos ahí, sino lo que tenemos que expresar y comunicar es aquello que está <<dado>>. Esta es toda la riqueza de un mundo compartido en común y la riqueza del mundo que se intercambia en la conversación.¹¹⁰

3.1. La lingüística de la experiencia hermenéutica: lenguaje y diálogo.

Una vez que se ha analizado el modo en que la hermenéutica gadameriana se inserta dentro del giro lingüístico que caracterizó la tradición alemana del siglo XX, se analizarán con mayor detenimiento algunas características de este planteamiento dentro del pensamiento de Gadamer. En el contexto del autor, el lenguaje había sido tematizado desde dos ámbitos; primeramente, a través del planteamiento de la filosofía analítica, en el cual los problemas filosóficos se centran en el lenguaje y análisis de conceptos; por otro lado, en la filosofía continental –y con ello en la hermenéutica– en la cual el lenguaje se tematiza como el medio de la experiencia humana del mundo, ya no sólo desde la abstracción, sino como un elemento constitutivo de la relación de los individuos con el mundo:

¹¹⁰ H. G. Gadamer. *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, pág. 152

La hermenéutica filosófica pretende evitar la <<ingenuidad positivista>> de la filosofía analítica, que acepta el lenguaje como lo dado y sólo puede analizar parcialmente modos de habla y juegos del lenguaje particulares apoyándose en los propios presupuestos lingüísticos (Wittgenstein). Frente a ello, la tarea hermenéutica sería superar esta perspectiva y alcanzar una visión global [...] Es, por tanto, el lenguaje, en su función de apertura del mundo, la instancia que aparece como condición de posibilidad y garantía de la legitimidad del entendimiento.¹¹¹

La noción de lenguaje que desarrolla Gadamer, se encuentra en muchas de sus obras, pero principalmente en la tercera parte de su obra cumbre *Verdad y Método I*, donde funciona como el medio – normativamente – en el cual se da la experiencia hermenéutica del diálogo. Tal como analiza Cristina Lafont en su texto *La razón como lenguaje*, en la hermenéutica de Gadamer el lenguaje es tratado por medio del análisis fenomenológico, en el cual, al ser un medio de apertura del mundo, en donde el sujeto se sitúa dentro de todo un tejido lingüístico con otros y con el mundo. Esto deja ver el modo en que se evita la arbitrariedad de las opiniones, en el texto *La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas*, en *Verdad y Método II*, Gadamer puntualiza la generalidad a la que se dirige el lenguaje respecto a la cosa.

Como ya vimos en el primer capítulo, el modelo dialógico se centra en la cosa no desde el punto de vista empírico – ya que éste es tema de la ciencia y no de la filosofía – sino como un asunto discutido. Esta forma de colocar el asunto debatido fundamenta de alguna forma las razones por las cuales la conversación y el diálogo son tan importantes, es así como se otorga mayor preeminencia a la cosa debatida respecto a las pretensiones de las personas involucradas, ya que la cosa está determinada por su propia naturaleza: “posee en realidad un ser en sí en virtud del cual puede oponer resistencia por su propia naturaleza al uso incorrecto; o en línea positiva, que impone un determinado comportamiento. Pero entonces se invierte la preeminencia de la persona frente a la cosa”.¹¹²

¹¹¹ Cristina Corredor Lanas. *Filosofía del lenguaje: Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Madrid: Visor, 1999, pág. 533

¹¹² H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, pág. 72

El concepto de cosa debatida no se centra sólo desde el punto de vista jurídico romano *res*, sino que se amplía entendiéndose desde el alemán *Sache*, refiriéndose no sólo a la cosa sino a la causa de la misma, entonces se ordena hacia el asunto discutido que se negocia, quedando a cargo del arbitrio humano. Es por ello que la naturaleza de la cosa se habría de diferenciar del lenguaje de las cosas, en el cual ya no se pretende abstraer como tal el ser de la cosa a la que nos dirigimos, sino que se trata de comprenderla; con ello se substraer también de la racionalidad de la ciencia ya que, si se desdeña la naturaleza de la cosa por encima de la persona, surgen las formas de manipulación que no permiten el diálogo verdadero.

En el primer capítulo se ha analizado de forma más detallada el problema hermenéutico de la ciencia respecto a la filosofía. De igual manera, se ha establecido la diferenciación entre el objeto de las ciencias naturales y el objeto de la filosofía en la cual, aunque la ciencia tenga como tarea buscar un conocimiento totalizante de la realidad a partir de su método, no invade el objeto de la filosofía ya que éste se centra en la preservación de la unidad en el conjunto del ser. Esta problemática tiene resonancia también dentro del problema del lenguaje, debido a las grandes diferencias que también se observan en el lenguaje. Gadamer analiza el problema de la dimensión del lenguaje dentro de la ciencia respecto a la de la filosofía y con ello en la hermenéutica, ya que éste también es un reflejo de la limitación que implica para la ciencia la búsqueda de objetivación totalizante de su método:

La crítica gadameriana al instrumentalismo lingüístico se basa, en primer lugar, en rechazar su presupuesto de un mundo objetivo ya constituido (un ámbito de las posibilidades del ser o de los géneros y especies ya dados) al que un sujeto tendría acceso para luego decidir echar mano de los signos para denominarlos [...] es el lenguaje, como práctica social, el que cumple con la función reveladora (destacar un aspecto, una configuración) y ocultadora (relegar al olvido, a veces hasta tornar impensables otros aspectos).¹¹³

¹¹³ Pedro Karczmarczyk. *Gadamer: Aplicación y comprensión*. Argentina: Ed. Universidad de La Plata [EdULP], 2007, Pág. 213

Si sólo se toma en cuenta el lenguaje sólo como instrumento de designación de objetos dados (discurso científico), se está dejando de lado que éste es el medio que abre la posibilidad de acceder al mundo, sostiene el mismo en la medida que es el modo en que se da la intersubjetividad. En el campo científico esta dimensión sólo refiere a “los hábitos lingüísticos monológicos de los sistemas de designación científicos, determinados íntegramente por el ámbito de la investigación en el cual operan como designaciones”.¹¹⁴ En la filosofía en cambio; en un primer aspecto, el lenguaje no es monológico, ya que se construye a partir del diálogo; en la comunicación no hay sólo un uso del lenguaje, sino que se hace lenguaje mientras se desarrolla; por lo cual no opera sólo desde su función designativa, sino que va más allá de la objetivación de las ciencias, con lo cual es capaz de hacer preguntas por el todo, justo por ejemplo, como en la tradición griega y sobre todo platónica donde dicho modelo predomina.

En este sentido, la formulación de esta diferencia también se refleja en un cambio en el modo de percibir el mundo, que ya no toma sólo como base la explicación del mundo donde la única función del que en este caso es observador, es designar los objetos de tal manera que forma un lenguaje artificial basado en conceptos que coloca el mismo en el mundo; la hermenéutica toma en cuenta dicha artificialidad, y busca plantear un modelo que deje de lado el presupuesto de un mundo objetivamente dado:

Cuando el lenguaje se explicita como tal, aparece como la mediación primaria para el acceso al mundo. Así se clarifica el carácter irrebasable del esquema lingüístico del mundo. El mito de la autocerteza, que en su forma apodíctica pasó a ser el origen y la justificación de toda validez, y el ideal de fundamentación última que se disputan el apriorismo y el empirismo, pierde su credibilidad ante la prioridad e ineludibilidad del sistema de lenguaje que articula toda conciencia y todo saber.¹¹⁵

Es por esto que la hermenéutica filosófica se centra en el modelo fenomenológico de juego, en el cual se dejan de lado las pretensiones de la subjetividad para dar paso al

¹¹⁴ H. G. Gadamer. *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002, pág.25

¹¹⁵ H.G. Gadamer. *Antología*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001, pág. 198

mundo como ser, ya que el modelo de la subjetividad tiene como canon la determinación de la voluntad subjetiva. Para Gadamer, es en la metafísica clásica donde es posible vislumbrar una alternativa al modelo de la conciencia, ya que va más allá del dualismo que se da entre voluntad/subjetividad y objeto/ser-en-sí. En la metafísica clásica hay una correspondencia previa entre uno y otro, donde la verdad se coloca como conocimiento de la cosa, de la cual se da razón por medio del lenguaje: “Quien piensa el <<lenguaje>> se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad”.¹¹⁶ A partir de lo planteado, el lenguaje se centra en la búsqueda de formarse desde la naturaleza de la cosa, rechazándose así la opinión y la arbitrariedad de la voluntad.

En la cita anterior se puede vislumbrar de manera clara la forma en que Gadamer plantea la necesidad de que el lenguaje se centre en la cosa debatida antes que, en la voluntad del modelo de la subjetividad, a partir de la cual se llega a tematizar el carácter constitutivo del lenguaje dentro de la experiencia humana del mundo. La preminencia de la cosa a la que se refiere, queda clara también al inicio de *Verdad y Método I* donde se plantea la sentencia: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, lo que revela la dimensión en la cual en cuanto algo viene al lenguaje (en palabras de Gadamer) permanece como algo que debe ser comprendido; dicho “venir” es la dimensión hermenéutica en el cual el ser se muestra, con la cual se logra la verificabilidad de la comprensión.

En estas características es posible ver ya la conexión del lenguaje respecto a la comprensión que lleva al diálogo, Gadamer ubica ésta desde el mismo concepto alemán de comprensión: “*Verstehen* (Comprender) significa también en alemán <<entender de algo>>. La capacidad de comprensión es así la facultad fundamental que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo”.¹¹⁷ Es por ello que Gadamer comienza a analizar el lenguaje a partir de la significación de la verdadera conversación, es decir, en la cual los

¹¹⁶ H. G. Gadamer. *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, pág.25

¹¹⁷ H.G. Gadamer. *Antología*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001, pág. 189

interlocutores son llevados por el curso de la misma; no lo determinan por sí mismos, este curso lleva al acuerdo o fracaso que no depende del contenido de la misma, sino que es un suceso en los interlocutores. La conversación está determinada entonces por la naturaleza de la cosa a la que se refiere.

La experiencia hermenéutica del diálogo está determinada desde “el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, <<desvela>> y deja aparecer algo que desde ese momento es”,¹¹⁸ el acuerdo en la cosa entonces, es un proceso lingüístico que permite la comunicación y el desvelamiento del eje. Es a partir del presupuesto del diálogo dirigido al sentido de una cosa debatida, que es posible llegar a plantear la universalidad de la dimensión lingüística de la experiencia hermenéutica. El proceso dialógico que inicia desde la cosa hacia el acuerdo entre los interlocutores, desde la estructura de pregunta y respuesta.

En una conversación es importante que los interlocutores mantengan la comprensión del sentido del asunto que se debate, al que se dirigen ambos, de otro modo no se llegaría de ninguna forma al consenso, con lo cual entra uno de los temas que Gadamer ha analizado desde distintos puntos de vista; el problema de la traducción, ya que en ésta, el sentido de aquello que se busca comprender no se transmite de manera directa dentro del proceso dialógico, por lo cual no se llega a una comprensión tan estrecha como en la conversación directa. Para el autor, un traductor se encuentra realizando un doble proceso de interpretación ya que, en un primer momento, a partir de un proceso lingüístico comprende el mensaje y después lo traslada a un lenguaje que pueda ser comprendido por el otro.

En este sentido, el traductor se enfrenta con las dificultades que surgen, no sólo en este doble proceso, sino al intentar comprender y transmitir las características del contexto en el que vive el interlocutor que envía el mensaje, ya que como vimos, la conciencia del contexto, es uno de los elementos principales de la comprensión. El proceso de traducción tiene como tarea principal mantener el sentido de aquello que

¹¹⁸ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 461

se transmite. La importancia de la traducción en este momento de la obra radica en que en una conversación la lingüisticidad como el medio de posible acuerdo, se da naturalmente en el curso de la misma, lo que no ocurre con una traducción, en la cual dicho medio lingüístico es producido de manera secundaria o artificial; esto tiene como consecuencia que haya cierto sometimiento a una tutela dictada por el traductor.

La traducción de un texto escrito toma como base la recepción que tiene el intérprete del texto, en virtud a la comprensión del sentido al que se dedique, por lo cual es un proceso interpretativo que coloca las intenciones de sentido dentro del texto mismo: “En la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete. El horizonte de éste resulta de este modo siempre determinante, pero tampoco él puede entenderse a su vez como un punto de vista propio que se mantiene o impone, sino más bien como una opinión o posibilidad que uno pone en juego y que ayudará a apropiarse de verdad lo que dice el texto”.¹¹⁹

La relación que se logra realizar entre el intérprete y el sentido del texto mantiene un cegamiento parcial, que de alguna manera es infranqueable, y que exige al intérprete cierta conciencia de la distancia existente con el original. Dicha conciencia que se coloca aquí a la traducción es un punto en el cual se une con la conversación, ya que implica el acuerdo en que la distancia entre el punto de vista del otro y la propia es insuperable. La traducción en este sentido, deja ver de manera más clara la extrañeza entre ambas partes de la misma, en tanto, como ya se ha dicho, es una mediación artificial.

Sin embargo, aunque dota de ciertas características que resaltan la comprensión en textos como manifestaciones vitales que quedan fijadas y son duraderas, el texto sólo manifiesta su contenido a partir del intérprete, y en una dimensión intersubjetiva a partir del acuerdo en el diálogo o conversación. El acuerdo no implica solamente un proceso de traducción, ya que ésta se centra en el ámbito sintáctico o de significado de las palabras dentro de lenguajes distintos; a diferencia de la conversación como “un

¹¹⁹ *Ibid.* Pág. 467

proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice".¹²⁰ Es en la conversación donde los interlocutores acceden al asunto que trata el texto, buscando un lenguaje común, mismo que es posible gracias a la lingüística.

3.1.1. Lingüística.

La lingüística mantiene el carácter constitutivo de la experiencia ya que gracias a ella nos situamos dentro de la tradición en su acontecer, donde nos colocamos como seres históricos.¹²¹ Es gracias a la lingüística que se logra unir la experiencia humana del mundo y la apertura a éste con la tradición, ya que la esencia de ésta se encuentra en la universalidad de la lingüística, que también es el eje que permite el proceso comunicativo e intersubjetivo para acceder al mundo desde ésta; es a partir de dicha lingüística que se da el diálogo y el entendimiento acerca de la cosa debatida, es por ello que es en ésta donde hay una conexión con la comprensión, siendo la vértice donde se unen los elementos de la experiencia hermenéutica.

La lingüística es el modo de nuestra propia experiencia del mundo, lo que por una parte nos favorece como seres humanos para alcanzar el mutuo entendimiento, pero por otra nos dificulta tal entendimiento porque pertenecemos a tradiciones lingüísticas y culturales distintas las que, de alguna manera, condicionan nuestra visión particular del mundo. Sin embargo, la representación humana del mundo al estar constituida lingüísticamente hace posible superar las diferencias históricas y culturales.¹²²

Esta lingüística se entreteje con la comprensión de tal manera que adquiere un significado sistemático que Gadamer retoma del romanticismo alemán a partir del cual hay una interrelación entre la comprensión y la interpretación, que se encuentra

¹²⁰ *Ibíd.* Pág. 463

¹²¹ H.G. Gadamer. *Antología*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001, pág. 316

¹²² Noé Héctor Esquivel Estrada. *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans Georg Gadamer*. México: Torres Asociados, 2012, pág. 168

asentada dentro del lenguaje como medio universal que permite la comprensión: “Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete”.¹²³ En esta parte de *Verdad y Método I*, el hermeneuta plantea la importancia de la lingüisticidad dentro de la experiencia y las consecuencias hermenéuticas que conllevan.

a) La lingüisticidad como determinación del objeto hermenéutico.

La primera de las características es precisamente que la cosa que se disputa en el diálogo está determinada por la lingüisticidad, en tanto son unidades de la experiencia del mundo constituidas por apropiación y significación, de tal manera que incluso los elementos que permiten ser comprendidos de la tradición (comprensión que corresponde a su esencia) son accesibles al intérprete gracias a su dimensión lingüística: “En el diálogo con la tradición, la verdad de lo que es aparece como una determinación histórica a plantearse. En el lenguaje hay una dimensión de la comprensibilidad siempre abierta. El diálogo se alarga sin fin y es por ello que ilumina la verdad”.¹²⁴ Para Gadamer, las cosas que toman la palabra en la tradición, acceden a la posibilidad de nuestra comprensión e interpretación.

La esencia o sentido auténtico de la tradición, – como ya se ha analizado antes – no radica en ver las manifestaciones de ésta como reliquias, sino como aquello que se transmite en el tiempo y permite la comunicación con el pasado desde la validez que mantiene para el presente. De las consecuencias hermenéuticas que surgen, podemos resaltar precisamente, que como ya vimos, la tradición escrita predomine por encima de otras formas de manifestación espiritual como pueden ser las conversaciones directas; de esta manera la falta de inmediatez no representa un problema ni una limitante, el acceso libre a la tradición escrita posibilita que la comprensión del sentido de lo dicho, mismo que se da simultáneamente con la comprensión, deje el espacio a

¹²³ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág.467

¹²⁴ Juan Rodes, *Gadamer: Tradición y lenguaje*. Tomado de: <https://sitiocero.net/2012/03/gadamer-tradicion-y-lenguaje/> (2012).

que haya coexistencia entre pasado y presente. Gracias a esto, el lector logra ampliar su horizonte propio y enriquecer su experiencia del mundo (he ahí la apertura del mundo por el lenguaje).

El lenguaje descubre la dimensión en la cual la tradición alcanza el presente, a partir de ésta el sujeto se entiende perteneciente a dicha tradición, se encuentra inmerso en ella. La tradición no es algo sensible e inmediato, sino que se comunica con el presente gracias al acontecer de la comprensión. En este punto, la exigencia de la experiencia hermenéutica radica en intentar comprender todo lo que se le presenta, no es libre de elegir o rechazar el pasado previamente. Es así que Gadamer plantea que el lenguaje nos habla, nosotros no lo hablamos; es decir, no hay una apropiación total de esta, dada nuestra condición finita. El acontecer hermenéutico es precisamente este apropiarse de la tradición e interpretarla con el fin de comprenderla.

La importancia de la tradición escrita en el horizonte del intérprete no radica solamente en el hecho de ser una manifestación del mundo pasado, sino en lo que Gadamer llamará idealidad de la palabra, medio por el cual el texto se eleva a la esfera de sentido a la que habrá de referirse -dicha esfera de sentido permite que sea disponible a todos- dicha idealidad “eleva todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido. Pues el portador de la tradición no es ya tal o cual manuscrito que es un trozo del entonces, sino la continuidad de la memoria”.¹²⁵ Esta consecuencia se refleja también en el autoextrañamiento al que ya referíamos en el segundo capítulo, la comprensión de la tradición escrita no tiene como objetivo la restauración del espíritu del autor, sino del sentido que refiere: “la comprensión no es una trasposición psíquica. El horizonte de sentido de la comprensión no puede limitarse ni por lo que el autor tenía originalmente in mente ni por el horizonte del destinatario al que se dedicó el texto en origen”.¹²⁶

¹²⁵ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág.469

¹²⁶ *Ibid.* Pág. 474

El autoextrañamiento de la escritura es predominante por la ventaja metodológica que resulta en tanto se libera de la parte psicológica del autor del texto; en la escritura el sentido de lo que refiere está ahí por sí mismo, dicho sentido se eleva por encima del papel por medio del lector quien, al acceder al texto, accede a la fijación del sentido, que le es disponible por la ya mencionada idealidad de la palabra. En esta idealidad Gadamer plantea la esencia misma del lenguaje, que lleva a cabo dos movimientos en el proceso de fijación del sentido; en un primer momento, la elevación del hablar mismo a una idealidad pura, es decir, la construcción del sentido con el objetivo de ser plasmado y transmitido; el segundo momento responde al acceso del lector al texto a partir el cual el texto adquiere la posibilidad de ser comunicado.

Las características de la escritura y la idealidad de la palabra se conjugan en la abstracción del lenguaje, por la cual el sentido de lo plasmado puede ser interpretado, es identificable y, por medio de la comprensión, puede hacerse partícipe en el presente. Gadamer retoma la separación que surge desde el debate entre espíritu y letra durante el idealismo alemán con autores como Schiller y Fichte. A pesar de ello el autor ve en el arte de escribir el predominio gracias a que estimula las ideas del lector, logrando que éstas se mantengan en movimiento, llevando a verse conducido a pensar en lo que el autor pensó, buscando la univocidad de sentido con el texto. De este modo el texto se libera de la contingencia tanto de su origen como del autor, buscando una conexión de sentido con el lector, hacia el presente.

b) La lingüística como determinación de la realización hermenéutica.

La segunda función de la lingüística es colocarse como eje desde el cual se logra el proceso hermenéutico. Esta determinación lingüística de nuestra relación con el mundo se forma en la unión que se establece entre comprensión e interpretación, constituyéndose como el horizonte hermenéutico del intérprete, gracias al cual se hace valer el sentido del texto al que se dirige; es decir, la lingüística es la determinación de la experiencia que permite que el horizonte del intérprete tenga incidencia en el

texto, misma que es inevitable en cuanto hay un ejercicio de interpretación y de comprensión del sentido al que se dirige el texto.

El giro lingüístico toma como eje la relación entre el mundo y el sujeto que se encuentra atravesada por el lenguaje; por ello, la experiencia hermenéutica de dicha relación, tanto en el proceso de interpretación de un texto como en la comprensión en sí. El carácter lingüístico de la primera es lo que posibilita que el texto adquiera palabra, para Gadamer, no es posible establecer un canon con una interpretación correcta en sí, ya que en cada caso es el texto el que está interpelando al intérprete; gracias a ello no es posible hablar de una realización interpretativa correcta en sí misma, ya que si la hubiera, el intérprete sólo tendría como objetivo llegar a adaptarse de manera consciente; lo que se busca por medio de la conciencia hermenéutica, al contrario, no es adaptarse a la interpretación que se establece como correcta, sino intentar apearse lo mejor posible al sentido que el texto transmite, es así como se dirige al proceso de comprensión.

La comprensión del sentido abre la posibilidad de buscar una interpretación mediadora entre el texto y el intérprete, sin buscar necesariamente una interpretación expresa o totalmente correcta respecto al texto en sí mismo; la comprensión implica no sólo entender el texto, sino apropiarse del contenido o mensaje de éste. Este proceso consigue adquirir claridad del mensaje en cuanto hay un ejercicio de interpretación en el lenguaje, sobre todo en los textos, aunque no se cierre a éstos. La interpretación lingüística puede aplicarse también en otros aspectos que no lo sean –por ejemplo, en un cuadro, o en una obra musical- esto gracias a que en ellos se presupone también la lingüisticidad.

Es en todos los aspectos que se han analizado que se logra fundamentar la primacía de la lingüisticidad en la propuesta hermenéutica, en este sentido el lenguaje se plantea como un medio de la experiencia donde se unen el pensamiento o razón del individuo con el proceso del lenguaje. Para Gadamer, la razón humana no se constriñe a los elementos del lenguaje, ya que ésta se eleva por encima de las barreras que lleguen a

generarse en el campo lingüístico, dado que éste responde a las necesidades de la razón, no viceversa.

La razón como *logos* es entendida como el entendimiento o razón, misma que es característica del individuo; gracias a la voluntad en la razón, es posible que el sujeto se sustraiga críticamente a las preconcepciones y esquematismos, – motivados por el entorno social – de tal manera que se logre el conocimiento partiendo de la conciencia hermenéutica; de este modo, Gadamer planteará que “el lenguaje es el lenguaje de la razón misma”,¹²⁷ entre ambos hay una cercanía a partir de las cosas que designa el lenguaje para que el individuo acceda al sentido de ésta, de tal manera que encuentre la palabra justa para cada cosa designada. Para el autor, el esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene un sentido, mostrando que hay una generalidad superior que permite que la razón se eleve por encima de cualquier barrera lingüística dada.

Esta característica es una de las diferencias que podemos encontrar entre la hermenéutica filosófica y las teorías de la filosofía del lenguaje, ya que el análisis de éstas últimas se centra en su forma o estructura, es decir, sólo como un cuerpo conceptual y sintáctico; en cambio, en la hermenéutica filosófica hay una unidad existente entre pensamiento y lenguaje misma que es indisoluble. Este aspecto ya tiene un antecedente en el planteamiento lingüístico de Herder y Humboldt, en la cual las lenguas pueden ser estudiadas como maneras de entender el mundo, rasgo que une la hermenéutica con los antecedentes del giro lingüístico. Al establecerse una unión indisoluble entre lenguaje y pensamiento o razón, no se apela a la búsqueda de una sucesión, sino una interrelación originaria:

La función relacional del lenguaje se fundamenta, de este modo, en su vinculación originaria con el pensamiento. El mismo pensar es ya lingüístico. Por ello parece como preconceptual, es la unidad de hombre y mundo, pensar y ser, previa a toda comprensión. Tanto es así, que desde esta perspectiva ontológica parece ocioso hablar del lenguaje como <<expresión>> del pensamiento.¹²⁸

¹²⁷ *Ibíd.* Pág. 482

¹²⁸ Luis Enrique de Santiago Guervós. *Hans-Georg Gadamer y la hermenéutica del siglo XX*. España, 2012, pág. 165

En el análisis que realiza Guervós es posible observar de manera más nítida la relación ontológica que se establece entre pensamiento y lenguaje, misma que como tal no implica la sucesión de un elemento antes que otro. A partir de esta noción de pensamiento respecto al lenguaje, se establece la conexión entre el lenguaje y la comprensión, que se realiza por la conceptualidad. La importancia que Gadamer otorga a la función conceptual del lenguaje radica en que toda experiencia hermenéutica, que se basa en el proceso de comprensión, -y con ello a la estructura dialógica de la misma- se realiza a través de la interpretación conceptual: “Según la hermenéutica, toda labor de conceptualización persigue en principio el consenso posible, el acuerdo posible, e incluso debe basarse en un consenso si se ha de lograr que las personas se entiendan entre sí”.¹²⁹ Los conceptos entonces, no representan una unidad inamovible o determinada, antes bien, reflejan el horizonte del intérprete, y se encuentran atravesados por la palabra, el habla, la conversación e incluso la tradición.

Con todo esto se puede vislumbrar el modo en que opera la conceptualidad de la comprensión, que es uno de los ejes de este trabajo, en conjunto con el lenguaje en su capacidad abstractiva. Esta conceptualidad conlleva a la unidad existente también entre palabra y cosa, en la cual el fenómeno hermenéutico posee su significado universal, es decir, gracias a que los conceptos refieren a las cosas, se logra la lingüisticidad y el acuerdo hacia las mismas a partir de la palabra. Después de que Gadamer tematiza las funciones de la lingüisticidad en relación a la experiencia hermenéutica, realiza un análisis histórico del modo en que se ha acuñado el lenguaje en la filosofía occidental, retomando diversos puntos de vista de cada uno de los planteamientos.

¹²⁹ H.G. Gadamer. *Antología*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001, pág. 82

3.2. Los antecedentes de la noción de lenguaje: De la filosofía platónica al giro lingüístico alemán.

El modo en que Gadamer procede para analizar las acepciones del lenguaje a lo largo de la filosofía occidental es relacional, es decir, se centra en la manera en que se han configurado las relaciones del lenguaje con el *logos*, con el verbo (San Agustín), hasta llegar a la formación de conceptos, esto con el fin de fraccionar la historia de este elemento, tomando lo esencialmente importante en cada etapa.

a) Lenguaje y *logos*.

La primera relación del lenguaje en la historia de la filosofía, es la que se establece entre lenguaje y *logos*, es decir, la unidad entre palabra y cosa que se forja principalmente en la etapa griega ya que, en ésta, no hay un término específico para denominar la función conceptual o relacional del lenguaje con la cosa, exigiéndola como un presupuesto, por lo cual, desde el principio hay una relación con el modo de ver el mundo y de explicarlo:

Para los griegos el lenguaje es antes que nada lo que en él se dice, <<logos>> [...] El concepto de *logos* es más bien el concepto por excelencia de los conocimientos humanos reflejados en el lenguaje y transmitidos a través del lenguaje, y es este concepto de *logos* el que determina desde un primer momento el concepto griego de ciencia.¹³⁰

En la etapa griega predominan los planteamientos tanto de Platón como de Aristóteles, aunque no serían los únicos. En la filosofía platónica, Gadamer analiza dos textos que refieren principalmente a la problemática del lenguaje; el primer texto que retoma es el *Fedón*, en el cual se plantea la orientación platónica hacia los *logoi*; es decir, hay un giro hacia la idea, donde ésta se coloca por encima de la indagación inmediata de las cosas. Esto lleva a ver que en el planteamiento platónico hay una relación directa del lenguaje (como *logoi*) con el entendimiento. En el texto *Crátilo* Platón ya se centra en

¹³⁰ H. G. Gadamer. *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, pág. 175

analizar las teorías al respecto, se enfrentan la teoría convencionalista y la teoría de la semejanza.

La teoría convencionalista plantea que el significado de las palabras, así como su univocidad de uso se alcanza sólo por convención y ejercicio, es decir, predomina el carácter social del lenguaje y de las palabras; esto en consonancia con la teoría de la semejanza que plantea una coincidencia esencialmente natural entre palabra y cosa. La postura platónica parte de la distinción entre *logos* verdadero y falso, carácter que se traslada a que sus componentes (las palabras) sean verdaderas o falsas en el sentido en que no se adecúen de manera correcta a la cosa.

Para Gadamer, ambas posturas no son excluyentes entre sí, sino que es necesario plantear un límite entre ambas teorías, que en este caso es el uso lingüístico que se da en general; para el autor, el límite del convencionalismo “es que no se puede alterar arbitrariamente lo que significan las palabras si ha de haber *lenguaje*”;¹³¹ es decir, el convencionalismo extremo tendría como consecuencia la manipulación del significado de las palabras, con lo cual sería imposible un lenguaje con el cual haya posibilidad de comunicación. A su vez, el límite de la teoría de la semejanza se centra en que no se puede criticar la referencia del lenguaje a las cosas, ya que de ser así el lenguaje quedaría sólo como un instrumento, y como ya hemos visto, la hermenéutica intenta superar dicha postura respecto al lenguaje.

“Lo que abre el acceso a la verdad no es la *palabra* sino a la inversa: que la <<adecuación>> de la palabra sólo podría juzgarse desde el conocimiento de las cosas”.¹³² Lo que Platón muestra, es que, por medio del lenguaje como tal, no es posible alcanzar una pretensión de llegar a una verdad objetiva cuyo único eje sea la corrección lingüística, sino que posibilita el *logos* como caudal que fluye en la comunicación o dialéctica. La dialéctica es un medio por el cual se abre la capacidad del pensamiento para superar la fuerza de las palabras como único canon, dejando de

¹³¹ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 488

¹³² *Ibid.* Pág. 489

lado la tecnificación de las mismas dentro de un proceso de argumentación sofisticada, que hace un uso y abuso del lenguaje. El abuso de la sofisticada se basa en que no toma en cuenta el carácter veritativo del habla:

El abuso sofístico del lenguaje procede justamente de la ignorancia de esta [dicha] genuina posibilidad de verdad que contiene el habla (y a la que le corresponde como posibilidad contraria la de la falsedad esencial (...)) Cuando el logos se entiende como representación de una cosa (término griego), como su puesta al descubierto, sin distinguir esta función veritativa del habla respecto al carácter significativo de las palabras, se abre una posibilidad de error que es propia del lenguaje.¹³³

Por medio de la dialéctica hay posibilidad de confiar el pensamiento a sí mismo y a sus objetos. Es así que Gadamer plantea la conciliación de ambas posturas, ya que se pueden complementar en el momento de aplicarse: “Platón parece opinar que el principio de la similitud es razonable, aunque en su aplicación conviene proceder de una manera muy liberal. La convención que aparece en el uso lingüístico práctico y que es la única que determina la corrección de las palabras, puede servirse en lo posible del principio de similitud, pero no está atada a él”.¹³⁴ Es así que la palabra posee cierta perfección absoluta, en la medida en que representa a la cosa; hay que destacar aquí que Platón se refiere a la representación de la palabra, pero no en un sentido imitativo, ya que ésta no es una copia inmediata de la cosa que representa, sino que a través de la palabra se designa el ser de la cosa, mismo que debe ser desvelado por ella misma.

La palabra adquiere un papel esencial en la experiencia dada su capacidad de significar, con lo cual la verdad de las cosas se coloca en el habla de la dialéctica. No se trata de una copia porque conserva el significado de la referencia, es decir, no adquiere un significado propio al designarse. Es por ello que la palabra es un signo verdadero es una abstracción, no se copia. En su texto *Antología*, Gadamer analiza de manera más central el lugar del lenguaje en la filosofía de Aristóteles, quien plantea la importancia de éste como el elemento central de la *epagogé*, es decir, la formación

¹³³ *Ibid.* Pág. 494

¹³⁴ *Ibid.* Pág. 492

lingüística; ello posibilita que el ser humano sea capaz de acceder a la generalidad. El acceso a la generalidad es el modo en que el conocimiento no se quede sólo en el aspecto sensitivo, sino en el reconocer; es decir, en identificar algo dentro de imágenes o contacto externo pasajeros, para lograr una abstracción para lograr un concepto o en este caso la distinción por medio de la palabra.

La palabra se distingue de un término (por ejemplo, científico) en tanto el término refiere a una delimitación unívoca de un concepto definido; es artificial, tal como plantea Humboldt, es una palabra rígida, en cambio, la palabra no se encierra sólo en una terminología, sino que vuelve a la vida del lenguaje. Incluso el simbolismo matemático es artificial en tanto implica un uso que no es necesariamente lingüístico, sino que se queda en la esfera matemática. Gadamer también retoma en este punto el carácter artificial del simbolismo en la filosofía de Leibniz, en el cual es posible hallar relaciones a partir de las regularidades formales que dejan ver la perfección absoluta a la que accede la razón. Leibniz busca un ideal del lenguaje de la razón, partiendo de conceptos que respondan a un sistema de conceptos verdaderos, reproduciendo la razón divina.

Para Leibniz, la creación del mundo se da gracias al cálculo de Dios, “que elucida la mejor de entre las posibilidades del ser, sería reproducida de este modo por el espíritu humano”.¹³⁵ De este modo, la abstracción de la lingüisticidad es inherente a la esencia del lenguaje, con lo cual deja de ser sólo un sistema de signos, sino que la palabra pertenece a aquello que remite. A partir de esto, Gadamer plantea la función de la idealidad del significado, que implica hacer visible un ente; dicha idealidad se encuentra en la palabra misma, es decir, no precede a la experiencia. La experiencia no ocurre sin palabras, porque la designación sólo se daría por medio de la reflexión, al contrario, la experiencia abarca la búsqueda de la palabra adecuada para designar los objetos en el mundo.

¹³⁵ *Ibid.* Pág. 500

b) Lenguaje y verbo.

La siguiente relación está predominantemente dada desde el estudio del lenguaje en el agustinismo en la Alta Escolástica, sobre todo respecto a la problemática de la encarnación del alma – cuerpo; el misterio de la Trinidad y el espíritu encarnado en el Evangelio de Juan. El lenguaje juega un papel muy importante en estos planteamientos, así como su relación con el lenguaje, en primer lugar, el tema del alma se conjuga con el lenguaje en la medida en que, cuando se logra una liberación del cuerpo, hay una purificación del cuerpo con el fin de reconstruir su ser verdadero; la Trinidad plantea la relación humana entre hablar y pensar; por último, en el Evangelio de Juan cuando el verbo divino se hace carne, se concreta un cumplimiento de la realidad del espíritu, liberando el *logos*.

En estos y otros elementos del corpus escolástico Gadamer ubica la superación de la idealidad del sentido al fenómeno del lenguaje, de tal manera que sea posible analizarlo por medio de la reflexión filosófica. A diferencia del *logos* griego, la palabra se centra en el suceder, lo que conecta el lenguaje en esta dimensión con el pensamiento helenístico; por ejemplo, en el estoicismo hay una diferenciación entre *logos* exterior e interior: “se pretendía destacar en origen el principio estoico del mundo que era el *logos* respecto a la exterioridad del puro hablar por imitación”.¹³⁶ La palabra exterior se refiere a la manifestación sensible de lo que se va a designar, al contrario, la palabra interna es independiente a dicha manifestación, antes bien es el reflejo de la palabra divina y es en ésta donde se relaciona el mundo con la *intelligentia*. En el planteamiento del lenguaje agustiniano se da mayor importancia a la palabra interior, al relacionar el pensamiento y el lenguaje, con la Trinidad divina.

En el tomismo en cambio, se habla menos de la multiplicidad de lenguas, entre la palabra interior y exterior hay un momento procesual; inicia con algo que viene a la memoria, pasando del pensamiento a la comunicación; el pensar caracteriza la finitud del entendimiento discursivo; en el pensamiento no hay una secuencia, sino que se

¹³⁶ *Ibid.* Pág. 503

vincula lo que se piensa con lo que ya se encuentra en el horizonte del intérprete; esto es un proceso espiritual que tiene como resultado el conocimiento, en su realización misma; en ésta la palabra se forma también en simultaneidad con el intelecto. La filosofía de Tomás tiene tres diferencias respecto a la agustiniana:

- La palabra humana es potencial antes de actualizarse:

La palabra es formable, es decir, inicia desde algo que viene a la memoria, el espíritu se apresura pasando de una cosa a otra, con el fin de encontrar el modo de expresar sus ideas, esto por medio de la investigación y reflexión. La palabra se forma en el pensamiento, siendo éste el medio en el que se representa la cosa misma, es decir, es un espejo en el que se ve la cosa, dando un reflejo perfecto de ésta, por lo que no produce nada nuevo.

- La palabra divina es perfecta, la humana es imperfecta:

La abstracción o idealidad de la palabra se iguala con la divinidad en el sentido en que expresa la esencia de la cosa de manera perfecta, aunque dicha característica no es inherente a la palabra como tal, sino que es sólo capacidad divina, la palabra humana necesita muchos más elementos para explicar o designar el mundo aún de manera imperfecta.

- Dios expresa en la palabra su naturaleza y sustancia de una manera perfecta y en una actualidad pura

La naturaleza de las ideas y palabras en las que se cumple dicha idea, son accidentes del espíritu, el pensamiento humano es capaz de dirigirse a la cosa, pero no puede contenerla o aprehenderla en su totalidad.

Estos elementos y otros, caracterizan la teología del verbo en los planteamientos de San Agustín y Santo Tomás de Aquino en la Edad Media; de ésta Gadamer retoma algunos aspectos, con el fin de explicar la naturaleza del lenguaje y su inherencia en la experiencia hermenéutica. En primer lugar, retoma la unidad interna entre pensar y

decirse, con lo que la palabra no se forma en el espíritu por medio de un acto reflexivo, sino en la mera interacción y representación de la cosa entonces, la palabra no expresa el aspecto subjetivo de la reflexión, sino la cosa a la que se refiere, el contenido objetivo que entra en contacto con el sujeto. Y lo siguiente que retoma es la relación dialéctica entre la unidad y la multiplicidad que caracteriza la esencia de la palabra, el acontecer forma parte de la comprensión del sentido mismo del lenguaje y del mundo.

La teología del verbo plantea que la palabra divina es una sola, al contrario de la palabra humana, que desde Platón es múltiple, por lo que posee el carácter de discurso; es decir, la unidad de la referencia través de la integración de una multiplicidad de palabras que se unen a través de las estructuras lógicas, mismas que son estudiadas por autores como Aristóteles; con ello el acontecer propio del lenguaje se refleja en la formación de conceptos.

c) Lenguaje y formación de conceptos.

Los conceptos son la siguiente relación que Gadamer analiza dentro del planteamiento histórico del lenguaje; “según la hermenéutica, toda labor de conceptualización persigue en principio el consenso posible, el acuerdo posible, e incluso debe basarse en un consenso si se ha de lograr que las personas se entiendan entre sí”,¹³⁷ en principio, la conceptualización permite la relación entre los sujetos respecto a la cosa, permite la comunicación como tal; con ello el proceso de formación de los conceptos implica para el sujeto llevar una estructura u orden lógico, ya que, para lograr una conceptualización entera, se abre un proceso que inicia desde la esencia, lo que Aristóteles llamará sustancia, llegando hasta los accidentes y con las relaciones que se establecen con otros conceptos. Esta estructura lógica otorga al pensamiento la capacidad de procesar los conceptos y con ellos explicar el mundo.

El proceso de subsumir a un concepto algún conjunto de elementos puede darse de manera natural en el sujeto, pero no es posible pensarlo como un proceso meramente subjetivo, sino que en el acto de conceptualizar se conjugan muchos elementos

¹³⁷ H.G. Gadamer. *Antología*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001, pág. 82

particulares del que habla, llegando hasta el uso de significados de palabras, todo esto a partir de dichos elementos particulares. A través del lenguaje, es posible someter este proceso natural de habla y comunicación a la estructura esencial de la lógica, pero no se encierra en ésta, sino que sólo posibilita la conceptualización.

La filosofía analítica se centra en esta función lógica y formal del lenguaje, a diferencia de la filosofía continental, que entiende dicho lenguaje como el modo en que se esquematiza el mundo, mismo que no implica una fijación de sentido permitido, sino que a partir del diálogo se somete a constante cambio con el fin de cumplir su función de medio para la experiencia humana del mundo. La experiencia también enriquece los conceptos generales gracias a la contemplación de las cosas en distintos horizontes o perspectivas, lo que lleva a formar conceptos más adecuados y específicos, con lo que la formación de conceptos se realiza de manera continua y con ello, cambiante.

De este modo, el proceso de conceptualización llega a ser tan importante para la expresión del pensamiento; sin embargo, para Gadamer, la conciencia lingüística no termina en el momento en que logra llevar cualquier generalidad o semejanza hasta un concepto específico, sino en la medida en que es capaz de comprender a lo que refieren los conceptos, yendo más allá de la propia conceptualidad por medio de la comunicación con otros. Para vislumbrar el modo en que la hermenéutica no centra como fundamento la formación de conceptos –dado su objetivo enfocado en la designación del mundo- sino que busca ir más allá de ésta, analizaremos dos elementos de su planteamiento; el símbolo como límite del concepto y la metáfora como cooriginaria al lenguaje, antes que el concepto mismo.

A lo largo de toda su obra hemos logrado vislumbrar que uno de los objetivos de Gadamer es ampliar la cuestión de la verdad, debido a la multiplicidad de elementos que componen la experiencia humana en el mundo, es posible llevar la cuestión de la verdad a campos como el arte, la poesía, el mito, etcétera. La experiencia estética no fue tematizada como tal en el presente trabajo, sin embargo, recuperaremos la cuestión del símbolo en ésta, con el fin de analizar la forma en que lo utiliza para explicar la

ocultación de sentido en la experiencia, y con ello separar la experiencia de las pretensiones científicas respecto al lenguaje.

Una de las características del lenguaje en la hermenéutica es precisamente que trabaja simbólicamente y no sólo a través de conceptos. En la filosofía analítica el símbolo se clasifica como una subdivisión de los signos, es decir, ambos se dejan en el ámbito de representación de aquello a lo que se refieren; en la hermenéutica la concepción de símbolo sí se diferencia del signo: “Gadamer ha distinguido también entre el signo, cuya esencia consiste en referirse o apuntar a algo, y el símbolo, cuya esencia es reemplazar o estar en lugar de otra cosa”;¹³⁸ la función de designación del lenguaje a través de la palabra (signo) y la función simbólica marcan cierta distancia a partir de la cual la hermenéutica busca ir más allá del mismo lenguaje.

El símbolo no se determina sólo como reemplazo de aquello a lo que se refiere, sino que logra establecer un nexo entre lo visible y lo invisible para la designación, es el modo en que coinciden, favoreciendo que la interpretación no sea sólo unidireccional, sino que sea posible interpretarse inagotablemente. La representación simbólica limita el concepto en la medida que no se restringe al *logos*, sino que abre la posibilidad de plantear a partir del significado inicial, una referencia a significados distintos, lo que lleva a que Gadamer vea en la función simbólica una interpretación inagotable.

Es de este modo, que el símbolo muestra las limitaciones del concepto mismo para la comprensión del mundo. La conceptualización de una cosa la encierra de tal manera que sólo admite lo que él mismo determina al respecto de la misma; pero en este proceso lo aísla con el fin de determinar sus características conceptualizables, la hermenéutica busca comprender la inserción de dicho concepto en la noción global del mundo. A partir de esto, Gadamer otorga al campo de la semántica predominio por encima de la mera conceptualización; el campo de la semántica no estudia sólo el comportamiento de los signos con el mundo, sino que a partir del análisis semántico se

¹³⁸ José Hierro S. Pescador. *Principios de filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial, (1987), págs. 27 y ss.

descubre la estructura global del lenguaje, permitiendo la sinonimia (encontrar un concepto adecuado) y la función metafórica del lenguaje.

“La función metafórica es el correlato del núcleo hermenéutico de tomar algo en términos de otro algo. Esos «algos» pertenecen a la realidad y se vinculan con el sujeto gracias a las perspectivas manejadas”.¹³⁹ La metáfora es una condición fundamental del lenguaje, adquiere su significado desde la recepción y transferencia del mismo, asumiendo la relación hermenéutica entre dos elementos que se conforman conceptualmente heterogéneos, con el fin de llevarlo a un nuevo eje de aplicación, mismos que se determinan a partir del horizonte del intérprete. Hacer uso de la función metafórica permite volver desde el ámbito originario del que procede, hasta el nuevo ámbito en el que se aplica.¹⁴⁰ La productividad de la metáfora es que permite ampliar las relaciones más allá de la lógica conceptual, a través de un acto creativo que le confiere apertura al lenguaje, en tanto es un medio de expansión de los conceptos, permite percibir semejanzas, tanto en la forma en que se manifiestan las cosas, como el significado que le da el propio sujeto para relacionarlo con otros. La metáfora en todo momento mantiene su significado en relación a lo que se refiere, es decir, se ubica en dicha relación por medio del ámbito al que se aplica y se separa de ésta “sólo cuando la palabra arraiga en su uso metafórico y ha perdido su carácter de recepción y de transferencia”,¹⁴¹ es ahí cuando empieza a desarrollar un significado propio.

Gadamer analiza entonces, cómo se desarrolla el planteamiento respecto al lenguaje hasta que llega a entenderse en su función de apertura del mundo. Es así que el autor retoma diversos planteamientos, iniciando con la dialéctica platónica; ésta permite unificar los fenómenos cambiantes, extrayendo lo común de éstos. La Academia de Platón se centra en la búsqueda de lo común (*homoia*) utilizando la analogía, que forma las correspondencias que permiten la formación de las palabras. A su vez, la dialéctica

¹³⁹ José L. Serrano Ribeiro. “Perspectiva, metáfora y Hermenéutica”, en *PENSAMIENTO* U.N.E.D. (España), vol. 72 (2016), núm. 270, pp. 182

¹⁴⁰ H. G. Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998, pág. 173

¹⁴¹ *Ibidem*.

aristotélica plantea la convencionalidad del lenguaje, cuyo antecedente es la formación natural de los conceptos a partir de que el sujeto detecta algo común que sale a su encuentro, erigiéndolo como generalidad, pero sólo se determina como ciencia cuando llega a la convención con otros.

La lógica estoica plantea por primera vez que los significados se piensan por sí mismos como tales, es decir, el significado como el espacio en que las cosas se ordenan unas a otras, en este espacio se logra hablar sobre las cosas, es decir, es como un medio de unión del sujeto con el mundo. En el Renacimiento se opera el giro nominalista, con el planteamiento de Nicolás de Cusa, que parte de la imprecisión del conocimiento humano, que lleva a que el lenguaje sea impreciso entre las diferentes lenguas, de tal manera que sólo son capaces de mantener cierta relación cercana a la precisión de la palabra natural; la cual coincide la palabra con otras lenguas. El orden en el que se presenta el conocimiento no se da de manera previa, sino que se forma a partir de lo dado en las cosas por distinciones y generalidades.

3.3. El lenguaje como experiencia del mundo.

En *Verdad y Método I*, sobre todo en la última parte, Gadamer desglosa el modo en que el lenguaje se realiza en la experiencia humana del mundo; desde Herder hasta Humboldt, el eje central en este campo es el estudio de las características del lenguaje en su estado natural, como tal. Esto llevaba a entender el lenguaje como una instancia externa al mundo, y no como la conexión con éste, tesis que se plantea desde Humboldt, y que Gadamer retoma ampliamente. La propuesta humboldtiana del lenguaje se adhiere a una perspectiva universalista, gracias a la cual, el lenguaje es capaz de expresar todo pensamiento, entendido como la concatenación de ideas en el sujeto. La diferencia entre ambas puede tematizarse en tanto que Humboldt se centra en el formalismo del lenguaje, garantizando la objetividad, para Gadamer, en cambio la forma lingüística se entiende como el contenido transmitido en la experiencia hermenéutica.

Otra de las diferencias entre ambas posturas respecto al lenguaje es que “la conexión interna entre la dimensión comunicativa del lenguaje como medio del entendimiento, y la dimensión de apertura del mundo del mismo”,¹⁴² que para Gadamer es central respecto a la comprensión y el diálogo, en Humboldt quedan desconectadas. A pesar de que Gadamer (y en su obra, Lafont) reconoce las diferencias entre ambas perspectivas, el autor reconoce lo que Humboldt aportó al lenguaje en la hermenéutica; principalmente, el descubrimiento de la relación del lenguaje respecto al mundo, la afirmación de la individualidad del sujeto dentro de una comunidad lingüística: “Con la adquisición del lenguaje es la experiencia colectiva la que se pone en juego. Acceder a un lenguaje, pertenecer a una comunidad lingüística implica, entre otras cosas, acceder a un orden empírico, a un conjunto de rasgos moral o estéticamente relevantes, en suma acceder a un lenguaje implica acceder a un mundo”,¹⁴³ y por último que el lenguaje no se entendiera como una existencia autónoma, sino constitutiva del mundo.

Al afirmar que también el lenguaje responde a la conciencia histórica y a la relación del sujeto con el mundo, se plantea de nuevo el problema de la objetividad, en este caso, respecto a la función que cumple el lenguaje dentro de la experiencia hermenéutica. El lenguaje responde a lo que Gadamer llama constelaciones objetivas, refiriendo a las cosas dentro de un comportamiento específico, a partir de las cuales es posible comprender y reconocer la alteridad y la relación intersubjetiva con ésta, misma que se posibilita gracias a la distancia con las cosas: “Sobre esta distancia reposa el que algo pueda destacarse como constelación objetiva propia y convertirse en contenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás”.¹⁴⁴ La distancia en el lenguaje no proporciona objetividad por sí misma, pero es posible distanciarse de la inmediatez, para acceder a un entendimiento mutuo; de este modo es posible

¹⁴² Cristina Lafont. *La razón como lenguaje: Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor, 1993, pág. 110

¹⁴³ Pedro Karczmarczyk. *Gadamer: Aplicación y comprensión*. Argentina: Ed. Universidad de La Plata [EdULP], 2007. Pág. 209

¹⁴⁴ H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, pág. 534

vislumbrar la dimensión dialógica de la experiencia que se ha tematizado a lo largo del presente trabajo.

En la concepción del lenguaje como apertura del mundo, se podría pensar que la hermenéutica estaría objetivando el mundo al lenguaje, dotándolo de propiedades medibles o artificiales; pero esto llevaría al instrumentalismo lingüístico, e incluso la concepción científicista ya tematizada anteriormente, sin embargo, en la hermenéutica:

Partimos de la base de que en la acepción lingüística de la experiencia humana del mundo no se calcula o se mide lo dado, sino que se deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres, como ente y como significante. Es aquí, y no en el ideal metodológico de la construcción racional que domina a la moderna ciencia natural matemática, donde podrá reconocerse el género de comprensión que se ejerce en las ciencias del espíritu.¹⁴⁵

Es así que Gadamer plantea que el mundo no es en sí, (no se objetiva; es decir, no está dado anterior a la experiencia, sino que sólo se determina como objeto de conocimiento) y no es relativo (no se convierte en objeto desde fuera de la lingüisticidad).

3.3.1. La estructura especulativa del lenguaje.

Para desarrollar el modo en que se estructura especulativamente el lenguaje, Gadamer comienza analizando la línea de pensamiento respecto a la lingüisticidad que parte de la metafísica griega, en la cual el *logos* como el eje sobre el que se forman todas las características del desvelamiento de la verdad: “La articulación del logos da expresión a la estructura de los entes, y éste su acceso al lenguaje no es para el pensamiento griego otra cosa que la presencia de los entes mismos, su *alétheia*”,¹⁴⁶ La metafísica griega plantea la realización del ser como ente sólo en el pensar; lo que Gadamer resalta en esta etapa es que deja al lenguaje como el modo en que se estructura la experiencia tomando en cuenta la finitud de ésta.

¹⁴⁵*Ibid.* Pág. 546, 47

¹⁴⁶ *Ibidem.*

Posteriormente, analiza el modo en que Hegel realiza la crítica al concepto moderno de método, ya que realiza su acción fuera de la instancia de las cosas, antes bien el acercamiento a éstas sería el verdadero método. Esto, como ya hemos visto en el segundo capítulo, implica hacer un esfuerzo con el fin de no entrar arbitrariamente de la mano de las ocurrencias propias, debido a que se trata de ideas preconcebidas. Para esto, la dialéctica – desde Platón hasta Hegel – sería el modo de proceder con el fin de resaltar la estructura de la conversación, descubriendo las opiniones que predominan sobre las cosas; es por esto que para Gadamer la dialéctica posibilita la liberación de la mirada, permitiendo orientarse adecuadamente a la cosa; sin embargo, tiene un sentido negativo, en la medida que llega a desconcertar y extraviar las opiniones.

La dialéctica es un modo de orientación hacia la cosa por medio de un modelo dialógico con el cual ir desentrañando el sentido de la cosa a la que se dirige, estructurando las preconcepciones y opiniones hacia éste. Dicho proceso se concreta en la conversación, que usa como medio el lenguaje para llevarse a cabo. Sin embargo, como ya vimos la dialéctica en su dimensión metafísica, puede llegar a ser desconcertante y descentralizar el diálogo, llevándolo hacia un objeto distinto, es por ello que Gadamer une la dialéctica con la experiencia hermenéutica, que posibilita un oír sin extraviarse, en el cual la comprensión implica todo un proceso en el cual el lenguaje centra la conversación hacia el sentido de la cosa. Es por ello que el punto de unión entre la dialéctica metafísica y la hermenéutica es la especulación, estructura que no se entrega totalmente a los fenómenos y su solidez, sino que busca guiarse por la reflexión:

Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto, en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción.¹⁴⁷

¹⁴⁷ *Op. Cit.* Pág. 568

Es en la estructura especulativa del lenguaje donde Gadamer ubica el giro ontológico de la hermenéutica, en la medida en que se presenta en el lenguaje la cosa, de tal manera que se puede comprender. Distingue las cosas que acceden al lenguaje como algo distinto a la palabra misma, pero ésta sólo es palabra gracias al acceso de éstas. Viceversa, lo que accede al lenguaje no se encuentra anteriormente respecto al lenguaje, no es independiente de él, sino que se determina gracias a la palabra. En la frase especulativa no se está diciendo algo sobre algo, sino que se representa la unidad del concepto. Es así que el lenguaje no es sólo conceptual, por lo cual no se queda sólo en la conceptualización del mundo.

Para que sea posible la realización de sentido dado en el lenguaje, éste se traslada al acontecer del hablar con otro, entender y comprender; dicha realización es especulativa porque aquel que quiere comunicar o decir algo puede buscar y encontrar las palabras con las que pueda hacerse comprender. Esta realización no es sólo hacer enunciados, en los que se altera el sentido de un modo u otro, se oculta el horizonte del mensaje a comunicar, esto desenfoca el sentido de lo dicho, en cambio, la especulación se mantiene buscando decir lo que se quiere decir, la unidad de sentido entre lo dicho y lo no dicho, para darse a entender. Esto ejemplifica también el modo en que dentro de la propuesta hermenéutica predomina la referencia del sentido del todo frente al yo que comprende, es decir: “Esta referencia significa para el fenómeno hermenéutico que todo sentido de la tradición alcanza el género de concreción en el que es comprendido en la relación con el todo que la comprende, y no por ejemplo en la reconstrucción del yo de la referencia de sentido”.¹⁴⁸

Esto es tanto en el caso de la comunicación a partir del diálogo, como también respecto a los textos transmitidos por la tradición, la relación del texto con el lector es interna, conectándose con la interpretación que realiza del mismo. La interpretación es también una estructura dialéctica que muestra el carácter finito e histórico de la esencia humana, está siempre motivada y obtiene su sentido en el nexo de las motivaciones

¹⁴⁸ *Ibid.* Pág. 566

del sujeto, de tal manera que su comienzo no es arbitrario, sino que funciona como la respuesta a una pregunta. Lo que Gadamer resalta en esta conexión con el texto es su estructura especulativa, al igual que en el diálogo; esto es precisamente que la lectura no implica tampoco sólo la aprehensión de los conceptos a los que el autor del texto refiere ya que, de este modo, la comprensión sólo es relativa. La interpretación que el sujeto realiza respecto al texto termina formando parte del espíritu humano, la sucesión de lo uno o lo otro, la forma en que el mismo lector se explica a sí mismo aquello que busca comprender mediante el texto.

Es por esto que la interpretación formó parte importante en la hermenéutica desde sus primeras definiciones, la interpretación “tiene como tarea poner al descubierto un todo de sentido en la multilateralidad de sus relaciones. A la totalidad de las determinaciones del pensamiento responde la individualidad del sentido al que se hace referencia”,¹⁴⁹ el esfuerzo hermenéutico subsecuente de la interpretación se centra en intentar superar la parcialidad que la caracteriza desde el inicio.

Pero es la comprensión la que devela el sentido, la interpretación desarrolla las implicaciones de sentido de un texto, expresando las mismas por medio del lenguaje, pero el resultado de la interpretación desaparece en la comprensión en tanto se unen con el sentido inicial, formando parte de la articulación interna de la cosa a la que se refieren, es decir, su sentido. Una vez que la interpretación se expresa en el lenguaje, se une con la lingüisticidad abarcante de la comprensión, a partir de la que es posible que se refiera a la razón en general y no sólo a la motivación inicial del ejercicio interpretativo, sino elevándose al sentido en general.

Es a partir de todas estas características que Gadamer plantea el lenguaje como el verdadero proceso del acontecer lingüístico, que prepara el camino a la experiencia hermenéutica en su totalidad a partir del acontecer auténtico en la conversación, que permite la productividad del comportamiento lingüístico del sujeto. La dialéctica de pregunta y respuesta que logra formarse desde la especulación, determina la

¹⁴⁹ *Ibid.* Pág. 564

comprensión como un acontecer de la experiencia hermenéutica, el acontecer de sentido en el que se participa, se da a sí mismo acceso al lenguaje desde la tradición, por lo cual es tan importante para la experiencia hermenéutica la conciencia de la historia efectual, con el fin de comprender la cosa en su determinación finita e histórica.

Es así como el aspecto universal de la hermenéutica se configura desde la dimensión lingüística de la experiencia humana del mundo: “el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria”.¹⁵⁰ Tal unidad originaria es posible gracias a la estructura especulativa del lenguaje, en tanto no se trata de una copia de algo dado o fijo; lo que responde a que el autor plantee que lo que puede comprenderse es lenguaje, lo que se presenta por sí mismo no despliega una segunda existencia; sino que se accede al lenguaje en el que se enuncia un todo de sentido, que va más allá del yo que comprende, con lo cual la hermenéutica se mantiene en un carácter universal, tanto de la comprensión como en el lenguaje.

La mediación existente en la experiencia hermenéutica es universal gracias a la lingüisticidad de la misma, la relación humana con el mundo es lingüística en tanto es comprensible, y con ello hermenéutica. La lingüisticidad que ya hemos analizado a profundidad resalta la finitud del acontecer, en la cual lo transmitido se hace valer en sí mismo en cuanto es posible comprenderlo, logrando abrir el horizonte en el que se mueve el sujeto, colocándose por encima el sentido de lo transmitido respecto al propio sujeto.

El presente trabajo puede resumirse en la siguiente cita de Gadamer: “El fenómeno del lenguaje y de la comprensión se manifiesta como un modelo universal del ser y del conocimiento, todo esto permite determinar de una manera más cercana el sentido que tiene la verdad en la comprensión”.¹⁵¹ Para esclarecer este fenómeno, el autor vuelve sobre el proceso de juego con el que se rige su obra; las cosas nos salen al encuentro desplegándose en la estructura del juego, en el que se rebasan las

¹⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 567

¹⁵¹ *Ibíd.* Pág. 583

pretensiones e intereses de la subjetividad para posibilitar el sentido del juego. Éste es también un proceso lingüístico, en el cual el sujeto es capaz de acceder a la comprensión del mundo, siempre en calidad de aprendices, de escuchas, de seres en diálogo; ejes de la experiencia hermenéutica.

Como conclusión de este apartado, y con ello de este trabajo de investigación, se sintetizan algunos los puntos de unión entre la comprensión y el lenguaje dentro de la experiencia hermenéutica que se tematizan a lo largo de este trabajo. Uno de los primeros puntos de relación que podemos vislumbrar se encuentra en el origen de la definición etimológica de la hermenéutica, que se encuentra en la etapa griega clásica, y que alude al dios Hermes, quien se encargaba de descifrar y comunicar a los hombres los mensajes de los dioses, ya que eran dos lenguajes distintos. De ahí que dicha definición se ancla a los problemas de la interpretación, y con ello a la dificultad que representaba el lenguaje para dicho proceso.

La noción de verdad – que resulta ser uno de los problemas centrales a los que la hermenéutica se enfrenta – en este planteamiento se caracteriza como *alétheia*, es decir, la capacidad de desocultación del sentido de la cosa (debatida) en el diálogo. El diálogo se determina como fusión de horizontes, la cual permite la apertura del mundo común. Por medio del diálogo, que se atraviesa por un proceso de comprensión, el intérprete es capaz de dirigirse hacia dicho sentido, por este motivo, para el autor, la verdadera conversación va más allá de solamente entender el significado o la sintaxis de las palabras, sino que busca la comprensión total de aquello que el otro intenta expresar, yendo más allá de su propia subjetividad con el fin de llegar a un acuerdo en común.

La dialéctica entre pregunta y respuesta es la estructura central del diálogo – misma que retoma de la filosofía platónica, – gracias a la cual se abren las posibilidades de la experiencia hermenéutica, Esta estructura hace posible la comunicación en la cual se desarrolla el entendimiento común (o fusión de horizontes) alrededor de la cosa, determinando la comprensión desde el acontecer de la experiencia hermenéutica, cuyo

sentido se abre gracias al lenguaje. Aunque la condición de posibilidad de que el sujeto se dirija hacia ello es el lenguaje, éste no representa un acceso directo al sentido de la cosa, sino que sólo lo estructura con el fin de hacerlo coherente y es por ello que la experiencia dialógica o hermenéutica no es posible sólo en el lenguaje, sino que requiere un proceso de comprensión por el cual guiar su diálogo.

Uno de los elementos que influyen en la comprensión es la tradición, que el intérprete tiene que aprehender de manera crítica y basándose en el sentido de aquello a lo que se refiere. Sin embargo, la única forma en que la tradición sea accesible al ser humano es gracias a las manifestaciones vitales en la historia; por ejemplo, los textos. La tradición escrita no se encierra sólo como manifestación del mundo pasado, sino que por medio de lo que Gadamer plantea como la esencia del lenguaje, es decir, la idealidad de la palabra, el texto se eleva a la esfera del sentido al que se dirige en los dos movimientos que el hermeneuta enmarca; la elevación del hablar del texto a la idealidad; y dejar acceder al lector a la idealidad plasmada en el mismo. Es de este modo que tanto el lenguaje como la comprensión responden a la conciencia histórica necesaria en el ejercicio hermenéutico en el que se da la experiencia del sujeto en el mundo.

La experiencia hermenéutica que toma como base la comprensión, es la facultad que garantiza la apertura al diálogo en convivencia con otros que nos rodean; es decir, tanto la comprensión como el lenguaje permiten que se logre una experiencia colectiva o intersubjetiva, que no se encierra sólo en la convivencia, sino que enmarca un orden común accesible gracias a la lingüisticidad y el diálogo. La noción de comprensión experimenta tres facetas en la historia de la hermenéutica hasta llegar al giro ontológico de la hermenéutica con Gadamer. El autor analiza estas tres fases o tres autores principales, - aunque no sean los únicos que retoma – y con ello agudiza los elementos de la comprensión en su planteamiento.

El primer autor que se retoma es Schleiermacher, al ser el primero en plantear una hermenéutica general, a partir de que retoma este autor, Gadamer puntualiza (entre

muchas otras características) que la comprensión no se enfoca en la reconstrucción del sentido original de un texto, sino que es posible comprender dicho sentido por sí mismo y por medio de la conciencia histórica. En su planteamiento ya hay una base en el lenguaje, pero separa las dos instancias de la hermenéutica en la gramatical y la espiritual, separación que para Gadamer es insostenible.

La segunda teoría que retoma es de Dilthey, ya que este autor reconoce la historicidad como uno de los ejes de la comprensión, misma que Gadamer también concede como uno de los elementos centrales en dicho proceso, ya que la conciencia histórica permite al sujeto ubicarse en un momento histórico, con el fin de llevar a cabo un proceso de comprensión en base a dicha conciencia. Y por último, el tercer planteamiento que toma en cuenta es el de su maestro Heidegger, quien descubre la preestructura de la comprensión, y que Gadamer analiza como la superación definitiva de su acepción metodológica, y la lleva al campo existencial, con lo cual ubica la hermenéutica gadameriana en el giro ontológico que toma como eje el lenguaje.

En estas tres acepciones, aunque como ya se puntualiza no son las únicas que Gadamer retoma, es posible vislumbrar el panorama general en el que se ubica este planteamiento dentro de la historia de la hermenéutica, de tal manera que sea posible entender el paso de la comprensión desde la hermenéutica metodológica hasta la determinación de la experiencia vital del ser humano con el mundo como el objeto de la hermenéutica filosófica.

Como ya se ha analizado, la experiencia humana del mundo está mediada simbólicamente, es por ello que el lenguaje no es una instancia separada entre el sujeto y el mundo, sino que posibilita la constitución de éste último para que sea accesible al sujeto, de tal manera que si el sujeto es capaz de comprender y acceder a un lenguaje, puede acceder a un orden empírico o a un mundo. Esta es la base de la crítica que realiza el autor al instrumentalismo lingüístico, en la cual rechaza la idea de que exista un mundo ya constituido, en el cual el sujeto entre en contacto con él sólo con el fin de designar lo que hay en él.

Contrario a esta noción, la hermenéutica plantea que el sentido de las cosas que se encuentran en el mundo del que se dialoga, se va conformando desde la mediación simbólica y desde el diálogo mismo; es decir, en la medida en que las características del mundo social se determinan en la estructura dialógica. Cuando se acepta que la relación existente entre el sujeto que comprende y el mundo se encuentra mediada simbólicamente – noción que se logra en el giro lingüístico alemán – se plantea un holismo semántico que es equiparable al esquema del todo y las partes que ya se analizó en el segundo capítulo respecto a la comprensión, según la cual cada una de las partes de un todo sólo se entiende en relación a un todo de sentido estructurado. De igual manera, el holismo semántico plantea que el significado de una expresión particular sólo puede comprenderse partiendo de la totalidad simbólicamente articulada en la que se inserta.

Uno de los últimos puntos de unión entre los elementos que se han venido citando es la conceptualidad como una función del lenguaje que es resultado de los procesos de interpretación y comprensión del mundo. La formación y comprensión de los conceptos representa la instancia a través de la cual se une la capacidad de comprensión con el lenguaje, y éstos configuran la experiencia hermenéutica; sin embargo, las funciones del lenguaje no se encierran en esta conceptualidad – lo que diferencia en esencia la filosofía analítica de la filosofía continental – sino que busca ampliar sus funciones más allá de dicha conceptualidad, planteando la metáfora como una manifestación poética del lenguaje que abre las posibilidades de éste para desocultar el sentido de la verdad.

Es así que la apertura del mundo se plantea como la función principal del lenguaje; el cual gracias a esta función transmite una perspectiva del mundo, la constitución de sentido previa en el intérprete; y a partir de esto es la instancia que posibilita y garantiza la legitimidad del entendimiento, de ahí que el autor une indisolublemente el lenguaje como apertura a la experiencia con el pensamiento o la razón. De este modo, también hay una unión entre el pensamiento desde su determinación lingüística y el proceso de comprensión que lleva al modelo dialógico, en tanto la base y posibilidad de la fusión de horizontes se encuentra determinada en el lenguaje.

CONCLUSIONES.

El objetivo de este apartado es dar a conocer los puntos relevantes que se han tocado en el trabajo de investigación respecto a la hermenéutica gadameriana. A raíz del análisis de la obra del autor se sostiene la tesis de la universalidad de la experiencia hermenéutica que determina la relación del ser humano con el mundo en el que se desenvuelve más allá de las pretensiones científicas de explicarlo. Dicha universalidad toma como base la relación entre el principio de la comprensión y la lingüisticidad cuya función es la apertura del mundo al sujeto. El análisis de su obra ha llevado a entender de manera más detallada el modo en que se entretajan los conceptos dentro de su obra, misma que no se encierra en estos dos principios, sino que amplían el campo de la hermenéutica a otros campos, conceptos y problemas que ya no se tratan de manera detallada en esta investigación.

La investigación realizada centra su enfoque en analizar la relación entre dos de los elementos centrales de la teoría de la experiencia hermenéutica que se plantea en la obra de Hans-Georg Gadamer: la comprensión y el lenguaje. Es gracias a la estructura dialógica de la comprensión –entendida como fusión de horizontes – que se desentraña el sentido de la cosa a la que se dirige la experiencia del mundo y el diálogo con otros. Asimismo, la función central del lenguaje es la apertura del mundo, al ser el medio que posibilita el diálogo y la comprensión. La relación entre ambos está determinada en una estructura dialógica, cuya posibilidad se abre gracias a la fundamentación del problema hermenéutico central, que se basa en la universalidad de la experiencia vital del sujeto en su relación con el mundo y con otros que lo rodean.

En el presente trabajo se desarrollan las características del problema hermenéutico central, con el fin de entender el modo en que el autor busca determinar su teoría yendo más allá de la objetividad tecnocientífica predominante en el contexto alemán del siglo XX.

- a) El periodo entreguerras lleva a una tecnificación del mundo que aleja al ser humano de la reflexión respecto a su relación con el mundo y con otros,

llevándolo al automatismo y a la renuncia de la libertad; lo que Gadamer llama deshumanización.

- b) La hermenéutica ofrece una reflexión de dicho problema, planteando una vuelta al humanismo, reivindicando otras manifestaciones vitales como el mito, poesía y retórica que escapan a la ciencia y sus métodos.
- c) El ideal científico basado en la objetividad, en la observación y la explicación del mundo se encierra en las relaciones causales establecidas en éste. Dicho ideal busca llegar a plantear una verdad fundamental desarraigada del investigador, por lo cual el criterio de dicha verdad se encierra en el campo de la ciencia, demeritando otras formas de experiencia vital.
- d) El problema de la verdad se traslada entonces a las ciencias del espíritu, es por ello que Gadamer se propone desprender el objeto de estudio de dichas ciencias de la objetividad científica, planteando otras formas de experiencia que escapan de éste.
 - Los ámbitos de la experiencia que busca rehabilitar son tres (según Jean Grondin): la retórica, la filosofía práctica y la hermenéutica jurídica y teológica.
 - La verdad se determina como *aletheia*, es decir, la desocultación del sentido de la cosa.
- e) El autor mantiene un amplio diálogo con la tradición que le precede, desde la etapa griega hasta sus contemporáneos, desarrollando detalladamente los elementos que retoma con el fin de entender la fundamentación de lo que plantea.
- f) Para Gadamer, el problema hermenéutico principal toma como base las formas de la experiencia humana del mundo y la praxis vital en sus distintas fases y características.
 - o La experiencia del mundo sociohistórico no se encierra en la ciencia debido a que usa un procedimiento inductivo que cierra el campo de las pretensiones de totalidad que caracterizan el conocimiento filosófico.

- g) La tarea principal de las ciencias del espíritu o ciencias sociales es el desarrollo del humanismo basado en cuatro conceptos:
- Formación (*Bildung*): sentido de aprendizaje y cultivo de los talentos orientado a la mesura y distancia respecto a sí mismo, elevándose hacia la generalidad.
 - Sentido común (*sensus communis*): deriva de la formación, permite perseguir un objetivo de perfeccionamiento y cuidado, como conocimiento general aceptado. Formación del genio para la vida práctica.
 - Capacidad de juicio: Capacidad de subsumir correctamente una particularidad dentro de una generalidad.
 - Gusto: Ideal de humanidad auténtica.

El modelo cosa – persona predominante de la explicación se basa en la autoconciencia como principio y fundamento, por lo que no alcanza a englobar la experiencia humana del mundo, como alternativa a éste, Gadamer plantea el modelo de la comprensión, que es más abarcante y permite el desarrollo de la conciencia hermenéutica basada en el diálogo, con el fin de llegar a la verdad, entendida como desocultamiento del sentido de la cosa.

- h) El sentido de la cosa a la que se refiere no está determinado sólo desde su dimensión empírica, sino como cosa debatida, es decir, el asunto que se discute en el diálogo, ya que siempre guarda en sí una forma de ocultamiento.
- i) La comprensión ha sido tematizada a lo largo de la historia de la hermenéutica desde los campos de hermenéutica teológica y jurídica antes de su consolidación como campo de estudio particular.
- j) El análisis de la comprensión en la hermenéutica filosófica retoma la preestructura de la misma que se desarrolla en la fenomenología, específicamente en la obra de su contemporáneo Heidegger, misma que describe su estructura circular.

- k) El proceso de comprensión se encuentra determinado por distintos elementos, mismos que dejan ver la pertenencia del intérprete a un momento histórico que determina a su vez el horizonte del mismo:
- Opiniones previas del intérprete: revisión en base a su legitimidad, origen y validez.
 - Rehabilitación del prejuicio: dejar de lado su matiz negativo con el fin de darle la posibilidad de ser una fuente de verdad.
 - Autoridad: Reconocimiento basado en el conocimiento, dándole validez al otro sabiendo que está por encima de uno en juicio y horizonte.
 - Tradición: Medio vital por el que recibimos estímulos y conceptos, que posibilitan la comprensión.
- l) El diálogo mantiene una estructura dialéctica circular de pregunta y respuesta, por medio del juego, es decir, dejando de lado sus propias pretensiones, con el fin de comprender el sentido de aquello a lo que se dirigen. En este punto se analizan los elementos por los cuales la hermenéutica plantea una tarea práctica al sujeto, dejando de lado las pretensiones de dominio técnico para desembocar en una propuesta no sólo de interpretación, sino ética respecto al mundo.

La hermenéutica se inserta dentro del giro lingüístico alemán, cuya base principal es la crítica a la concepción tradicional del lenguaje como instrumento de designación. La lingüisticidad de la experiencia permite ir más allá de la subjetividad, con el fin de comprender el sentido de las cosas del mundo que se configura y comparte con otros.

El giro lingüístico tuvo como consecuencia la crítica a la instrumentalización del lenguaje de la filosofía de la conciencia que le precede.

Crítica al instrumentalismo lingüístico: rechazo al presupuesto de un mundo objetivo ya constituido; el lenguaje es una práctica social que cumple la función reveladora y ocultadora del mismo sentido del mundo.

La función del lenguaje no es sólo la designación de los objetos, tal como se ha entendido en la tradición precedente, ya que esto llevaría a la objetivación de las ciencias y pierde la experiencia vital del mundo desde la que se determina.

Para Gadamer, el lenguaje desde este punto de vista se convierte en una forma de lenguaje artificial, en el que los conceptos se colocan en los objetos del mundo, que caería en el presupuesto de un mundo objetivamente dado.

El lenguaje se plantea como un elemento constitutivo del pensamiento, y con ello de la experiencia. El lenguaje posibilita la comunicación hacia el sentido de la cosa por medio del diálogo.

El mundo se configura a través de la intersubjetividad, que se abre por medio del diálogo, es decir, el mundo común es convencional, que se intercambia en la comunicación.

La relación del sujeto con el mundo está mediada simbólicamente. Es por ello que el lenguaje funciona como el medio de apertura del mundo al sujeto.

Una de las características del lenguaje que se plantea desde la hermenéutica es el holismo semántico, es decir, el significado de una expresión particular sólo se entiende partiendo de una totalidad simbólicamente articulada.

Es a partir de esto que se puede establecer uno de los puntos en que se asienta la relación entre comprensión y lenguaje; en cuanto la comprensión es la facultad fundamental que caracteriza la convivencia en el mundo en el que se da la experiencia, y el lenguaje funge como medio en el que se articula el mutuo entendimiento.

- m) En el lenguaje se desvela el sentido de la cosa, esto posibilita la comprensión, y con ello la capacidad de acceder a la verdad – como *alétheia* o desvelamiento –. De este modo, la relación entre el lenguaje y la comprensión se centra la condición de posibilidad de desvelar el sentido de la cosa, accediendo a la verdad.

Gadamer define la lingüística como la condición en la que el sujeto se sitúa dentro de la tradición del acontecer, colocándose como un ser histórico. Es en este punto que se plantea una conciencia de la finitud en la que se encuentra el sujeto cuando se da la experiencia.

- n) La lingüística permite el mutuo entendimiento y la capacidad que tiene el sujeto para dirigirse hacia las cosas. A partir de ésta se resalta la finitud del acontecer, haciendo valer lo transmitido por medio de la comprensión.
- o) La representación humana del mundo está constituida lingüísticamente.

En tanto la lingüística entretiene la representación humana del mundo, se encuentra otro punto de conexión del lenguaje con la comprensión; esto gracias a la relación existente entre la comprensión y la interpretación, misma que permite la comprensión por medio del lenguaje, que deja hablar al objeto.

La interpretación desarrolla el sentido del texto o de la conversación, pero el resultado de ésta desaparece cuando entra en el proceso de comprensión, ya que en ésta se da la unión con el sentido inicial, articulando la experiencia del sujeto respecto al mundo.

Las funciones de la lingüística en la experiencia hermenéutica:

- p) La lingüística es una determinación del objeto hermenéutico: los elementos que pueden ser comprendidos, son accesibles al intérprete gracias a su dimensión lingüística.
 - o El sentido de la tradición escrita es accesible gracias a la lingüística, es decir, lo escrito permite que haya una coexistencia entre los elementos del pasado con el presente. Es así que se logra la idealidad de la palabra que permite la continuidad de la memoria.
- q) La lingüística como determinación de la realización hermenéutica: La unión entre comprensión e interpretación, esto constituye el horizonte del intérprete, de tal manera que incida – mediante la conciencia hermenéutica – a la comprensión del sentido del texto.

- En este punto se muestra también el proceso de comprensión, en el cual no se centra sólo en interpretar y desvelar el sentido de una manifestación escrita, sino en apropiarse críticamente del contenido o mensaje de éste, colocando a la tradición como una autoridad fundamentada.

Es a partir de estos puntos que se observa la relación existente no sólo entre el sujeto y el mundo, sino en la función que tiene el lenguaje en los procesos de pensamiento y de la comprensión del mundo común.

Gadamer retoma las relaciones que se plantean al lenguaje a lo largo de la historia de la filosofía: el lenguaje en conexión con el *logos* que se toma como entendimiento, con el verbo (en su sentido escolástico) que lleva a su idealidad; y por último con la conceptualización.

El lenguaje adquiere una dimensión dialéctica, con el fin de desentrañar el sentido de la cosa a la que se dirige en el diálogo; de esta manera, el proceso de comprensión y el esfuerzo hermenéutico que exige, permite y centraliza el movimiento dialéctico del lenguaje, con el fin de abrir el mundo a dicha comprensión sin extraviarse del objetivo que es comprender el sentido de la experiencia.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

Gadamer, Hans – Georg. (2001) *Antología*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ed. Sígueme.

_____ (2002) *Acotaciones hermenéuticas*. Trad. A. Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Madrid: Ed. Trotta.

_____ (1998) *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada (Madrid: Ediciones Cátedra.

_____ (2016) *El movimiento fenomenológico*. Trad. Ramón Rodríguez y otros. Madrid: Ed. Síntesis.

_____ (2004) *Hermenéutica de la Modernidad: Conversaciones con Silvio Vietta*. Trad. Luciano Elizaincín-Arrarás. Madrid: Ed. Trotta.

_____ (1990) *La herencia de Europa*. Trad. Pilar Giralt Gorina. Barcelona: Ed. Península.

_____ (1981) *La razón en época de ciencia*. Trad. Ernesto Garzón Valdés. Barcelona: Editorial Alfa Argentina.

_____ (2003) *Verdad y Método I*. 10ª Edición. Trad. A. Agudelo Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ed. Sígueme.

_____ (1998) *Verdad y Método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

Alcalá Campos Raúl; Reyes Escobar Jorge Armando, comp. (2007) *Gadamer y las Humanidades I*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Alcalá Campos, Raúl; Reyes Escobar, Jorge Armando, comp. (2007) *Gadamer y las Humanidades II*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Allport. Gordon. W. *La naturaleza del prejuicio*. (1955) Trad. Ricardo Malfé (Argentina: Eudeba. Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Arráez, Morella, Calles, Josefina, & Moreno de Tovar, Liuval. (2006). La Hermenéutica: una actividad interpretativa. *SAPIENS*, 7(2), 171-181. Recuperado en 25 de agosto de 2021, de: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S131758152006000200012&lng=es&tlng=es.

Barragán P. Miguel Ángel y Cepeda M Juan. "Hermenéutica existencial en *Ser y Tiempo*, de Martin Heidegger." *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol. 39, nº 118.

Bubner, Rüdiger. (1991) *La filosofía alemana contemporánea*. Trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Ediciones Cátedra.

Corredor Lanás, Cristina. (1999) *Filosofía del lenguaje: Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Madrid: Visor.

Dávila Suazo, Carlos Román, coord. Rogelio Laguna: "De la ciencia de la historia a la filosofía de la historia: Apuntes para trazar la idea de lo histórico en Dilthey" en *Filosofía de la Historia: Una introducción iconoclasta*. (México: Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia en México, 2022).

de Santiago Guervós, Luis Enrique (2012). *Hans-Georg Gadamer y la hermenéutica del siglo XX*. España: edición digital.

Dilthey, Wilhelm. (2000) *Dos escritos sobre hermenéutica*. Prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Ediciones Istmo.

Esquivel Estrada, Noé Héctor. (2012) *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans Georg Gadamer*. México: Torres Asociados.

Grondin, Jean. (1999) *Hans Georg Gadamer. Una biografía*. Trad. A. Ackermann, R. Bernet y Eva Martín-Mora. Barcelona: Editorial Herder.

_____ (2003) *Introducción a Gadamer*. Trad. De Constantino Ruiz-Garrido. (España: Ed. Herder, pág. 44

_____ (2008) *¿Qué es la hermenéutica?* Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder.

G.W.F. Hegel. (1978) *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. de W. Roces. México: Ed. Gredos.

Heidegger, Martin (1953) *Ser y Tiempo*. 7° ed. Traducción, prólogo y notas: Jorge Eduardo Rivera. Edición digital: <http://www.philosophia.cl>.

Hierro S. Pescador, José. (1987) *Principios de filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.

Karczmarczyk, Pedro. *Gadamer: Aplicación y comprensión*. (Argentina: Ed. Universidad de La Plata [EdULP], 2007).

Lafont, Cristina. (1993) *La razón como lenguaje: Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.

López Sáenz, Ma. Carmen (2003) "Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H-G. Gadamer", en: Acero, J.J., Nicolás, J.A, (2004) *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada.

Maceiras, M. y Trebolle J. (1990) *La hermenéutica contemporánea*. 2° Ed. (Colombia: Edit. Cincel Kapelusz,

Pintor-Ramos, Antonio. (2002) *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Rodes, Juan (2012). *Gadamer: Tradición y lenguaje*. Tomado de: <https://sitiocero.net/2012/03/gadamer-tradicion-y-lenguaje/>

Rodríguez Albarracín, Eudoro. "¿Qué es el humanismo? Problemática de la formación humanística." *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, n°. 72 (2008):89-104. Redalyc, Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515551759007>

Rodríguez, Ramón y Cazzanelli, Stefano (eds.) (2012) *Lenguaje y categorías de la hermenéutica*. Madrid: Grupo Editorial Siglo XXI.

Schnädelbach, Herbart. (1991) *Filosofía en Alemania (1831-1933)*. Madrid: Ed. Cátedra.

Schleiermacher, F. (2000) *Sobre los diferentes métodos de traducir*. trad. de V. García Yebra, Madrid: Gredos.

Serrano Ribeiro, José L. "Perspectiva, metáfora y Hermenéutica" En: *PENSAMIENTO*, U.N.E.D. (España), vol. 72 (2016), núm. 270, pp. 179-1

Triana Ortiz, Manuel. (2002) *Hans-Georg Gadamer: una vida universitaria*. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. 40 (100) 155-260.

Velasco Gómez, Ambrosio (1995). "Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales" *Revista Ciencia y Desarrollo*. Vol. XXI, Méx, dic. 1995

Velázquez Mejía, Manuel. (2005) *Hermenéutica Exégesis: Uso y tradición. Vol. I. Prolegómenos*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Vico, Giambattista. (1978) *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. Trad. y Prólogo de José Carner. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

von Wright, G. Henrik. (1979) *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza Editorial.

Zamora Zaragoza, José-Antonio. (2010) "Filosofía después de Auschwitz" en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, O. Nudler (ed.), vol. 31. La filosofía de la filosofía, Madrid: Editorial Trota. Págs. 173-214