

¿Es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza?
Una aproximación preliminar

Carlos Javier Lozada Villegas

(Universidad Federal de Piauí)

¿Es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza? Una aproximación preliminar

Is it possible to understand Nature hermeneutically? A preliminary approach

Carlos Javier Lozada Villegas*
(Universidad Federal de Piauí)

Artículo recibido: 07/08/2020

Artículo arbitrado: 21/10/2020

Resumen: En el presente ensayo queremos esclarecer, a través de la hermenéutica filosófica, la relación que puede existir entre la hermenéutica y la Naturaleza, para responder a la siguiente pregunta: ¿es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza? La relación del hombre con la Naturaleza ha sido de caos y de armonía, de dominio y de sumisión. Es evidente que la Naturaleza no necesita de nosotros, pero nosotros sí necesitamos de ella. En consecuencia, el presente ensayo será desglosado en cuatro partes: en el primer apartado se abordará sobre la temática gadameriana de la conciencia de la historia efectiva; en el segundo apartado se expondrá la relación entre el arte del preguntar y el arte del comprender, que Gadamer llamó “la experiencia hermenéutica”; en el tercer apartado se desarrollará la propuesta gadameriana de una lógica dialéctica; para culminar, en el último apartado, se intentará conectar el comprender gadameriano con la Naturaleza y su importancia ecológica.

Palabras claves: Dialéctica, Hermenéutica, Naturaleza.

Abstract: In the present essay we want to clarify through philosophical hermeneutics the relationship that can exist between hermeneutics and nature, to answer the question: is it possible to interpret nature hermeneutically? Man's relationship with nature has been one of chaos and harmony, of dominance and submission. It is evident that nature does not need us, but we do need it. Consequently, the present essay will be broken down into four parts: In the first section, we will address the Gadamerian proposal of awareness of effective history, in the second section, the relationship between the art of asking and the art of understanding that Gadamer called hermeneutical experience will be exposed, in the third section, he will develop the Gadamerian proposal of a dialectical logic, to finish in the last section, I will try to connect Gadamerian understanding with nature and its ecological importance.

Keyword: Dialectic, Hermeneutics, Nature.

* Profesor Instructor a Tiempo Completo adscrito al Departamento de Ciencias Sociales del Núcleo Universitario Rafael Rangel de la Universidad de Los Andes en Trujillo. Actualmente se encuentra en permiso de Beca Académica en la Universidad Federal de Piauí (UFPI), en el Programa de Pos-graduación en Filosofía (PPG-FIL) cursando una Maestría en Filosofía. Licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela.

1. Conciencia de la historia efectual

Las historias son las memorias del hombre. Memorias que son percibidas, por algunos historiadores, como un archivo de colección y no como una conciencia de elevación del espíritu humano, que nos pueden permitir acceder a mejores experiencias sobre nuestras acciones y comportamientos, posibilitándonos un mejor porvenir. Esta distinción entre la historia como memoria y la historia como conciencia, es lo que va a llamar Gadamer historicismo, en el primer caso, y conciencia de la historia efectual, en el segundo.

Entre algunos representantes del historicismo, según Gadamer, tenemos a Ranke y a Droysen. ¿Qué nos dice Gadamer del historicismo de Ranke y de Droysen? Hay tres definiciones centrales que Gadamer expone sobre el concepto de historia de Ranke: la fuerza de la acción, la libertad y la esencia. Para Ranke, la fuerza de la historia en su esencia ontológica es la interioridad. La libertad es una cuestión de necesidad de la fuerza de la historia libre o la suma cualitativa de la individualidad. Gadamer nos expresa que, a pesar de las diferencias conceptuales de Ranke con Hegel, Ranke bebe de la filosofía, y su descripción es una forma del espíritu absoluto hegeliano.

En cambio, en Droysen, el concepto de expresión adquiere un valor significativo en su definición de la historia, y que para Gadamer conduce al comprender, porque «*comprender es emprender una expresión...*»¹, es por ello que, para Droysen, la historia no está ni en la acción, ni en la libertad, ni en la esencia, sino que comprender el mundo ético es comprender el mundo histórico: que por ello tiene una doble Naturaleza, porque «*...la interpretación psicológica no es por tanto más que un momento subordinado en la comprensión histórica*»². Esto es: comprender la ciencia es comprender su historia, comprender la filosofía es comprender su historia, comprender la medicina es comprender su historia, comprender el fútbol es comprender su historia y, por lo tanto, comprender la Naturaleza es también comprender su historia. Tanto Ranke como Droysen se separan radicalmente de Schleiermacher, coincidiendo con la búsqueda de la objetividad por la objetividad de la historia, esto es: encaminar a la historia a reconocerla como ciencia a partir de la lógica metodológica de las ciencias modernas.

Para Gadamer, la historia efectual es una temática secundaria de sus posibles efectos en la historia. Por ende, la historia efectual se conecta con la reflexión de la conciencia

¹ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método I* (trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca España, Sígueme, 1993, p. 270.

² Idem, p. 271.

histórica³. Ahora bien, por ser secundaria no deja de ser importante, por el contrario, es aún más importante, porque es el ejercicio mismo de la hermenéutica. La temática primaria serían los hechos históricos, propios de las historiografías (Droysen, Ranke y compañía), pero la historia efectual sería lo desencadenante de esos hechos, pero no solo como un efecto, sino como la comprensión misma de tal acontecimiento, esto es: la filosofía de esa historia.

Entonces, la conciencia histórica, como historia efectual, es la exigencia teórica como el arte de comprender un hecho histórico hermenéuticamente hablando, o sea, desde la distancia histórica y no desde la inmediatez. Nos dice Gadamer, que «...cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento»⁴, y este ha sido el intento de la historiografía cientificista, tratando de alejar a la historia (como disciplina) de la filosofía de la historia de Hegel. Pero es evidentemente difícil, porque la conciencia de la historia efectual es conciencia hermenéutica, esto es: estado de sitio, o sea, situado, situación, momento de un *factum* existencial. En otras palabras, los hechos históricos no se pueden interpretar a sí mismos, sería un absurdo, porque quien interpreta es el ser presente en su temporalidad, ya que el ser es un ser situado⁵.

De la relación entre la conciencia histórica y la historia efectual, podemos decir que es un estadio hermenéutico de la conciencia; llena de situaciones limitadas y defectuosas y, por ende, la conciencia de la historia efectual no pretende crear una nueva objetividad de la ciencia histórica, sino, más bien, observar las limitaciones de la misma. No es sustituir un método por otro, sino que es sustituir al método mismo, o sea: la conciencia metodológica por la conciencia hermenéutica. Entonces, somos seres históricos, pero históricamente situados en la temporalidad del ser ahí, «...ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse»⁶.

Para Gadamer es importante tener claro la diferencia entre la conciencia de la historia efectual y su investigación en una determinada literatura, literatura que es, en sí misma, histórica. Nos dice Gadamer, que la conciencia de la historia efectual es dada por la fusión hori-zóntica⁷, por ende, el fundamento hermenéutico también es dado en la conciencia de la historia efectual. Tal posicionamiento hermenéutico supone una nueva mirada hacia Hegel, y supone también observar otra forma de pensar. Porque la conciencia histórica es una aproximación a lo que podríamos llamar la verdad. Porque el esfuerzo hermenéutico es una

³ Cfr. Idem, p. 370.

⁴ Idem, p. 371.

⁵ Cfr. Idem.

⁶ Idem, p. 372.

⁷ Cfr. Idem, p. 415.

aproximación a ese conocimiento que es infinito y, en la comprensión la hermenéutica, buscar su finitud, es decir, la superación de nuestra finitud ante la infinitud del conocimiento «...*en la omnipresencia del espíritu que sabe históricamente*»⁸, porque la conciencia de la historia efectual es radicalmente finita⁹.

La conciencia de la historia efectual tiene la estructura de la experiencia histórica en la fusión horizónica. Las ciencias modernas manejan un concepto de experiencia que es objetivadora, haciendo el intento de despojarse de toda “historicidad” y de toda “subjetividad”, entendiendo la subjetividad como el sentido que impone el intérprete (y no como un mero subjetivismo), y que sería un sentido diferente al originario del historicismo cientificista: en sí es una experiencia objetivada, metodológica, confirmadora y productiva. Es por ello, que Gadamer nos dice que la «...*propia esencia [de] la experiencia [se] cancela en sí misma [y] su propia historia la deja desconectada*»¹⁰. En cambio, la teoría de la experiencia propuesta por Husserl, como una genealogía de la experiencia del “mundo vital”, es la posibilidad del sentido hermenéutico. A pesar de las críticas de Gadamer a Husserl, es importante resaltar tal intento de interpretación de la realidad a través del “mundo vital”. Porque, para Husserl, justamente el mundo de la vida es poner en observación el ejercicio puro de la razón, y tal ejercicio es también algo parecido a lo que se pueda considerar como un prejuicio (en el sentido negativo del que hablan las ciencias modernas). Es el lenguaje el que nos permite tener un carácter de la experiencia misma o una experiencia en el sentido del mundo vital: porque en las conversaciones es donde se genera una lingüisticidad de la comprensión de la conciencia de la historia efectual¹¹.

Este era justamente el núcleo de la conciencia de la historia efectual, pensar la obra y su efecto como la unidad de un sentido. Lo que yo he descrito como fusión de horizontes era la manera como se realiza esta unidad, que no permite al intérprete hablar de un sentido original de una obra sin que en la comprensión de la misma no se haya introducido ya siempre el sentido propio del intérprete¹².

La conciencia de la historia efectual como Conciencia es una experiencia hermenéutica de la unidad de sentidos que se genera a través de la pregunta, es decir, la hermenéutica, en esencia, puede ser un arte del preguntar y del mirar hacia el otro, por ende, un sentido comunitario como sentido de la orientación que debe ser abierto: «...*para poder preguntar*

⁸ Idem, p. 416.

⁹ Cfr. Idem, p. 16-17.

¹⁰ Idem, p. 422.

¹¹ Cfr. Idem, p. 468.

¹² Idem, p. 670.

hay que querer saber, esto es, saber que no se sabe»¹³. Ese mirar hacia el otro es un mirar sin objetivar: es ser el uno con el otro.

La conciencia de la historia efectual es una hermenéutica histórica: «*En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse, por lo tanto, la resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica...*»¹⁴. La hermenéutica histórica, como las ciencias del espíritu, están conectadas e íntimamente relacionadas con la tradición: su esencia es la tradición. De allí la necesidad de diferenciar a las ciencias del espíritu de las ciencias modernas, las primeras no necesita de un Método, ellas recobran la tradición a través de la historia. Por un lado, las ciencias del espíritu se hallan en la historia desde el pasado hasta el presente, pero, por el otro, las ciencias modernas se hallan en la historia de forma inversa. Esto ocurre porque las ciencias modernas buscan de antemano el objeto de su investigación a través del método heredado de Descartes: generando una sensación de progreso. En cambio, las ciencias del espíritu buscan de antemano al ser histórico de las cosas dadas en una temporalidad del “estar ahí” de una hermenéutica de la facticidad. Es por ello que «...*lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales se sueña el pasado*»¹⁵. En las ciencias modernas, su tipo de investigación busca una verdad sin pluralidad de sentido, mientras que, en las ciencias del espíritu se conectan con una tradición que, posiblemente, les arroje algún objeto o alguna verdad con pluralidad de sentido. Las ciencias del espíritu no tienen un objeto definido en sí mismo: cuando aparece un objeto, este se desvanece y aparece otro nuevo. Se puede decir que las ciencias del espíritu no tienen un objeto a la manera en que lo tienen las ciencias modernas: porque las ciencias modernas objetivizan y cosifican la realidad.

Entonces, nos topamos con que la historia, en cuanto tal, es el ser del tiempo o la temporalidad manifiesta, en cuanto que es la acumulación de los fenómenos particulares de la historia en un todo general, que nos genera tanto un modo de comportamiento como un modo de ser. Tales fenómenos, que determinan un modo de ser, se consuman en cuanto que este modo es la “realización de una conservación” y se convierte “en una confirmación constantemente renovada” que posibilita una aproximación a la “verdad”¹⁶. Creando un valor

¹³ Idem, p. 440.

¹⁴ Idem, p. 351.

¹⁵ Idem, p. 353.

¹⁶ Cfr. Idem, p. 356.

en la tradición y en la historia como un valor que se reivindica como clásico y «*es lo clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica...*»¹⁷.

Según Gadamer, eso conlleva a un esfuerzo hermenéutico individual para preservar la condición hermenéutica de la tradición del comprender, donde comprender es ver «*...el todo desde lo individual y lo individual desde el todo*»¹⁸. La hermenéutica es, pues, un arte, en el que la comprensión del todo se traslada al individuo y la comprensión del individuo se traslada al todo. Es pasar del hablar al comprender y del comprender al hablar, en una relación circular, donde «*...el movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo...*»¹⁹.

Gadamer, a pesar de las grandes e importantes críticas que hace a Schleiermacher, a Dilthey y a Droysen, también toma y reivindica cosas importantes de ellos. Por ejemplo, con Schleiermacher acontece que su distinción entre lo subjetivo y objetivo es parte de esa circularidad hermenéutica, y es por ello que «*...la comprensión solo se lleva a término en cada caso desde este todo de Naturaleza tanto objetiva como subjetiva*»²⁰. En el desplazarse del círculo hermenéutico, Gadamer nos plantea que, tanto la conversación como el texto mismo no son un desplazamiento hacia la constitución psíquica del autor, sino que es realmente un desplazamiento hacia el llamar la atención del otro: tanto en la lectura como en una conversación. Tanto el receptor como el emisor prevalecen ante el valor del decir y del escuchar; así como el lector y el autor prevalecen ante el valor del comprender y del interpretar.

En conexión con la Naturaleza —y por inverosímil que parezca—, la interpretación y la comprensión que el hombre tiene de la Naturaleza se convertirán en temas de importancia en todas las áreas del saber, esto es: la economía se comprenderá en relación con la Naturaleza, la sociología se comprenderá en relación con la Naturaleza o la física se comprenderá en relación con la Naturaleza, no en su intento de cosificación sino en su intento de comprender su ser como sentido de otredad. Por ende, hacer teoría es una de las formas del conocer lo ahí dado y lo ahí representado, teniendo una estrecha relación con las diversas formas particulares y universales del saber. En tal sentido, la filosofía hermenéutica gadameriana se nutre indudablemente de la Naturaleza y, sin ella, sería imposible saber alguno. El intento, eminentemente violento, de cosificación de la Naturaleza debe pasar por la comprensión

¹⁷ Idem, p. 356.

¹⁸ Idem, p. 360

¹⁹ Idem, p. 361

²⁰ Idem.

desde la conciencia de su historia efectual. O sea, comprender los efectos evidentemente colaterales de su acontecer histórico general, con un sentido ético de la ciencia como hermenéutica de su acontecer.

Como consecuencia, la concepción del historicismo científico ha sido cercano a la lógica metodológica de las ciencias modernas, en donde su relación con la Naturaleza ha sido de dominio y no de contemplación, por ende, su interpretación y comprensión ha sido ver a la Naturaleza como un mero objeto como una mera cosa, nos dice Gadamer que «...*el historicismo sigue con esto el conocido ideal cognoscitivo del conocimiento de la Naturaleza según el cual solo comprendemos un proceso cuando estamos en condiciones de producirlo artificialmente*»²¹, en otras palabras: la Naturaleza se cosifica como un subproducto de un producto de una investigación.

2. Experiencia hermenéutica

Gadamer insiste en que «*la estrecha relación que aparece entre preguntar y comprender es la que da a la experiencia hermenéutica su verdadera dimensión...*»²², esto es, que la experiencia hermenéutica es el arte del preguntar como un arte de saber de sí, en donde se fundamenta y se desarrolla el arte del genio y que «...*consiste en hacer comunicable el libre juego de las fuerzas del conocimiento*»²³. El arte produce voluntad de conocimiento y amor al conocimiento. El arte no es una mera capacidad de imaginar, sino también de pensar e interpretar, el arte es también en sí misma una herramienta de la experiencia hermenéutica.

El arte como experiencia hermenéutica se descubre en la lógica de preguntas y respuestas como una lógica dialéctica. Collingwood²⁴ no llegó a desarrollarla más ampliamente, pero Gadamer intentó fundamentarla mejor a través de la tradición y de la filosofía hegeliana. Pareciera que todos caemos en el error hermenéutico, influenciado por la lógica y la metodología de las ciencias modernas, de una búsqueda, casi eterna, del milagro de la verdad en un método riguroso que conduzca a la objetividad de los resultados, pero de lo

²¹ Idem, p. 451.

²² Idem, p. 453.

²³ Idem, p. 88.

²⁴ Los intentos reales de Gadamer para fundamentar una lógica de las ciencias humanas como una lógica de preguntas y respuestas fue desarrollado principalmente por Platón, pero en nuestros tiempos “modernos” fue Collingwood, con su “*logic of question and answer*” que para Gadamer fue una idea genial que sirvió para hacer una crítica a la escuela realista de Oxford, pero según Gadamer infelizmente no logró “un desarrollo sistemático”, pero Gadamer intentará darle tal desarrollo (Cfr. Gadamer, 1993, p. 448).

que se trata es aceptar el «milagro de la comprensión»²⁵. Porque comprender es ensayar, porque tal comprender nunca interpreta dos veces la misma situación, en otras palabras: la experiencia hermenéutica del comprender nunca experimenta dos veces el mismo contexto. Por eso, comprender es siempre volver a preguntar. Es el problema del acontecer como una reactualización de las cosas el que se expresa en la comprensión, porque la tradición nos actualiza en un nuevo acontecer, y lo que se actualiza desde la tradición es un nuevo preguntar. Tal recuperación de la tradición es de suma importancia porque «...en la finitud histórica de nuestra existencia está el que seamos conscientes de que, después de nosotros, otros entenderán cada vez de manera distinta»²⁶.

Entonces, la lógica del preguntar y del responder se transforma, para Gadamer, en una lógica dialéctica. O sea, se decanta en la experiencia hermenéutica que genera una conciencia de la historia efectual: «Pues la dialéctica de pregunta y respuesta que hemos puesto al descubierto permite que la relación de la comprensión se manifieste por sí misma como una relación recíproca semejante a la de una conversación»²⁷. Entonces, es el lenguaje el velero y la luz que guiará de ese milagro de la comprensión: el lenguaje que busca la otredad en la conversación, a través de la dialéctica de preguntas y respuestas, porque es el lenguaje una condición del pensar.

Así, ni la filosofía ni la ciencia llevan hasta el final la capacidad de juicio como un sentido común de una lógica dialéctica o como una de las «...capacidades superiores de espíritu sino [que se quedan] en la [capacidad] inferior del conocimiento»²⁸, en un total desinterés por esa otra cara del pensar. Es por ello que hay que resaltar el concepto de sentido común como un punto fundamental en la filosofía de Gadamer, porque es como si fuese una especie de inmanencia en relación con las categorías del bien y del mal, lo justo y lo injusto o lo bello y lo feo, sin embargo, para Gadamer, el sentido común trasciende todas esas categorías y va más allá del mero ejercicio de la interpretación o de la comprensión del bien y del mal, porque el sentido común, como experiencia hermenéutica, es también aplicación.

Algo en común que tienen los diversos conceptos de experiencia es el mismo concepto de la cotidianidad, por ejemplo: lo que es común en una noche helada es el frío. Entonces, el sentido hermenéutico de las experiencias es el sentido común a toda comprensión, interpretación y aplicación comunitaria. Tal realización hermenéutica comunitaria es la unión

²⁵ Dice nuestro autor alemán: Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario (Gadamer, 1993, p. 361-362).

²⁶ Gadamer, (1993), p. 452.

²⁷ Idem, p. 456.

²⁸ Idem, p. 62.

de muchas individualidades. La experiencia, para Gadamer, no es una experiencia en el sentido kantiano, o sea, no es una experiencia ni de los resultados, ni de la objetividad, ni del método; menos aún es una experiencia reproductiva de la cantidad, sino que, por el contrario, es una experiencia negativa: es una experiencia del ensayo y del error, es decir, es una experiencia hermenéutica²⁹.

Para Gadamer, la experiencia negativa tiene «*un particular sentido reproductivo*» de un saber abarcante. Esta experiencia de la negatividad, como un saber abarcante, adquiere un mejor saber de la relación de lo uno con el todo. «*La negación, en virtud de la cual la experiencia logra esto, es una negación determinada. A esta forma de la experiencia le damos el nombre de dialéctica*»³⁰. Es el retorno a Hegel, es volver la mirada hacia Hegel, actualizarlo o, también, que él mismo se nos está actualizando heracliteánamente, porque «*no es posible [tener] dos veces la misma experiencia*». Es también un constante experimentarse negativamente en la confirmación, la reiteración y la insistencia, porque nunca es ni será la misma cosa, pero, paradójicamente, sigue siéndolo. De este modo opera la conciencia de la historia efectual que se experimenta hermenéuticamente. Hegel cambia las reglas del juego filosófico, pero más que cambiarlas es realmente devolverlas a su punto originario. El pensamiento no es estático sino dialéctico. En Hegel, «*la experiencia tiene la estructura de una inversión de la conciencia y es por eso movimiento dialéctico. Es verdad que Hegel hace como si lo que acostumbra a entenderse como experiencia fuera algo distinto*»³¹.

Tal experiencia de la negatividad es algo que se vuelve una experiencia de la nada. Entonces, la dialéctica que reivindica a Hegel no es la del *cogito* cartesiano (del «*pienso, luego existo*»), sino que es el existir primero para luego seguir existiendo, porque se reconoce en el otro como a sí mismo, en la diversidad del cosmos del saber, creando nuevas formas del espíritu, en su saberse de sí mismo, de un hablar cualitativo y no cuantitativo.

En este sentido, el concepto de experiencia es la definición de la experiencia de la finitud humana, es decir: quien tiene límites tiene experiencia. La experiencia nos ayuda a percibir la realidad tal cual ella se manifiesta, es por ello, que la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición como finitud de lo acontecido³². La manifestación de la experiencia hermenéutica es, por medio del lenguaje, una experiencia que tiene un perfil lingüístico, a pesar de que se puede observar como una abstracción del lenguaje. La

²⁹ Cfr. Idem, p. 428.

³⁰ Idem.

³¹ Idem, p. 430.

³² Cfr. Idem, p. 433-434.

experiencia hermenéutica, en sí misma, es lenguaje³³, y por ende, «...se trata del centro del lenguaje, desde el cual se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo y en particular la experiencia hermenéutica»³⁴. El sistema operador subyacente al pensamiento —como lo es el lenguaje que nos define en relación con nuestro “*ser ahí*”— es el fundamento de toda experiencia hermenéutica: sin el lenguaje no nos damos cuenta de nada del acontecer finito de lo dado.

El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente³⁵.

El lenguaje crea realidades, el lenguaje crea actualidad, el lenguaje crea el pasado y, también, posibilita vislumbrar un porvenir. El lenguaje es tanto la conexión del presente con el pasado como la conexión del presente con el futuro: el lenguaje es el posibilitador de la experiencia hermenéutica del acontecer. Por ende, el lenguaje no es solamente lo escrito, sino que el lenguaje es un mensaje que se descifra, que se interpreta y que se comprende, pero también que se aplica.

La Naturaleza, o el medio ambiente, tiene una manera de comunicarse y de expresarse, cuya conciencia y lenguaje no coinciden con la conciencia y el lenguaje del hombre. En cambio, su lenguaje pudiera ser el de las manifestaciones, positivas y negativas, de su acontecer. Tales manifestaciones pudieran comprenderse e interpretarse como un intento de comunicación de la Naturaleza con nosotros.

3. Dialéctica de la ocasionalidad

Tanto la dialéctica de la temporalidad y de la intemporalidad, como la dialéctica de la historia y de la supra-historia son posibilidades de la comprensión y de la autocomprensión. Para Gadamer, es importante el “descubrimiento” que hace Heidegger de que la «temporalidad es el modo de ser de la comprensión misma»³⁶ y de que tal temporalidad es la ocasión viva del Ser. Entonces, estos fenómenos de la dialéctica de la temporalidad son, para Gadamer, un “carácter de ocasionalidad”.

³³ Cfr. Idem, p. 483.

³⁴ Idem, p. 548.

³⁵ Idem, p. 554.

³⁶ Idem, p. 167.

La ocasionalidad «...quiere decir que el significado de su contenido se determina desde la ocasión a la que se refieren, de manera que este significado contiene entonces más de lo que contendría si no hubiese tal ocasión»³⁷. Como la imagen y su emanación, o el lenguaje y sus imágenes: las imágenes son ocasiones y momentos únicos. La ocasionalidad da sentido a la imagen, pero no la explica ni la racionaliza: ese momento es, y deja de ser, al instante, lo que fue. En la imagen existe un tipo de interpretación y de comprensión que no se puede explicar lógicamente, pero que crea un significado y nos revela una intencionalidad. Porque también pareciera ocurrir, en una especie de exaltación del ser de la imagen, una interpretación meta-racional en la ocasionalidad, es decir: otra clase de lógica.

La ocasionalidad del hablar humano no es una imperfección eventual de su capacidad expresiva, sino más bien expresión lógica de la virtualidad viva del hablar, que sin poder decirlo enteramente pone en juego, sin embargo, todo un conjunto de sentido³⁸.

Desde una óptica dialéctica, cuando las cosas comienzan en la imagen terminan en el habla, y cuando comienzan en el habla terminan en la imagen. Para Gadamer es una perfecta unidad entre la imagen y el habla. Es allí donde la ocasionalidad, como una transversalidad entre la imagen y el lenguaje, es la ocasionalidad del habla que transcurre de la misma manera que la ocasionalidad de la imagen, porque «hay cosas que necesitan de imagen y que son dignas de imagen, y una esencia solo se cumple del todo cuando se representa en una imagen»³⁹. Es un abrir el camino a la posibilidad del Ser, que parte de los principios que componen el carácter de la ocasionalidad, distante pero complementario a la lógica dialéctica.

Para Gadamer, el lenguaje y el habla son un tipo de arte que participa de la lógica de las preguntas y las respuestas, y se decanta en la lógica dialéctica de la hermenéutica de la conversación, como experiencia de la ocasionalidad. En tal sentido, tal arte es tanto la afirmación de la negación como la negación de la afirmación de las cosas y de las palabras. No se trata de ir en contra de la lógica moderna, tampoco se quiere violar el principio de no contradicción, sino que se trata de dos formas en las que el pensamiento se presenta y se representa.

En consecuencia, es la complementariedad de lo lógico con lo ontológico. En los casos donde la razón, como razón lógica, no puedan “dar razón” de algo y, naturalmente, se encuentre con sus límites epistemológicos, es ahí, precisamente ahí, donde emergen los rasgos

³⁷ Idem, p. 194.

³⁸ Idem, p. 549.

³⁹ Idem, p. 200.

de la complementariedad del ser de la conciencia hermenéutica como un carácter de ocasionalidad. Por ejemplo, la escritora barcelonesa Sonia Fernández-Vidal⁴⁰, que pasó de ser profesora de física y personal del CERN en Ginebra, Suiza, a convertirse en escritora de novelas infantiles de ciencias ficción. En diversas entrevistas que se le han realizado, describe que la física tiene sus límites y que la literatura le permitió extenderlos, o sea, que la literatura no es un sinsentido, en relación con el saber y el conocimiento, sino que es una extensión hermenéutica de la comprensión, porque «...la literatura es más bien una función de la conservación y de la trasmisión espiritual, que aporta a cada presente la historia que se oculta en ella»⁴¹ y en consecuencia,

...no es casual que en el fenómeno de la literatura se encuentre el punto en el que el arte y la ciencia se invaden el uno al otro. El modo de ser de la literatura tiene algo peculiar e incomparable, y plantea una tarea muy específica a su transformación en comprensión⁴².

Gadamer no pretende que muera la lógica moderna, ni la rigurosidad metodológica de las ciencias modernas, sino resaltar la otra cara del pensamiento, leamos:

En el marco de las investigaciones lógicas de los últimos decenios sobre la esencia de la expresión y el significado se ha desarrollado de manera particularmente intensiva la estructura de la referencia que contienen todas estas formas de representación. Sin embargo, nuestra mención de estos análisis está soportada aquí por una intención distinta. Nuestro interés no se dirige al problema del significado sino a la esencia de la imagen⁴³.

Esto es, que la imagen como ocasionalidad del habla no puede ser fundamentalmente “lógica”, dentro de los cánones de la lógica moderna, sino que la imagen habla por sí misma. Debemos comprender que «...allí donde el hablar es arte lo es también el comprender. Todo hablar y todo texto están pues referidos fundamentalmente al arte del comprender...»⁴⁴. En este sentido, también existió, y sigue existiendo, una concepción clásica de la comprensión hermenéutica como una metodología del comprender exclusivamente textos, ya fuesen textos

⁴⁰ Como todo tiene que ser fundamentado es necesario colocar alguna cita de revista, periódico, entrevista televisiva, etc., pero en éste ejemplo no lo hare, porque es un *hecho noticioso*, por ende, en la internet hay un sinnúmero de entrevistas de periódicos, revistas y videos sobre la profesora y literata Sonia Fernández-Vidal. Como también es el caso del literato venezolano, Alberto Castillo Vicci, que de ser científico de la computación paso a escribir ensayos filosóficos y novelas de ciencias ficción llevándolo a ganar el premio “Retrato” de Barcelona España.

⁴¹ Gadamer, (1993), p. 213.

⁴² Idem, p. 216.

⁴³ Idem, p. 202.

⁴⁴ Idem, p. 242.

teológicos, jurídicos o literarios: «era una hermenéutica referida en realidad a textos»⁴⁵. Pero, para Gadamer, la hermenéutica va más allá de una metodología. Para lo artístico, para la literatura, para la técnica, en fin, para todo tipo de arte, debe reconocerse a la hermenéutica como un proceso de comprensión de sus espacios, esto es, de comprensión de sí mismos en cuanto a su experiencia hermenéutica. Entonces, dentro del ámbito de la experiencia del hombre en relación con el arte se crea otro tipo de hermenéutica: el de la hermenéutica de la comprensión del hombre como un saberse de sí mismo. Una hermenéutica de la vida. Señala Gadamer, que fue Hegel el que tenía la visión más clara de la conciencia de la construcción como restauración del Ser, o sea, de una hermenéutica de la vida⁴⁶. Porque la filosofía, como filosofía hermenéutica, es la forma más alta del saber del espíritu.

Cuando se escucha hablar sobre la “lógica de las cosas”, es escuchar hablar de lo que conocemos como “sentido común”, del ser que siente, que padece y que piensa, como también que solamente siente o que solamente padece y que después piensa, es ahí la vida, la existencia y la cotidianidad. Tal orientación ha tenido diferentes caminos y diferentes aristas filosóficas, para Gadamer fue Hegel quien recuperó esa otra cara del pensamiento opuesto y complementario a la lógica moderna. Es una realidad manifestante del “ser ahí” que piensa y que padece. Pero también fue Husserl el que, de manera más clara y menos oscura, observó también esa otra cara del pensamiento: ya para él se observa una doble manera de manifestarse de la razón⁴⁷. Evidentemente, a partir de ahí, y con la tradición hegeliana, es que Heidegger amplía y fundamenta la fenomenología hermenéutica, en donde su principal problema metafísico es el Ser, y su temporalidad, como una hermenéutica de la facticidad⁴⁸.

Gadamer dice que fue Heidegger el que nos hace «...consciente de una manera general la radical exigencia que se plantea el pensamiento con la inadecuación del concepto de sustancia para el ser y el conocimiento histórico»⁴⁹. Gadamer piensa que Heidegger no solamente se inspiró en Hegel y Husserl, sino que también se inspiró, con gran admiración, en los escritos de Georg Simmel:

Dice por ejemplo: «La vida es realmente pasado y futuro»; califica a la «trascendencia de la vida como lo realmente absoluto», y el artículo concluye: «Sé muy bien cuáles son las dificultades lógicas que se oponen a la expresión conceptual de este modo de mirar la

⁴⁵ Idem, p. 252.

⁴⁶ Cfr. Idem, p. 221.

⁴⁷ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne), Buenos Aires Argentina, Prometeo Libros, 2008, p. 137.

⁴⁸ Cfr. Gadamer, (1993), p. 318-330.

⁴⁹ Idem, p. 306.

vida. He intentado formularlo con plena conciencia del peligro lógico, ya que probablemente se alcanza aquí el estrato en el que las dificultades lógicas no recomiendan sin embargo un simple silencio; es el estrato del que se nutre la raíz metafísica de la lógica misma»⁵⁰.

Para Simmel, el concepto de vivencia es fundamental para comprender esa raíz metafísica de la lógica, en cuanto que él percibe que la vida es algo que va más allá de sí misma. Porque la vida, como proceso objetivo, es imagen y representación del conocimiento, porque la vivencia se transforma en moda de la cosa dada y la vivencia, como moda, es la representación del sujeto que siente y que padece⁵¹. Simmel plantea, en este sentido, una «*dialéctica de la subjetividad vivencial*»⁵² que, en última instancia, pudiera objetivarse a través de la psicología científica. Pero ya Heidegger se desliga radicalmente de ese psicologismo objetivo, como también del Husserl tardío: tal objetivismo psicológico muda, por ende, la conciencia muda:

En este sentido ya entonces la conciencia no es para él un «objeto» sino una atribución esencial... Lo que se manifestaba en el examen de esta atribución era una primera recuperación del objetivismo en cuanto que, por ejemplo, el significado de las palabras no pueden seguir siendo confundidos con el contenido psíquico real de la conciencia, o sea, con las representaciones asociativas que despierta una palabra⁵³.

El camino para desarrollar una lógica de las preguntas y las respuestas se decanta, para Gadamer, en una lógica dialéctica de la ocasionalidad que, para Simmel, es una dialéctica de la subjetividad. El desafío consiste en no caer ni en los subjetivismos ni en los objetivismos que las ciencias naturales y las ciencias humanas nos plantean. Se trata de percibir el camino mismo de la complementariedad de la ocasionalidad de las cosas, en otras palabras, ver en el yo de la conciencia una acción de unidad. No como un psicologismo objetivista ni como un relativismo subjetivista, sino que ese “yo” de la conciencia es una subjetividad que alcanza niveles de objetividad, y que esa “objetividad” alcanza (en la otredad) niveles de “subjetividad”. Es decir: una lógica dialéctica.

Gadamer también reivindica a Hegel, porque la autoconciencia dialéctica está directamente relacionada con la vida, en otras palabras, la lógica dialéctica: es la forma y el camino de dar sentido a la vida. La vida, en cuanto que experimenta e interpreta, es la otredad que se realiza en tal experiencia y en tal comprensión: es la “vitalidad originaria” de la

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Cfr. Idem, p. 106.

⁵² Idem, p. 284.

⁵³ Idem, p. 307.

dialéctica y, de este modo, la filosofía se legitima como hacedora de la estructura de la vitalidad, su tarea es comprender los caminos de la conciencia⁵⁴.

Es por ello que la realización de la hermenéutica es (a través del arte de preguntas y respuestas) como una lógica dialéctica. Preguntar es ir a la *posibilidad de*, esto es, buscar otras posibilidades desde esta *posibilidad de*, que deja de ser al momento que es. Por ello, preguntar es buscar al otro. Es por eso, que «...*el sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. Se trata de ponerlo en suspenso de manera que se equilibren el pro y el contra*»⁵⁵.

En consecuencia, «...*no hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable*»⁵⁶, por eso la lógica dialéctica es un arrojarse al mundo. Si no hay un método, el camino sería la ocurrencia: una ocurrencia creativa ligada a un arte, y como todo arte se aprende en la “*ocurrencia cierta*” que es el arte del ensayo y del error (dado por el arte de preguntar y del responder), esta ocurrencia se conecta con el saber. En este sentido, «...*importa tener en cuenta que a esto solo se llega de la manera como a uno le llega una ocurrencia*»⁵⁷, pero «*las ocurrencias no se improvisan por entero*», o sea, es un arte del preguntar porque «...*toda ocurrencia tiene la estructura de la pregunta*»⁵⁸.

Este arte no es el arte del carpintero, sino que es un arte vivencial: un “saberse” de sí mismo que no tiene certezas, que no tiene verdades, ni medias certezas, ni medias verdades, sino que estas se adquieren con la ocurrencia que es el ensayo y el error del saberse de sí, por ende, es también un arte práctico y, por lo tanto, ético. El arte de las preguntas y las respuestas no busca ganar en una argumentación por el mero acto (anti-ético) de ganar en una discusión (para resaltar *su yo pienso*), sino que más bien es un arte práctico y un arte ético: como un saberse de sí mismo y un saberse en el otro, o sea, un arte del sentido comunitario.

La relación del yo con el otro es una autodeterminación dialéctica flexible (y reflexible) de la posibilidad: todo pro tiene su contra y todo contra tiene su pro⁵⁹. Es una relación de la comprensión. Es una relación hermenéutica. Es la otredad. En las ciencias modernas no hay el otro, solo el yo del cálculo objetivante, que termina siendo una pantalla de la realidad. El otro es instrumento del yo que maneja y dirige sus destinos. Pero, en la lógica dialéctica de

⁵⁴ Cfr. Idem, p. 317-318.

⁵⁵ Idem, p. 440.

⁵⁶ Idem, p. 443.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Idem, p. 444.

⁵⁹ Cfr. Idem, p. 436.

Gadamer, tal relación de otredad es una experiencia hermenéutica⁶⁰: porque es la conciencia de la historia efectual que posibilita el saber del otro, porque se conecta con el ser del otro en el pasado, o sea, con la tradición de las cosas comunes, del sentido comunitario que los une, del sentido común que los asocia.

El que se cree seguro en su falta de prejuicios porque se apoya en la objetividad de su procedimiento y niega su propio condicionamiento histórico, experimenta el poder de los prejuicios que le dominan incontroladamente como una *vis a tergo*. El que no quiere hacerse cargo de los juicios que le dominan acaba considerando erróneamente lo que se muestra bajo ellos⁶¹.

La pregunta, en todo caso, es el camino fundamental de la hermenéutica filosófica. El preguntarse es un ejercicio hermenéutico. El preguntarse denota una experiencia, la pregunta crea una experiencia. Nos dice Gadamer, «...no se hacen experiencias sin la actividad del preguntar»⁶². Sobre todo, «...el arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación»⁶³. De la misma forma, la hermenéutica —como una dialéctica de la conversación del arte de preguntas y respuestas— no busca la debilidad del otro, sino, por el contrario, busca y quiere encontrar el punto de mayor fuerza en los argumentos del otro. Es hacer fuerte al débil.

Entonces, la ocurrencia del prejuicio es el preguntar, preguntar es un padecer, esto es, seguir preguntando, porque tal preguntar es ensayar y errar en el prejuicio, pues es una dialéctica que da fuerza a lo débil, como también debilita lo fuerte. Porque en el preguntar se comprende y en el comprender se piensa, porque el arte de pensar es el comprender mismo que se conecta con la sustancia hegeliana, en sí con el *logos* que profesa. Esto nos indica que, lo que realmente importa es el *logos* como sentido común, como sentido comunitario, porque aunque no es de nadie nos pertenece a todos, esto es, que tierra de nadie es tierra de todos.

En tal sentido, trascendiendo todo objetivismo y todo subjetivismo, en el milagro de la comprensión del *logos* como sentido común, se tiene como consecuencia que, cuando se está en una conversación no se puede vislumbrar las consecuencias del llegar a la verdad como parte de un encuentro común. Entonces, la hermenéutica es originariamente conversación, ensayo y error entre preguntas y respuestas, en un sentido del tú en el encuentro con el otro, o

⁶⁰ Cfr. Idem, p. 563.

⁶¹ Idem, p. 437.

⁶² Idem, p. 439.

⁶³ Idem, p. 444.

sea, un sentido comunitario del sentido común agudo. Comprender es también preguntar, en otras palabras, si preguntamos es porque no comprendemos, entonces, comprender es no comprender en el arte de preguntar, esto significa, que «...*la lógica de las ciencias del espíritu es una lógica de la pregunta*»⁶⁴. Por consiguiente, el sentido común de una conversación, en la dialéctica de las preguntas y las respuestas, no es imponer un punto de vista, no es el señor absoluto y autoritario, sino que es el sentido común agudo, es ir hacia un ser comunitario, que no le pertenece a nadie pero, a la vez, nos pertenece a todos. Una conversación, en ese sentido hermenéutico, es el acontecer de un sentido común.

4. Sobre la Naturaleza

Para Gadamer, todo ser que pueda ser comprendido se hace un lenguaje (o se crea un lenguaje), es por ello que no se habla solamente «...*de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la Naturaleza, e incluso del lenguaje de las cosas*»⁶⁵. Es decir, que todo lo que pueda ser interpretado y comprendido, en cuanto a su otredad, es lenguaje. Entonces, ante nuestra pregunta inicial: ¿es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza como un acto comunitario, en representación de mí como un otro? La respuesta es: sí es posible, porque el lenguaje no es solamente la palabra hablada o escrita, es también el significado ontológico que se nos representa en las cosas mismas, o sea, el lenguaje de la Naturaleza se expresa a través de nuestro lenguaje hablado y escrito, pero la Naturaleza tiene su propio lenguaje, su propia esencia que debemos desocultar. En cuanto que la Naturaleza se conecta con nosotros, se hace una con nosotros, sin la necesidad de espacios artificiales para interpretarla; porque, gadamerianamente hablado, crear otros espacios artificiales para imitar a los naturales (y de esa manera comprenderles) es interpretar esos espacios en su propia esencia artificial y no en la Naturaleza misma.

No se trata de ver las diferencias entre las ciencias modernas y las ciencias humanas (en relación con la Naturaleza) sino en que el hombre pueda comprenderla en su sentido común: que sería su sentido de naturalidad... o de una imagen natural del mundo, que no nos devuelve a la caverna o a la prehistoria, sino que nos permite tomar conciencia de nuestra finitud humana⁶⁶. Si bien la Naturaleza no depende de nosotros, nosotros sí dependemos de ella. Y

⁶⁴ Idem, p. 448.

⁶⁵ Idem, p. 568.

⁶⁶ Cfr. Idem, p. 629.

tampoco se trata de caer en la tentación de dominarla (porque ella ya nos domine) sino en llegar a ser uno con ella: en su naturalidad de la imagen del mundo natural.

En este punto tenemos espléndidamente reunido el rechazo de la estética de la perfección con la significatividad moral de la belleza natural. Precisamente porque en la Naturaleza no encontramos objetivos en sí, y sin embargo encontramos belleza, esto es, algo idóneo para el objetivo de nuestro placer, la Naturaleza nos hace con ello una «señal» de que realmente somos el fin último, el objetivo final de la creación⁶⁷.

La Naturaleza pareciera ostentar una esencia, una forma de ser que nos posibilitaría una posible comunicación para su interpretación. La lógica y la metodología de las ciencias modernas siempre observan una parte del todo que es la Naturaleza. ¿Qué somos para la Naturaleza? ¿Por qué ella pareciera no importarse por sus habitantes? ¿Somos un fin o un medio para ella? ¿Tendrá alguna clase de conciencia y, si es así, qué tipo de conciencia sería? En todo caso la Naturaleza *está ahí* con sus ciclos, sus enfermedades, sus huracanes, sus diluvios, sus terremotos, así como también *está ahí* con su primigenia belleza que inspira a los más bellos poemas, a los más bellos urbanismos, a los más bellos inventos, al más sublime amor, pero, sobre todo, *está ahí* también para protegernos, para decirnos (en una posible comunicación) que si la cuidamos ella nos cuidará. Más allá de toda metáfora, pudiera existir un hilo hermenéutico con la Naturaleza que hasta ahora no hemos podido comprender:

...su inocencia consiste en que no sabe nada del hombre ni de sus vicios sociales. Y al mismo tiempo tiene algo que decirnos. Por referencia a la idea de una determinación inteligible de la humanidad, la Naturaleza gana como Naturaleza bella un lenguaje que la conduce a nosotros⁶⁸.

El lenguaje, como lo conocemos, es ese lenguaje en que ella es inocente de nuestros vicios sociales, que entre los vicios que más podemos destacar está el de su propia destrucción, pero, en sí, la inteligibilidad de la Naturaleza es hacedora de un lenguaje que la conduce hacia la humanidad. ¿Qué clase de lenguaje es ese que no se manifiesta en una experiencia hermenéutica de la aplicabilidad de la comunicación con la humanidad? Según Gadamer, debemos dar un giro a la avasallante tecnificación del mundo, porque una cosa es la tecnología con propósito (que ayudaría a un mejor porvenir) y otra es la producción tecnológica sin propósito ni sentido. Es necesario replantearse con la tradición un sentido

⁶⁷ Idem, p. 85.

⁶⁸ Idem.

común de la tecnología. La tecnología pierde el sentido común, por el sentido de la producción por la producción:

Para Oetinger el verdadero fundamento del sentido común es el concepto de la vita, de la vida (*sensus communis vitae gaudens*). Frente la violenta disección de la Naturaleza con experimentos y cálculos, entiende el desarrollo natural de lo simple a lo compuesto como la ley universal de crecimiento de la creación divina y por lo tanto también del espíritu humano. Por lo que se refiere al origen de todo saber en el sentido común, se remite a Wolff, Bernoulli y Pascal, al estudio de Maupertuis sobre el origen del lenguaje, a Bacon, a Fenelon y otros, y define el sentido común como «*viva et penetrans perceptio obiectorum toti humanitati obviorum, ex immediato tactu et intuú tu eorum, quae sunt simplicissima...*»⁶⁹.

En consecuencia es importante resaltar el sentido ético de la tecnología como un sentido común que la conduzca a un juego recíproco con la Naturaleza, o sea, que la Naturaleza nos permita desocultarla en la medida que la interpretemos hermenéuticamente, porque en ese sentido tendría un propósito de otredad. Esto es, que el hombre comience a jugar el juego del mundo natural con la Naturaleza, porque jugar el juego del mundo artificial con la Naturaleza es síntoma de la metáfora de la infinitud, cuando en realidad es un ser finito.

⁶⁹ Idem, p. 59.

BIBLIOGRAFÍA

GADAMER, Hans-Georg (1993). *Verdad y Método I* (trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Salamanca España: Sígueme.

HUSSERL, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne). Buenos Aires Argentina: Prometeo Libros.