

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
ESCUELA DE FILOSOFÍA

APROXIMACIÓN AL EXISTENCIARIO
HERMENÉUTICO DE LA HISTORICIDAD DE LA
COMPRENSIÓN

REFLEXIONES EN TORNO AL CAPÍTULO 9 DE VERDAD Y
MÉTODO

Tutor: Prof. Carlos Paván

Autor: Franklin Perozo Díaz

Caracas, marzo de 2009

INDICE

	Páginas
INTRODUCCIÓN.....	3
EL LEGADO DE LA TRADICIÓN:	
i. Dilthey y la formación de Gadamer.....	15
ii. Heidegger y la formación de Gadamer.....	20
CAPÍTULO I	
HISTORICIDAD DE LA COMPRENSIÓN: FUNDAMENTOS HERMENÉUTICOS	
i. <i>Sentido de la comprensión</i>	28
ii. Comprensión y Pertenencia.....	36
iii. <i>Prejuicio: fundamento actuante de las tradiciones en la comprensión</i>	46
iv. Círculo Hermenéutico: Realización de la historicidad de la comprensión.....	58
CAPÍTULO II	
COMPRENSIÓN HERMENÉUTICA: EL LUGAR DE LAS TRADICIONES	
i. Situación Hermenéutica.....	69
ii. Fusión de Horizontes.....	84
iii. El sentido aplicativo de la comprensión.....	90
CONCLUSIÓN.....	101
BIBLIOGRAFÍA.....	108

A todos.

Por su presencia en mi vida.

El tiempo es un río, pero yo soy el río;

Es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre;

Es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego.

El mundo, desgraciadamente, es real;

Yo, desgraciadamente, soy Borges.

(J.L. Borges, "Una nueva refutación del tiempo")

INTRODUCCIÓN

HANS-GEORG GADAMER, nació el 11 de febrero de 1900¹ en Marburgo, Alemania y murió el 13 de marzo de 2002 en Heidelberg. Fue uno de los pensadores contemporáneos que recogió más directamente el estremecimiento del pensamiento filosófico del pasado siglo, un filósofo que vivió y pensó en una época de profundas transformaciones, en la que irrumpió su filosofar cuya fuerza aún perdura en la filosofía contemporánea. La hermenéutica filosófica es el producto de toda una tradición formada por las escuelas neokantianas de Baden y Marburgo, por la fenomenología de Edmund Husserl y las determinantes influencias de Wilhelm Dilthey y, sin olvidar a su maestro y amigo, Martín Heidegger, quien ejerció una influencia determinante en su filosofar.² La trayectoria intelectual de Gadamer inicia con un fuerte interés por la filología Griega y Alemana; en 1922 obtuvo el doctorado en filosofía en Marburgo bajo la tutoría de Paul Natorp.³ Al abrigo

¹ “El 11 de febrero de 1650 murió René Descartes, el fundador del pensamiento metódico moderno. Un cuarto de milenio después, exactamente el mismo día, nació Hans-Georg Gadamer, quien se convertirá en el crítico de esta idea que había guiado la edad moderna”(Grondin, 2000, p.29)

² Para profundizar en el estudio de los aspectos tanto biográficos como los relativos con la historia de la hermenéutica recomendamos revisar las siguientes referencias: (Ferraris, 2002; Gadamer, 1996b; Grondin, 1999, 2000, 2003; Vattimo, 2000)

³ “Tesis doctoral sobre *Das wesen der lust nach den platonischen dialogen*” (Grondin, 2000, p441) Gadamer comenta que “Natorp se movía aquí por caminos convergentes tanto con la psicología de las ciencias del espíritu de Dilthey como la fenomenología de Husserl. Sin embargo, las cuestiones a que pretendía dar respuesta en estas consideraciones psicológicas no estaban encaminadas a la

del círculo en torno al poeta Stefan George, conoce la importancia de la experiencia artística para el desarrollo de la filosofía. La formación que proporcionaba la conciencia estética fue configurando un talante existencial que buscaba la verdad no en los enunciados sino en las propias vivencias y, quizá por ello, le llamó la atención el pensamiento de Nietzsche quien, con su crítica visceral a todo, quebró las ilusiones de la autoconciencia hegeliana.⁴

En 1923 Gadamer se trasladó a Friburgo donde siguió las lecciones de Husserl y Heidegger, del filólogo Friedländer y de los teólogos R. Otto y R. Bultmann. En 1929 consiguió la habilitación en filosofía bajo la dirección de Heidegger y luego, fue profesor en Marburgo, Kiel, Danzing, Leipzig, Frankfurt y Heidelberg.

Su recorrido intelectual se entrelazó con la historia de la cultura Alemana y Europea del siglo XX y, en este sentido, Gadamer fue producto de una generación que padeció los embates de dos guerras mundiales, cuestionando los ideales de “progreso” y “desarrollo” en los que se fundaba el cientificismo; una generación que se enfrentó y criticó las pretensiones de

fundamentación de las ciencias del espíritu, ni a la reorientación metódica de la investigación filosófica, sino a la idea sistémica de la unidad de la filosofía en cuanto tal, para él representada en la correlación de la objetivación y subjetivación, o lo que es lo mismo, en la aún completa preeminencia del pensamiento del método. Del proceso, del *fieri*, sobre el *factum* de las ciencias. Por eso puede considerarse a Natorp como al más riguroso fanático de la escuela de Marburgo. [...] La unidad de la teoría y de la práctica, prefigurada en la doctrina kantiana del primado de la razón práctica, y luego llevada a efecto por Fichte en su teoría de la ciencia, debía alcanzar por vez primera absoluta universalidad en la lógica general de Natorp” (Gadamer, 1996, p 70-71)

⁴ (Gadamer, 1996b, p.10)

verdad como producto de un proceso intelectual fundado en la supremacía del hombre sobre la naturaleza y la aplicación del método. Para la hermenéutica gadameriana tal época histórica fue de vital importancia ya que le permitió nutrirse de conflictos históricos-filosóficos decisivos y profundos que le exigieron una respuesta intelectual novedosa.⁵

El pensamiento filosófico gadameriano se expresa en su obra de mayor envergadura *Wahrheit und Methode*,⁶ publicada en Tübingen en el año de 1960. Este libro es el fruto de los trabajos realizados en Heidelberg entre 1949 y 1959⁷, constituyéndose, sin duda alguna, en el escrito más importante de nuestro filósofo. A este respecto Grondin escribe: “Gadamer tenía a la sazón 60 años de edad. Se trata con toda seguridad de una obra de madurez, preparada muy laboriosamente. Pero, dada la longevidad y productividad de su autor, al cabo de cuarenta años casi se considera una

⁵ Como nos comenta Agustín Domingo Moratalla el prologuista del libro. *El problema de la conciencia histórica*: “Vivir dos veces la reconstrucción de una Europa destruida por sí misma no es una experiencia que pueda olvidarse fácilmente. La densidad y complejidad de su propio pensamiento son también la complejidad y densidad de lo que somos nosotros mismos una complejidad que es de las relaciones con nuestra propia historia acontecida. No es de sorprender que, por ello, la sustantividad dialógica de la hermenéutica retome la tarea práctica de tender puentes y salvar distancias” (Gadamer, 2003, p. 15)

⁶ “La cuestión del título del libro resultó ardua. Mis colegas del país y del extranjero esperaban la obra como una hermenéutica filosófica. Pero cuando propuse este título, el editor me preguntó: ¿Y eso qué es? Fue mejor, en efecto, relegar la todavía extraña expresión al subtítulo”. (Gadamer, 2002, p. 388)

⁷ Gadamer en su autopresentación señala que: “La génesis de mi <filosofía hermenéutica> no es en el fondo otra cosa que un intento de explicar teóricamente el estilo de mis estudios y de mi enseñanza. La praxis fue lo primero. Siempre procuré casi con ansias, no decir demasiado y no perderme en construcciones teóricas que no emanaran totalmente de la experiencia[...]. Este trabajo me llevó casi diez años y en ese tiempo evité cualquier posible desviación. (Gadamer, 2002, p. 388)

obra de juventud.”⁸ La importancia de esta obra se centra en un diálogo con la tradición filosófica la cual es interrogada críticamente en torno al tema de la comprensión lo cual conduce Gadamer a una concepción novedosa que bien puede denominarse Ontología Hermenéutica.

La hermenéutica filosófica gadameriana condensa buena parte de la tradición vinculada con los problemas históricos-filosóficos que han orbitado en torno al arte del comprender. En este sentido, *Verdad y Método* es una propuesta filosófica que definitivamente cambia el rumbo de lo que hasta entonces se entendía como hermenéutica. Desde este punto de vista fundamental, Gadamer muestra ser un pensador original y profundo quien a la hora de penetrar en la tradición histórica vinculada con la hermenéutica, crea a partir de ese legado, una propuesta filosófica que responde a las necesidades de una época tan cambiante y convulsa como la que le tocó vivir.

El término “hermenéutica” tiene un largo recorrido en la historia del pensamiento occidental, recorrido vinculado a la interpretación de textos religiosos, literarios, históricos y jurídicos más como un método o un conjunto de reglas para alcanzar la comprensión adecuada, que como una perspectiva filosófica. Es justamente en este marco referencial en donde destaca Gadamer como pensador original cuando, a partir de la tradición de la que forma parte, genera una propuesta destinada a marcar un hito en la

⁸ (Grondin, 2003, p. 21)

historia del pensamiento. Pensar la hermenéutica en los términos de la tradición teórica anterior a Gadamer, consiste en la idea según la cual su objeto fundamental es hacer comprensible el sentido oculto o la verdad de lo que manifiestan los textos a partir de un conjunto de reglas y normas que señalarán el camino a seguir. Esta perspectiva de corte epistemológico que Gadamer denomina *hermenéutica clásica* y que no es más que un método, una simple herramienta, en un artículo de 1977 titulado *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*. Se describe ahí: “La hermenéutica designa ante todo una praxis artificial. Esto sugiere como palabra complementaria la *tejne*. El arte del que aquí se trata es el del anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él y que se requiere cuando no está claro e inequívoco el sentido de algo”⁹. Este concepto de hermenéutica, como podemos apreciar, está más cerca al oficio del intérprete, del traductor, que al proceder filosófico. Pues bien, Gadamer transformará radicalmente esta situación y para mostrarlo trazaremos un breve recuento de la disciplina que llamamos “Hermenéutica”.

Como señala el mismo Gadamer, el campo semántico de la palabra ‘hermeneuein,’¹⁰ (ἑρμηνεύειν). “como ocurre a menudo con las palabras

⁹ Gadamer, 2002.P. 95

¹⁰ “Desde G. Ebeling se suelen diferenciar tres direcciones del significado de ἑρμηνεύειν: expresar: (afirmar, hablar, explicar: (interpretar, aclarar) y traducir (trasladar). No es fácil percatarse de que los dos últimos significados se pueden expresar con la misma palabra, puesto que traducir, o sea traslado de sonidos

derivadas del griego y adoptadas por nuestro lenguaje científico, cubre muy diversos niveles de reflexión [...] ya en su uso más antiguo se detecta cierta ambigüedad.”¹¹ Como inicio de interpretación, se señala que la hermenéutica estuvo unida a la experiencia de transmitir mensajes y, en efecto, en la mitología griega, Hermes, el mensajero de los designios de los dioses, es el encargado de guiar las almas hacia el submundo sirviendo de mediador entre los hombres y la divinidad. Como comenta Ferrari:

“Hermes, el mensajero de los dioses ejercía una actividad de tipo práctico, llevando y trayendo anuncios, amonestaciones, profecías. En sus orígenes míticos, como más tarde en el resto de su historia, la hermenéutica, en cuanto ejercicio transformativo y comunicativo, se contrapone a la teoría como contemplación de las esencias eternas, no alterables por parte de un observador. Es ante todo, y es a esta dimensión práctica a la que la hermenéutica debe su tradicional prestigio [...] arte

extraños a un discurso familiar, es en cierto modo interpretar. El traductor debe aclarar o hacer comprensible lo que quiere decir un sentido foráneo. De esta manera quedan dos significados principales de ἑρμηνεύειν: expresar e interpretar. Pero también aquí podemos captar un denominador común, ya que en el fondo se trata en ambos casos de un movimiento semejante del espíritu que apunta a la comprensión, sólo que uno se dirige otro hacia fuera y hacia dentro, como lo formuló J. Pépin. En el arte de expresar el espíritu de cierto modo da a conocer al exterior su contenido interior, mientras que el interpretar trata de penetrar lo expresado acerca de su contenido interior. En ambas direcciones se trata, por tanto, de un hacer comprensible o de una mediación de determinados sentidos. El interpretar busca el sentido interior detrás de lo expresado, en tanto expresar da a conocer algo interior.”(Grondin, 1999, p. 45)

¹¹ (Gadamer, 2002, p. 95)

de la interpretación como transformación y no teoría de la contemplación.”¹²

El sentido práctico o meramente técnico de la hermenéutica, siguiendo la expresión de Ferraris, es el hilo conductor de las diferentes perspectivas que se han desarrollado tal saber a lo largo de su historia y ello porque no se trata solamente de develar el sentido primario de expresiones oscuras, más bien se trata de reconocer las modificaciones integradas históricamente al significado original, se trata de mediar entre la comprensión y la aplicación del texto para abrir nuevos horizontes interpretativos. En este sentido cabe destacar que “la procedencia a partir de Hermes es una construcción a posteriori.”¹³ Sin embargo, el uso del mito griego permite destacar que la hermenéutica fue concebida más como un arte textual que como una disciplina filosófica.

Tender puentes que faciliten la comprensión entre épocas, idiomas y culturas, es el sentido que predomina tanto en la hermenéutica jurídica como en la religiosa que son partes de la hermenéutica clásica. A este respecto, es importante destacar que Gadamer ve, en el trabajo del traductor, no tanto un simple ejercicio metódico, sino la necesidad de conocer las tradiciones para que tenga sentido el texto. Nuestro autor lo muestra en el siguiente extracto:

¹² (Ferraris, 2002, p. 11)

¹³ (Ferraris, 2002, p. 11)

“Es frecuente, sobretodo en el uso profano, que el cometido del *hermeneus* consista en traducir lo manifestado de modo extraño o ininteligible al lenguaje inteligible por todos. Por eso la tarea de la traducción goza de cierta libertad. Presupone la plena comprensión de la lengua extranjera, pero más aún la comprensión del sentido autentico de lo manifestado. El que quiera hacerse entender como intérprete debe traducir el sentido expresado. La labor de la hermenéutica es siempre esa transferencia de un mundo a otro”¹⁴

A lo largo de toda la tradición filosófica existen problemas que han ocupado el interés de los diferentes pensadores y que, en muchos casos, aún continúan ubicados en un lugar de importancia, como es el caso del problema de la comprensión. La hermenéutica filosófica gadameriana representa el legado de toda una tradición que ha orbitado entorno a este problema, el cual es reinterpretado y desarrollado en términos de una nueva perspectiva del lugar del hombre en el mundo. De este modo, nuestro autor logra un diálogo filosófico desde su presente con las tradiciones. Es por ello que Paván señala que: “La filosofía hermenéutica gadameriana, como cualquier otro genuino esfuerzo filosófico desde Platón en adelante, es el concrecer de una idea germinal tan poderosa que logra transformarse en un complejo entramado de nociones teóricas y prácticas”¹⁵

¹⁴ (Gadamer, 2002, p. 95)

¹⁵ (Paván S., 2007, p. 90)

El problema filosófico del que Gadamer se apropia y que es el eje su pensamiento no consiste simplemente en cómo se puede comprender el 'ser', sino en cómo la comprensión es 'ser'.¹⁶ De este modo 'Comprender el ser' no es un acto del entendimiento cuyo objeto es el ser, sino está relacionado con una acción del ser mismo y que recae también sobre él.¹⁷ A partir de esta perspectiva acerca de cómo «la comprensión es ser», Gadamer, inspirado por el Heidegger de la época de Marburgo, se sitúa en una corriente filosófica que abre nuevos horizontes para el fenómeno de la comprensión.¹⁸

Comprender, según Gadamer es un diálogo con la tradición, un acontecer constituido por la historicidad del hombre, y una fusión de horizontes. Comprender es, pues, el tema del esfuerzo fundacional de la hermenéutica gadameriana. Pues bien, en nuestra investigación, nos

¹⁶ “Pero Heidegger no se detuvo en el esquema trascendental que había determinado el concepto de autocomprensión en ser y tiempo. La verdadera cuestión no era cómo se puede comprender el «ser» sino como la comprensión es «ser». La comprensión del ser constituye la nota existencial del ser-ahí humano. El ser no se entiende pues como el resultado de la operación subjetivante de la conciencia. [...] Yo estimo posible, sin embargo, y he realizado este intento en Verdad y Método, confirmar que en la propia experiencia hermenéutica las tesis de Heidegger sobre el ser.” (Gadamer, 2002a, p. 125)

¹⁷ En este sentido la expresión «comprensión del ser» hay que entenderla, pues, en el sentido genitivo del subjetivo.

¹⁸ “*Comprender* no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana. Cuando Heidegger caracteriza y acentúa la comprensión considerándola cómo el movimiento de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación, que Nietzsche había desarrollado en su significado teórico. Este desarrollo descansa en la duda frente a los enunciados de la autoconciencia, que deben cuestionarse mejor que lo hiciera Descartes” (Gadamer, 2001a, p.12)

proponemos como objetivo general contestar esta pregunta **¿En qué consiste el enfoque hermenéutico de la historicidad de la comprensión como modo de realización de la comprensión humana?** Por ello, analizaremos la fundamentación de la comprensión en la hermenéutica filosófica gadameriana desde una perspectiva que privilegie la historicidad como hilo conductor. Ello nos obliga a centrarnos en un análisis de la comprensión hermenéutica a partir del vínculo con los *existenciaristas hermenéuticos*¹⁹ a fin de presentar la propuesta ontológica gadameriana.

Verdad y Método se divide en tres grandes partes. Trata la primera de la “*Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte*”; la segunda de los “*Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*” y la tercera “*El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*”. Para contestar a las cuestiones ya

¹⁹ Para explicar el uso de esta expresión transcribo in extenso el pasaje en el cual Paván desarrolla este punto: “Utilizo este término al referirme a los conceptos fundacionales de la hermenéutica gadameriana para subrayar su dimensión constitutiva respecto al intérprete y, por ende, su universalidad. «Así, aunque el problema de la comprensión –escribe acertadamente Perona– se originó en el contexto metodológico de unos saberes particulares (la teología, El derecho, la Historia), llegó al pensamiento contemporáneo como núcleo de la filosofía. A este respecto, la contribución más renovadora fue aportada por M. Heidegger en *ser y tiempo*. Fue este pensador quien ofreció una fundamentación ontológica de la comprensión al hacer de ella un elemento de la estructura fundamental del *Dasein*, un elemento que sólo de forma secundaria es una cuestión epistemológica. (Á. Perona, *ruptura de relaciones y exceso de demandas*. La Polémica Gadamer Habermas, en J. Muñoz y Á. Faerna, *Caminos de la hermenéutica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 219)» También vale la pena citar a Sáez quien escribe: «Ninguna expresión de la hermenéutica actual es más fiel al paradigma Heideggeriano que la de H.-G. Gadamer. Ya en la introducción a *Verdad y Método aparece la heideggeriana concepción temporal y existenciarista del comprender como punto de partida*. (L- Sáez, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, editorial Trotta, 2001, p. 198. Cursivas añadidas)» (Paván, 2007, p. 18)

señaladas nos centraremos en la segunda parte de *Verdad y Método*, en especial en los apartados en los que nuestro autor discute los *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*. Esta investigación, entonces, estará centrada en el capítulo 9 y, adicionalmente enriqueceremos esta perspectiva con otros textos de Gadamer.

Un modo apropiado de aproximarse a la filosofía hermenéutica gadameriana consiste en partir de un punto de vista histórico para reconocer, a partir de él, el lugar que ocupa nuestro autor. Como bien expone el mismo Gadamer: “vivimos dentro de unas tradiciones”²⁰ y, en este sentido, son múltiples las fuentes a partir de las cuales es posible formarse. Es por ello que, en el próximo apartado, nos aproximaremos, desde la perspectiva gadameriana, a dos pensadores que han marcado profundamente la propuesta filosófica de nuestro autor: nos referimos a Wilhelm Dilthey y Martín Heidegger. Trazar una panorámica general de las propuestas de estos pensadores tiene principalmente el objetivo de reconocer en Gadamer un pensador que sustenta su propuesta filosófica en la tradición que lo ha formado y que, por lo tanto, es la matriz en la que se va desarrollando su pensamiento.

²⁰ (Gadamer, 2001b. p 42)

EL LEGADO DE LA TRADICIÓN:

i. Dilthey y la formación de Gadamer

Pensar la tradición desde lo transmitido en los textos y fenómenos históricos puede conducirnos a una concepción de ésta que la reduce a objeto, perspectiva en la que se sitúa Wilhelm Dilthey (1833-1911) quien, inspirado en la obra de Schleiermacher, desarrolla una propuesta hermenéutica que se propone fundamentar epistemológicamente las ciencias del espíritu.²¹ Según Grondin, Dilthey “puso todo el trabajo de su vida bajo el motivo conductor de una crítica a la razón histórica, cuya tarea tenía que ser la legitimación, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, de la categoría científica de las ciencias del espíritu.”²² Gadamer reconoce especialmente el papel de Dilthey²³ en tanto desarrolla un pensamiento producto de la objetividad de la ciencia como ideal regulativo,

²¹ “En la segunda parte de *Verdad y Método* se trata de la destrucción de la hermenéutica del siglo XIX, principalmente la Hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey. La confrontación de Gadamer con esa Hermenéutica romántica, de la que puede considerarse también heredero el mismo Gadamer, tiene tonos muy polémicos. En efecto Gadamer quiere mostrar lo muy incapaces que fueron Schleiermacher y Dilthey, a pesar de sus mejores intenciones, de resistir a la tentación de caer en un pensamiento en parte metódico en parte estético. El predominio de este modelo de pensamiento los llevó finalmente a errar en cuanto al problema hermenéutico.”(Grondin, 2003, p. 95-96)

²² (Grondin, 1999, p. 129)

²³ Quien “se muestra como el más importante interlocutor y adversario en *Verdad y Método*” (Grondin, 2003, p.110)

fundamentando una hermenéutica de corte metodológico.²⁴ Según Ferraris, debemos a Dilthey “el mayor esfuerzo de autorreflexión histórica y metodológica de la hermenéutica del siglo XIX.”²⁵ Su relevancia se debe, ante todo, a sus investigaciones sobre la epistemología de las ciencias del espíritu²⁶ las cuales reivindican para éstas la misma objetividad y universalidad de las ciencias naturales.²⁷

En este sentido el historicismo de Dilthey intenta hallar una fundamentación de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales, acentuando la historicidad de todos los fenómenos espirituales. Así, pues, el fundamento de la investigación en las ciencias del espíritu tiene que ser

²⁴ “El fin que persigue está claro: descubrir en los confines de la experiencia histórica y de la herencia idealista de la escuela histórica, un fundamento nuevo y epistemológicamente sólido: esto es lo que explica su idea de completar la crítica de la razón pura de Kant mediante una crítica a la razón histórica”(Gadamer, 2003, p. 56)

²⁵ (Ferraris, 2002, p. 132)

²⁶ “Los trabajos juveniles, dedicados a Scheleiermacher, trazan igualmente una protohistoria de problema hermenéutico. Pero más decisiva fue la introducción a las ciencias del espíritu de 1883. Dilthey tematiza aquí la distinción entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, que se funda ya sea sobre la diferencia entre los objetos de estudio de los tipos de saber(las ciencias de la naturaleza se ocupan de fenómenos externos al hombre, mientras que las ciencias del espíritu estudian un campo del cual formamos parte) o sobre las diferentes modalidades cognoscitivas, por las cuales mientras el saber de la ciencias de la naturaleza viene de la observación del mundo exterior, el de las ciencias del espíritu es extraído de la vivencia(*Erlebnis*) en el cual el acto de conocer nos es distinto del objeto conocido”(Ferraris, 2002, p. 132)

²⁷ La fundación diltheyana de las ciencias del espíritu polemiza tanto con el positivismo como con el idealismo. En contra del primero, Dilthey excluye que se pueda dar a las ciencias del espíritu una fundación prestada por las ciencias de la naturaleza, porque entre los ámbitos del espíritu y de la naturaleza existe una irreconciliable diferencia como objeto de estudio y por tanto de métodos”(Ferraris, 2002, p. 133)

ubicado en la captación de la historicidad del hombre.²⁸ Con Dilthey, “la historia y no la filosofía constituye la estructura última de validación, no existe forma de conocimiento que no sea expresión de una situación histórica determinada, por consiguiente, no existe conocimiento más alto que el comprender historiográfico.”²⁹ En este sentido, Dilthey busca mostrar que no es posible una recuperación del pasado sin una interpretación condicionada por la situación presente del investigador siendo sólo a partir de la historiografía como se puede alcanzar el saber. Dilthey se destacó como “el metodólogo de la escuela histórica”³⁰ y, buscó comprender las ciencias del espíritu desde su cientificidad independiente de las ciencias naturales evitando, de esta manera, la penetración de la metodología de las ciencias naturales en las ciencias del espíritu. Anclado en la experiencia interior, en los hechos de la conciencia como validez del conocimiento, Dilthey, según Grondin, “llega a la conclusión de que sólo una reflexión sobre las bases psicológicas podrá fundamentar la objetividad del conocimiento en las

²⁸ “No se trata de situar la legitimidad las ciencias del hombre junto a la de las ciencias de la naturaleza, insistiendo acaso en la posibilidad de un perfeccionamiento metodológico que conduzca a las primeras a nivel de las segundas o en el descollar axiológico vital del estudio del hombre, sino más bien, de mostrar cómo el problemas hermenéutico contenido en las ciencias del espíritu es anterior a la construcción de las ciencias. Y, sobretodo, se trata de demostrar que semejante problema, que acentúa la originalidad de la interpretación, asume un valor trascendental e intuitivo aun en la comparación con las ciencias de la naturaleza” (Ferraris, 2002, p. 138)

²⁹ (Ferraris, 2002, p. 133)

³⁰ (Grondin, 1999, p. 129)

ciencias del espíritu.”³¹ Su punto de partida es la vida misma, en tanto esta se presenta como posibilidad de reflexión, puntualizando que la vida misma contiene un saber y admitiendo que su comprensión genera la interiorización que caracteriza a la vivencia, es decir, que la investigación de los fundamentos psicológicos del conocimiento puede ser entendida como un retorno a la vida misma.³² En este contexto, Dilthey entiende la comprensión como un acto por el cual se aprehende lo psíquico a través de sus exteriorizaciones. Al manifestarse, la vida psíquica se presenta como una expresión de la estructura propia de las ciencias del espíritu. Según esto, hay que resaltar que la comprensión en Dilthey es un proceso de reconstrucción psicológica de la intención original del autor. En este sentido, el texto no es más que la manifestación concreta de los sentimientos y de la psicología del autor, siendo el trabajo de los intérpretes el de reconstruir el mundo interior del creador, lo cual obliga al interprete a ponerse en el lugar del autor para revivir el acto creativo.

Desde este punto de vista, es conveniente recordar las críticas que Gadamer formula a la teoría Diltheyana y su objeción principal consiste en denunciar el compromiso de Dilthey con el modelo cartesiano. En efecto,

³¹ (Grondin, 1999, p. 130)

³² “El punto de partida de Dilthey es que la vida comporta en sí misma la reflexión [...]. Así pues, esta orientación tienen como fundamento la idea de que la vida comporta en cuanto tal un saber. Incluso la familiaridad íntima que caracteriza lo vivido entraña un tipo de retorno de la vida sobre sí misma. <El saber está, sin reflexión, ligado a la vida> dice Dilthey, está la base de la experiencia vivida que tenemos del significado” (Gadamer, 2003, p. 60)

este autor, según Gadamer, no diferencia entre la duda metódica y las dudas que aparecen por sí mismas y, de esta manera, su teoría confiere el mismo estatus epistemológico a las certezas de la ciencia como las certezas de la vida.³³ Dilthey sigue el modelo de la hermenéutica romántica³⁴ y toma el mundo espiritual como un texto que ha de ser descifrado y comprendido en su sentido propio. Al respecto Gadamer señala: "...la hermenéutica es el telos de la conciencia histórica. Sólo existe para ella un clase de conocimiento de la verdad: el que comprende la expresión y, en la expresión, la vida. En la historia nada es incomprensible. Todo se comprende, ya que todo se asemeja a un texto. «Como en las letras de una palabra, la vida y la historia poseen un significado» Decía Dilthey."³⁵

³³ "La razón profunda de esta inconsecuencia en el seno del pensamiento del Dilthey reside sin duda en su *cartesianismo latente*. Sus reflexiones histórico-filosóficas en orden a fundamentar las ciencias humanas no pueden ser ciertamente conciliadas con el punto de partida de su filosofía de la vida. Exigía que su filosofía que se extienda a todos los campos de la investigación donde < la conciencia, por una actitud reflexiva y dubitativa, se liberará de la empresa de los dogmas autoritarios y aspirará a un saber verdadero> Nos parece que esta afirmación refleja adecuadamente el espíritu de la ciencia y de la filosofía moderna en general."(Gadamer, 2003, p. 64)

³⁴ "Dilthey es deudor de una hermenéutica romántica. Esto oculta la diferencia esencial que hay entre la experiencia histórica y el conocimiento científico, es decir, permite desprestigiar la historicidad esencial del modo de conocimiento de las ciencias humanas y reordenarlas en la metodología de las ciencias de la naturaleza. Así Dilthey mantiene por ejemplo, para las ciencias humanas un ideal de objetividad que no puede servir más que para asegurarse y rango igual al de las ciencias exactas." (Gadamer, 2003, p. 67)

³⁵ (Gadamer, 2003, p. 69)

ii. Heidegger y la formación de Gadamer

Otra de las fuentes que alimentó la filosofía gadameriana fue la de su maestro Heidegger, como asegura el propio Gadamer en una conversación con J. Grondin “de Heidegger no se puede prescindir para explicar cual fue mi formación.”³⁶ “Sólo cuando aprendí de Heidegger a conducir el pensamiento histórico a la recuperación de los planteamientos de la tradición, las viejas cuestiones resultaban tan comprensibles y vivas que se convertían en verdaderas preguntas. Lo que estoy describiendo es la experiencia hermenéutica fundamental.”³⁷ El aporte más relevante de Heidegger en la formación de Gadamer fue la ruptura que realizó en la comprensión de los pensadores griegos sobre el ser. En efecto, este autor en total sintonía con Nietzsche planteó, más allá de Platón y Aristóteles, encontrar una conexión con el pensamiento sobre el ser en los filósofos presocráticos, pensamiento que, según su planteamiento, es más originario y auténtico. Su análisis se convierte entonces en una nueva interpretación tanto del período filosófico griego como del ser. En consecuencia, Heidegger muestra cómo el pensamiento moderno bajo el dominio del pensamiento clásico del ser, construye un concepto totalmente confuso de conciencia. La filosofía de Heidegger se desarrolla a partir de la discusión con dos

³⁶ (Gadamer, 2001b, p. 379)

³⁷ Gadamer, 2001b, p. 27

corrientes en boga durante las primeras décadas del siglo XX: el neokantianismo, y el vitalismo de Nietzsche, Bergson y Dilthey. En el trasfondo pero no con menor fuerza, está la incidencia de manera decisiva de su formación religiosa que lo lleva a preocuparse por la reflexión sobre la vida.³⁸ Finalmente es preciso recordar la fenomenología cuyo fundador Husserl impone la tarea de superar la crisis producida por la ciencia positiva que había dominado, casi sin contrapeso, la escena académica de la segunda mitad del siglo XIX.

El sentido de esta crisis consiste en que la ciencia ha dejado de tener significación para el hombre, pues no le proporciona respuesta a los problemas más importantes de la vida.³⁹ La fenomenología se presenta como una reflexión filosófica que quiere fundamentar firmemente la objetividad del saber mediante un método cuya principal regla es dejar que

³⁸ “En definitiva, pues, el itinerario que conduce a Heidegger a plantear el problema del ser como lo hace en *Ser y tiempo* se desarrolla entre dos polos: por un lado la cuestión de la ‘validez’ del conocimiento que heidegger retoma de la polémica neokantiana contra el psicologismo y que, a través del problema de la verdad (el problema de la aplicación de categorías al objeto, etc.) lo acerca a los grandes temas de la tradición metafísica...y por otro lado, o bien la originaria formación religiosa que se manifiesta por un claro interés por el Nuevo Testamento y por los padres de la iglesia, o bien por el problema de la historicidad y en general de la ‘vida’ que se encuentra en la cultura de la época, lo llevan a poner cada vez más radicalmente en tela de juicio las nociones de validez de realidad, de ser, nociones heredadas de la metafísica”(Vattimo, 2000, p. 22)

³⁹ “El vastísimo eco de la idea de la fenomenología en la cultura de principio del siglo XX se debe, ante todo, a que auguraba un pensamiento capaz de superar la ‘filosofía de los profesores’, el ejercicio escolar en el cual se había convertido el neokantismo finisecular. La fenomenología restauraba un ámbito de la filosofía pura, esto es, que no a la autorreflexión metodológica de las ciencias del espíritu y las ciencias naturales, e introducía en la investigación académica una energía especulativa y cultural que parecía corresponder al fin a pensadores extra-universitarios como Kierkegaard, Marx, Nietzsche.” (Ferraris, 2002, p. 175)

las cosas mismas se hagan patentes en su contenido esencial a través de la mirada que las haga presentes. Refiriéndose a Heidegger, Ferraris escribe: “La fenomenología [...], es la posibilidad del pensamiento -posibilidad que se modifica en el momento oportuno y sólo por eso sigue siendo tal- de responder a la exigencia de aquello en lo que se debe pensar. Si la fenomenología se realiza y salvaguarda así, puede entonces desaparecer como voz filosófica a favor del objeto del pensamiento, cuya manifestabilidad sigue siendo un secreto.”⁴⁰ La investigación está centrada entonces en describir las estructuras de la experiencia tal y como se presenta en la conciencia sin recurrir a teorías o métodos provenientes de otras disciplinas. Esta perspectiva define la conciencia fenomenológica, como una realidad no cerrada en sí misma, totalmente opuesta a la conciencia moderna cartesiana, en cuanto se define por la intencionalidad, es decir, siempre abierta y referida a un correlato objetivo.⁴¹

El análisis fenomenológico muestra, además, que los objetos no se dan aisladamente, sino insertos en un contexto del que se muestran en sí. Este contexto es el mundo en cuanto horizonte general de todo lo que es y llegando a ser contenido de la conciencia. Ahora bien, Heidegger es crítico

⁴⁰ (Ferraris, 2002, p. 176)

⁴¹ “la *intencionalidad*, escribirá Husserl al definir la voz *Fenomenología* para la *Enciclopedia Británica*, ‘es la expresión, que desde el punto de vista terminológico se remonta a la escolástica, usada para indicar el carácter fundamental del ser en cuanto conciencia, en cuanto aparición de algo. En el irreflexivo tener conciencia de algún objeto, estamos dirigidos hacia él, nuestra *intentio* va hacia él.” (Ferraris, 2002, p. 177)

de la pretensión de Husserl de captar las esencias de modo inmediato. La apertura a un fenómeno sólo es posible sobre la base de la precomprensión del mismo y, en lugar de un criterio absoluto de verdad, hay que hacerse cargo de la radical finitud e historicidad en todo esfuerzo interpretativo. En este sentido, la fenomenología representa para Heidegger un camino para asir la comprensión del mundo ya que “el problema central de Heidegger es el problema del ser.”⁴² El centro de la búsqueda heideggeriana se ubica pues en el elemento propiamente existencial de la historicidad entendida como el ser del ente que no puede existir más que comprendiendo.⁴³ Según comenta Hernández-Pacheco:

⁴² (Vattimo, 2000, p. 23)

⁴³ Grondin, J. subraya: “En un paso de avance fuerte y original en contra de la tradición hermenéutica, en primer lugar se despoja aquí a ese de su carácter puramente <epistémico>. Antiguamente se concebía el comprender como el *intelligere* teórico, que se refería a la comprensión con el entendimiento de un estado de las cosas impregnado de sentido. En Droysen y Dilthey el comprender subió incluso a la categoría de un proceso de conocimiento autónomo, que estaba llamado a fundamentar la peculiaridad metodológica de las ciencias del espíritu. Heidegger considera este comprender como secundario, pero define su hermenéutica del comprender de manera aún más universal. Heidegger elabora su nuevo concepto del comprender por medio de un sondeo de la fórmula <entenderse con algo> (*sich auf etwas verstehen*) o entender algo que indica menos un saber que una habilidad o el dominio de una práctica. <Entenderse con una cosa> significa estar a la altura de ella, saber arreglárselas con ella. Así se podría decir de un deportista que entiende el fútbol. No nos referimos en este caso a un saber, sino al dominio generalmente no explícito, una maestría, incluso un <arte>. Pero no sólo cabe pensar en logros sobresalientes. Toda nuestra vida está entrelazada por tales <habilidades>: entendemos de tratar a otras personas, de resolver asuntos, de pasar el tiempo sin disponer de un saber especial en esas cosas. Heidegger piensa este entender llamémoslo <práctico>, como un <existencial>, es decir como una manera de ser o modo básico de ser, gracias al cual nos orientamos y procuramos situarnos en él. El entender no significa una <manera de conocer>, sino un <estar bien orientado> o <estar al tanto> en el mundo motivado por la preocupación.” (Ferraris, 2002, p.140)

“...lo que hace Heidegger es recuperar desde esa preocupación temática propia de las ciencias del espíritu el afán de fundamentalidad propio de la filosofía trascendental, hasta hacer de ella una ontología fundamental en la que se intenta poner de manifiesto cómo el modo de ser que aparece en los objetos propios de la ciencia natural, lejos de ser primario y paradigmático, es más bien un modo de ser parcial y derivado que se fundamenta, al revés, en aquel que se pone originalmente de manifiesto en el análisis de esa existencia histórica que somos cada uno.”⁴⁴

Heidegger transforma pues la fenomenología en una ontología que se abre a la experiencia del ser entendido como realidad temporal.⁴⁵ Gadamer prosigue este camino, pero sin perder de vista el planteamiento histórico, pues “la comprensión no es uno de los modos de estar del sujeto, sino el modo de ser propio del ser ahí.”⁴⁶ La comprensión constituye el modo de ser de la existencia, y la existencia es histórica. No es un método de las ciencias humanas sino una dimensión óptica del proyecto del ser en el mundo que,

⁴⁴ (Hernández-Pacheco, 1996, p. 193)

⁴⁵ “...la hermenéutica tradicional restringía demasiado el horizonte de los problemas que se vinculaban a la idea de comprensión. Bajo esta óptica, la iniciativa tomada por Heidegger en un plano mucho más amplio que el de Dilthey, será particularmente fructífera en aquello que concierne a nuestro problema de la hermenéutica. Ciertamente, Dilthey rechazaba los métodos naturalistas en las ciencias humanas, y Husserl como sabemos, tachaba de absurda la aplicación del concepto naturalista de objetividad en la ciencias humanas, mostrando la relatividad básica que implica todo tipo de mundo, todo tipo de conocimiento histórico. En Heidegger asistimos a una valoración ontológica del problema de la estructura de la comprensión histórica, fundada sobre la existencia humana que está orientada fundamentalmente hacia el futuro”(Gadamer, 2003, p. 75)

⁴⁶ (Gadamer, 2001, p.12)

parte del giro ontológico que Heidegger imprime a la fenomenología en tanto hermenéutica de la existencia (*Dasein*).⁴⁷ A este respecto Gadamer afirma: “El estar ahí encuentra como presupuesto irrebalsable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar. Esta estructura existencial del estar ahí tiene que hallar su expresión también en la comprensión de la tradición histórica y por eso seguiremos en primer lugar a Heidegger.”⁴⁸ Y, para develar el sentido del ser, es necesario. “matizar aquí cuidadosamente, a fin de impedir un malentendido: el ser no es algo que esté más allá del ente al modo de otro ente, sino la condición trascendental para la presentación de un existencia del ente en cuanto ente. Esta condición no es más que una apertura de lo real que emerge a partir de la última trascendencia de la

⁴⁷ En relación con las posibles definiciones de la voz alemana *Dasein*, Hernández Pacheco presenta una interesante explicación, en una nota al pie, que bien vale recoger en extenso: “Creo que el término castellano <Existencia> recoge perfectamente el sentido del alemán <Dasein>, tanto es su significación lingüística usual como en su más estricta dimensión técnica en la terminología heideggeriana. Prueba de ello es que en ser y tiempo heidegger no tiene el más mínimo inconveniente por recurrir al neologismo alemán <Existez> como sinónimo, precisamente porque la etimología latina *ex-sistere* le ayuda a completar el sentido etimológico del *Dasein* alemán. Por esta razón, pienso que Heidegger ha tenido muy mala suerte en la transcripción de este concepto clave de su filosofía a la lengua castellana. Creo que es un snobismo filológico incorporar al texto castellano el término *Dasein* como si hubiese la más mínima dificultad en su traducción. También creo que castellanizar la etimología germánica traduciendo por <ser-ahí> como hizo Gaos en su día, empobrece la traducción, ya que no se gana ninguna inteligibilidad (de hecho se pierde de modo radical pues en castellano es un término que carece de sentido: no sé es, sino que si acaso, se <está> <ahí>) y se pierde y se pierde la que etimológicamente sugiere el término castellano <Existencia>, que refleja muy fielmente lo que Heidegger quiere decir. Ciertamente la traducción de la filosofía de Heidegger tiene graves problemas, pero no es este uno de ellos, comparados sobretudo con los que origina el snobismo que ve por doquier problemas de traducción supuestamente derivados del subdesarrollo semántico del castellano.” (Hernández-Pacheco, 1996, p. 165-166)

⁴⁸ (Gadamer, 2001a, p. 330)

existencia hacia el mundo.”⁴⁹ La comprensión será, pues, aquello en base a lo cual le damos sentido a algo, aquello hacia lo que se proyecta la existencia humana. Desde este punto de vista, cabe destacar que el comprender se guía siempre por la precomprensión que determina el marco y la amplitud de todo intento explicativo. Esta estructura previa del comprender sostiene que el ser en el mundo se caracteriza por estar abierto al mundo en tanto posibilidad de interpretación y, entonces hay que actualizar las posibilidades latentes en la precomprensión a partir del horizonte inicial abierto que permite dar el primer paso hacia la comprensión hermenéutica; es decir, la comprensión forma parte del ser del hombre en tanto ser el mundo; no está en las cosas del mundo físico, sino más bien es una estructura orientadora que le permite al hombre en el mundo darle sentido a lo que le rodea.

⁴⁹ (Hernández-Pacheco, 1996, p. 171)

CAPÍTULO I

HISTORICIDAD DE LA COMPRENSIÓN: FUNDAMENTOS

HERMENÉUTICOS

i. Sentido de la comprensión

La hermenéutica gadameriana es un planteamiento filosófico que indaga la comprensión y la historia a partir de una perspectiva genuinamente experiencial⁵⁰ tal como se manifiestan en los ámbitos del arte, de las

⁵⁰ “Por paradójico que suene, el concepto de experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeñan en la lógica de la inducción de las ciencias naturales, se ha visto sometido a una esquematización epistemológica que me parece recortar ampliamente su sentido originario. [...] El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. En el experimento natural científico esto se logra a través de su organización metodológica. Algo parecido ha ocurrido también con el método histórico y crítico de las ciencias del espíritu. En uno y otro caso la objetividad quedaría garantizada por el hecho de que las experiencias subyacentes podrán ser repetidas por cualquiera. Igual que en la ciencia natural los experimentos tienen que ser revisables, también en las ciencias del espíritu el procedimiento completo tiene que estar sometido a control. En la ciencia no puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia. En esto la ciencia moderna hace sino continuar con sus propios métodos lo que de un modo u otro es siempre objetivo de cualquier experiencia. Una experiencia sólo es válida en la medida en que se confirma; en este sentido su dignidad reposa por principio en su reproducibilidad. Pero esto significa que por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada. Esto vale desde luego para la experiencia cotidiana, y en tanto mayor medida para cualquier organización científica de la misma. (Gadamer, 2001a, p. 421) en otro lugar encontramos que: “La experiencia hermenéutica no consiste en que algo esté fuera y tienda a entrar dentro. Más bien somos captados por algo; y justamente en virtud de lo que nos capta y posee, estamos abiertos a lo nuevo, a lo distinto, a lo verdadero. Platón lo ilustra con la hermosa comparación entre el manjar material y el alimento espiritual: mientras el

tradiciones y del lenguaje.⁵¹ Nuestro autor plantea que “las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia.”⁵² En este sentido, la esencia de la noción de experiencia es aquella en la cual el hombre se hace consciente de su finitud, es decir, de las barreras que determinan su comprensión ya que comprender no se consume en un saber absoluto sino, por el contrario, es en la apertura a la experiencia donde el comprender es entendido a partir del movimiento del devenir histórico.⁵³

primero se puede rechazar, por ejemplo, el consejo del médico, el segundo se asimila siempre.” (Gadamer, 2002, p. 218)

⁵¹ “La hermenéutica no es primariamente una teoría acerca de algo, sino una dimensión que pertenece a la matriz ontológica de la experiencia del mundo y que, por tanto, no se restringe a un ámbito determinado de ella” (Rodríguez, 2004, p 265)

⁵² (Gadamer, 2001a, p.24)

⁵³ En este sentido la noción de Experiencia “que se trata ahora adquiere un momento cualitativamente nuevo. No se refiere sólo a la experiencia en el sentido de lo que esta nos enseña sobre tal o cual cosa. Se refiere a la experiencia en su conjunto. Esta es la experiencia que constantemente tiene que ser adquirida y que a nadie le puede ser ahorrada. *La experiencia es aquí algo que forma parte de la esencia histórica del hombre.*” (Gadamer, 2001a, p. 432) *Cursivas añadidas.*

Para Gadamer la comprensión⁵⁴ puede ser entendida desde el modelo paradigmático del arte, de la “phronesis” aristotélica y del giro que le da Heidegger a la comprensión al presentarla como un existencial.⁵⁵ En un diálogo con Jean Grondin en el cual Gadamer pasa revista a su obra, dice: “El estudio de la filosofía debía ser más que una reflexión sobre las ciencias. Tenía que ser también la experiencia del arte y el deseo de poner al

⁵⁴ Para expresar los matices que este concepto presenta en la obra Gadameriana, Paván refiere lo siguiente: “Comprensión traduce *Verstehen*. A este respecto, Duque hace la siguiente observación: «ya desde el comienzo se nota un primer fallo: se vierte un infinitivo sustantivado por un sustantivo terminado en un sufijo que denota acción, y más: un acto puntual. Pero reparen ustedes en la diferencia entre «comprender algo» y «la comprensión de algo»: en el primer caso se alude a un proceso no acabado (y quizá infinito, como muestra el modo infinitivo); en el segundo a un acto como instantáneo, en el que se nos entrega una cosa, en el que se «rinde» a nosotros: como si se tratara de una violenta acción de dominio, ejercida externamente. (F. Duque. *En torno al humanismo*, Madrid. Tecnos, 2002. p 98). Ahora bien, si se considera la raíz *stehen*, su parentesco con el latín *stare* es muy claro; por otra parte el prefijo *ver* puede ser considerado o como negación de *stehen* o como su afirmación. En este segundo caso, y siguiendo la versión de Duque, *Verstehen* significaría “«empeñarse a seguir estando erguido». Como si dijéramos: *Verstehen* alude al empeño, una y otra vez mantenido de no dejarse humillar” (ob. Cit., p. 99). A la luz de esta versión podemos afirmar que el primer significado del verbo en cuestión es el de estar a la altura de las circunstancias y, por ende, no quedar en ridículo” (ibid). Si enfatizamos el matiz semántico objetivo del verbo, tendríamos “la segunda acepción de *Verstehen* «entendérselas con algo o alguien» (ibid). Y si en este «saber hacer» destacamos el matiz reflexivo“, *Verstehen* significa: habérmelas conmigo mismo, saber hacer mi propia vida” (ob. Cit., p. 100). Si intentamos unificar todos estos significados, la versión que Duque propone es la siguiente: “Saber poder hacer mi propia vida con los «posibles» que en cada caso me ofrezcan” (ibid). Todos estos sentidos del verbo alemán, como veremos, están reunidos en lo que Gadamer entiende por *Verstehen* y que se traduce por comprensión” (Paván Scipione, 2007, p. 26)

⁵⁵ “Mi punto de partida –señala Gadamer- fue la crítica al idealismo y metodologismo de la era de la teoría del conocimiento. Fue de especial importancia para mi la profundización del concepto de comprensión por Heidegger, que lo convirtió en un existencial, es decir, una determinación categorial del «ser – ahí» humano. Este fue el estímulo que me indujo a una superación crítica del debate metodológico y a una ampliación del tema hermenéutico, contemplando no sólo la ciencia de cualquier tipo, sino igualmente la experiencia del arte y la experiencia de la historia.” (Gadamer, 2002a, p. 320)

descubierto su cercanía con respecto a los problemas filosóficos. Esta siguió siendo en el fondo mi tarea, aunque –claro está- a través de largos rodeos.”⁵⁶ Por lo tanto, un esfuerzo esencial de su búsqueda está centrado en “mostrar que en las ciencias del espíritu no sólo desempeñan un papel la ciencia y el método, sino que también y principalmente la presencia misteriosa que una obra de arte posee y que poseen también las cuestiones (que se renuevan sin cesar) de la metafísica y la religión.”⁵⁷ Este es el desafío más arduo del pensamiento Gadameriano: desarrollar una reflexión sobre lo que acontece en el intérprete y en lo interpretado cuando efectivamente comprende y, a la vez, criticar el error que pretende aplicar el método de las ciencias naturales en sentido universal, porque, “El verdadero acontecimiento del comprender sobrepasa con mucho lo que se puede aportar mediante la labor metodológica y el autocontrol crítico a la comprensión de la palabra de otro;”⁵⁸ es decir, Gadamer reivindica otras dimensiones de la verdad y de la certeza distintas de aquellas impuestas por las ciencias naturales. En palabras de Gadamer: “La hermenéutica consiste en saber cuánto es lo que se queda sin decir, cuánto es lo que por el concepto moderno de la ciencia, se escapa casi por completo a nuestra atención. Por eso, yo designé precisamente como la esencia de la conducta hermenéutica el que nunca

⁵⁶ (Gadamer, 2001b, p. 364)

⁵⁷ (Gadamer, 2001b, p. 365)

⁵⁸ (Gadamer, 2002a, p. 131)

debe reservarse la última palabra.”⁵⁹ Pues, bien, de lo que se trata es de liberar los planteamientos hermenéuticos de los límites propios del cientificismo a partir de un proyecto fundamentado en otras formas de experiencia tales como la del Arte, la Historia y la Filosofía. A partir de esta idea, Gadamer plantea:

“La hermenéutica que considero filosófica no se presenta como un nuevo procedimiento de interpretación. [...] ella describe sólo lo que siempre sucede en los casos en que una interpretación tiene éxito y es convincente. No se trata pues de una teoría del arte que quiera indicar cómo debería ser la comprensión. Tenemos que reconocer lo que es y, por lo tanto, no podemos modificar el hecho de que en nuestra comprensión siempre intervienen presupuestos que no pueden ser eliminados. Quizá tampoco deberíamos querer modificar esta situación, si es que pudiéramos. *La comprensión es algo más que la aplicación artificial de una capacidad. Es también siempre la obtención de una autocomprensión más amplia y profunda. Pero esto significa que la hermenéutica es filosofía y, en tanto filosofía, filosofía práctica.*”⁶⁰

En la reflexión filosófica gadameriana, la comprensión describe lo que acontece allí donde una interpretación es convincente y tiene éxito. No se

⁵⁹ (Gadamer, 2001b, p. 371)

⁶⁰ (Gadamer, 1981, p. 80) Cursivas añadidas

trata, pues, del acto de una conciencia cartesiana encerrada en sí misma que busca establecer un conjunto de reglas que indiquen cómo debería ser la comprensión, sino más bien se trata de una propuesta filosófica circunscrita ontológicamente en el espacio histórico que determina al intérprete y a lo interpretado. Para Gadamer, en tanto fin último y búsqueda, la hermenéutica es comprensión.⁶¹

“La filosofía hermenéutica se entiende no como una posición absoluta sino como un camino a la experiencia”⁶² que precede a todo entender y a cualquier modo de proceder metódico.⁶³ “Comprender e interpretar textos – señala Gadamer- no es sólo una instancia científica, sino que precede con toda evidencia a la experiencia humana del mundo [...] cuando se comprenden las tradiciones no sólo se comprenden textos, sino que se

⁶¹ “Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del estar en heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de hermenéutica. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca la experiencia del mundo.” (Gadamer, 2001a, p. 12)

⁶² (Gadamer, 2002, p. 399)

⁶³ “Según la tesis básica del libro (Verdad y Método), siempre llegamos demasiado tarde cuando tratamos de comprender y someter a un método aquello que realmente entendemos. El entender mismo no se puede fundamentar del todo, puesto que es el fundamento, el suelo en el que estamos. [...] No se trata de averiguar el último fondo del entendimiento, porque esto delataría más bien la obsesión cartesiana de las ciencias metódicas, contra lo que precisamente quiere poner en guardia esta obra.” (Grondin, 2000, p.375-376)

adquieren perspectivas y se conocen verdades.”⁶⁴ Gadamer plantea una teoría de la experiencia que critica el método científico⁶⁵ como única vía de acceso para explicar la realidad mostrando sus límites en el campo de las ciencias humanas y proponiendo una apertura a la comprensión.⁶⁶ En este sentido señala que: “...el problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna.”⁶⁷ Denuncia, pues, el prejuicio ilegítimo científicista y reivindica la comprensión hermenéutica en tanto dimensión racional independiente del método de la ciencia.⁶⁸ “El fenómeno de la comprensión -señala este filósofo- no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene su

⁶⁴ (Gadamer, 2001a, p. 23)

⁶⁵ En rasgos generales, el Método científico “se orienta hacia criterios universales que sirven tanto para comprobar y verificar como para ganar conocimiento. El aspecto normativo desplaza al descriptivo a partir del momento en el que el alcance y la especificidad del conocimiento científico entran a depender de la aplicabilidad del nuevo método unitario. El ideal de conocimiento metódico deja de relacionarse simplemente con el método específico del conocer y se convierte en algo que se acredita en la presentación de las teorías. La capacidad de convicción y la pretensión de universalidad de las teorías que se entienden a sí mismas como científicas encuentran su expresión en el contexto deductivo que sale a relucir en su exposición.” (Gutiérrez, 1984, p. 100)

⁶⁶ “El proyecto de la hermenéutica lleva en sí, de modo inherente, una propuesta que pone en tela de juicio las «objetividad» del saber de las ciencias naturales. El método de la «explicación», que indaga relaciones causales o, en general, monológicas, entre fenómenos es, o bien desfondado, a favor de la prelación del comprender.” (Sáez Rueda, 2001, p. 236)

⁶⁷ (Gadamer, 2001a, p.23)

⁶⁸“En cualquier caso el sentido de mi investigación no era proporcionar una teoría general de la interpretación y una doctrina diferencial de sus métodos, como tan atinadamente lo ha hecho E. Betti, sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un <objeto> dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende.” (Gadamer, 2001a, pp. 13-14)

validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en método científico.”⁶⁹ Como aclara en el prólogo de la segunda edición de “Verdad y Método”, Gadamer no quiere poner en duda que el enfoque metodológico sea ineludible en las ciencias del espíritu.⁷⁰ Sin embargo, enfrenta la reducción de la experiencia humana a la separación sujeto/objeto accesible sólo a través de los rígidos esquemas metodológicos cientificistas. En este contexto, Gadamer presenta el problema de la comprensión sin que ello signifique terminar atrapado en la manera de pensar de las ciencias de la naturaleza. Nuestro autor no concibe la comprensión sólo como un sistema de reglas orientado al recto entendimiento de fenómenos o textos ni, mucho menos, intenta reducirla al método del pensamiento científico, que busca ser un saber exacto y objetivo, fruto de la investigación de un objeto por un sujeto separado de él.⁷¹ Dada la

⁶⁹ Gadamer, 2001a, p. 23

⁷⁰ “El espíritu metodológico de la ciencia se impone en todo. Y nada más lejos de mi intención que negar que el trabajo metodológico sea ineludible en las llamadas ciencias del espíritu. Tampoco he pretendido reavivar la vieja disputa metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Difícilmente podría tratarse de una oposición de métodos [...] lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento” (Gadamer, 2001a, p. 11)

⁷¹ “La total atenuación de la presencia del sujeto requerida por la aplicación del método que guía a las ciencias naturales es, justamente, lo que no pueden tolerar las ciencias del espíritu. Desde este punto de vista y sin que ello se lea de manera epistemológicamente reductiva, podríamos decir que el concepto de verdad, así como se constituye a partir de la experiencia científica, exhibe la experimentación cual ingrediente decisivo y, en este marco conceptual, la intervención del experimentador, debe ser, hasta donde ello sea posible, nula. Es decir, el concepto cientificista implica que un conocimiento es objetivo (esto es, verdadero) en la medida en que el sujeto que conoce no permite que su subjetividad interfiera en el objeto de estudio y en ello justamente estriba la separación máxima del sujeto y

importancia de esta idea, en el siguiente apartado indagaremos con mayor profundidad el existencial de la pertenencia en tanto posibilidad de la comprensión hermenéutica.

ii. Comprensión y Pertenencia.

El existencial hermenéutico de la pertenencia que refiere a la vinculación existencial entre el intérprete y lo interpretado⁷² y que se

objeto propia de la metodología científica. Es por ello que, y a manera de ejemplo, se recomienda que un cirujano no intervenga a un pariente ya que los lazos subjetivos, el mundo de los afectos, podrán alterar su labor. Ahora bien para dar paso a la hermenéutica entendida como filosofía de la comprensión que se realiza en el marco de las ciencias del hombre es preciso abandonar tal separación de sujeto y objeto y ello porque, en este contexto, vale decir en el contexto de las ciencias del espíritu, el “objeto” es el mismo hombre de manera que la separación respecto del sujeto es imposible” (Paván Scipione, 2007, p.32)

⁷² El existencial de la *pertenencia*, constituye uno de los ejes filosóficos importantes en la hermenéutica de Gadamer fundamenta la imposibilidad de separar al sujeto del objeto alude en la metafísica antigua y medieval a la relación trascendental de ser y verdad, que piensa el conocimiento no primariamente como un comportamiento subjetivo sino como un momento del ser mismo. En palabras de Gadamer “En la metafísica la *pertenencia* se refiere a la relación trascendental entre ser y verdad, que piensa el conocimiento como un momento del ser mismo, no primariamente como un comportamiento del sujeto. Esta inclusión del conocimiento en el ser es el presupuesto del pensamiento antiguo y medieval. Lo que es, es por su esencia verdad; es decir, está en el presente de un espíritu infinito, y sólo por esto le es posible al pensamiento humano y finito conocer lo que es. En consecuencia aquí no se parte del concepto de un sujeto que lo sea para sí y que convierta todo lo demás en objetos. Al contrario en Platón el ser del «alma», se determina por su participación en el ser verdadero, esto es porque pertenece a la misma esfera de la esencia a la que pertenece la idea; Aristóteles dirá del alma que en cierto modo ella es todo cuanto es. En este pensamiento no se hace mención de ningún espíritu sin mundo, con certidumbre de sí mismo y que tuviera que hallar el camino hacia el ser

manifiesta en la realización de la comprensión. Sin embargo, en el marco de esta investigación, presentaremos el análisis de la pertenencia a partir de dos dimensiones; por un lado mostraremos su dimensión gnoseológica y, por el otro, analizaremos la dimensión ontológica que presenta al modo histórico del ser de la existencia como constitutivo del comprender. En primer lugar, reflexionaremos acerca de la dimensión gnoseológica de la pertenencia.

La reflexión hermenéutica ha puesto en evidencia la imposibilidad de comprender en los términos filosóficos del método científico las experiencias de la historia y del arte en razón de las múltiples experiencias de pertenencia a tradiciones que desbordan cualquier posibilidad de objetivación. En este sentido, Gadamer propone una concepción de la relación sujeto-objeto que rompe con el predominio metodológico moderno de las ciencias naturales sobre las ciencias del espíritu al plantear que entre el sujeto que interpreta y el objeto de la interpretación hay una identidad de fondo, una pertenencia a una tradición común por lo que toda comprensión humana es también una comprensión de sí mismo.⁷³ «La primera condición de la posibilidad de la

del mundo, sino que ambas cosas van originariamente juntas. Lo primero es la relación” (Gadamer, 2001a, p. 549-550)

⁷³ El concepto de autocomprensión es desarrollado por Gadamer en la segunda parte de *Verdad y Método*, confiriéndole un carácter fundamentalmente teleológico. Haciendo énfasis en los planteamientos heideggerianos como piedra angular de sus planteamientos Gadamer escribe: “Heidegger no se detuvo en el esquema transcendental que había determinado el concepto de autocomprensión en *ser y tiempo*. La verdadera cuestión no era como se puede comprender el «ser», sino cómo la comprensión es «ser». La comprensión del ser constituye la nota existencial del ser-ahí humano. El ser no ser entiende, pues, aquí como resultado de la operación objetivante de la ciencia, como ocurría aún en la fenomenología de Husserl. La pregunta por el ser afecta una dimensión muy distinta cuando apunta al

ciencia de la historia consiste en que yo mismo soy un ser histórico, en el que investiga la historia es el mismo que el que la hace». Lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto.”⁷⁴ Por ello no es posible, en la hermenéutica gadameriana, hacer referencia a un sujeto aislado del mundo,⁷⁵ o, peor del objeto. En palabras de Gadamer: “Cuando

ser del «ser-ahí» que se autocomprende. El contrapunto finito es que el yo transcendental se integra en la problemática ontológica. En este sentido *ser y tiempo* empieza ya a superar ese olvido del ser que Heidegger calificó posteriormente como esencia de la metafísica. Lo que él llama la vuelta es sólo el reconocimiento de la imposibilidad de superar el olvido transcendental del ser en una reflexión transcendental. En este sentido todos los conceptos posteriores: el acontecer del ser, el «ahí» como claro del ser, etc. Aparecen como consecuencia del primer enfoque de *Ser y tiempo*. [...] Yo estimo posible, sin embargo, y he realizado este intento en *Verdad y Método*, confirmar en la propia experiencia hermenéutica las tesis de Heidegger sobre «el ser» y sobre la problemática desarrollada desde la experiencia de «vuelta». La relación entre comprender y lo comprendido tiene la primacía sobre el comprender y lo comprendido, igual que la relación entre el hablante y lo hablado sugiere un movimiento que no se basa realmente en uno u otro miembro de la relación. El comprender no es auto comprensión con esa seguridad obvia con que lo afirmaba el idealismo, pero tampoco se agota en esa crítica revolucionaria al idealismo que entiende el concepto de auto comprensión como algo que le ocurre a uno y le permite llegar a ser él mismo. Yo creo más bien que hay en la comprensión un momento de «desprendimiento».”(Gadamer, 2002a, p.125-126)

⁷⁴ (Gadamer, 2001a, p. 281-282)

⁷⁵ A este respecto es necesario definir el concepto de «mundo» a la luz de los planteamientos gadamerianos. Para ello debemos establecer la diferencia existente entre «mundo» y «entorno». En palabras de Gadamer: “... el concepto del *mundo* se nos muestra en posición al de *entorno* tal como conviene a todos los seres vivos del mundo. Por su puesto que el concepto de entorno sólo se usó en principio para el entorno humano. El entorno es el «medio» en el que uno vive, y la influencia del entorno sobre el carácter y el modo de vida de uno es lo que hace su significación. El hombre no es independiente del aspecto particular que le muestra el mundo. De este modo el concepto del entorno es en origen un concepto social que expresa la dependencia del individuo respecto al mundo social. Sin embargo, en un sentido más amplio, este concepto del entorno puede aplicarse a todos los seres vivos, el hombre tiene «mundo», en cuanto que aquellos no tiene relación con el mundo en el mismo sentido sino que están directamente confiados a su entorno. La expansión del concepto del entorno a todos los seres vivos representa, pues una modificación al verdadero sentido. Precisamente lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su *libertad frente al*

rebasamos el concepto del objeto y la objetividad de la comprensión en dirección de una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas.”⁷⁶ Así, pues, al acentuar la importancia del valor de la pertenencia en la realización del hecho comprensivo, Gadamer hace patente que la comprensión es un acto productivo, es decir, comprender deja de ser visto como un evento psicológico, no pocas veces solipsista y hasta inefable, para pasar a ser un diálogo en y con las tradiciones. Comprender es, pues, una apertura, un exponerse al mundo, un estar en el mundo; en el seno de las tradiciones. La comprensión es, pues, aquello que da sentido a algo en tanto que tal, aquello hacia lo que se proyecta la existencia humana.⁷⁷ En palabras de nuestro autor “Comprender es el carácter óntico original de la vida misma.”⁷⁸ Desde este enfoque, *grosso modo*, podemos definir, la hermenéutica “como el examen de las condiciones en que tiene lugar la comprensión, entendiéndola desde una perspectiva mucho más abarcante como la facultad que afecta las

entorno. Esta libertad constituye la constitución lingüística del mundo. Lo uno forma parte de lo otro y a la inversa. Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro significa tener lenguaje y tener mundo.” (Gadamer, 2001a, p. 532)

⁷⁶ (Gadamer, 2001a, p. 552)

⁷⁷“Pero ahora se hace visible la estructura de la comprensión histórica en toda su fundamentación ontológica, sobre la base de la futuridad existencial del estar ahí humano. En consecuencia, y porque el conocimiento histórico recibe su legitimación de la pre-estructura del estar ahí, nadie querrá ya atacar los criterio inmanentes de lo que quiere decir conocimiento” (Gadamer, 2001a, pp. 326-327)

⁷⁸ (Gadamer, 2001a, p. 325)

relaciones del hombre consigo mismo y con su mundo.”⁷⁹ En sentido amplio, el comprender es un apropiarnos del sentido de las cosas del mundo estando en él. Comprender no es más que el sentido de nuestra relación originaria con el mundo fundamentada en el hecho por el cual nos hemos formado⁸⁰ en ciertas y determinadas tradiciones. La dimensión ontológica de la acción de la pertenencia en la comprensión parte de la noción de formación. En este sentido, Gadamer, en la primera parte de Verdad y Método, reflexiona en torno a los conceptos básicos del humanismo con el fin de cimentar las bases de la reflexión acerca del lugar del método en las ciencias del espíritu. Por ello es que queremos destacar la noción de formación como un camino para reivindicar el valor del acontecer de las tradiciones en la constitución ontológica del hombre en tanto ser hermenéutico. En palabras de nuestro autor, la formación⁸¹ “designa en primer lugar el modo específicamente

⁷⁹ (Gadamer, 2001a. p 217)

⁸⁰ En vista que existen ciertas aclaratorias necesarias con respecto al sentido de esta palabra citaré la nota que incluye el traductor de Verdad y Método al respecto. “El término alemán **Bildung**, que traducimos como «formación», significa también la cultura que posee un 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 una cultura, como esta cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto. No traducimos dicho término por «cultura» como conjunto de realizaciones objetivas de una civilización, al margen de la personalidad el individuo culto, y esta suprasubjetividad es ajena al concepto de **Bildung**, que está estrechamente vinculado a las ideas de enseñanza, aprendizaje y competencia personal. (N. del T)” (Gadamer, 2001a,p. 38)

⁸¹ “Formarse significa crecer, alcanzar la propia mismidad madura precisamente en aquello extraño que es en un primer momento la cultura, como totalidad de tradiciones de las que el individuo en absoluto es responsable, ni puede inicialmente reconocer como propias. Superar esta alteridad hasta ver en las instituciones la propia subjetividad, es la tarea que el espíritu tiene que realizar en el proceso de su formación, que termina en el reconocimiento de la cultura como querida por él, es

humano de dar forma a las disposiciones y capacidades culturales del hombre. Es un acto de la libertad del sujeto que actúa.”⁸² Sin embargo, no podemos perder de vista que “va más allá del mero cultivo de capacidades previas, del que por otra parte se deriva.”⁸³ La noción de formación es la más genuina manifestación del carácter histórico de la comprensión⁸⁴ porque “el saber de lo humano es un saber del múltiple despliegue de la capacidad formativa del ser humano a través del tiempo, saber que es a la vez eminentemente formativo. La comprensión para Gadamer discurre en el elemento de la formación.”⁸⁵ En este contexto, la comprensión gana una importante valoración ontológica ya que, “Por comprender no se entiende ya

decir, como desarrollo de su propia subjetividad. Pues bien, la tesis de Gadamer es frente a Hegel, que esta alteridad nunca puede ser absolutamente superada; y el signo de esta imposibilidad es precisamente la irreductibilidad de la historia a otra cosa que su propio acontecer. La tradición es algo dado y en lo que estamos inmersos; no porque ella nos pertenezca, sino, más bien porque nosotros le pertenecemos a ella; y todo esfuerzo por asimilarla nunca puede ser un acto transhistórico de una conciencia absoluta, sino él mismo parte de la tradición que comprende. No parece exagerado afirmar, como deducción a partir de esta doctrina, que la tradición se convierte en un absoluto que, a través de sus sujetos históricos, se trasmite así misma. Ella es a la vez emisor y receptor de esa comunicación.” (Hernández-Pacheco, 1996, p. 243)

⁸² (Gadamer, 2001a, p. 39)

⁸³ (Gadamer, 2001a, p. 40)

⁸⁴ “Gadamer no está interesado en lo clásico como tal o en una clasicidad en especial, sino en aquello que lo clásico nos enseña acerca de nuestra pertenencia esencial a la historia. Esta pertenencia transcurre en dos direcciones: nosotros pertenecemos a la historia y a la «eficacia histórica», pero también la historia nos pertenece a nosotros, porque la historia es leída y apropiada siempre a partir del presente y de sus posibilidades de vigilancia. Esta mediación entre el pasado y el presente es característica de la conciencia histórica y hay que redescubrirla. La pertenencia del intérprete a su objeto, a la historia y a su época no se contempla ya como un obstáculo para la objetividad.” (Grondin, 2003, p. 157-158)

⁸⁵ (Gutiérrez, 2002, p. 227)

un comportamiento del pensamiento humano entre otros, que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana.”⁸⁶ La comprensión constituye, pues, el modo histórico del ser de la existencia porque “la comprensión no es uno de los modos de estar del sujeto, sino el modo de ser propio del ser ahí.”⁸⁷ Es, pues, el elemento propiamente existencial de la historicidad, entendida como el ser del ente temporal que no puede existir más que comprendiendo. A este respecto Paván sostiene que “el rasgo esencial de la pertenencia que destaca Gadamer es [...] de corte ontológico; en efecto, en ella se hace realidad un encuentro con el ser entendido en sentido comunitario que, visto desde la comprensión, permite evaluar la arbitrariedad del capricho subjetivo, desligado de la tradición en tanto dimensión constitutiva de la conciencia hermenéutica.”⁸⁸ Según esto, todo acto comprensivo está ya permeado por los efectos de la historia efectual, es decir, sólo es comprensible aquello que nos habla y nos alcanza efectivamente. En palabras de Gadamer:

⁸⁶ (Gadamer, 2001b, p. 69)

⁸⁷ “La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente que la comprensión no es uno de los modos de estar del sujeto, sino el modo de ser propio del ser ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de «Hermenéutica». Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca la experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es una arbitrariedad ni inflamación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza de las cosas mismas” (Gadamer, 2001a, p.12)

⁸⁸ (Paván, 2007, p. 74)

“La pertenencia es condición para el sentido originario del interés histórico, no porque la elección de temas y el planteamiento estén sometidos a motivaciones subjetivas y extracientíficas (en cuyo caso la pertenencia no sería más que un caso especial de dependencia emocional, del tipo de la simpatía), sino porque 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. [...] no hay comprensión ni interpretación en la que no entre en funcionamiento la totalidad de esta estructura existencial, aunque la intención del conocedor no sea otra que leer «lo que pone», y tomarlo de las fuentes «como realmente ha sido».”⁸⁹

La pertenencia es la expresión hermenéutica de la vinculación entre la comprensión y la historia y, ello porque el sujeto hermenéutico está en la historia y a la vez, es constituido por ella.⁹⁰ Como señala Gutiérrez: “sujeto y mundo discurren en relación de inseparabilidad, nombra ante todo la dimensión supra-subjetiva que hace se patente en la experiencia humana del tiempo y de la historia: sucede que así como la significación histórica de un acontecimiento rebasa siempre la intencionalidad de sus agentes, así

⁸⁹ (Gadamer, 2001a, p. 328)

⁹⁰ “Recordemos aquí que en oposición a la duda cartesiana y a la certeza del conocimiento matemático de la naturaleza fundado sobre aquélla, Vico había formulado el primado epistemológico del mundo de la historia hecho por el hombre. Dilthey repetirá el mismo argumento: **<La primera condición de la posibilidad de la ciencia de la historia consiste en que yo mismo soy un ser histórico, en que el que investiga la historia es el mismo que la hace> Lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad sujeto y objeto**” (Gadamer, 2001a, p. 281-282) negritas añadidas

también la historia rebasa la suma de las interpretaciones que se tenga de ella.”⁹¹ Comprender, según la propuesta gadameriana, sólo es posible en tanto exista la pertenencia a las tradición,⁹² porque “todo intento de comprensión de algo está ya, por tanto, bajo los efectos de la historia: ella determina por adelantado lo que nos resulta interesante o cuestionable, ya que sólo podemos comprender aquello que nos habla y nos alcanza efectivamente.”⁹³ Reflexionar sobre el comprender es comprenderlo como un proceso abierto en la movilidad de las tradiciones. Es por ello que la “historicidad de la comprensión es la adecuada manifestación de su esencial finitud. [...] Lo que cada uno de nosotros somos está dado como algo desde dónde se explica nuestra vida y que, siendo el presupuesto de toda explicación, ya no puede a su vez ser explicado. Por ello la autoconciencia está históricamente condicionada, tiene un límite insuperable en la tradición.”⁹⁴ El comprender, en la filosofía hermenéutica gadameriana, es, pues, un acto «históricamente situado» de manera que es imposible sustraerse a la acción de las tradiciones, esto, es a la pertenencia. No somos sujetos **frente** a la historia sino por el contrario somos sujetos **en** la historia.

⁹¹ (Gutiérrez , 2002,p 9)

⁹² “el concepto de pertenencia no se determina ya como referencia teleológica del espíritu a la estructura esencial de los entes tal como se piensa en la metafísica. Al contrario, el que la experiencia hermenéutica se realice en el «modo» del lenguaje, y el que entre tradición y si intérprete tenga lugar una conversación, plantea un fundamento completamente distinto. *Lo decisivo es que aquí acontece algo.*” (Gadamer, 2001a, p 552)

⁹³ (Gutiérrez , 2002, p. 221)

⁹⁴ (Hernández-Pacheco, 1996 p. 245)

Si tomamos en cuenta que la reflexión filosófica expuesta en *Verdad y Método* es difícil de sintetizar desde el enfoque de una propuesta que pretenda ser definitiva, se hace necesario presentar una lectura⁹⁵ de los conceptos que la fundamentan de forma tal que, al relacionarlos, permita una comprensión más adecuada del pensamiento de este filósofo. Es por ello que mostraremos que el núcleo del problema hermenéutico es la tensión entre una historia que se renueva constantemente y un intérprete que también se modifica en ella modificándola. Por ello, los diferentes matices que se alcanzarán en la comprensión dependerán del punto a partir del cual se enfoquen las tradiciones y, de esta manera, la comprensión tendrá una perspectiva diferente en la medida que diferentes sean tanto las tradiciones involucradas como los intérpretes. En este sentido “cuando alguien comprende lo que otro dice, no se trata simplemente de algo mentado. Sino de algo compartido, algo común.”⁹⁶ Comprender es mucho más que la

⁹⁵ “La unidad interna entre comprensión e interpretación se confirma precisamente en el hecho de que la interpretación, que desarrolla las implicaciones de sentido de un texto y las hace expresa lingüísticamente, parece frente al texto dado una creación nueva, pero no confirma una existencia propia al lado de la comprensión. Ya hemos apuntado más arriba que los conceptos de la interpretación acaban cancelándose cuando la comprensión se ha realizado, porque estaban destinados a desaparecer. Esto quiere decir que no son medios cualesquiera que se emplean primero y luego se dejan de lado, sino que forman parte de la articulación interna de la cosa (que es sentido).” (Gadamer, 2001a. p 566) Gadamer sostiene la inseparabilidad entre comprender e interpretar; “La forma de realización de la comprensión es la interpretación” VM 467 siendo la interpretación la mediación a partir del lenguaje que se hace patente en la pertenencia a contextos de tradición que se van articulando en la constante actualización que es 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” VM 467

⁹⁶ (Gadamer, 2002a, p, 26)

aplicación artificial de una capacidad: es, más bien, la obtención de una autocomprensión, producto de la crítica de lo comprendido. Por ello “La hermenéutica es filosofía porque no puede limitarse a ser el arte de entender las opiniones del otro. La reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que comprende, no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia.”⁹⁷ La hermenéutica es, pues, el diálogo de la comprensión.

iii. Prejuicio: fundamento actuante de las tradiciones en la comprensión.

Gadamer reivindica las tradiciones como condiciones ontológicas del ser-en-el-mundo que se manifiestan en los prejuicios como precomprensiones a partir de las cuales es posible la comprensión hermenéutica.⁹⁸ Es en el tratamiento de la estructura de la comprensión que

⁹⁷ Gadamer, 2002a, p, 117)

⁹⁸ Nuestro autor deslinda su propuesta filosófica, que propone rehabilitar el lugar de las tradiciones en la comprensión, de las propuestas que le antecedieron como el historicismo, resaltando el lugar ontológico de las tradiciones, por ello es importante destacar que: “Sólo este reconocimiento del carácter esencialmente prejuiciosos de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión. Medido por ese patrón se vuelve claro que el historicismo,

Gadamer desarrolla en una dirección totalmente opuesta los postulados ilustrados en torno al prejuicio,⁹⁹ otorgándoles un sentido positivo como condición de posibilidad de toda comprensión: “Los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, son la realidad histórica de su ser.”¹⁰⁰

Para la Ilustración, la búsqueda de una explicación universal y objetiva trae consigo la necesidad de desconocer el vínculo inseparable de las tradiciones y la comprensión,¹⁰¹ produciendo así un interés por liberar a la razón de los prejuicios como el camino para alcanzar un conocimiento no condicionado por la historia y libre de cualquier intervención del sujeto

pese a toda su crítica al racionalismo y al pensamiento iusnaturalista, se encuentra él mismo sobre el suelo de la moderna ilustración y comparte impensadamente sus prejuicios.”(Gadamer, 2001a. p 337)

⁹⁹ “Siguiendo la teoría ilustrada de los prejuicios puede hallarse la siguiente división básica de los mismos: hay que distinguir los prejuicios por respeto humano de los prejuicios por precipitación. Esta división tiene su fundamento en el origen de los prejuicios respecto a las personas que los concitan. Lo que nos induce a error es bien el respeto a otros, su autoridad, o bien la precipitación sita en uno mismo.” (Gadamer, 2001a. p 338)

¹⁰⁰ (Gadamer, 2001a. p 343)

¹⁰¹ “Para la conciencia metódica ilustrada un malentendido es expresión de un «error» en el ejercicio del entendimiento reflexivo (Verstand). Bajo el presupuesto de que las reglas de la razón establecen criterios *a priori* de la verdad, el conocimiento «falso» se hace coincidente –en el mundo ilustrado- con un uso deficiente de tales *criterios universales* de juicio, provocado por la intervención inadvertida de un prejuicio. La verdad, según ello, se alcanzaría eliminando los prejuicios. Para el Hermeneuta, por el contrario resulta ilusorio pretender eliminar los prejuicios. Estos son irrebasables. Es por ello que una «comprensión inadecuada» de los fenómenos no significa para el hermeneuta eliminar los prejuicios, sino «distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos de los prejuicios falsos que producen malentendidos» (VM.I, p 369). Se infiere de ello que el «malentendido» no debe entenderse como originado por el prejuicio en cuanto tal, sino como una forma de «comprender» - posee también la estructura de la comprensión- que tiene fundamento en una inadecuada relación del intérprete con respecto al prejuicio.” (Sáez Rueda, 2001. p 217)

investigador en pro de una verdad última, científica y por ende objetiva. La ilustración, escribe Gadamer, “Intenta comprender la tradición, esto es, racionalmente y fuera de todo prejuicio,”¹⁰² porque “un uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger de cualquier error.”¹⁰³ A partir de esta perspectiva, se sentencia la perspectiva negativa de los prejuicios como lastre para alcanzar el conocimiento objetivo y verdadero de los procesos históricos, y ello porque la “tendencia general de la ilustración es no dejar valer autoridad alguna y decirlo desde la cátedra de la razón. [...] que la tradición sea verdad depende del crédito que le concede a la razón.”¹⁰⁴ Fundamentada en la confianza plena en la razón y en el método, la Ilustración, “convierte a la tradición en objeto de crítica igual que lo hace la ciencia natural con los testimonios de los sentidos.”¹⁰⁵ Es por ello que “Para el ilustrado, la verdad y la corrección moral presuponen la fundación de sus criterios normativos en los juicios reflexivos. Todo juicio previo no asistido por esta reflexión del sujeto es tachado de estorbo y límite para la razón, indicio de «superstición» y «engaño».”¹⁰⁶ Como comenta Gadamer, esta oposición, en el fondo, entiende que “existe realmente un prejuicio de la Ilustración que es el que soporta y determina su esencia: el prejuicio básico de la ilustración

¹⁰² (Gadamer, 2001a. p 338)

¹⁰³ (Gadamer, 2001a. p 345)

¹⁰⁴ (Gadamer, 2001a. p 339)

¹⁰⁵ (Gadamer, 2001a. p 339)

¹⁰⁶ (Sáez Rueda, 2001. p 217)

es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de las tradiciones.”¹⁰⁷

Para la comprensión hermenéutica, la tesis ilustrada es falsa porque intérprete e interpretando están ubicados en un presente motivado por la movilidad de la Historia como su fundamento ontológico.¹⁰⁸ Las tradiciones determinan la situación del hombre en el mundo en tanto ser que comprende y son, pues, la fuente a partir de la cual actualizamos los prejuicios¹⁰⁹ que, lejos de ser un lastre, se incorporan como testimonio del pensar en relación con el mundo, manifestándose en el acontecer histórico.¹¹⁰ Esta es la razón, por la que “dada la historicidad de nuestra existencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo,

¹⁰⁷ (Gadamer, 2001a. p 337)

¹⁰⁸ “Lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las que resuena el pasado. Este sólo aparece en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de las tradiciones de las que participamos y queremos participar. La moderna investigación histórica tampoco es sólo investigación, sino en parte también mediación de las tradiciones. No podemos verla sólo bajo la ley del progreso y de los resultados asegurados; también en ella realizamos nuestras experiencias históricas en cuanto que ella hace oír cada vez una voz nueva en la que resuena el pasado.” (Gadamer, 2001a. p 353)

¹⁰⁹ “Estar inmersos en una tradición significa[...] estar sometidos al influjo de prejuicios que limita la posibilidad de una autoconciencia perfecta y su libertad para un acceso acabado a la verdad objetiva [...] Pero esta dependencia de la razón, su propia finitud, es ahora el principio de su veracidad que tiene como condición de posibilidad el conocimiento de lo extraño como origen” (Hernández-Pacheco, 1996 p. 246)

¹¹⁰ “llevamos dentro una acuñación previa tan profundamente insertada que nos obstaculiza la comprensión de otras culturas y mundos históricos. Para poder llegar a una comprensión mejor hay que intentar hacerse consciente de la propia acuñación previa (Gadamer, 2001d, p. 61)

condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo.”¹¹¹ Las tradiciones son el punto de partida de nuestro conocimiento y el fundamento de la comprensión; ellas propician la apertura del comprender y, por ende, son el eje fundamental del planteamiento filosófico gadameriano.

Según Gadamer, la rehabilitación del concepto de prejuicio¹¹² es el resultado del reconocimiento de la existencia como fenómeno histórico. Es un hecho que los prejuicios intervienen en la comprensión porque son la manifestación de la historia en la conciencia y, según explica Paván,

“La pertenencia a una tradición es la condición ontológica y, por ende, gnoseológica de nuestra historicidad y de la aceptación de nuestra insuperable finitud, ya que, en la medida que reconozcamos nuestra pertenencia a una tradición que condiciona nuestra comprensión del ser y de nosotros mismos, nos sabemos históricos, es decir finitos y, de esta manera, superamos el prejuicio ilegítimo que pretende elevarnos por encima de todo prejuicio.[...] Pertenece a tradiciones en cuanto somos marcados por prejuicios legítimos.”¹¹³

¹¹¹ (Gadamer, 2001b, p. 90)

¹¹² “«Prejuicio» no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positiva o negativamente” (Gadamer, 2001a. p 337)

¹¹³ (Paván S, 2007 p. 74)

Somos seres históricos porque en nuestra comprensión de lo humano interviene una precomprensión, producto de la acción de la historia misma y, que se manifiestan en nuestros prejuicios.¹¹⁴ El hombre es un ser histórico en tanto es un ser de prejuicios y, como nos explica Gadamer, “*los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, son la realidad histórica de su ser*”¹¹⁵ y no como residuos fijos y estables, sino más bien como un constante fluir. Según expone nuestro autor: “Los prejuicios [...] no son otra cosa que el arraigo en las tradiciones,”¹¹⁶ lo cual implica que **no somos sujetos frente a la historia sino en la historia**. Comprendemos gracias a que pertenecemos a tradiciones¹¹⁷ y, en la medida misma en que pertenecemos a ellas es posible comprender.¹¹⁸ Estamos condicionados

¹¹⁴ “En sí mismo «prejuicios» quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” (Gadamer, 2001a, p 337)

¹¹⁵ (Gadamer, 2001a, p. 344)

¹¹⁶ (Gadamer, 1999, p 57)

¹¹⁷ “La pertenencia es la condición para el sentido originario del interés histórico, no porque la elección de temas y el planteamiento estén sometidos a motivaciones subjetivas y extracientíficas (en cuyo caso la pertenencia no sería más que un caso especial de dependencia emocional, del tipo simpatía) sino porque la pertenencia a tradiciones pertenece a la finitud histórica del estar ahí tan originaria y esencialmente como estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo. Heidegger se mantiene con razón en lo que él llama «arrojamiento» y lo que es «proyecto», está lo uno en función de lo otro. No hay comprensión ni interpretación en la que no entre en funcionamiento la totalidad de esta estructura existencial, aunque la intención del conocedor no sea otra que leer «lo que pone», y tomarlo de las fuentes «como realmente ha sido».”(Gadamer, 2001a, pp. 327-328)

¹¹⁸ “...nos encontramos siempre en tradiciones, este nuestra estar de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como ajeno o extraño lo que dice las tradiciones; ésta es siempre algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición.” (Gadamer, 2001a, p 350)

históricamente y nuestra perspectiva del mundo es el resultado de una articulación entre el pasado y el presente, en un actual y continuo diálogo en las tradiciones. Por ello, antes de reflexionar sobre nosotros mismos nos constituimos previamente en nuestro ser histórico,¹¹⁹ siendo formados por y en las tradiciones.¹²⁰ “La interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados.”¹²¹ Esto porque, “el que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto.”¹²² Por ello “la tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo,”¹²³ porque no es la opinión individual correcta, *per se*, sino el intercambio y la apertura al diálogo lo que permite profundizar los actos comprensivos sin que ello implique la autocancelación de los prejuicios.

Las tradiciones y el rol del intérprete constituyen, para Gadamer, la tensión propia del comprender pues esta relación determina la situación del hombre en el mundo en tanto ser hermenéutico. Las tradiciones son, pues, la

¹¹⁹ “Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera evidente en la familia, en la sociedad y el estado en que vivimos.”(Gadamer, 2001a, p. 344)

¹²⁰ “Formarse significa crecer, alcanzar la propia mismidad madura precisamente en aquello extraño que es en un primer momento la cultura, como totalidad de tradiciones de las que un individuo en absoluto es responsable, ni puede inicialmente reconocer como propias.”(Hernández-Pacheco, 1996, p. 243)

¹²¹ (Gadamer, 2001a, p. 333)

¹²² (Gadamer, 2001a. p 335)

¹²³ (Gadamer, 2001a. p 335)

fuente a partir de la cual poseemos y nos poseen los prejuicios.¹²⁴ Son el punto de partida de nuestro conocimiento y la base de la comprensión; en palabras de Gadamer “el que intenta comprender está expuesto a confundirse por las opiniones previas que no se acreditan con las cosas mismas. Por eso es deber permanente del intérprete elaborar esquemas correctos y adecuados, es decir, aventurar hipótesis que habrá de contrastar con las cosas. No hay mayor objetividad que la elaboración de la opinión previa para contrastarla.”¹²⁵ Comprender, implica una continua confrontación con las cosas mismas¹²⁶ desde los prejuicios ya que, al hacerlo, ello permite

¹²⁴ Estar inmersos en una tradición significa[...] estar sometidos al influjo de prejuicios que limita la posibilidad de una autoconciencia perfecta y su libertad para un acceso acabado a la verdad objetiva [...] Pero esta dependencia de la razón, su propia finitud, es ahora el principio de su veracidad que tiene como condición de posibilidad el conocimiento de lo extraño como origen” (Hernández-Pacheco, 1996 p. 246)

¹²⁵ (Gadamer, 2002a. p. 65) Más Adelante, nuestro autor, puntualiza que “El que intenta comprender no se abandonará sin más al azar de la propia opinión para desoír del texto lo más consecuente y obstinadamente posible[...] hasta que esa opinión se haga ineludible e invalide nuestra comprensión [...] Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto. Pero tal receptividad no supone ni la neutralidad ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios. Es preciso percatarse de las propias prevenciones para que el texto aparezca en su alteridad y haga valer su verdad real contra su propia opinión. (Gadamer, 2002a. P. 66)

¹²⁶ Como acertadamente comenta Grondin: “Las cosas mismas no significan en Gadamer las cosas en sí, tal como puedan experimentarse independientemente de todo entender (lo cual sería una contradicción en sí misma). Esas cosas en sí, las conoce únicamente Dios. ¿Cómo habrá de entenderse, pues, la exhortación reiterada constantemente por Heidegger y Gadamer, a efectuar una ampliación de la opinión previa ajustándose a las cosas misma? La palabra *Sache* (cosa), en alemán, tiene siempre el sentido enfático de una cosa o un asunto sobre el que hay que tratar o discutir. [...] Esa cosa (*Sache*) es siempre la «cosa debatida» (*Streitsache*, la «cuestión de fondo» (die «sachliche sache»), como quien dice. Por consiguiente la «cosa» se encuentra ya en el horizonte del entender. Por tanto, elaborar una anticipación adecuada a la cosa significa desarrollar los proyectos del entender que sean conformas a la cosa debatida. Esto presupone que la cosa nos concierne; que

la vinculación con “la tradición que hace oír su voz desde el texto,”¹²⁷ como un camino para abandonar los prejuicios arbitrarios¹²⁸ y así ir generando proyectos interpretativos adecuados.¹²⁹ Es importante destacar que la filosofía hermenéutica insiste en la imposibilidad de jerarquizar comprensiones, es decir, “comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consiente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende, se comprende de un modo diferente.*”¹³⁰ Es relevante, a este respecto, destacar cómo Gadamer presenta la imbricación de los conceptos que fundamentan sus

estamos afectados por ella. Aquí no es posible elaborar proyecciones adecuadas a la cosa sin que uno mismo entre en juego, es decir, sin que uno se ponga a dialogar con la cosa. Este modelo diagonal de entender se halla orientado, indudablemente, en contra del paradigma epistemológico de un sujeto del entender que se halle desconectado de su objeto. Pero este paradigma epistemológico es tenaz y hace que surja de nuevo la cuestión: en este proceso, el que entiende ¿no es a la vez y parte? ¡No! Responde Gadamer, porque aquí la cosa habla y ofrece resistencia. La verdad reside en la adecuación del entender que se conforma a la cosa, una adecuación que debe manifestarse constantemente.” (Grondin, 2003. p, 138-139)

¹²⁷ (Gadamer, 2001a. p336)

¹²⁸ “La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias. Por eso es importante que el intérprete no se dirija hacia los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es, en cuanto a su origen y validez.” (Gadamer, 2001a. p 333)

¹²⁹ “El objetivo de todo entendimiento y toda comprensión es el acuerdo en la cosa. Así, la hermenéutica tiene siempre la misión de crear un acuerdo que no existía o que era incorrecto.” (Gadamer, 2002a, p. 64) En otro lugar de Verdad y Método, nuestro autor aclara que: “Elaborar proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse en «las cosas» tal es la tarea constante de la comprensión. Aquí no hay otra objetividad que la convalidación que tienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración.” (Gadamer, 2001a. p 333)

¹³⁰ (Gadamer, 2001a. p 367)

postulados filosóficos desarrollándolos circularmente, es decir, tenemos prejuicios porque tenemos tradiciones y son las tradiciones las que nos conforman y nos permiten un mundo de significación, es decir, proporcionan precomprensiones. Lejos de incluir en la definición el *definiendum*, lo que subyace a este planteamiento es la estrecha vinculación entre los existenciales hermenéuticos. Las tradiciones existen en nuestro presente a partir de la presencia de los prejuicios y éstos a su vez son la huella de las tradiciones. Sin embargo, no queremos con ello establecer ninguna relación de identidad entre estos existenciales puesto que hay prejuicios que impiden u oscurecen la comprensión sin que de allí pueda concluirse que la tradición no posea valor gnoseológico. Con esto, lo que se busca es resaltar el activo papel que juega la tradición en la propuesta filosófica gadameriana. Los prejuicios, pueden ser entendidos como las opiniones en las cuales se escucha la voz de las tradiciones, presentes en nuestra conciencia y a partir de las cuales tenemos un primer acercamiento al mundo, que nos aporta posibilidades de comprensión.¹³¹ Sin embargo, la propuesta gadameriana es también una invitación a no tener una fe ciega en el prejuicio, ya que, “son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición.”¹³² Es por ello que “La hermenéutica debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez con la

¹³¹ “En sí mismo «prejuicio» quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” (Gadamer, 2001a. p 337)

¹³² (Gadamer, 2001a. p336)

cosa misma que se manifiesta por las tradiciones y con una tradición desde la donde la cosa pueda hablarme.”¹³³

Recuperar el valor del prejuicio legítimo como vía para alcanzar la comprensión es lo que le permite a Gadamer la rehabilitación del concepto de autoridad en tanto revalorización de una fuente de conocimiento, un pasado vivo que es una guía para la formación del individuo y su comprensión. Para Gadamer, “Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. Toda formación reposa sobre esta base.”¹³⁴ La recuperación de este concepto tiene sentido en tanto no significa sumisión de la razón al poder de la autoridad. Dado que el reconocimiento de la autoridad es también un reconocimiento de nuestros límites y de nuestra finitud, en tanto significa posibilidad de apertura, “...la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en el acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en el acto de reconocimiento y conocimiento: se convence 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. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a

¹³³ (Gadamer, 2003a. p.109)

¹³⁴ (Gadamer, 2001a, p. 348)

ella.”¹³⁵ El genuino sentido de la autoridad se basa en el reconocimiento racional del valor del otro y no simplemente en su aceptación pasiva.¹³⁶ La autoridad “Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada.”¹³⁷ Toda posibilidad de aprendizaje se fundamenta en el reconocimiento de la autoridad de la tradición como un acto de libertad que reconoce sus limitaciones. Las tradiciones – es decir, su autoridad - son constantes referencias del pasado al presente que nos interpela y están estrechamente vinculadas con lo que somos porque surgen de allí nuestras costumbres. En palabras de nuestro autor. “Las costumbres se adoptan libremente pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en esta. Precisamente esto es lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez.”¹³⁸ La autoridad no es pues, para Gadamer, un obstáculo para la comprensión hermenéutica, como lo supuso la Ilustración. Todo lo contrario: es un acto de libertad que “reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada.”¹³⁹

¹³⁵ (Gadamer, 2001a, p. 347)

¹³⁶ “En la medida en que la validez de la autoridad usurpa el lugar del juicio propio, la autoridad es de hecho fuente de prejuicios.”(Gadamer, 2001a, p 346)

¹³⁷ (Gadamer, 2001a, p. 347)

¹³⁸ (Gadamer, 2001a, p. 384)

¹³⁹ (Gadamer, 2001a, p. 347)

iv. Círculo Hermenéutico: Realización de la historicidad de la comprensión.

Según hemos mostrado en la sección anterior, la influencia de las tradiciones en el intérprete se manifiesta en la proyección de las relaciones de sentido necesarias para comprender el mundo histórico, para constituirnos en lo que somos, pues es fundamental, para Gadamer, resaltar que somos seres históricos y por ello es necesario comprender que ello es posible gracias a la relación dialógica entre la pregunta y la respuesta con y en las tradiciones en las que nos movemos y nos reconocemos. La comprensión supone, pues, un campo de sentido básicamente transmitido por las tradiciones. Gadamer es enfático cuando afirma que: “Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí

misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce.”¹⁴⁰ Esta transmisión de sentido es, justamente, la condición de posibilidad de la comprensión en tanto conjunto de posibilidades previas.¹⁴¹ Gadamer ha puesto en relieve la historicidad¹⁴² de toda actividad cognitiva y, por ello afirma que, “Escuchar la tradición y permanecer en la tradición es sin duda el camino de la verdad que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu.”¹⁴³

¹⁴⁰ (Gadamer, 2001a, p. 343)

¹⁴¹ “Al igual que en la vida real, la historia sólo nos interesa cuando nos remite a nuestro juicio previo sobre las cosas, los hombres y las épocas. Toda comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de tales prejuicios. Heidegger llamó a esta situación el círculo hermenéutico: Comprendemos sólo lo que ya sabemos; percibimos sólo lo que ponemos. Esto parece inadmisibile si se mide con el conocimiento de las ciencias naturales; pero sólo así es posible la comprensión histórica, no se trata según Heidegger, de evitar este círculo, sino de utilizarlo correctamente. (Gadamer, 2002, p. 40)

¹⁴² Es importante destacar las diferencias planteadas por nuestro autor en relación con los conceptos de historia e historicidad. Podemos entender por historia a la investigación descriptiva de hechos pasados. Ante un devenir de hechos en los que no es posible definir ni principio ni fin, la historia circunscribe aquellos que son relevantes y los objetiva a fin de poder analizarlos como un constructo racional. Por historicidad, en cambio, entendemos un carácter no definitivo, sino que se hace al existir y a lo largo del tiempo. Se reserva, no obstante, como una característica propia del hombre que impide definirlo como una esencia o naturaleza inmutable, ya que, obliga a concebirlo como un ser cuya existencia en el presente mantiene una relación esencial con el pasado y el futuro. En palabras de Gadamer: “No existe conciencia en cuya presencia la historia esté suspendida y comprendida [...] El ideal de la comprensión universal histórica es una abstracción errónea que se olvida de la historicidad. En este sentido, Nietzsche tiene razón: únicamente si nos encontramos en un horizonte que nos determina, somos capaces de ver.” (Gadamer, 2001c, p. 119-120) En otro lugar plantea que: “El verdadero logro de Kant, que no cobró hasta nuestro siglo plena conciencia filosófica de sí mismo, fue determinar que la pretensión de universalidad de la ciencia tiene un límite y que la libertad humana no puede ser jamás un hecho de experiencia en el sentido de las ciencias empíricas. Ella es simplemente un hecho para el ser humano que actúa. Un “algo globalizador”, más allá de este concepto de la experiencia y definido metodológicamente, exigía una justificación, la cual no podía encontrarse ya como meta-física detrás de la física, sino que descansaba sobre el fundamento de la libertad humana, la cual no es un hecho natural.” (Gadamer, 2001c, p. 166)

¹⁴³ (Gadamer, 2002, p. 46)

Este planteamiento conlleva al reconocimiento del sentido circular del comprender; es por ello que, para Gadamer, toda anticipación de sentido¹⁴⁴ determina la comprensión de la tradición así como también dicha anticipación es determinada desde la tradición, es decir, “lo que tenemos en común con la tradición con la que nos relacionamos determina nuestras anticipaciones y guía nuestra comprensión.”¹⁴⁵ Esta imbricación conceptual sostiene que la finitud del intérprete en el acontecer de la tradición está siempre presente en nuestro comprender y cómo éste es ontológicamente circular.

Gadamer desarrolla su propuesta acerca del círculo de la comprensión, a partir de la propuesta de Heidegger¹⁴⁶ quien considera que el

¹⁴⁴ Gadamer presenta el concepto de anticipación de sentido a partir del ejemplo del aprendizaje de las lenguas antiguas: “Aprendemos que es necesario «construir» una frase antes de intentar comprender el significado lingüístico de cada parte de dicha frase. Este proceso de construcción está sin embargo ya dirigido por una expectativa de sentido precedente del contexto que le precedía. Por supuesto que esta expectativa habrá que corregirse si el texto lo exige. Esto significa entonces que la expectativa cambia y que el texto recoge en la unidad de una referencia bajo una expectativa de sentido distinta. *El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de esta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos.* El criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay congruencia esto significa que la comprensión ha fracasado.” (Gadamer, 2001a, p 361) Cursivas añadidas.

¹⁴⁵ (Gadamer, 2003, p. 98)

¹⁴⁶ Es muy importante resaltar las diferencias entre Heidegger y Gadamer en relación con el concepto de círculo ya que “la motivación no es exactamente la misma en ambos autores. En Heidegger se trata, ante todo, de una motivación existencial. En el entender, en cuanto entenderse del *Dasein*, esta en juego siempre una anticipación de la existencia, que ha de aclarar la interpretación. < Al desarrollo del comprender lo llamamos interpretación. En ella el comprender se apropia, comprendiendo lo comprendido. [...] la interpretación no es el tomar conocimiento, sino del desarrollo de las posibilidades proyectadas del comprender > (ST, 166). La orientación de Gadamer tiene tonos marcadamente diferentes. En tabla polémica más que nada contra el modelo metodológico de la objetividad, que anatematiza

círculo no es un método de comprensión sino la estructura ontológica del ser en el mundo¹⁴⁷ lo cual implica que el círculo de la comprensión no se traduce en una errónea *petitio principii*.¹⁴⁸ En palabras de nuestro autor: “El círculo no es pues de naturaleza formal: no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete. El proyecto del «ser en el mundo» no se puede desvincular de los prejuicios porque estos son la fundamentación de la

cualquier implicación de quien entiende en lo que él entiende. Semejante modelo no hace justicia a la pertenencia del intérprete a su objeto y tradición. La preestructura previa del entender, según Heidegger, había iluminado existencialmente el carácter ontológico de esa pertenencia. Gadamer utiliza esa idea para una hermenéutica propia de las ciencias humanas. (Grondin, 2003, p. 132)

¹⁴⁷ “Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica y críticas históricas con el fin de desarrollar a partir de ellas, desde el punto de vista ontológico, la preestructura de la comprensión. Nosotros por el contrario, perseguiremos la cuestión de cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión. (Gadamer, 2001a, p 331)

¹⁴⁸ Para presentar la importancia de este punto nuestro autor cita a Heidegger: “El círculo no debe degenerar en un círculo vicioso, ni siquiera en uno permisible. Hay en él una posibilidad positiva para el conocimiento más originario, posibilidad que sólo alcanza realmente una vez que la interpretación ha comprendido 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”(Gadamer, 2002a, p.65) “Sin embargo a Heidegger no le gustaba hablar de un círculo, porque se trata de una figura espacial geométrica. Como tal, está cortado a la mediada del ente que se da meramente ante los ojos y por tanto es inapropiado para expresar la estructura preocupada del *dasein* [ser-ahí]... Para ver aquí con mayor claridad no será inapropiado distinguir entre una concepción lógico epistemológica y una concepción fenomenológica del círculo. En el aspecto lógico, el círculo será sólo *vitiosus* cuando en una prueba se dedique, por ejemplo, a dar por supuesto lo que ha de probarse. En este caso, se puede hablar también de una *petitio principii*. Aquí es tautológico hablar de *circulus vitiosus*. Ahora bien, el análisis de Heidegger y de Gadamer no se aplica al círculo lógico, sino al círculo fenomenológico, es decir, al contenido puramente descriptible del círculo del entender: en efecto, expresa la circunstancia demostrable de vez en cuando de que toda interpretación se deja guiar por presupuestos del entender; en el propósito, en la previsión y en la anticipación. (Grondin, 2000, p. 130)

historicidad de la comprensión.”¹⁴⁹ El círculo hermenéutico es, pues, el resultado de la acción de la subjetividad en el acontecer de las tradiciones en el que se transmite la realidad histórica: es reconocer que partimos de un conocimiento previo que nos constituye y a partir del cual iniciamos la comprensión en el constante fluir de las tradiciones. El círculo hermenéutico nunca se cierra ya que no existe interpretación definitiva. Es un comprender comprendiendo,¹⁵⁰ por ello “comprender no es comprender mejor, ni en sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende, se comprende de un modo diferente.*”¹⁵¹ Sin embargo, esto no implica la imposibilidad de una comprensión correcta, ni mucho menos el aceptar la arbitrariedad de los contenidos concretos de ciertos prejuicios.

Si bien es cierto que los prejuicios de las tradiciones son los que determinan el marco y la amplitud de todo intento explicativo, también lo es que es importante no perder de vista la necesidad de contrastar la cosa a interpretar con estas ideas iniciales en el marco de un proyecto interpretativo

¹⁴⁹ “La interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados” (Gadamer, 2001a, p. 333)

¹⁵⁰ “Esto echa por tierra la esperanza ilustrada de que el comprender pueda implicar de modo alguno un «comprender mejor». El sentido de cualquier fenómeno no es delimitable por ninguna interpretación correcta, sino que se expande en un proceso infinito en el cual se abren continuamente re-interpretaciones que muestran al fenómeno bajo relaciones de sentido hasta el momento insospechadas. En definitiva, no hay progreso en la comprensión.” (Sáez Rueda, 2001, p. 220)

¹⁵¹ (Gadamer, 2001a, p. 366-367)

cada vez más completo,¹⁵² “lo que implica someter el propio proyecto interpretativo a la autoridad de las «cosas mismas».”¹⁵³ Como señala nuestro autor: “La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias.”¹⁵⁴ La interpretación ha de moverse dentro de lo ya comprendido y la confrontación de estas ideas con las cosas del mundo genera proyectos explicativos cada vez más completos. En palabras de Gadamer:

“El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta en seguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a la vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la

¹⁵²“pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa aún a través de todas las desviaciones a las que se ve constantemente sometido en virtud de sus propias ocurrencias” (Gadamer, 2001a, p. 333)

¹⁵³ (Sáez Rueda, 2001, p. 218)

¹⁵⁴ (Gadamer, 2001a, p.333) En otro lugar Gadamer comenta que: El que intenta comprender no se abandonará sin más al azar de la propia opinión para desoír la opinión del texto lo más consecuente y obstinadamente posible... hasta que la opinión se haga ineludible e invalide la presunta comprensión. El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo. Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto. Pero tal receptividad no supone las «neutralidad» ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios. **Es preciso percatarse de las propias prevenciones para que el texto mismo aparezca en su alteridad y haga valer su verdad contra la propia opinión**” (Gadamer, 2002, p. 66)

elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración se sentido.”¹⁵⁵

La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto o un fenómeno histórico no es un acto de la subjetividad “sino que se determina desde la comunidad que nos une a la tradición.”¹⁵⁶ Es la manifestación de la copertenencia de la historia y el intérprete, quien se enfrenta con las cosas del mundo para comprenderlas.¹⁵⁷

Al presentar la estructura de la comprensión hermenéutica Gadamer propone una serie de modelos que le permiten mostrar analógicamente el sentido de su búsqueda filosófica. Es el caso del fenómeno del aprendizaje de las lenguas extranjeras. En sus palabras:

¹⁵⁵ (Gadamer, 2001a, p. 333)

¹⁵⁶(Gadamer, 2001a. p. 363)

¹⁵⁷ “Al leer un texto, al querer comprenderlo, siempre esperamos que nos enseñe algo. Una conciencia formada por una actitud auténticamente hermenéutica será receptiva en los orígenes y caracteres enteramente extraños de aquello que le viene de afuera. En todo momento esta receptividad no se adquiere por una neutralidad objetivista: no es posible, ni necesaria, ni deseable que se ponga así misma entre paréntesis. La actitud hermenéutica supone tan sólo una toma de conciencia que, cuando designa nuestras opiniones y prejuicios, los califica como tales quitándoles de golpe su carácter exagerado. Y al realizar está actitud cuando surge en el texto la posibilidad de aparecer en su diferenciación y en la manifestación de su verdad propia, frente a las ideas preconcebidas que le oponemos primariamente” (Gadamer, 2003, p. 103-104)

“Es preciso «construir» una frase antes de tratar de comprender el significado lingüístico. Pero este mismo proceso de construcción está ya regido por una expectativa de sentido que deriva del contexto anterior. Ciertamente que la expectativa debe rectificarse si el texto lo requiere. Esto significa reajustar la expectativa y hacer confluír 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. La tarea es ampliar en círculos concéntricos la unidad de sentido comprendido”¹⁵⁸

El concepto implícito en la idea de circularidad de la comprensión es el de anticipación de sentido ya que, al comprender, existe una relación que vincula el todo y la parte. El todo permite entender las partes, pero una vez entendidas éstas, proporcionan una nueva perspectiva desde la cual podemos reinterpretar al todo, es decir, todo y parte están unidos y sólo a partir de la proyección de la parte sobre el todo es que el todo permite explicar la parte y la parte, al ser comprendida, transformar al todo.¹⁵⁹ Esto es

¹⁵⁸ (Gadamer, 2002, p 63)

¹⁵⁹ “El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad de sentido comprendido en círculos concéntricos”(Gadamer, 2001a, p.361) Considero importante, además, incluir las palabras de Hernández- Pacheco cuando explica que: “Este surge «el círculo hermenéutico» cuando en la comprensión de un texto es necesario anticipar el sentido de su totalidad, de la cual cada uno de los momentos textuales es visto como

posible gracias a que el sentido de la totalidad se anticipa sobre la base de que todo texto y fenómeno histórico ha de tener sentido.¹⁶⁰ Sin embargo, el círculo hermenéutico no se agota en esta relación, sino que, por el contrario, “el círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica. [...] describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete.”¹⁶¹ Por ello partimos del hecho de que la vinculación entre todo y parte tiene sentido en la tradición a la que pertenecemos.¹⁶² Por otra parte las tradiciones suponen en sí mismas la pertenencia y, a la vez, la distancia, y en esta tensión se desarrolla la comprensión hermenéutica. “Existe una

parte. Estas partes se entienden en la medida en que «encajan» en el modelo de sentido anticipado. Pero obsérvese ahora que cada uno de estos momentos parciales tienen capacidad de corregir el supuesto sentido total, que se va no sólo ampliando, sino reconstruyendo conforma se explicitando los contenidos parciales, es decir, en la medida en que éstos no encajan en el modelo. Entender la totalidad es entonces condición de posibilidad para la comprensión de las partes individuales como momento del contexto total, el cual es a su vez es resultado de la totalidad de momentos textuales individuales” (Hernández-Pacheco, 1996, p. 237-238)

¹⁶⁰ “La anticipación de perfección que domina nuestra comprensión está sin embargo en cada caso determinada respecto a algún contenido. No sólo se presupone una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido es en texto. [...] El prejuicio de perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es un perfecta verdad.” (Gadamer, 2001a, p. 364)

¹⁶¹ (Gadamer, 2001a, p. 363)

¹⁶²“La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo desde nosotros mismos”. (Gadamer, 2001a. p,363)

verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea hermenéutica”¹⁶³, así nos explica Gadamer esta característica de la vinculación del hombre con sus tradiciones. Pertenecemos a ellas y a la vez, estamos alejados de ellas. Gadamer entiende la circularidad de la comprensión en términos de nuestra ineludible pertenencia a las tradiciones, pertenencia que nos condiciona mucho más allá de lo que podamos ser conscientes.

La comprensión hermenéutica encuentra su sentido en los planteamientos gadamerianos en relación con el círculo hermenéutico ya que devela la importancia de las tradiciones como el vaso posibilitante de la comprensión.

“Así pues, lo que tenemos en *común* con la tradición con la que nos relacionamos determina nuestras anticipaciones y guía nuestra comprensión. Consecuentemente, este círculo no tiene en su totalidad una naturaleza puramente formal, ni desde el punto de vista subjetivo, ni desde el punto de vista objetivo. Juega, por el contrario, en el interior del espacio que se establece entre el texto y quien comprende. La intención del intérprete es la de hacerse mediador entre el texto y la totalidad que subyace al texto. Por consiguiente, el fin de la

¹⁶³(Gadamer, 2001a, p. 365)

hermenéutica es siempre restituir y restablecer el acuerdo, colmar lagunas.”¹⁶⁴

Es claro que la comprensión hermenéutica se presenta como una constante búsqueda, como una investigación abierta en pro de restituir la unidad que se ha perdido entre las tradiciones y el intérprete. Por ello es muy importante hacer notar entonces que “el entender mismo no se puede fundamentar del todo, puesto que es el fundamento, el suelo en el que estamos.”¹⁶⁵ En este sentido entendemos al círculo hermenéutico como un proceso que, a través del prejuicio, la pertenencia, el acontecer, la aplicación y la fusión de horizontes, desarrolla la copertenencia entre el intérprete y las tradiciones¹⁶⁶, y, por ello, comprender consiste en el reconocimiento de las conexiones con las tradiciones a partir de un proceso abierto, es decir, un diálogo intrahistórico.

Es necesario destacar que el círculo hermenéutico está tan estrechamente ligado con los planteamientos relacionados con el lugar de las tradiciones en la comprensión que hemos decidido extender la presentación

¹⁶⁴ (Gadamer, 2003, p.98)

¹⁶⁵ (Grondin, 2000, p. 376)

¹⁶⁶ “Toda comprensión tiene que conducirnos a la aplicación de la interpretación a lo interpretado y al intérprete: de allí la ontológica universalidad que este existenciaro comparte con la pertenencia, el acontecer, la distancia temporal y la fusión de horizontes. Con la aplicación se cierra la fundamentación ontológica del círculo hermenéutico.” (Paván S., 2007, p. 111)

de estos puntos en el siguiente capítulo a fin profundizarlos como parte importante de la comprensión hermenéutica.

CAPÍTULO II

COMPRENSIÓN HERMENÉUTICA EL LUGAR DE LAS TRADICIONES

i. Situación Hermenéutica.

En el capítulo anterior realizamos un análisis de la fundamentación de la comprensión hermenéutica gadameriana a fin de abordar este existencial desde una perspectiva fundacional, esto porque “la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en método científico.”¹⁶⁷ Lo que propone Gadamer es, por un lado, reconocer que nuestra relación con el mundo está

¹⁶⁷ (Gadamer, 2001a, p. 23)

mediada por la comprensión como vínculo con aquello que nos rodea, y por el otro, que la comprensión hermenéutica no es un planteamiento filosófico que pretenda una verdad definitiva, sino que reconoce que las diferentes perspectivas a partir de las cuales se puede interpretar la historicidad no son más que una multiplicidad de enfoques que enriquecerán los proyectos comprensivos. La comprensión hermenéutica gadameriana funda su particularidad filosófica en la rehabilitación ontológica de las tradiciones en el proceso comprensivo, es decir, somos seres históricos, lo cual conlleva a que es imposible comprender fuera de nuestra realidad histórica. Es por ello que el cometido principal de este capítulo consistirá en mostrar en qué sentido las tradiciones constituyen la comprensión hermenéutica.

Al analizar el existencial hermenéutico de la comprensión no cabe duda que nuestro autor se preocupa por hacer justicia al carácter histórico de toda actividad comprensiva, esto porque “la historicidad no es ya un ámbito restrictivo de la razón y de su afán de verdad, sino que representa más bien una condición positiva para el conocimiento de la verdad.”¹⁶⁸ Gadamer propone la necesidad de rehabilitar la autoridad de la tradición como un núcleo importante de su propuesta filosófica, “para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está referida a lo dado en lo cual se ejerce.”¹⁶⁹ Ello trae consigo

¹⁶⁸ (Gadamer, 2002, p. 106)

¹⁶⁹ (Gadamer, 2001a, p. 343)

reconocer que operamos desde una razón situada históricamente. En palabras de nuestro autor: “El concepto de situación se caracteriza por que uno no se encuentra frente a ella [la historia] y por lo tanto no se puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero.”¹⁷⁰ Grondin explica que “no existe una conciencia que no esté situada.”¹⁷¹ La situación desde la que se plantean los proyectos comprensivos, es el resultado de unas condiciones enmarcadas en tradiciones y con esto Gadamer rechaza el carácter de objeto que la ciencia histórica le ha asignado a las tradiciones,¹⁷² ya que, “nos encontramos siempre en tradiciones,”¹⁷³ “vivimos dentro de tradiciones, y estas no son una esfera parcial de nuestra experiencia del mundo ni una tradición cultural que

¹⁷⁰ (Gadamer, 2001a, p.372)

¹⁷¹ (Grondin, 2000, p. 380)

¹⁷² Paván señala: “Llama la atención que el autor sienta la necesidad de remitirse al término latino *traditur*: en efecto, el verbo correspondiente, *tradere*, tiene muchos sentidos que es preciso deslindar. En una primera aproximación semántica, *tradere*, en expresiones como *aliquid tradere in manum*, tiene el significado de entregar, lo cual exhibe su familiaridad cotidiana en, por ejemplo, la frase *tradere alicui poculum*, vale decir, ofrecer o alcanzar a uno una copa. El sentido de entregar puede también entenderse como sucede en la expresión *filiam suam alicui tradere*, esto es, entregar la mano de la hija, obviamente en el caso de un matrimonio. No obstante, desde el punto de vista hermenéutico, el grupo de significados más importantes es el que este verbo tiene en expresiones como *trandut ipsum regem se abdidisse, dicen que le mismo rey se apartará*, donde el acusativo que rige la oración objetiva en infinitivo, enfatiza el carácter transitivo del verbo. Desde este punto de vista, *tradere* tiene el significado de transmitir (en el sentido del italiano *tramandare* que indica la «transmisión» de tradiciones o de mitos), comunicar y contar. Pues bien Gadamer se refiere justamente a este sentido activo de *tradere* que apela a la *autoritas* de lo transmitido por la tradición que preserva el mundo heredado en el que estamos inmersos y vinculados por los prejuicios sustentadores gracias a los cuales se produce la comprensión misma.” (Paván S, 2007, p. 64-65)

¹⁷³ (Gadamer, 2001a, p. 350)

consta de sólo de textos y monumentos y que trasmite un sentido expresado lingüísticamente y documentado históricamente. Es el mundo mismo el que percibimos en común y se nos ofrece constantemente como una tarea abierta al infinito.”¹⁷⁴ Así pues, según Gadamer la existencia humana está siempre circunscrita al ámbito de la pertenencia a las tradiciones, ya que “no es nunca el mundo del primer día, sino algo que heredamos.”¹⁷⁵ En este sentido, la tradición no “debe concebirse como algo contingente o, peor aún, fortuito, sino que es, para nosotros, el mundo mismo la sustancia de la comprensión comunitaria.”¹⁷⁶ Con esto, sin duda alguna, nuestro autor muestra su preocupación por “hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre,”¹⁷⁷ acentuando el carácter de ser-arrojado del ser-ahí, para afirmar la indisolubilidad del vínculo humano con la tradición.¹⁷⁸ Es decir, “estar inmersos en una tradición significa [...] estar sometidos al influjo de prejuicios que limitan – y en esto se muestra la finitud de nuestra capacidad cognoscitiva- la posibilidad de una autocomprensión perfecta y su libertad para un acceso acabado a la verdad.”¹⁷⁹ Este contexto teórico implica la “resolución de la oposición abstracta entre tradición en investigación

¹⁷⁴ (Gadamer, 2001b, p. 42)

¹⁷⁵ (Gadamer, 2002, p 393)

¹⁷⁶ (Paván S, 2007, p.66)

¹⁷⁷ (Gadamer, 2001a, p. 344)

¹⁷⁸ “La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propios futuro” (Gadamer, 2001a, p. 344)

¹⁷⁹ (Hernández-Pacheco, 1996, p. 246)

histórica, entre historia y conocimiento de la misma. Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podría hallar un entramado de efectos recíprocos.”¹⁸⁰ En este sentido, en la comprensión hermenéutica se reconoce el momento de la tradición como fundamento de la historia y, por ello, no existe ninguna distinción entre tradición e historia en los postulados gadamerianos: en palabras de nuestro autor: “Lo que satisface nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Este sólo aparece en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar. La moderna investigación histórica tampoco es sólo investigación, sino en parte mediación de la tradición.”¹⁸¹

El papel central que Gadamer atribuye a las tradiciones en la fundamentación de las relaciones humanas con el mundo, podría ser interpretado en sentido tradicionalista.¹⁸² Sin embargo para nuestro autor es

¹⁸⁰ (Gadamer, 2001, p. 351)

¹⁸¹ (Gadamer, 2001a, p. 353)

¹⁸² En el diccionario de Ferrater Mora, con la entrada Tradicionalismo se establece que: “Por este término puede entenderse: 1) la actitud según la cual es deseable seguir lo que se llama «la tradición», por lo cual suele entenderse el conjunto de normas, reglas, creencias, costumbres, etc., vigentes en una comunidad humana; los que entienden ‘tradicionalismo’ en este sentido estiman a menudo que seguir la tradición, hace posible la continuidad de una cultura y que todo antitradicionalismo constituye una indeseable ruptura de tal continuidad; 2) la tendencia a sobreestimar la tradición (o lo que se llaman también «las tradiciones»). Se llama también ‘tradicionalismo’ a la concepción de la historia que consiste en la afirmación de que todo orden social e histórico debe hallarse sometido a la autoridad de la roma católica y articularse en una jerarquía de orden divino. Los motivos históricos

muy importante asignar el justo valor de las tradiciones en su obra. Como señala: “Creo que es un claro error el convertir en un supersujeto el papel que yo he reconocido a la tradición en la formulación de las preguntas y en las sugerencias de las respuestas, y el reducir luego la experiencia hermenéutica a una *parole vide*, [...] Eso no encuentra en Verdad y Método base alguna. Cuando se habla en esa obra de tradición y de diálogo con ella, no se trata de ningún sujeto colectivo, sino que esa tradición es el nombre común para designar cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra texto, incluyendo una obra plástica, una construcción, hasta un proceso natural).”¹⁸³ Además las tradiciones son para Gadamer, el principio de la validez de las costumbres: en palabras de nuestro autor: “las costumbres se adoptan libremente pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en esta. Precisamente esto es lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez.”¹⁸⁴ En este sentido no es posible atribuir a Gadamer una perspectiva esencialista de las tradiciones sino, por el

inmediatos del tradicionalismo son, ante todo, de índole político-religioso, pero hay en él un supuesto filosófico que le interesa consignar y que consiste en una cierta solución dada al problema de la relación entre verdad e historia. Para el tradicionalismo la verdad un organismo que contiene el error como «momento» suyo. En este sentido coincide con la teoría de la verdad sustentada por el idealismo alemán y en particular por Hegel. Pero en éste la verdad es algo que se manifiesta – por la necesidad que la idea o el Espíritu absoluto tienen de autorevelarse a través de un proceso-, el tradicionalismo hace de la verdad simplemente la revelación de la providencia. Por lo tanto, el error no es aquí sólo un momento parcial de la verdad sino un castigo.” (Ferrater Mora, 1999, p. 3554-3555)

¹⁸³ (Gadamer, 2002, P. 357)

¹⁸⁴ (Gadamer, 2001a, p. 348)

contrario, nuestro autor se esfuerza por entenderlas como un pasado que constantemente es presente en la comprensión.¹⁸⁵

Gadamer considera que “el pasado no existe primariamente en el recuerdo, sino en el olvido,”¹⁸⁶ lo que muestra que la historia está constituida fundamentalmente por rupturas, es decir, con esto nuestro autor plantea que no existe una continuidad interna necesaria en el devenir histórico, sino fundamentalmente un acontecer. “No la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que tiene lugar aquí como un conocimiento progresivo de lo que es, de manera que un intelecto infinito contendría todo lo que de un modo u otro pudiese llegar a hablar desde el conjunto de la tradición. Visto desde el

¹⁸⁵ “Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento” (Gadamer, 2001a, p.348)

¹⁸⁶ Continúa explicando Gadamer: “Esto es, en efecto, el modo de pertenencia del pasado a la existencia humana. Gracias a que el pasado posee esa naturaleza de olvido podemos retener algo. Todo lo transitorio acaba en el olvido y es este olvidar el que permite retener y conservar lo que se perdió y cayó en el olvido. Aquí tiene su raíz la tarea de dar continuidad a la historia. Para el hombre que vive en la historia el recuerdo que conserva algo cuando todo parece constantemente no es un comportamiento actualizante de un sujeto cognitivo, sino que **es la realización vital de la tradición misma**. Su misión no consiste en ampliar indefinida y arbitrariamente el horizonte del pasado, sino en formular preguntas y encontrar las respuestas que descubrimos, partiendo de lo que hemos llegado a ser, como posibilidades de nuestro futuro.” (Gadamer, 2002, p. 143) Negritas añadidas. Es importante también incluir lo que a este respecto muestra Nietzsche: “Y es que en toda acción hay olvido, de igual modo que la vida de todo organismo no solo necesita la luz sino también oscuridad. [...] Es posible vivir casi sin recuerdos, e incluso vivir feliz, como muestra el ejemplo del animal, pero es completamente imposible vivir en general sin olvidar. O, para explicar mi tema de modo más sencillo: *existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido historic, en el que se daña lo vivo, para finalmente, quedar destruido, tanto en un pueblo, en una cultura o en un hombre.*” (Nietzsche, 2003. p. 43)

intérprete, «acontecer» quiere decir que **no es** él el que, como conocedor, busca su objeto y «extrae» con medios metodológicos lo que realmente se quiso decir y tal como realmente era.”¹⁸⁷ En otro lugar de su obra nuestro autor puntualiza: “no existe conciencia en cuya presencia la historia esté suspendida y comprendida. En toda ampliación infinita de la propia vida a través de la comprensión de historia, la vida sigue siendo finita e histórica.”¹⁸⁸ Esto conlleva a reconocer que “el verdadero acontecer sólo se hace posible en la medida en que la palabra que llega a nosotros desde la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos.”¹⁸⁹ Con esto nuestro autor sostiene que no tiene sentido hablar de un ideal de comprensión universal histórica porque es una abstracción que desconoce la historicidad, es decir, no toma en cuenta que “no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella.”¹⁹⁰

Comprender es, pues, estar abierto al fluir de las diferentes interpretaciones que nos salen al encuentro desde la tradición en el acontecer: es el actuar en el sujeto del acontecer de la tradición¹⁹¹ y, por ello,

¹⁸⁷ (Gadamer, 2001a, p 552-553) Negritas añadidas

¹⁸⁸ (Gadamer, 2001c, p. 119)

¹⁸⁹ (Gadamer, 2001a, p. 553)

¹⁹⁰ (Gadamer, 2001a, p. 344)

¹⁹¹ “Todo historiador y todo filólogo tienen que contar por principio con la imposibilidad de cerrar el horizonte de sentido en el que se mueven cuando comprenden. [...] En ambos casos lo transmitido muestra nuevos aspectos significativos en virtud de la continuación del acontecer. A través de su actualización

“cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese alguien le sucede algo. No se trata entonces de una comprensión de la historia como transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpeándonos y concerniéndonos.”¹⁹² Esta idea pone de manifiesto que las posibilidades de comprensión se articulan en una reflexión que nunca empieza de cero ni acaba del todo; se trata más bien de una comprensión ubicada en tradiciones, sin que ello implique la inherencia y rigidez de las tradiciones mismas. En este sentido, “la transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos.”¹⁹³ Las tradiciones son, pues, orgánicas en tanto son vivas y cambiantes porque: “el contenido de la tradición entra en juego y se despliega en posibilidades de sentido y resonancia siempre nuevas y siempre ampliadas de nuevo por su receptor.”¹⁹⁴ Al hacer referencia a este carácter móvil de la tradición, nuestro autor plantea que “no es un simple acontecer que pudiera conocerse y

en la comprensión los textos se integran en un auténtico acontecer, igual que los eventos en virtud de su propia continuación. [...] Toda actualización en la comprensión puede entenderse a sí misma como una posibilidad histórica de lo comprendido” (Gadamer, 2001a, p 451-452)

¹⁹² (Gadamer, 2002, p. 141)

¹⁹³ (Gadamer, 2002, p. 143)

¹⁹⁴ (Gadamer, 2001a, p. 553)

dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a los objetos.”¹⁹⁵ Sin embargo, tampoco se trata de presentar las tradiciones como una subjetividad que nos sale al paso. En efecto, “la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú.”¹⁹⁶ Con ello, nuestro autor marca nuevamente distancia respecto de la idea de la posibilidad de una apropiación acabada de la tradición histórica ya que el diálogo con la tradición que se presenta como un tú es una tarea inacabable e inabarcable y, por ello, Gadamer es enfático al respecto cuando plantea que “*el ser histórico no se agota nunca en el saberse.*”¹⁹⁷

Gadamer entiende a las tradiciones como la manifestación de un diálogo que se inicia cuando nuestra familiaridad con el mundo que nos rodea se rompe, es decir, cuando los prejuicios fracasan en su función orientadora y, por ello, la comprensión hermenéutica se inicia cuando las tradiciones nos hacen frente: “Lo que hay al principio es más bien la pregunta que el texto nos plantea a nosotros, nuestra propia afección por la palabra de la tradición, de modo que su comprensión implica siempre la tarea de la

¹⁹⁵ (Gadamer, 2001a, p. 434)

¹⁹⁶ (Gadamer, 2001a, p. 343)

¹⁹⁷ (Gadamer, 2001a, p. 372)

automediación histórica del presente con la tradición.”¹⁹⁸ Lo que trae consigo entender que la “posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el topos de la hermenéutica.*”¹⁹⁹ Es por ello que, “cuando encontramos algo en la tradición que comprendemos, se trata siempre de un acontecer.”²⁰⁰

Según podemos ver, las tradiciones suponen en sí mismas pertenencia y también distancia y en esta tensión se realiza la comprensión hermenéutica por lo cual es importante destacar que la distancia en el tiempo no es un abismo que separa temporalmente al intérprete y a la cosa, sino que es el asidero del acontecer en el que se encuentra sujeto el presente.²⁰¹ Es un fundamento para la comprensión, es pues, una especie de tamiz de los prejuicios que generan malentendidos ya que “la distancia en el tiempo realiza aquí una selección muy útil. Hace que desaparezcan los prejuicios inadecuados, que se hallan sumamente condicionados por el tiempo, de manera que a la larga podrán conocerse las obras que tengan carácter

¹⁹⁸ (Gadamer, 2001a, p. 452)

¹⁹⁹ (Gadamer, 2001a, p.365)

²⁰⁰ (Gadamer, 2002, p. 141)

²⁰¹ “La distancia en el tiempo no es consecuencia de algo que tenga que ser superado [...] Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido. No será aquí exagerado hablar de una genuina productividad del acontecer.” (Gadamer, 2001 a . p, 367)

permanente.”²⁰² Los prejuicios, al sobrevivir al paso del tiempo fortalecen su legitimidad porque: “Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios falsos que producen malentendidos. En este sentido una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser una conciencia histórica, y hacer consiente los propios prejuicios que le guían la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho.”²⁰³ La distancia temporal permite desvincularse de los intereses propios al momento de acercarnos a la cosa porque: “La distancia en el tiempo tiene evidentemente más sentido que la mera desconexión de los propios intereses sobre el objeto. La distancia en el tiempo es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas.”²⁰⁴

²⁰² (Grondin, 2003, p. 144).

²⁰³ (Gadamer, 2001a, p. 369).

²⁰⁴ (Gadamer, 2001a, p.368)

Para Gadamer, la distancia en el tiempo²⁰⁵ “es una continuidad viva de los elementos que se acumulan para llegar a ser una tradición que ella misma, es la luz donde todo lo que nos es transmitido hace su aparición”²⁰⁶ y, como flujo incesante de las tradiciones en la que estamos inmersos, es la que permite, en un proceso siempre abierto, la depuración de los prejuicios confrontando nuestra propia historicidad con los prejuicios mismos y con las tradiciones,²⁰⁷ no con la finalidad de dejarlos de lado sino como fundamento para enfrentarnos al mundo a partir de la pregunta que surge de la tensión familiaridad/extrañeza. Sin embargo, no podemos perder de vista que esta relación amerita reconocer necesariamente la importancia del tránsito entre familiaridad y extrañeza ya que, de otro modo, se corre el riesgo de no aceptar ningún cambio en la tradición. De esta posición intermedia que está obligada a ocupar la hermenéutica se sigue que su tarea no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende.²⁰⁸ Enfrentarnos con lo diferente, con lo que se haya

²⁰⁵ “Contrariamente a lo que a menudo se imagina, el tiempo no es sólo un prejuicio que se debería franquear para retornar al pasado; es en realidad el suelo que acompaña el futuro y donde el presente hunde sus raíces. La distancia temporal no es una distancia en el sentido en el que se habla de franquear o vencer una distancia. Este es el prejuicio ingenuo del historicismo. Creía poder lograr el terreno de la objetividad histórica esforzándose en colocarse en la perspectiva de una época y pensar con los conceptos y las representaciones propias de una época. En realidad se trata de considerar la distancia en el tiempo como fundamento de una posibilidad positiva y productiva de comprensión”(Gadamer, 2003a, p. 110)

²⁰⁶ (Gadamer, 2003a, p. 110)

²⁰⁷ (Gadamer, 2001a, p.365)

²⁰⁸ “Ya hemos visto que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela. Esta es la condición hermenéutica suprema. Ahora sabemos cuál es su exigencia: poner

extraño en la tradición, es hacer patente el prejuicio, es decir, reconocer que todo saber previo se abre a una nueva experiencia de la alteridad que nos interpela y es a partir de ese choque que es posible llevar a un nivel de conciencia los prejuicios que normalmente son inconscientes y nos mantienen bajo su dominio. No obstante, siempre permanece esa tensión entre lo extraño y lo familiar en cuanto mediación siempre abierta que sume a la hermenéutica en un juego dialéctico continuo, juego éste que no tiene sentido fuera de la situación hermenéutica. Según nuestro autor, la relación entre el existencial de la comprensión y el del acontecer de las tradiciones se da a partir de un vínculo que puede ser presentado desde la analogía con el juego.

Gadamer muestra el alcance del existencial del acontecer de la tradición valiéndose del desarrollo que presenta al concepto de juego,²⁰⁹ ya que, el modo de ser del lúdico envuelve a los jugadores de tal forma que los involucra completamente, igual que las tradiciones.²¹⁰ Es por ello que en

en suspenso por completo los propios prejuicios. Sin embargo, la suspensión de todo juicio, y, a fortiori, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la pregunta”(Gadamer, 2001a, p. 369)

²⁰⁹ “Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, sino al modo de ser de la propia obra de arte. Al analizar la conciencia estética ya habíamos visto que oponiendo la conciencia estética al objeto no se hace justicia a la verdadera situación. Esta es la razón por la que cobra importancia el concepto de juego” (Gadamer, 2001a. p.143-144)

²¹⁰ A este respecto Paván señala que: “*el concepto de pertenencia a la tradición oblige a Gadamer a abandonar la epistemología centrada en la oposición de*

definitiva: “la historia y la tradición en la que como sujetos estamos ligados a ella, es el juego del acontecer.”²¹¹ Un ejemplo apropiado es que: “El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación,”²¹² pues el propio juego, con sus reglas, es una totalidad de significado que supera a los jugadores mismos. Como comenta nuestro autor: “El jugador experimenta el juego como una realidad que le supera,”²¹³ es decir, es el propio juego el que se juega o se desarrolla en un movimiento de vaivén que no tiene final. En este sentido Hernández- Pacheco realiza una muy completa presentación del acontecer lúdico como analogía al acontecer de las tradiciones:

“Gadamer recurre a la noción de juego como aquella actividad que es representación pura con sentido de sí misma. La esencia del juego está en el movimiento que va de aquí para allá sin pretensión alguna más allá de sí. Es esencial al juego absorber a sus participantes, de modo que dejan de ser sujetos, para convertirse en meros momentos de una actividad única, cuyo sujeto, si acaso, es el juego mismo. Se da aquí un primado radical del juego sobre la conciencia de los jugadores. [...] El juego es así imagen de la historia y de nuestra comprensión de ella y, en ella, de nosotros mismos. La tradición es algo que pasa con nosotros, que no somos sujetos si no es

subjetividad y objetividad para dar paso al concepto de acontecer” (Paván S., 2007, p. 81)

²¹¹ (Hernández-Pacheco, 1996, p. 270-271)

²¹² (Gadamer, 2001a, p. 145)

²¹³ (Gadamer, 2001a, p. 153)

comprendiéndola, acogiéndola en nuestra expectante subjetividad como sentido que nos define y al que siempre llegamos tarde para determinar; si no es precisamente en la medida en que esta acogida supone a su vez transformación. Pretender que la historia tiene un sujeto, y aun más pretender que este sujeto somos nosotros, es querer ignorar nuestra propia finitud.”²¹⁴

Según lo planteado anteriormente, para Gadamer comprender es posible sólo a partir de una situación histórica definida, la cual acontece en la medida que se establecen proyectos comprensivos que confrontan nuestros prejuicios, los cuales tendrán efectos sobre la tradición que, a su vez, nos condiciona. Entonces, “comprender es operar una mediación entre en presente y el pasado, es desarrollar en sí misma toda una serie continua de perspectivas por las cuales el pasado se presenta y se dirige a nosotros.”²¹⁵ Según Gadamer, la hermenéutica filosófica, en tanto teorización del acontecer ontológico, práctico y crítico de la comprensión es la expresión de la situación del hombre en el mundo, pues aquel que comprende lo hace situado en el horizonte de la tradición. En sus palabras: “La existencia histórica posee siempre una situación una perspectiva y un horizonte”²¹⁶

²¹⁴ (Hernández-Pacheco, 1996, p. 270-271)

²¹⁵ (Gadamer, 2003, p. 116)

²¹⁶ (Gadamer, 2002, p. 40)

ii. Fusión de Horizontes.

Comprender es estar inmerso en una situación histórica determinada.²¹⁷ es pues, “pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido.”²¹⁸ Es en este sentido que la noción de horizonte²¹⁹ da cuenta de nuestro ser histórico ya que “el horizonte de nuestra propia conciencia histórica no es el desierto infinito, vacío de mitos, de la conciencia ilustrada. Esa ilustración está condicionada y limitada históricamente, es una fase en la realización de

²¹⁷ Un buen ejemplo de esta perspectiva en la cual el horizonte histórico integra los postulados de la propuesta filosófica gadameriana, lo encontramos en Hernández Pacheco cuando dice: “el círculo hermenéutico no se puede cerrar en la reflexión; no sólo por la incapacidad del sujeto, sino también en la incapacidad de ese objeto que es la tradición. Ella está mediada, como hemos visto, por su recepción; de modo que se transforma a sí misma en cada nueva interpretación. Por ello, la objetividad histórica no es susceptible de una interpretación definitiva, pues, en la medida en que cada nuevo intérprete se incorpora al sentido que hay que comprender, también cada época puede interpretar correctamente y de forma distinta el texto u objeto que se trata. «Lo que describí como fusión de horizontes – dice Gadamer- era la forma de realizarse esa unidad, que no permite hablar al intérprete de un sentido original sin que en la comprensión de éste no haya incluido *a priori* el propio sentido de este intérprete» (Hernández-Pacheco, 1996, p.244)

²¹⁸ (Gadamer, 2003a, p.43)

²¹⁹ Es importante destacar que no es parte de nuestro interés discutir la relación entre Husserl y Gadamer a partir del concepto de horizonte, sin embargo es necesario resaltar que este concepto en Husserl está ligado a la relación del conocimiento de los objetos. La influencia de la fenomenología de Husserl es reconocida por Gadamer en el siguiente pasaje. “El concepto y el fenómeno de horizonte posee un significado fundamental para la investigación fenomenológica de Husserl. Con este concepto, que nosotros tendremos también oportunidad de emplear, Husserl acoger el paso de toda intencionalidad limitada de la referencia a la continuidad básica del todo. Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo a la intencionalidad «Horizónica» que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizónica igualmente abarcante del lado de los objetos.” (Gadamer, 2001a, p. 309)

nuestro destino. Se malentiende a sí misma cuando se concibe como libertad plena de la conciencia histórica. Pero esto significa que la historia es lo que fuimos y lo que somos. Es la dimensión vinculante de nuestro destino.”²²⁰ Por tanto, representa una posición que limita las posibilidades de una perspectiva global y es por ello que, “la elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición,”²²¹ ya que no es posible ubicarnos en un punto absoluto desde cual poder comprender a las tradiciones.²²² Ese ámbito de visión que encierra todo lo que es visible desde ese punto de vista es lo que Gadamer llama horizonte.²²³ Es por ello que, “comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico,”²²⁴ lo cual significa reconocer el lugar del intérprete en la historia para así poder comprenderla. “Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más

²²⁰ (Gadamer, 2002, p. 43)

²²¹ (Gadamer, 2001a, p. 373)

²²² “La tarea hermenéutica consiste en labrar tal horizonte de manera que nuestra Mirada se extienda lo más lejos posible pero sin poder superar el marco infranqueable de nuestra historicidad” (Paván S, 2007, p. 102)

²²³ “Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde determinado punto” (Gadamer, 2001a, p. 372)

²²⁴ (Gadamer, 2001a, p. 375)

correctos.”²²⁵ Según lo antes expuesto, es para Gadamer de suma importancia puntualizar que no busca plantear una postura que permita conocer la historia de forma absoluta.²²⁶ Para nuestro autor, “El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros, se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda la vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento.”²²⁷ Así, pues, a partir de la noción de horizonte, comprendemos las tradiciones no como un pasado simplemente acaecido, sino como una constante actualización a partir de cada proyecto comprensivo.²²⁸ Para ello es necesario que uno y otro horizonte se «mezclen» o «fusionen». “el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a

²²⁵ (Gadamer, 2001a, p. 375)

²²⁶ “El ideal de la comprensión universal histórica es una abstracción errónea que se olvida de la historicidad. En este sentido, Nietzsche tiene razón: únicamente si nos encontramos en un horizonte que nos determina, somos capaces de ver [...] Únicamente una existencia que obedece a tradiciones, a las suyas propias, es decir, a aquellas que son parte de uno, es sabedora, y por lo tanto puede tomar decisiones que hacen historia.” (Gadamer, 2001c, p. 120-121) Paván enriquece esta parte al mostrar que: “El ser, pues, precede al pensar. Sabernos históricos porque somos históricos significa entendernos a nosotros mismos como seres de proyectos en el doble sentido del genitivo. *Somos proyectándonos y que proyectamos nos hace ser.*” (Paván S, 2007, p. 100)

²²⁷ (Gadamer, 2001a, p. 375)

²²⁸ “La teoría del prejuicio recibe su característica más amplia de este concepto insuperable de fusión de horizontes: el prejuicio es el horizonte del presente, es la finitud de los próximos en su apertura a lo lejano. El concepto de prejuicio recibe su último toque dialéctico de esta relación con lo propio y lo otro: en la medida en que me transporto hacia lo otro me transporto a mí mismo con mi horizonte presente, con mis prejuicios. Sólo es esta tensión entre lo otro y lo propio, entre el texto del pasado y el punto de vista del lector, el prejuicio deviene operante, constitutivo de historicidad” (Ricoeur, 2004, p. 321)

poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. [...] El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que ganar.”²²⁹ Esto no significa identidad; más bien implica que entre lo transmitido por la tradición y la situación hermenéutica haya una tensión inherente, por ello “*la comprensión es el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismo».*”²³⁰ Esta fusión de presuntos horizontes para sí se propone desarrollar un conjunto de perspectivas a partir de las cuales podamos hacer más accesible la comprensión a la tradición. Existe, pues, un único horizonte que está formado por todo el devenir histórico del cual somos parte y por ello Gadamer plantea que “la fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismo.”²³¹ Existe un horizonte que nos es familiar pero que, a la vez, está formado por la herencia del pasado y que igualmente participa en la conformación de la perspectiva histórica. La tensión entre familiaridad/extrañeza es la que hace que el intérprete se vea en la necesidad de reconocer la alteridad de ambos horizontes para destacar el propio del heredado. Con la fusión de horizontes Gadamer no pretende

²²⁹ (Gadamer, 2001a, p. 376)

²³⁰ (Gadamer, 2001a, p. 377)

²³¹ (Gadamer, 2001a, p. 377)

mitigar la tensión entre el pasado y el presente²³² sino, por el contrario, hacerla consciente en la comprensión y por ello, en el horizonte que la comprensión conforma en la tradición se lleva a cabo la integración actual de pasado y presente. En palabras de nuestro autor: “El proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizontal.”²³³ Gadamer, de este modo, presenta el concepto de fusión de horizontes como el momento de ocurrencia de la relación comprensiva entre el intérprete, históricamente situado, y la tradición en su carácter universal.

La hermenéutica filosófica gadameriana, aunque imposible sin las tradiciones y los prejuicios, no consiste en una justificación de todo lo que la tradición y el prejuicio abriga. Esta propuesta filosófica ve en los existenciales hermenéuticos una posibilidad, siempre abierta, a nuevas

²³² “La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino desarrollarla conscientemente. Esta es la razón por la que el comportamiento hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distinga del presente. La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto al suyo propio. Pero por otra parte ella misma no es, como hemos tratado de mostrar, sino una especie de superposición sobre una tradición que pervive, y por eso está abocada a recoger enseguida lo que acaba de destacar, con el fin de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que alcanza de esta manera.” (Gadamer, 2001a, p. 377)

²³³ (Gadamer, 2001a, p. 377)

preguntas, ya que sólo se podrá hacer inteligible el texto desde nuestro marco de referencia, lo cual enfatiza el carácter finito de la comprensión. Con esto queremos destacar que la situación hermenéutica se encuentra en íntima relación con el existencial de la aplicación puesto que el texto comprendido se aplica a la situación del intérprete ya que el texto no es una cosa en sí, ni mucho menos posee un trasfondo originario al que hay que acceder; es, por el contrario, una creación constante pues cada vez que se comprende se aplica a una situación hermenéutica específica. En el siguiente apartado revisaremos la función de la aplicación en la comprensión.

iii. El sentido aplicativo de la comprensión.

Gadamer en *Verdad y Método*, encuentra en Aristóteles un hito importante para el desarrollo de su filosofía hermenéutica.²³⁴ El interés

²³⁴ Nuestro autor al analizar los conceptos básicos del humanismo, ve cómo los postulados de Vico, acerca de la noción estoico-romana de *sensus communis*, recogen la noción aristotélica de la ética para generar una crítica a las estructuras formales de la conciencia moderna. “El saber práctico, la *phrónesis*, es una forma de saber distinta. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia tiene que acoger las «circunstancias» en toda su infinita variedad. Y esto es también lo que Vico destaca explícitamente. Es claro que sólo tiene en cuenta que este saber se sustrae al concepto racional del saber. Pero en realidad no es un mero ideal resignado. La oposición aristotélica aún quiere decir algo más que la mera oposición entre un saber por principios generales y un saber de lo concreto. Tampoco se refiere sólo a las capacidades de subsumir lo individual bajo lo general que nosotros llamamos «capacidad de juicio». Más bien se advierte en ello un

gadameriano en la investigación aristotélica acerca de la ética se encuentra centrado en las posibilidades que generan estos planteamientos para la sustentación de su proyecto filosófico. De este modo, según nuestro autor, “Aristóteles seguirá siendo en nuestra conversación interlocutor privilegiado, él, que frente al ideal de modernidad de un mundo susceptible de ser dominado por medio de conocimientos y de la capacidad de poner estos en práctica, **sigue representando para nosotros el ideal de la razón**, el ideal de un mundo razonablemente ordenado y comprensible en el que tenemos que vivir.”²³⁵ En este sentido, nuestro autor expone que es “la filosofía practica de Aristóteles - y no el concepto de moderno de método y de ciencia- es el único modelo viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu.”²³⁶ Con este planteamiento Gadamer conduce los postulados de la hermenéutica filosófica más allá de la preocupación epistemológica, teniendo como prioridad la naturaleza del conocimiento hermenéutico en el ámbito de la existencia humana.

motivo positivo, ético, que entra también en la teoría estoico-romana del *sensus communis*. Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético. En este sentido la *phrónesis* es en Aristóteles una «virtud dianoética». Aristóteles ve en ella no una simple habilidad, sino una manera de estar determinado el ser ético que no es posible sin el conjunto de las «virtudes éticas», como a la inversa tampoco éstas pueden ser sin aquella. Y aunque en su ejercicio esta virtud tiene como efecto el que se distinga lo conveniente de lo inconveniente, ella no es simplemente una astucia práctica ni una capacidad general de adaptarse. Su distinción entre lo conveniente y lo inconveniente implica siempre una distinción de lo que está bien y lo que está mal, y presupone con ello una actitud ética que a su vez mantiene y continúa.” (Gadamer, 2001a, p. 51-52)

²³⁵ (Gadamer, 2001c, p. 196) negritas añadidas

²³⁶ (Gadamer, 2002, p. 309)

La aproximación gadameriana a la filosofía práctica aristotélica está centrada en el análisis de la virtud dianoética de la *phrónesis* que se presenta como el modelo ideal para entender el ejercicio de la comprensión en su condición eminentemente aplicativa. Para nuestro autor, “la virtud aristotélica de la racionalidad, la *phrónesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental.”²³⁷ En la ética aristotélica Gadamer encuentra el camino más fecundo y el marco interpretativo más adecuado para el desarrollo de la filosofía hermenéutica, es por ello que para nuestro autor: “el análisis aristotélico se nos muestra como una especie de *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*.”²³⁸

La argumentación gadameriana se preocupa por enfatizar la relevancia de la ética aristotélica como una forma de razón propia del hombre en su relación interpretativa con las cosas del mundo.²³⁹ En este sentido, Gadamer se refiere a la aproximación entre la hermenéutica y la

²³⁷ (Gadamer, 2002, p. 317)

²³⁸ (Gadamer, 2001a, p.396)

²³⁹ “No es, pues, casual el que en *Verdad y Método* las tres secciones que estudian la «recuperación del problema hermenéutico fundamental» estén dedicadas, todas ellas, al problema de la aplicación, de la actualidad de la ética aristotélica y del significado ejemplar de la hermenéutica jurídica (si la obra se hubiese escrito un poco más tarde, habría contenido también seguramente un capítulo sobre retórica). Todo el camino del pensamiento de Gadamer había partido de la ética. Su tesis doctoral y su tesis para la cualificación como profesor universitario (*la dialéctica de Platón*, 1931) estuvieron dedicadas a la ética de los griegos, y su carrera académica comenzó en 1929 en Marburgo como profesor de ética y estética. Podemos afirmar que, con el tema de la «recuperación del problema hermenéutico fundamental», Gadamer regresa a sus raíces éticas” (Grondin, 2003, p. 159)

filosofía práctica aristotélica en términos de la copertenencia entre comprensión y la aplicación, por ello muestra que:

“La aplicación no puede significar nunca una operación subsidiaria que se adhiere a la comprensión; aquello a lo que debemos aplicar determina desde el comienzo y en su totalidad el contenido efectivo y concreto de la comprensión hermenéutica. «Aplicar» no es únicamente ajustar algo dado en general y en principio para clarificar después una situación particular. En presencia de un texto, por ejemplo, el intérprete no pone a prueba un criterio general en un caso particular; se ha interesado, al contrario, por el significado profundamente original del escrito en el cual ha trabajado”²⁴⁰

En otras palabras, la aplicación se muestra para Gadamer como un momento esencial de la comprensión, no pudiendo así ser ignorada, ya que, “comprender es siempre también aplicar.”²⁴¹ De esta manera, las consideraciones gadamerianas en torno a la aplicación no significan un retorno al sentido metodológico y suplementario de la aplicación en la comprensión.²⁴² Implican, en cambio el reconocimiento de que en toda

²⁴⁰ (Gadamer, 1999, p. 95)

²⁴¹ (Gadamer, 2001a, p. 380)

²⁴² “La hermenéutica posterior a Heidegger había visto la aplicación como una tarea posterior al entender hermenéutico. La finalidad del entender se concebía como puramente epistémico o noético, donde el objeto del entender era el sentido de un contenido extraño como tal. Una aplicación de lo entendido se realizaba en el mejor de los casos a posteriori en disciplinas como la jurisdicción, donde se trataba de

comprensión también existe una dimensión práctica y en este sentido, Grondin muestra que:

“Para Gadamer el entender quiere decir aplicar un sentido a nuestra situación y a nuestra interrogación. No existe en primer lugar una comprensión pura y objetiva del sentido que luego pudiera adquirir una significación especial al ser aplicadas a nuestras preguntas. Al contrario, en todo intento de entender nos incluimos ya a nosotros mismos de tal manera que, para Gadamer, entender y aplicar coinciden.”²⁴³

En la perspectiva Gadameriana, la interdependencia entre la comprensión y la aplicación se encuentran en la situación hermenéutica de quien comprende ya que el comprender está fundamentalmente relacionado con la necesidad de responder a los cuestionamiento que surgen a partir de la situación hermenéutica del intérprete. Es por ello que Grondin muestra que “entender un texto del pasado significa traducirlo a nuestra situación y escuchar en él una respuesta elocuente a las preguntas de nuestra época.”²⁴⁴ Gadamer, por su parte, afirma que: “en la comprensión tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete.”²⁴⁵ Con esto nuestro autor, muestra la función

aplicar la ley al caso particular, o la teología, donde la homilía explicaba los textos bíblicos.” (Grondin, 1999, p 167-168)

²⁴³ (Grondin, 1999, p. 168)

²⁴⁴ (Grondin, 1999, p. 168)

²⁴⁵ (Gadamer, 2001a, p.379)

de la aplicación como un momento fundamental de todo proyecto comprensivo.

Gadamer recupera el concepto de aplicación reconociéndolo como un aspecto fundamental del acontecer de la comprensión lo cual implica que el significado práctico de toda relación con la tradición es posible gracias a las repercusiones de la situación hermenéutica en que el hombre se encuentra y en el cual la aplicación es fundamentalmente actuante, es decir, la condición de posibilidad de la comprensión que se fundamenta en la interpenetración de la tradiciones heredadas y su aplicación respecto al presente, de forma conscientemente o no.²⁴⁶ Nuestro autor ilustra esta relación mostrándola a partir del modelo de traducción ya que, en la traducción “lo extraño se hace propio, es decir, no permanece como extraño ni se incorpora al propio lenguaje mediante la mera acogida de su carácter extraño, sino que se funden los horizontes de pasado y presente en un constante movimiento como el que constituye la esencia de la

²⁴⁶ “Gadamer no piensa aquí en un aplicación consciente, por ejemplo en una adaptación modernizante, porque ésta se deja siempre descubrir como tal, sino que piensa en el acontecer del entender mismo. La traducción proporciona aquí de nuevo la mejor concretización de lo que se quiere decir. Se trata siempre del sentido extraño, que es vinculante para el intérprete, y que ha de traducirse a una lengua extranjera. Sin embargo, se habla de una traducción bien lograda cuando ésta consigue que ese sentido hable en otro idioma o en otra época distinta. Cuanto menos llame la atención la labor de traducción como tal, tanto más lograda será ésta. En tal caso, la traducción será adecuada pero esta adecuación exige siempre la labor de mediación entre pasado y presente. De manera parecida ocurre con el entender: se logra entender cuando se hace que un texto hable, pero el texto podrá hablar únicamente en un idioma que nos interpele. Este entender no puede efectuarse sin aplicación.” (Grondin, 2003, p.162-163)

comprensión.”²⁴⁷ Según nuestro autor, la aplicación en función de la comprensión resalta la importancia de la relación de un texto o un hecho histórico con el presente.

La comprensión en tanto acontecimiento previo y consecuentemente práctico de la relación con las cosas en el mundo acontece, pues, *aplicativamente*. Tal relación va mucho más allá de la aplicación artificial de algún principio universal a algún particular.²⁴⁸ En este sentido podemos afirmar que no es posible uno sin el otro. Es por ello que, para Gadamer, el problema fundamental de la hermenéutica es el problema de la *praxis*, puesto que en definitiva “*la hermenéutica es filosofía y, en tanto filosofía, filosofía práctica.*”²⁴⁹ Gadamer muestra la afinidad entre la filosofía hermenéutica y la filosofía práctica en términos de la reciprocidad el saber

²⁴⁷ (Gadamer, 2001a p1)

²⁴⁸ “La estructura aplicativa del comprender que se revela al análisis filosófico no significa un recorte de la disposición «imparcial» a entender lo que un texto dice ni permite en absoluto privar al texto de su propio sentido para utilizarlo con intenciones preconcebidas. La reflexión descubre únicamente las condiciones que presiden siempre la comprensión y que se aplican ya – como «precomprensión» nuestra- cuando digamos el contenido de un texto. Esto no significa en modo alguno que debemos dejar que las «ciencias del espíritu» sigan vegetando como ciencias inexactas en su lamentable insuficiencia al no poder alcanzar el rango de Science ni integrarse en la unity of science. Una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. La aportación productiva del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión. Esto no legitima lo privado y arbitrario de los prejuicios subjetivos, ya que el tema en cuestión – el texto que se quiere entender- es el único criterio que se hace valer. Pero la inevitable y necesaria distancia de los tiempos, las culturas, las clases sociales y las razas – olas personas- es un momento supra subjetivo que da tensión y vida a la comprensión” (Gadamer, 2001b, p.76)

²⁴⁹ (Gadamer, 1982, p. 80) Cursivas añadidas

universal y las situaciones particulares como fundamentación de la perspectiva de una tradición que siempre se renueva. Según esto, Gadamer sostiene que en el ejercicio de la comprensión está siempre actuando una dimensión práctica a partir de la vinculación entre la situación histórica del intérprete y la tradición que siempre se renueva.²⁵⁰ La filosofía práctica aristotélica representa para nuestro autor *el único modelo viable* de fundamentación de una nueva racionalidad, no dogmática ni metódica.²⁵¹ La definición de la ética aristotélica como mediación entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser ofrece a Gadamer la posibilidad de delimitar la forma propia del saber hermenéutico y liberarlo definitivamente del ideal de la objetividad del método científico. En tal sentido Gadamer muestra que:

“El núcleo mismo del problema hermenéutico es que la tradición como tal tiene sin embargo que entenderse cada vez de manera diferente, lógicamente esto nos sitúa en la problemática de la relación entre lo general y lo particular. Comprender es,

²⁵⁰ En palabras de Grondin: “El carácter histórico de la aplicación excluye la idea de un punto cero del entender. El entender es siempre la continuación de un diálogo que ya había comenzado antes de nosotros. Proyectándonos dentro de un determinado estadio de interpretación, continuamos este diálogo, lo que significa que en nuestros nuevos encuentros con los significados vamos adoptando y modificando las perspectivas de sentido de la tradición y de su presencia dentro de nosotros” (Grondin, 1999, p. 169)

²⁵¹ “Los problemas de la razón práctica se presentan ante mí, principalmente en relación con la auto comprensión de las llamadas ciencias del espíritu. ¿Qué lugar ocupan en las *humanities*, «las ciencias del espíritu», en el universo de las ciencias? Intentaré mostrar que la filosofía práctica de Aristóteles – y no el concepto moderno de método y de ciencia- es el único modelo viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu.” (Gadamer, 2002, p.309)

entonces un caso especial de la aplicación de algo general a la situación concreta y determinada. Con ello gana una especial relevancia la ética aristotélica. (...) Es verdad que Aristóteles no trata del problema hermenéutico ni de su dimensión histórica, sino únicamente de la adecuada valoración del papel que debe desempeñar la razón en la actuación moral. Pero es precisamente esto lo que nos interesa aquí, que se habla de razón y de saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya”²⁵²

El interés de Gadamer por la investigación aristotélica acerca del problema ético se encuentra enmarcado en el existencial de la comprensión en tanto saber que es, esencialmente, condición y resultado del reconocimiento de ser-en-el-mundo.²⁵³ Para Gadamer, los aspectos que

²⁵² (Gadamer, 2001a, p. 383) En el libro *El problema de la conciencia histórica*, tal cuestión es formulada de la siguiente manera: En efecto, el problema que nos presenta la hermenéutica puede definirse mediante la siguiente pregunta: ¿qué sentido es preciso dar al hecho de que un solo y mismo mensaje transmitido por la tradición se aprehenda siempre como nuevo de forma diferente, a saber, relativo a la situación histórica concreta de aquel que lo recibe? En el plano lógico, el problema del comprender se presentará como el de un caso particular de la aplicación de algo en general (el mensaje idéntico) a una situación concreta y particular. Ahora bien, la ética de Aristóteles no se interesa por el problema hermenéutico y menos todavía por las dimensiones históricas de éste, sino por el papel exacto que debe asumir la razón en todo comportamiento ético, y es este papel de la razón y del saber el que muestra analogías sorprendentes con el saber histórico. (Gadamer, 2003, p. 81)

²⁵³ Cabe destacar que la lectura gadameriana de la ética aristotélica se encuentra fuertemente influenciada por las interpretaciones realizadas por el Heidegger de Marburgo, por ello Gadamer comenta: “Aristóteles se volvió tan íntimamente familiar a nosotros que por algún tiempo nos resultaba tan próximo que ni siquiera nos dimos cuenta de que Heidegger mismo no se identificaba con Aristóteles, sino que, en último término, apuntaba a un proyecto contrario acerca de la metafísica. Lo específico de esta temprana interpretación de Aristóteles consistía más bien en deshacerse de la alienadora sobreposición de construcciones escolásticas, lo que se convirtió casi en modelo de la «fusión de horizontes» hermenéutica, dando la palabra a Aristóteles como si fuera un coetáneo. Las lecciones de Heidegger surtieron su efecto. Yo mismo aprendí cosas decisivas sobre las «virtudes

retoma de la ética aristotélica significan la posibilidad de presentar un modelo a partir del cual el existencial de la comprensión quede libre de la separación entre el intérprete y aquello a interpretar, es decir: *“el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro separado del ser.”*²⁵⁴ La estructura dialéctica presente en el saber práctico, manifiesta entre la acción concreta y lo que es justo en general, se refleja también en la experiencia hermenéutica: es decir, la tradición en cuanto tal se entiende siempre de manera distinta en tanto la comprensión es aplicación. El

dianoéticas» de su interpretación tan ceñida como decidida del sexto libro de Ética a Nicómaco. Según ella, a fin de cuentas, *la prhonesis y su hermana la synesis son las virtudes hermenéuticas por excelencia.*” (Gadamer, 2003a, p. 126-127) Cursivas añadidas. En Verdad y Método nuestro autor es también muy elocuente en relación con el periplo trazado en su investigación “Para la estructura del proceso hermenéutico me he remitido expresamente al análisis aristotélico de la frónesis. Con ello he seguido en el fondo una línea que el propio Heidegger había emprendido ya en sus primeros años de Freiburg, cuando su mayor interés se dirigía contra el neokantismo y la filosofía de los valores (y en última consecuencia también contra el propio Husserl) y a favor de la hermenéutica de la facticidad. Es cierto que, ya en los primeros intentos, a Heidegger le tuvo que resultar sospechosa la base ontológica de Aristóteles sobre la que se ha montado toda la filosofía moderna, pero en particular el concepto de la subjetividad y de la conciencia, así como las aporías del historicismo (lo que más tarde, en *ser y tiempo*, se llamará la «ontología de lo dado»). Pero existe un punto en la filosofía aristotélica que ni siquiera entonces fue para Heidegger una pura contra imagen, sino más bien un verdadero compañero de armas para sus propias intenciones filosóficas: La crítica aristotélica al «eidos general» de Platón, y positivamente el descubrimiento de la estructura analógica de la estructura analógica del bien y su conocimiento, que es la tarea que se plantea en la situación del actuar.” (Gadamer, 2001a, p. 638)

²⁵⁴ Continúa mostrando Gadamer: “Hablamos antes de la pertenencia del intérprete a la tradición con la que se confronta, y veíamos en la comprensión misma un momento del acontecer. El enorme extrañamiento que caracteriza a la hermenéutica y a la historiografía del XIX por razón del método objetivador de la ciencia moderna que se nos había mostrado como consecuencia de una falsa objetivación. El ejemplo de la ética aristotélica podrá ayudarnos a hacer patente y evitar esta objetivación, pues el saber moral tal como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer” (Gadamer, 2001a, p. 385)

problema de la sabiduría práctica sirve para poner en relieve que, en la comprensión, el pensamiento y la acción están sólidamente unidos.

El problema hermenéutico del comprender las siempre actuales tradiciones es similar al problema aristotélico de la aplicación en la acción ética. Aplicar normas a la conducción de nuestra vida, a las necesidades concretas de una situación, implica la mutua determinación y a la vez una trascendencia de la relación entre lo universal y lo particular en el ámbito tanto de la reflexión ética como en la hermenéutica filosófica. Tal como el saber ético, que no es poseído como un mero conocimiento para que sea aplicado a ciertas situaciones, la comprensión hermenéutica se constituye, entonces, como un momento fundamental de nuestra relación con el mundo. En este sentido, la concepción aristotélica de la noción de prudencia como “un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto a lo que es bueno para el hombre,”²⁵⁵ tiene eco en Gadamer cuando plantea que las ciencias del espíritu son ciencias morales y que “su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no

²⁵⁵ (E. Nic. VI 5, 1140b 20-23). La exposición de las distinciones aristotélicas tienen como fin mostrar la independencia de la *phrónesis* en el saber práctico. Es por ello que plantea la contraposición con la *episteme*, cuyo objeto de conocimiento es necesario, eterno y universal, “Lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible” (E. Nic. VI 3, 1139b 23-24) y a la *poiesis* que es fruto de la *techne*, que es propio, por ejemplo, de la habilidad de los artesanos. “Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido y la acción que lo produce. La producción es distinta de la acción de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo.” (E. Nic. VI 3, 1140a 1-5).

siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; **su saber debe dirigir su hacer.**²⁵⁶ El saber ético se relaciona, entonces, con un tipo de conocimiento que es dependiente, en el interior de una situación particular, del actuar.

En la perspectiva gadameriana, este conocimiento se presenta, por ejemplo, como la relación entre la justicia, en sentido universal, y la acción en aquella situación, en sentido particular. Este saber, además de atravesar a la situación específica, establece una relación con la actuación constituyendo así la necesidad de reconocer la unidad entre comprensión y aplicación.²⁵⁷ Gadamer muestra, en el texto que citaremos a continuación, el tejido conceptual que da fundamentación a la comprensión en tanto aplicación:

“La aplicación no es parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto. Tampoco aquí la aplicación consistía en relacionar algo general y previo con una situación particular. El intérprete que se confronta con una tradición intente aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto transmitido

²⁵⁶ (Gadamer, 2001a, p. 386) negritas añadidas

²⁵⁷ “la recta interpretación de la ley va implícita de algún modo en la aplicación. Cabe afirmar en ese sentido que toda aplicación de una ley rebasa la mera comprensión de su sentido jurídico y crea una nueva realidad. Ocurre como en las artes reproductivas, en las que se trasciende la obra dada, sean notas musicales o un texto dramático a medida que la interpretación crea y establece nuevas realidades.” (Gadamer, 2002, p.301)

sea para él algo general que pudiera ser empleado posteriormente para una aplicación particular. Por el contrario, el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere comprender algo”²⁵⁸

En este pasaje, nuestro autor muestra cómo la comprensión se funda en el nexo de sentido, a partir de la situación hermenéutica del intérprete, el cual se configura en las tradiciones recibidas y la necesaria aplicación respecto al presente. Cabe destacar, sin embargo, que al aplicar no se cierra o concluye el proyecto comprensivo sino, por el contrario, se crean nuevas realidades que a su vez activarán el proceso comprensivo al generar cambios en el mundo.

CONCLUSIÓN.

El planteamiento filosófico gadameriano es el más importante intento contemporáneo dirigido a plantear una propuesta filosófica preocupada por dar respuesta a las necesidades ontológicas y gnoseológicas de las ciencias humanas y el arte, sin dejarse atrapar ni por la razón metódica, ni mucho

²⁵⁸ (Gadamer, 2001a, p. 396)

menos, por la corrosión relativista, logrando formular una propuesta filosófica de alcance ontológico. *Verdad y Método* es una obra de vital importancia para la filosofía del siglo XX ya que su preocupación por retomar ontológicamente el problema de la comprensión da respuesta a la necesidad de una época signada por el casi total triunfo de la razón metódica en todas las instancias del saber. El problema hermenéutico trasciende los límites impuestos por el concepto de método de la ciencia moderna extendiéndose a las formas de experiencia arte, de la historia y de la filosofía. De esta manera, Gadamer reivindica otra forma de racionalidad que da preponderancia a la historicidad de la comprensión en tanto aplicación, en el modo de la pertenencia a las tradiciones cuyo acontecer permite la fusión de horizontes.

A manera de conclusión, me gustaría presentar nuevamente, a la luz de todo lo antes expuesto, la pregunta que ha orientado nuestras reflexiones sobre la hermenéutica filosófica gadameriana: **¿En qué consiste el enfoque hermenéutico de la historicidad de la comprensión como modo de realización de la comprensión humana?** Son dos las partes que componen esta pregunta: trata la primera acerca del sentido histórico del existencial de la comprensión hermenéutica y la segunda enfoca el tema que aclara la manera según la cual la comprensión hermenéutica se relaciona con la comprensión humana

En relación con la primera parte de la pregunta debemos, resaltar que, según Gadamer, la comprensión es expresión de la estructura ontológica del hombre en tanto ser-en-el-mundo.²⁵⁹ No se trata de un comportamiento subjetivo respecto a un objeto dado, sino de la pertenencia al ser que comprende. Por comprensión entendimos, pues, la capacidad de conferir nuevos sentidos al proyecto comprensivo a partir de las tradiciones. Comprendemos en términos de lo que hemos experimentado en referencia continua a nuestro ser histórico y, por ello la comprensión no es pasiva sino, por el contrario, es un proceso reconstructivo que envuelve la experiencia del mundo del intérprete, quien se comprende aplicativamente: es decir, comprendemos porque nos antecede un mundo de significados que nos permiten darle sentido a las cosas del mundo. Comprendemos desde y para lo que ya somos. Para Gadamer, reivindicar las tradiciones como fundamento de la comprensión hermenéutica implica necesariamente entenderlas desde la no linealidad, desde la imposibilidad de conocerlas a plenitud y sobre todo desde la imposibilidad de la interpretación acabada. Según nuestro autor, las tradiciones son entramados de sentidos que acontecen y esto porque “no es la historia la que nos pertenece, sino somos nosotros los que pertenecemos a ella.”²⁶⁰ Concebir una objetividad por encima de la historia es simplemente

²⁵⁹ “La interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del «ser-en-el-mundo» (Gadamer, 2001b, p. 199)

²⁶⁰ (Gadamer, 2001a, p. 344)

una ilusión. No se puede comprender sin hacerlo desde una situación histórica determinada.

Como hemos visto, la historicidad de la comprensión se fundamenta en los prejuicios como la presencia actual de las tradiciones en el intérprete, ya que, “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, son la realidad histórica de su ser.”²⁶¹ Es indudable que somos seres históricos en tanto somos seres de prejuicios ya que son ellos los que nos unen con el contenido de la tradición y, por ello podemos entonces afirmar que en Gadamer las tradiciones son el fundamento ontológico de su propuesta filosófica la cual es vista desde un ser-en-las-tradiciones. Dicho de otro modo, es a partir del diálogo con las tradiciones que se conforman las posibilidades de existencia del ser-ahí. Si bien es cierto que Gadamer no presenta en *Verdad y Método* ninguna discusión acerca del, ser-en-las-tradiciones, también lo es que toda su propuesta filosófica orbita en torno a la importancia de las tradiciones como posibilitantes del sentido del comprender en tanto ser-en-el-mundo. Esto es posible porque “mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de manera evidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos.”²⁶² La propuesta ontológica gadameriana parte de las tradiciones entendiéndolas como el principio partir del cual el mundo

²⁶¹ (Gadamer, 2001a, p. 344)

²⁶² (Gadamer, 2001a, p. 344)

adquiere sentido ya que el hombre forma parte constitutivamente de las tradiciones.

Gadamer desarrolla a lo largo de toda su propuesta filosófica la fundamentación ontológica de la historicidad de la comprensión que parte de las tradiciones y en ellas, señalando la presencia de un tejido conceptual que posee muchos puntos de unión a partir de los cuales se encuentran vinculados, como en una red, los existenciales hermenéuticos. Con lo dicho entenderemos a Gadamer como un pensador que presenta la fundamentación de su pensamiento no de forma lineal y causal sino por el contrario, en forma de red en la cual constantemente se produce la aplicación: es decir, la tradición se actualiza constantemente a partir de nuevas interpretaciones, mediante el círculo de la comprensión que se manifiesta en la transformación de los conceptos heredados de la tradición. Gadamer es un pensador que constantemente indaga en las tradiciones para darle sentido su propuesta filosófica. Es por ello que el sentido de la historicidad de la comprensión se fundamenta en el valor, constantemente renovado, del pasado en el comprender hermenéutico, pasado al cual pertenecemos desde una distancia temporal y que acontece aplicativamente en el horizonte del presente del intérprete.

En cuanto a la segunda parte de la pregunta que nos hemos planteado, hemos visto que Gadamer reflexiona en torno a la universalidad de su propuesta filosófica cuando, en la tercera parte de Verdad y Método,

presenta al *lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*. En esta dimensión de su filosofía nuestro autor muestra el alcance universal de la filosofía hermenéutica debido a que toda comprensión es lingüística y es el lenguaje una realidad universal. En palabras de nuestro autor, “la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio. En este sentido la hermenéutica es, como ya hemos visto, un aspecto universal de la filosofía y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu.”²⁶³

Ahora bien, nuestra preocupación por la universalidad de la hermenéutica se ha enfocado a partir de sus fundamentos: los existencialistas. Por ello podría resultar problemático preocuparnos por la posibilidad de una perspectiva de universalidad en esta parte de la propuesta filosófica gadameriana ya que nuestro autor ha indagado en la finitud del hombre frente al conocimiento histórico. En realidad la preocupación de Gadamer está centrada fundamentalmente en evitar posturas absolutistas que den cuenta de la realidad a partir de conceptos suprahistóricos.

Por paradójico que parezca la finitud de la comprensión hermenéutica tiene en sí una perspectiva universal. El desarrollo de los existencialistas hermenéuticos que propone Gadamer, concebidos como la manera de ser del hombre en el mundo en tanto ser que comprende y pertenece a tradiciones, como sostiene Paván, desarrolla muestra una teoría general de

²⁶³ (Gadamer, 2001a, p. 568-569)

los principios hermenéuticos como fundamentadores de la hermenéutica filosófica, justificando por ello, que la hermenéutica gadameriana es universal, ya que la comprensión se entiende como una facultad que afecta la relación general de los seres humanos entre sí y con su mundo sin perder nunca de vista que esta relación se da a partir de las tradiciones.²⁶⁴ Para Gadamer la comprensión hermenéutica posee un alcance universal que se extiende a todo fenómeno humano y comprender hermenéuticamente siempre se produce a partir de los existenciales.

La hermenéutica filosófica que propone Gadamer tiene el mérito, entre otros, de reaccionar en contra de la lógica absolutista y totalizante del cientificismo planteando desde una perspectiva ontológica la fundamentación de la historicidad de la comprensión del hombre en tanto ser-en-las-tradiciones. Es por ello que, “la hermenéutica es relevante igualmente para la teoría de la ciencia en cuanto que, con su reflexión, descubre también dentro de la ciencia condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación sino que le preceden.”²⁶⁵ Con esto hemos mostrado cómo la comprensión hermenéutica plantea la función constitutiva de la comprensión en tanto tal.

²⁶⁴ “La capacidad de comprensión es así la facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por vía del lenguaje y el diálogo. En este sentido la pretensión universal de la hermenéutica está fuera de toda duda.” (Gadamer, 2001b, p. 189)

²⁶⁵ (Gadamer, 2001a, p. 642-643)

La universalidad de la comprensión no implica de ninguna manera que todo pueda ser comprendido aquí y ahora sino, por el contrario, que la comprensión ocurre en el dialogo como la praxis dialéctica que devela el mundo en el seno de su historicidad. Sin que esto nos lleve a pensar en una suerte de mitificación del diálogo, es preciso reconocer que, en ocasiones, el dialogo se evita, se interrumpe y se distorsiona. Es entonces cuando se hace más necesario reconocer que los proyectos comprensivos plateados remiten a un conjunto de existenciaros que nos permiten constantemente revisar y replantear nuestros vínculos con el mundo.

BIBLIOGRAFÍA:

- Aubanque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Barreto, L. M. (2003). La Filosofía y sus implicaciones para nuestra comprensión del mundo. *Episteme NS*, 23, 1-33.
- Beaufret, J. (1993). *Al encuentro con Heidegger. Conversaciones con Frederic de Towarncki* (J. L. Delmont, Trans.). Caracas: Monte Ávila
- Bubner, R. (1991). *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid: Cátedra.
- Bubner, R. (1992). Acerca del fundamento del comprender. *ISEGORÍA: Revista de Filosofía Moral y Política*, 5-16.
- Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Dreyfus, H. (2003). *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la división I de ser y tiempo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Dutt, C. (1998). *En conversaciones con Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Tecnos
- Ferraris, M. (2002). *Historia de la Hermenéutica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gadamer, H.-G. (2001b). *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2001c). *El Giro Hermenéutico*. Madrid: Cátedra.

- Gadamer, H.-G. (2001d). *El inicio de la sabiduría*. Buenos Aires: Paidós.
- Gadamer, H.-G. (1983). Fenomenología, Hermenéutica y la posibilidad de la metafísica. *Cuadernos de Filosofía y Letras*, VI 1/2.
- Gadamer, H.-G. (1996a). *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H.-G. (1996b). *Mis años de aprendizaje*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H.-G. (2001a). *Verdad y Método* (Vol. 1). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1999). *El Inicio de la Filosofía Occidental*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H.-G. (2001). *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Verdad y Método* (Vol. 2). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2003). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (2005). *La Dialéctica de Hegel* (M. Garrido, Traductor). Madrid: Cátedra.

Gaos, J. (1996). *Introducción a Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Grondin, J. (1999). *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*. Barcelona: Herder.

Grondin, J. (2000). *Hans-Georg Gadamer: Una Biografía*. Barcelona: Herder.

Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.

Grondin, J. (2004). El Legado de Gadamer. In J. A. N. J.J.Acero, J.A. Tapias, L. Sáez, J.F. Zúñiga (Ed.), *El Legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada.

Gutierrez, C. (1983). La filosofía Hermenéutica de Gadamer. *Cuadernos de Filosofía y Letras, VI 1/2*.

Gutierrez, C. (1984). Hermeneutica: ¿Verdad contra método? *Cuadernos de Filosofía y Letras, VII*.

Gutierrez, C. (1984). La urbanidad de la provincia Heideggeriana. *Cuadernos de Filosofía y Letras, VI 1/2*.

Gutierrez, C. (2004). Muchas perspectivas o un unico horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer In C. Gutierrez (Ed.), *No hay hechos sólo interpretaciones*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Gutierrez, C. (2004). No hay hechos, sólo interpretaciones. La universalidad de la interpretación. In C. Gutierrez (Ed.), *No hay hechos sólo interpretaciones*. Bogotá: Universidad de los Andes.

- Gutiérrez, C. (2002). Comprensión y Pertenencia. *Ideas y Valores. Revista colombiana de Filosofía*, 7-15.
- Gutiérrez, C. (2002). *Temas de filosofía hermenéutica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Heidegger, M. (1974). *Ser y Tiempo* (J. Gaos, Trans.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1982). *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heller, A. (1999). *Una Filosofía de la historia en fragmentos* (M. Hurtado, Trans.). Barcelona: Gedisa.
- Hernández-Pacheco, J. (1996). *Corrientes actuales de la filosofía*. Madrid: Tecnos.
- Heymann, E. (1982). Historia, Significado y Verdad. *Episteme NS*, 136-148.
- Heymann, E. (1998). *La identidad cultural en reconsideración*. Trabajo presentado en la conferencia. Encuentros filosóficos hacia el tercer milenio. Auditorium espacios unión. Caracas: Banco Unión.
- Heymann, E. (2003). Hermenéutica y crítica de la cultura. *Episteme NS*, 23, 151-159.
- Hoyos, G. (1984). La fenomenología como método de la filosofía. *Cuadernos de Filosofía y Letras*, VII.

Ímaz, E. (1979). *El pensamiento de Dilthey*. México D.F: fondo de cultura económica.

Jiménez Flores, T. (2005). Entrevista con Jean Grondin. En defensa de la Hermenéutica *Conciencia Activa*, 9, 89-108.

Koselleck, R. Gadamer. H.-G. (1977) *Historia y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Nietzsche, F. (2003). *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*. (J. Muñoz, Trans.). Madrid: Biblioteca Nueva

Paván S, C. (2004). *Filosofía, Hermenéutica y Racionalidad Teológica*.

Trabajo presentado en la IX Jornada: Reflexión, Filosofía e Interpretación. Caracas: Episteme NS

Paván S, C. (2007). *Gadamer y el círculo hermenéutico*. Caracas: Apuntes Filosóficos.

Ricoeur, P. (2004). *Del Texto A La Acción* México: Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez Silva, A. (2000). El concepto de formación en Hans-Georg Gadamer entre familiaridad y extrañamiento. *Apuntes Filosóficos*, 16, 85-97.

Sáez Rueda, L. (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.

Trias, S. (1997). *Dilthey ante la crítica gadameriana: problemas de hermenéutica contemporánea*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Tugendhat, E. (1984). Panorama de conceptos de filosofía. *Cuadernos de Filosofía y Letras, VII*.

Tugendhat, E. (1998). La fusión de Horizontes: Un comentario sobre H.G. Gadamer. In Gedisa (Ed.), *Ser-Verdad-Acción* (pp. 189-196). Madrid.

Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós.

Vattimo, G. (2000). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: gedisa.

Vietta, S.(2004). *Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*. Madrid: Trotta.

Wachterhauser, B. (1994). *Hermeneutics and truth*. Illinois: Northwestern University Press.