



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES "ACATLAN"



"LA TEORIA DE LOS PREJUICIOS DE HANS-GEORG GADAMER"

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO EN FILOSOFIA PRESENTA

JUAN GRACIANO ISOLANO VARGAS

ASESOR: DR. RAUL ALCALA CAMPOS



MEXICO, D. F.

2000

285120



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres,
Silvia Vargas Miranda
y
Santiago Solano Meraz.

Para Bere.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
--------------	---

PRIMERA PARTE

I. EL DESARROLLO DEL MÉTODO HERMENÉUTICO EN SCHLEIERMACHER Y LA ESCUELA HISTÓRICA	13
a) Consideraciones preliminares	13
b) El proyecto de la hermenéutica universal de Schleiermacher	18
c) La comprensión histórica en Ranke	24
d) La hermenéutica como señor de la historiografía. La comprensión en Droysen.	28
e) La historicidad de la experiencia histórica de Dilthey	35

SEGUNDA PARTE

II. LA TEORÍA DE LOS PREJUCIOS DE GADAMER	58
1. La rehabilitación del concepto de prejuicio	58
a) El prejuicio a favor de la autoridad	72
b) El prejuicio a favor de la tradición	74
c) El concepto de lo clásico	93
2. La teoría de los prejuicios	98
a) La distancia en el tiempo	103
b) La puesta en juego de los prejuicios	108

c) La historia efectual	111
d) La situación hermenéutica	113
e) El concepto de horizonte	115
CONCLUSIONES	124
BIBLIOGRAFÍA	138

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo mi intención es exponer el papel que juegan los prejuicios en la teoría hermenéutica de Gadamer. Para él, estos constituyen, gracias a que realiza la rehabilitación de este concepto, la condición de posibilidad de la comprensión, pues considera que es en el dominio de los prejuicios que conforman nuestra conciencia donde radica la historicidad de la comprensión y toda la agudeza de la dimensión del problema hermenéutico; precisamente, para Gadamer, es el dominio de los prejuicios no percibidos lo que nos imposibilita escuchar la cosa de que nos habla la tradición, por lo que afirma que sólo el reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión nos permitirá lograr una comprensión correcta.

Para ello analizo los capítulos 6 y 7 de su libro *Verdad y Método I*, en los que desarrolla y discute los alcances de la teoría hermenéutica del romanticismo y la escuela

histórica, así como el capítulo 9 en el que considero que Gadamer desarrolla su teoría de los prejuicios en el sentido en que me propongo tratarla. Considero que dicha teoría es resultado directo de su confrontación con la Ilustración moderna, y en la medida en que sus patrones los continúan determinando, con el romanticismo y la ciencia histórica del siglo XIX.

La Ilustración constituye la base en que se ha apoyado la tradición occidental en su totalidad, haciendo una reducción extrema se puede decir que son tres sus proposiciones o principios: 1) que toda pregunta de carácter genuino puede responderse y si no se puede, no es en realidad una pregunta, 2) que las respuestas a nuestras preguntas son cognoscibles y pueden descubrirse por medios que se pueden aprender y enseñar a otros y 3) que todas las respuestas han de ser compatibles entre sí ya que, si no lo son, se generaría el caos.

El giro particular que la Ilustración dio a la tradición racionalista consistió en señalar que las respuestas a preguntas de carácter genuino no podían obtenerse por muchos de los medios tradicionales seguidos hasta ese momento —ni por revelación, ni por tradición, ni por dogma, ni por la introspección individual de hombres pertenecientes a un grupo privilegiado—, sino sólo por el uso correcto de la razón, ya sea deductivamente como en las ciencias de la matemática o inductivamente como en las ciencias de la naturaleza.

Aunque las preguntas pertinentes al campo de la ética y la política tenían entonces un carácter enigmático, la Ilustración tenía la esperanza de que al igual que Newton vino

a poner orden en el campo de la física —él fue capaz de deducir a partir de unas cuantas proposiciones físico-matemáticas la posición y velocidad de toda partícula en el universo— ese mismo tipo de orden pudiera instituirse en el mundo moral, la política, la estética, y aun en el resto caótico del mundo de la opinión humana.

En conexión con esta forma de pensar de la Ilustración se encuentra su idea de que existe un conjunto de hechos al que debemos someternos: en tanto que la naturaleza es concebida como un enorme rompecabezas cuyas piezas debemos colocar correctamente, la ciencia es sumisión pues debemos dejarnos guiar por la naturaleza de las cosas, por la observación escrupulosa de lo que hay y no desviarnos de los hechos.

Lo opuesto a esto es lo que proclamaba el movimiento romántico. El romanticismo vino a quebrar, de hecho, la tradición racionalista de occidente. El aspecto central de la visión del romanticismo es la noción de la voluntad ingobernable, de que nuestro universo es lo que elegimos hacer de él; en cuanto que existe sólo la interminable creatividad del universo, no existe ni una estructura fija de las cosas ni un modelo al que debamos adaptarnos.

En este sentido, los románticos pensaban que los hombres que confían en alguna forma de descripción objetiva, bien sea una que se adquiere por medio de un registro externo o por la sutil introspección o penetración en los movimientos internos del espíritu, operan bajo una ilusión pues intentan apresar lo inaprensible.

Para los románticos es claro que los objetos no se pueden describir sin hacer referencia a los propósitos de sus creadores por lo que, en este sentido, no podemos usar

criterios intemporales. Por el contrario, sólo podemos comprender a otros seres humanos en función de un medio ambiente completamente distinto del nuestro.

Precisamente este es el sentido de la noción romántica de *pertenencia*, la de que una persona pertenece al lugar de donde es, de que la gente tiene raíces y, en consecuencia, de que sólo pueden crear en función de aquellos símbolos en los que fueron criados, los que, a su vez, están en función de su sociedad que les habla en un único modo inteligible.

Para el romanticismo cada grupo humano debe, en consecuencia, buscar aquello que está en su interioridad, aquello que es parte de su tradición y, por lo mismo, decir la verdad tal como la ven, pues su visión de la verdad será tan válida como la que tienen otros.

Dentro de este marco del romanticismo la reflexión hermenéutica surge como uno de los elementos de la reacción contra la filosofía kantiana y sus limitantes esquemas dicotómicos. El romanticismo temprano quiso dar nueva vida al mundo griego, a su equilibrio entre lo natural y lo espiritual: Friedrich Ast propone que la tarea de la hermenéutica es unir la antigüedad griega con la cristiandad y Schlegel sigue un lineamiento similar.

En el caso de Schleiermacher su propuesta hermenéutica, inspirada por el romanticismo y cercana a Schlegel, quiere cultivar el comprender a la manera de un arte. Schleiermacher parte del primado del malentendido pues la razón, cuyas pretensiones de

conocimiento había problematizado Kant, se ha tornado insegura al ganar conciencia del carácter limitado de sus intentos de comprensión.

El historicismo se apoya en la propuesta hermenéutica de Schleiermacher en cuanto concibe que todo fenómeno individual tiene que ser comprendido a partir de su contexto, por lo que a las épocas pasadas no se les puede aplicar los patrones del presente. Sin embargo, esta postura enfrentaba el siguiente problema epistemológico: si nuestra visión de épocas anteriores se explica a partir del contexto de nuestro presente y se relativiza a partir de él, entonces cómo sería posible una ciencia rigurosa de lo histórico.

Esta pregunta tuvo una significación especial en una época en la que se registró de manera cada vez más amplia el auge de las ciencias naturales y el desarrollo de la técnica, y la transformación de la vida humana y de la sociedad que ellos traen consigo. De hecho, la marcha triunfal de la ciencia incidió de manera notable en la filosofía. Este es el ambiente en que se plantea el tema de la fundamentación filosófica de las ciencias históricas y de la cultura en términos de una teoría de la comprensión, de impronta romántica, que creía poder emular en científicidad con las ciencias de la naturaleza. Pero también es el momento de la vuelta a Kant de la filosofía académica que, distanciándose de la especulación, veía su nueva legitimación en la reflexión de lo que se dio en llamar metodología.

La idea de un principio alternativo de científicidad se enfrentaba al diagnóstico positivista que anunciaba y prescribía 1) el monismo metodológico por sobre la

diversidad de posibles objetos de investigación, 2) la creencia de que las ciencias naturales exactas, particularmente la física-matemática, constituyen el patrón para medir el grado de desarrollo de todas las demás ciencias y 3) la determinación de la explicación científica como causal.

En medio de la polémica entre positivistas y anti-positivistas surgen en Alemania las ciencias del espíritu. Básicamente se trató del auge de la historia en la segunda mitad del siglo XIX. A la historia se sumó la continuidad de importantes tradiciones en filosofía, filología clásica, literatura y teología protestante. Todas estas disciplinas, según la comprensión que tenían de sí mismas en aquel momento, se ocupaban de creaciones del espíritu, cuya vida no está sujeta a las determinaciones causales del mundo físico. Había una necesidad de justificar filosóficamente el saber especial de esos campos frente a las pretensiones totalitarias del método matemático-causal.

Sin embargo, el camino para mostrar que esas ciencias eran totalmente distintas de las ciencias naturales y, al mismo tiempo, tan ciencias como éstas, muestra hasta qué punto dicha justificación estuvo determinada por la fijación en el paradigma frente al cual se trataba de ganar distancia.

A la reflexión metodológica de fines del siglo XIX, aguijoneada por la problemática del historicismo, se impuso la tarea de suplir lo que Kant había descuidado, es decir, la elaboración de una crítica de la razón histórica para fundamentar la cientificidad de lo que los historiadores producían. La cuestión metodológica de las condiciones de objetividad del saber histórico se centró alrededor de la posibilidad de

salir del círculo hermenéutico de la condicionalidad temporal y constituye la problemática particular de Ranke, Droysen y Dilthey.

Tras de este panorama podemos entender por qué para Gadamer es claro que la creencia de los Ilustrados en la idea de una razón absoluta y en el poder del método científico les condujo a confundir la verdad con la certeza, la realidad con lo metodológicamente moldeable, así como a la sustitución del sujeto histórico y social y de su contexto por la mera aplicación mecánica de un método científico, así como su crítica hacia el romanticismo y la escuela histórica dirigida hacia el olvido de la dimensión temporal del comprender y de la propia conciencia histórica.

Para cumplir con mi propósito he dividido mi trabajo en dos partes. En la primera de ellas, que a su vez subdivido en cinco apartados, abordo los resultados a que llega Gadamer en su análisis sobre el desarrollo del método hermenéutico en la hermenéutica romántica y la ciencia histórica del siglo XIX: el primer apartado, 'Consideraciones preliminares', es la exposición de la visión de conjunto que ofrece Gadamer sobre la hermenéutica de Schleiermacher y la escuela histórica; los siguientes cuatro apartados corresponden, respectivamente, a Schleiermacher, Ranke, Droysen y Dilthey.

La segunda parte de mi trabajo la he subdividido en dos partes, en la primera expongo la rehabilitación del concepto de prejuicio, de los de autoridad, tradición y de lo clásico para, posteriormente, en la segunda parte abordar el desarrollo propiamente de la teoría de los prejuicios en sus conceptos de la distancia en el tiempo, historia efectual, situación hermenéutica, horizonte y fusión de horizontes.

Aunque el tema de los prejuicios es también tratado en el capítulo 10 de *Verdad y método*, lo dejo fuera de mi trabajo pues en él se aborda el problema de la «aplicación», esto es, la resolución del problema que se presenta cuando hay que elegir entre dos o más prejuicios opuestos entre sí y arraigados en la misma tradición. De acuerdo a Gadamer, la aplicación consiste en relacionar el texto con la situación del intérprete e implica que la comprensión cambia con la situación concreta de éste por lo que en ella se trata de los prejuicios particulares y concretos del intérprete, ya no de los prejuicios como condición de posibilidad.

Considero que la rehabilitación que Gadamer realiza del concepto de prejuicio además de ser productiva para un mejor conocimiento tanto de la historia como de nuestra propia finitud, es una instancia crítica y contextualizante de la subjetividad.

El hilo conductor que guía mi trabajo es la exposición misma de Gadamer tanto de los resultados de su análisis del desarrollo del método hermenéutico en la época moderna como el desarrollo de su propia teoría de los prejuicios al interior de su teoría hermenéutica. En este sentido, las teorías con las que discute Gadamer las he expuesto tal y como se muestran en su interpretación sin pretender verificarlas o compararlas a la luz de otras interpretaciones. Mi trabajo sólo pretende manejar la documentación bibliográfica y los contenidos del autor y exponerlos de forma ordenada y coherente, no pretendo dar un juicio sobre el pensamiento de Gadamer en general, sino por el contrario, estudiar los puntos mencionados, reservando para las conclusiones algunas notas críticas específicas sobre mi tema.

PRIMERA PARTE

I. EL DESARROLLO DEL MÉTODO HERMENÉUTICO EN SCHLEIERMACHER Y LA ESCUELA HISTÓRICA

a) Consideraciones preliminares

En esta primera parte muestro los resultados a los que llega Gadamer en su análisis histórico del desarrollo del método hermenéutico en la edad moderna. Mi examen parte de Schleiermacher cuya contribución, considera Gadamer, es determinante de la comprensión de la escuela histórica, para concluir con los miembros de ésta, esto es, Ranke, Droysen y Dilthey, y se divide en cuatro apartados respectivamente. Considero que tales resultados nos ayudan a entender mejor el significado de conceptos

clave de la teoría de los prejuicios gadameriana, como por ejemplo, el concepto mismo de prejuicio, el de autoridad, el de tradición, el de horizonte histórico, entre otros.

Para Gadamer, nos dice Mariflor Aguilar, la hermenéutica surge “como una disciplina que se plantea problemas no técnico-prácticos cuando se toma conciencia de que frente a la tradición se vive una situación de pérdida y enajenación”.¹ Gadamer considera que entre los primeros que se plantearon así los problemas frente a la tradición se encuentra Schleiermacher, quien, bajo el concepto de ‘reconstrucción’, ofrece una respuesta a tal problemática. Para Gadamer, la tesis central de la hermenéutica de Schleiermacher —«se trata de comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendió»— encierra el verdadero problema de la comprensión.

Gadamer considera que aunque en sus comienzos la investigación histórica del siglo XIX niega baremos aprioristas y ahistóricos, no está tan libre de presupuestos metafísicos como piensa, pues todos los representantes de la escuela histórica comparten, en particular, el presupuesto de que “la idea, la esencia, la libertad no encuentran una expresión completa y adecuada en la realidad histórica”². En este presupuesto, dice Gadamer, ellos descubren el principio constitutivo de la historia misma, esto es, de que en la historia “la idea no posee nunca más que una representación imperfecta”³.

¹ Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación. Crítica y Hermenéutica*, p. 21.

² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, p. 257

³ *Ibidem*.

Esta es la razón, dice Gadamer, de que los representantes de la escuela histórica consideren necesario realizar “una investigación histórica que instruya al hombre sobre sí mismo y sobre su posición en el mundo”⁴.

Para hacer efectiva dicha investigación, afirma Gadamer, los representantes de la escuela histórica se apoyaron en la teoría romántica de la individualidad y su correspondiente hermenéutica, por lo que su esquema fundamental de la metodología de la historia universal es el que es válido frente a cualquier texto, es decir, el esquema del todo y sus partes.

Dentro de este esquema de la escuela histórica, dice Gadamer, los intereses filológico —la comprensión de un texto como construcción literaria y por referencia a su intención y composición— e histórico —el empleo de la comprensión de un texto como documento para el conocimiento de un nexo más amplio, sobre el cual ha de proporcionar alguna clave que requiere todavía examen crítico— se someten recíprocamente el uno al otro.

Aunque los miembros de la escuela histórica consideran que no hay ningún final fuera de la historia, dice Gadamer, su metodología pensaba el nexo de la historia universal de manera teleológica. En cuanto que los miembros de la escuela histórica percibieron que la comprensión del decurso total de la historia universal no podía obtenerse más que desde la tradición histórica, asumieron como fundamento de la historiografía a la hermenéutica. Esto es, ellos entendieron que el verdadero meollo del

⁴ *Ibidem.*

conocimiento histórico era la historia universal, pues “lo individual sólo se determina en su significado propio desde el conjunto”⁵.

Pero, pregunta Gadamer,

¿qué podría ayudar al investigador empírico, al que nunca podrá ofrecerse el conjunto de la historia universal, para que no pierda sus derechos frente al filósofo y su arbitrariedad apriorística?⁶

Aunque de algún modo la carta de nacimiento de la escuela histórica es su repulsa de la construcción apriorista del mundo, —de allí que se delimiten frente a Hegel—, ellos pensaban que lo único que puede conducir a una comprensión histórica universal es la investigación histórica.

Ante esta respuesta, Gadamer nos enumera algunos de los problemas que frente al ideal de la historia universal tiene la concepción histórica del mundo: 1) “el libro de la historia es para cada presente un fragmento que se interrumpe en la oscuridad”⁷, por lo que 2) “al nexo universal de la historia le falta el carácter acabado que posee un texto para el filólogo”⁸; 3) que la historia no se ha acabado, por el contrario 4) “en calidad de comprendedores suyos nos encontramos dentro de ella, como un miembro condicionado y finito de una cadena que no cesa de rodar”⁹. Para Gadamer, por estos problemas se ofrece por sí misma la duda de si realmente la hermenéutica está en condiciones de ser el fundamento de la historia universal.

⁵ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 255

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

La escuela histórica pensaba que sí. Dilthey, por ejemplo, dice Gadamer, tomó conscientemente la hermenéutica romántica y la amplió hasta hacer de ella no sólo una metodología histórica sino también el fundamento de una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu, de hecho su concepto del nexo de la historia es la aplicación del postulado hermenéutico de que los detalles de un texto sólo pueden entenderse desde el conjunto. En este sentido, escribe Gadamer, Dilthey piensa que no sólo las fuentes llegan a nosotros como un texto, sino que la realidad misma es un texto que pide ser comprendido.

No obstante que la escuela histórica piensa que es “la plenitud y la multiplicidad de lo humano lo que a través del cambio inacabable de los destinos humanos se conduce a sí misma a una realidad cada vez mayor”¹⁰, escribe Gadamer, lo que en su fondo se halla es un «ideal humanístico».

Los miembros de la escuela histórica, apunta Gadamer, se restringieron a un ideal classicista como el de Humboldt, quien veía la perfección específica de lo griego en la riqueza de las grandes formas que nos muestra, y aunque siguieron el ejemplo de Herder de no conceder ninguna primacía especial a una era clásica para fundamentar la primacía de la antigüedad clásica, siguieron considerando el conjunto de la historia universal bajo el mismo baremo que Humboldt, pues para ellos lo que constituye el valor y el sentido de la historia —la característica de la vida histórica en general— es la riqueza en manifestaciones individuales.

¹⁰ Gadamer, Hans-Georg, *o.p. cit.*, p. 258

La ventaja de este ideal humanístico, opina Gadamer, radica en que al no pensar ningún contenido concreto, le subyace la idea formal de la máxima multiplicidad, que es genuinamente universal: para los miembros de la escuela histórica, dice Gadamer, el carácter efímero de todo lo terreno es el verdadero fundamento de la historia.

Pero cabe preguntar con Gadamer si bajo este patrón e ideal formal se puede pensar la unidad de la historia y cómo podría justificarse el conocimiento de la misma, pues para Gadamer es claro que ninguno de los esquemas básicos tradicionales para la comprensión de la historia universal —él enumera los siguientes: 1) la posición preferente de la antigüedad clásica, 2) la posición preferente del presente, 3) la posición preferente de un futuro al que nos lleve el presente, 4) la decadencia y 5) el progreso— son compatibles con un pensamiento auténticamente histórico

Los representantes de la escuela histórica, nos dice Gadamer, consideran que la historia universal no tiene ningún telos que se pueda describir y fijar fuera de ella, pues piensan que en ella no domina ninguna necesidad que pueda percibirse a priori, sino que más bien los elementos del nexo histórico se determinan en el sentido de una teleología inconsciente que los reúne y que excluye de él lo que no tiene significado.

b) El proyecto de la hermenéutica universal de Schleiermacher

Schleiermacher, dice Gadamer, concibe a la hermenéutica como un arte y no como un procedimiento mecánico, que debe cumplir con la tarea de hacer comprensible lo que los demás han querido decir, hablando o en textos. Este cumplimiento de función auxiliar de la hermenéutica de acuerdo a Schleiermacher se integra en la investigación de las cosas a la que llama «dialéctica».

La comprensión para Schleiermacher, nos dice Gadamer, a diferencia de la concepción que de ella tenían los teólogos y los filólogos, no posee ya el carácter de una preceptiva al servicio de alguna praxis dogmática como en el caso de aquéllos, antes bien, ella misma es la que ahora se ha convertido en problema.

Schleiermacher, dice Carlos B. Gutiérrez en este mismo sentido, le da un vuelco completo a la reflexión filosófica del fenómeno de la comprensión, pues a diferencia de la concepción que tradicionalmente se tenía de la comprensión en la hermenéutica anterior a él, —que creía que hasta no tropezar con el conflicto o el desacuerdo uno comprendía todo de manera llana y correctamente y, por tanto, el requerimiento de la hermenéutica sólo era necesario cuando uno no comprendía o dejaba de comprender—, Schleiermacher asume “la mala comprensión como hecho fundamental de la vida humana, ante el cual hay que estar alerta desde el inicio mismo de la comprensión. De ahí que el comprender tenga que proceder en todos sus pasos según las reglas del arte”.¹¹

Schleiermacher considera, dice Gadamer, que el esfuerzo de la comprensión tiene

¹¹Gutiérrez, B. Carlos, “La reflexión hermenéutica en el siglo XIX: entre romanticismo y metodología”, en *Devenires*, Revista de filosofía y filosofía de la cultura. p. 84

lugar cada vez que no se produce una comprensión inmediata y existe la posibilidad del malentendido. Ambas aparecen ya como momentos integradores a los que ahora se trata de desconectar desde el principio.

Para José F. Zuñiga, la introducción del malentendido como origen del problema hermenéutico es la respuesta que Schleiermacher da a la necesidad de averiguar la intención individual del otro, esto es, que “si la posibilidad de malinterpretar el sentido de los textos es universal, [para poder comprender], hay que buscar, más allá de las palabras, el sentido que sus autores le dieron”.¹²

Esta forma de plantear el problema de la comprensión por parte de Schleiermacher, nos dice Gadamer, le brindó a la hermenéutica la posibilidad de acceder a la autonomía de un método en cuanto que, al producirse por sí mismo el malentendido, la comprensión debe quererse y buscarse en cada punto.

Por ésta razón, escribe Gadamer, Schleiermacher piensa que la metodología de la hermenéutica debe abarcar el terreno de las lenguas extranjeras, el de los escritores, pero también el de la conversación y la percepción inmediata del hablar. Carlos B. Gutiérrez dice que esto se hace patente en aforismo de Schleiermacher: “Todo lo que se puede presuponer y encontrar en la hermenéutica es únicamente lenguaje; la pertenencia de los demás presupuestos objetivos y subjetivos tendrá que averiguarse a partir del lenguaje”.¹³

Dicha metodología, nos dice Carlos B. Gutiérrez, tiene presente que el lenguaje

¹² Zuñiga García, José F., *El diálogo como juego*, p. 92

¹³ Gutiérrez, Carlos B., *op. cit.*, p. 83

puede ser visto tanto desde una perspectiva colectiva como desde una perspectiva individual y, en este sentido, es concebida por Schleiermacher como un canon de reglas de interpretación gramaticales —“cuyo objeto es el de aclarar una expresión a partir del contexto global de la totalidad lingüística respectiva”¹⁴— y psicológicas —se trata de que el intérprete, en cuanto los individuos no comprenden las mismas palabras de idéntica manera, rebase la dimensión sintáctica y explore el lenguaje a partir del alma que lo conforma— que se apartan por completo de cualquier atadura dogmática de contenido.

Sin embargo, en opinión de Gadamer, lo más propio de Schleiermacher se encuentra en la interpretación psicológica. Gadamer afirma que Schleiermacher trata no sólo de comprender la literalidad de las palabras y su sentido objetivo, sino también la individualidad del hablante o del autor a la cual considera que sólo podemos comprender adecuadamente si retrocedemos hasta la génesis misma de las ideas.

Gadamer considera que la interpretación psicológica de Schleiermacher

es en última instancia un comportamiento divinador, un entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del «curso interno» de la confección de una obra, una recreación del acto creador.¹⁵

Esto significa, dice Gadamer, que el conjunto de ideas que se intenta comprender, ya sea como discurso o como texto, es comprendido como una construcción estética, como una obra de arte o un «pensamiento artístico» por lo que, en consecuencia, el «método»

¹⁴ Gutiérrez, Carlos B., *op. cit.* p. 83

¹⁵ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 241

deberá ser tanto comparativo como adivinatorio, y tener presente tanto lo común —por comparación—, como lo peculiar —por adivinación.

Sin embargo, nos dice Gadamer, para Schleiermacher el fundamento de toda comprensión es, en última instancia, el acto adivinatorio: para Schleiermacher es evidente, señala Gadamer, que al ser siempre una individualidad la que se expresa, los límites entre la producción sin arte y con arte, mecánica y genial, son borrosos, a lo que hay que agregar que en la comprensión siempre opera un momento de genialidad no sometida a reglas.

Este acto adivinatorio, escribe Gadamer, de acuerdo a Schleiermacher, presupone que cada individualidad es una manifestación del vivir total y por eso cada cual lleva en sí mismo un mínimo de cada uno de los demás, lo que estimula la adivinación por comparación con uno mismo.

Schleiermacher, apunta Gadamer, reconoce como un rasgo básico y esencial del comprender, junto a Friedrich Ast y toda la tradición hermenéutico-retórica, que el sentido de los detalles resulta siempre del contexto y, en última instancia, del conjunto, sólo que ahora lo aplica a la comprensión psicológica que entiende «cada pensamiento como un momento vital en el nexo total de cada hombre».

Aunque Schleiermacher considera —si bien como tesis relativa— que la individualidad es un misterio que nunca se abre del todo, escribe Gadamer, él piensa que cabría traspasar esta barrera que se erige aquí frente a la razón y los conceptos mediante el sentimiento, esto es, «con una comprensión inmediata, simpatética y congenial».

No obstante que a Schleiermacher, dice Gadamer, se le plantea una tarea especial cada vez que hay que realizar una «equiparación con el lector original» —lo que más adelante Gadamer llamará la superación de la distancia en el tiempo—, él considera que la comprensión de un texto compuesto en una lengua extraña y procedente de una época pasada —que constituye, por ejemplo, la tarea de la filología y de la exégesis bíblica—, es igual de problemática que cualquier otro tipo de comprensión. La producción lingüística e histórica que implica tal igualdad, que no es pura y simple identificación, señala Gadamer, es una condición previa ideal para el verdadero acto de comprender.

Sin embargo, dice Gadamer, del planteamiento general de Schleiermacher se desprende que dicha equiparación, que en él equivale a la «comparación con el autor», ni es una operación precedente ni se puede aislar del esfuerzo de la comprensión propiamente dicha.

Esto es así, apunta Gadamer, dado que el concepto de individualidad en que Schleiermacher fundamenta su hermenéutica es también lo que constituye sus límites, y que se hace evidente en que el verdadero problema de Schleiermacher no es el de la «oscuridad de la historia» sino el de la «oscuridad del tú».

Gadamer considera que mediante la introducción de la estética del genio en su reflexión teórica sobre la comprensión —que para Gadamer no sólo cancela la diferencia entre intérprete y autor sino que, además, legitima dicha equiparación—, Schleiermacher llega a la idea de que en ésta, al ser la reproducción esencialmente distinta de la producción, «se trata de comprender a un autor mejor de lo que él mismo se

comprendió»: según Schleiermacher, lo que el intérprete tiene que comprender es la intención inconsciente del autor y no su autointerpretación reflexiva —por lo que, en consecuencia, el propio autor podrá estar en desacuerdo con el intérprete pero no podrá falsar la interpretación del intérprete.

Para Gadamer el problema de la fórmula de Schleiermacher es que ésta considera la expresión que representa un texto con entera independencia de su contenido cognitivo y su pretensión de verdad, esto es, como una producción libre. Sin embargo, afirma Gadamer, en ella se encierra el verdadero problema de la comprensión.

c) La comprensión histórica en Ranke

Ranke, escribe Gadamer, parte de la libertad, pues considera que es la fuente primera de todo hacer y de todo omitir humano; según Ranke, cada vez que se actúa libremente hay decisión, y aquellos momentos en que se toman decisiones son verdaderamente históricos, pues en ellos se decide verdaderamente algo. Precisamente, nos dice Ranke, el significado pleno y duradero de una decisión se manifiesta en sus efectos, los cuales confieren su articulación al nexo histórico.

Ranke considera, dice Gadamer, que los momentos que hacen época o crisis son momentos en que una acción libre se vuelve históricamente decisiva; en este sentido, a los individuos cuya acción resulta decisiva históricamente, nos dice Gadamer, Ranke los

llama “«espíritus originales que irrumpen autónomamente en la lucha de las ideas y de las potencias del mundo y aúnan las más potentes de entre ellas, aquellas sobre las que reposa el futuro»”¹⁶.

Pero, pregunta Gadamer a Ranke, “¿cómo surge el nexo histórico a partir de estas decisiones de la libertad?”¹⁷ La respuesta de Ranke es pone junto al concepto de la libertad el concepto de fuerza, con lo que su formulación, dice Gadamer, gana un perfil histórico universal en el marco de la historia universal del pensamiento y de la filosofía, pues no obstante que la fuerza es, por su esencia ontológica, «interioridad», ella es más que su exteriorización, es siempre libertad, que, en la medida en que acierta a imponerse, limita y restringe la libertad.

En este sentido, escribe Gadamer, Ranke considera que la resistencia que encuentra la fuerza libre, la cual precede al comienzo de cualquier actividad, es la necesidad: la del poder de lo sobrevenido, la de los otros que actúan en contra. Justamente, nos dice Gadamer, para Ranke la necesidad es un modo de ser del ser histórico.

Con estos dos conceptos, señala Gadamer, Ranke puede decir ahora que lo que ha devenido —los efectos de la libertad y la necesidad— no se puede suprimir así sin más pues es lo que se mantiene como el fundamento que amolda la nueva actividad en la unidad de un nexo —para decirlo en la forma oscura en que lo expresa Ranke, “«lo

¹⁶ *Ibidem.* p. 260

¹⁷ *Ibidem.*

que ya ha sido constituye el nexo con lo que será»¹⁸— y constituye la realidad histórica.

Para Gadamer, esto quiere decir que

lo que está en camino de ser es desde luego libre, pero la libertad por la que llegará a ser encuentra en cada caso su restricción en lo que ya ha sido, en las circunstancias hacia las que se proyectará su acción.¹⁹

Sólo así, piensa Gadamer, puede entenderse que Ranke conciba que “toda individualidad está siempre acuñada en parte por la realidad que se le opone, y por eso la individualidad no es subjetividad sino fuerza viva”²⁰.

En este sentido, Ranke afirma que la historia es un juego de fuerzas —que tiene, además, la particularidad de producir continuidad— pues considera que la fuerza sólo es real como juego de fuerzas; para Ranke, escribe Gadamer, al igual que para Droysen, “la historia es una «suma en curso»”²¹.

En el caso de Ranke, nos dice Gadamer, esta frase quiere decir, por un lado, que existe algo que permite hablar de la unidad de la historia del mundo que es, además, tanto el común denominador que permite sumar como el objetivo orientador en la continuidad del acontecer y, por otro, que esta idea de la unidad de la historia del mundo o historia universal implica la idea de la continuidad ininterrumpida del desarrollo histórico universal que, aunque en principio es de naturaleza formal y no supone ningún contenido concreto, constituye “una especie de a priori de la investigación que invita a

¹⁸ *Ibidem.* p. 263

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.* p. 264

²¹ *Ibidem.*

una penetración cada vez más profunda de las imbricaciones de los nexos históricos universales”²².

Sin embargo, dice Gadamer, con esta explicación, Ranke no se está refiriendo a la estructura implicada en la idea de continuidad o constancia sino al contenido que toma forma en este desarrollo constante, esto es, a “la unidad del mundo cultural occidental producido por los pueblos germano-románicos [extendida] por todo el mundo”²³, que emerge del conjunto inabarcablemente variado del desarrollo de la historia universal.

Si bien Ranke expresa que se siente admirado por la «constancia» del desarrollo de la historia universal, tal expresión es muestra, dice Gadamer, de su ingenuidad, pues en su opinión, Ranke deja de ver dos hechos importantes que están íntimamente relacionados: el primero es que esa unidad del mundo cultural occidental ha sido construida por esa misma historia del mundo, y sólo por eso, es que una conciencia de la historia universal puede plantearse de manera general la pregunta por el sentido de la historia y referirse, en consecuencia, a la unidad de su constancia, y el segundo, de que es precisamente esa conciencia la que convierte en historia a la historia.

Ranke considera, escribe Gadamer, que todos los fenómenos históricos son manifestaciones de la vida del todo, por lo que el participar en ellos es participar de la vida; es a esta participación inmediata en la vida, sin la mediación del pensamiento por el concepto, a lo que Ranke llama ‘comprender’ que, en opinión de Gadamer, tiene una resonancia casi religiosa.

²² *Ibidem.* p. 265

²³ *Ibidem.*

Desde esto se ve, dice Gadamer, cómo para Ranke la tarea del historiador consiste no en referir la realidad a conceptos sino llegar en todas partes al punto en el que «la vida piensa y el pensamiento vive». Sin embargo, escribe Gadamer, por mucho que Ranke rechace las pretensiones de la filosofía especulativa, la plena autotransparencia del ser, que Hegel pensó en el saber absoluto de la filosofía, ésta sigue legitimando todavía su autoconciencia como historiador.

d) La hermenéutica como señor de la historiografía. La comprensión en Droysen.

De acuerdo a Carlos B. Gutiérrez, es el historiador Johann Gustav Droysen, discípulo de Hegel y de Boeckh, quien eleva a reflexión metodológica la concepción de la historia en la escuela de Ranke al integrar elementos filosóficos y lógico-científicos con la recepción de la hermenéutica romántica, pues Droysen moviliza el comprender y su reflexión filosófica para hacer frente a los problemas del historicismo y para atender las carencias metodológicas de la historia.

Droysen, dice Carlos B. Gutiérrez, partió de la constatación de que su época era la época de la ciencia y su paradigma era el de las ciencias naturales matematizadas, y pensó que el éxito de estas ciencias se basaba “en la clara conciencia que ellas tienen de sus tareas, de sus medios y de su método, y en el hecho de que ven las cosas que traen al

ámbito de sus investigaciones sólo desde los puntos de vista en los que se funda su método".²⁴

Esto, continua diciéndonos Carlos B. Gutiérrez, llevó a Droysen a considerar que para que el saber histórico pueda ser elevado a ciencia y oponga resistencia a la penetración del método físico-matemático en el área de la historia, las ciencias históricas deberían desarrollar sus propios métodos y encontrarle un aspecto metódico a la materia a-metódica de la historia. Esto, dice Carlos B. Gutiérrez, fue lo que Droysen se propuso realizar en su *Esbozo de Histórica*, aparecido en 1868, es decir,

legitimar el sentido y procedimientos propios de los estudios históricos, sintetizar los elementos comunes a todos los métodos que se emplean en estos estudios y desarrollar su teoría no para constatar las leyes de la historia sino para constatar las leyes del investigar y del saber históricos.²⁵

Para el agudo metodólogo Droysen, tal como lo llama Gadamer, —confirmando, a mi parecer, lo que dice Carlos B. Gutiérrez—, la esencia de la historia es la continuidad. Para Droysen, dice Gadamer, la historia implica, a diferencia de las formas reiterativas de la naturaleza, el momento del tiempo, pues ella se caracteriza por su autosuperación, esto es, que no es sólo conservación sino también pasar por encima de lo conservado.

Como ambos momentos implican para Droysen el conocerse, nos dice Gadamer, la historia tal como él la concibe no es ya sólo un objeto de conocimiento sino que ella misma está determinada en su mismo ser por el «saberse»: dice Droysen, «el conocimiento de sí misma es ella misma».

²⁴ Gutiérrez, Carlos B., *op. cit.* pp. 90-91

²⁵ *Ibidem.* p. 91

Gadamer piensa que a diferencia de Ranke, Droysen determina con más rigor las mediaciones que encierran la investigación y la comprensión, aunque al final continúa pensando la tarea de la historiografía en categorías estético-hermenéuticas. De hecho, señala Gadamer, la autorreflexión metodológica de Droysen se encuentra determinada por la vieja regla retórico-hermenéutica fundamental, que él enuncia de la siguiente manera:

«el que comprende, en cuanto que es un yo, una totalidad en sí igual que aquel a quien intenta comprender, completa su comprensión de la totalidad de éste a partir de la exteriorización individual, y ésta de aquella»²⁶.

Esto es, escribe Gadamer, para Droysen, el individuo, gracias a sus exteriorizaciones, sobre todo en el lenguaje, pero también a cualquiera de las formas en las que acierta a darse expresión, pertenece ya al mundo de lo comprensible, pues en la expresión se da algo interior en una actualidad inmediata —Droysen la llama «la esencia interna»—, que constituye la primera y más auténtica realidad.

Es desde este significado, dice Gadamer, que Droysen concibe que el comprender es emprender una expresión. Droysen piensa, además, que esta comprensión lingüística no es de naturaleza distinta a la comprensión histórica, ya que ni el lenguaje ni el mundo de la historia poseen el carácter de un ser puramente espiritual. En el caso particular de la historia, dice Droysen, ella posee una doble naturaleza —o, tal como lo dice en sus propias palabras: “«querer comprender el mundo ético, histórico, significa sobre todo

²⁶Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 276

reconocer que no es ni sólo docético ni sólo metabolismo»²⁷ — que se funda “«en el carisma peculiar de una naturaleza humana tan felizmente imperfecta que tiene que comportarse éticamente al mismo tiempo con su espíritu y con su cuerpo»”²⁸.

Por esta razón, señala Gadamer, Droysen concibe que la realidad de la historia no es haber sido «intentada», ni haber sido querida y planeada tal como es por las personas que actuaron en ella —al modo como podría entenderse que la tratan los poetas. Por el contrario, escribe Gadamer, Droysen piensa que la acuñación de la historia ofrece resistencia, pues no conoce una acuñación pura de la voluntad; más bien, dice Droysen, la historia es resultado de la configuración y concepción que el espíritu realiza de las «infinitudes incesantemente cambiantes» a las que pertenece todo el que actúa y a las que debe de rendir siempre de nuevo —precisamente en esto consiste para Droysen, indica Gadamer, el comportamiento ético del individuo.

Para Droysen, dice Gadamer, este sujeto no se agota en los acontecimientos históricos, pues lo que llegó a ser ni lo fue por la sola fuerza de su voluntad ni por su inteligencia; Droysen piensa, señala Gadamer, que este individuo aislado, caracterizado por el azar de sus impulsos y objetivos particulares constituye un momento de la historia sólo cuando logra elevarse hasta los aspectos morales comunes y participa en ellos: precisamente, para Droysen, nos dice Gadamer, el objeto auténtico de la comprensión

²⁷ *Ibidem.* p. 270

²⁸ *Ibidem.*

histórica no son los individuos como tales, sino “lo que ellos significan en el movimiento de los poderes morales”²⁹.

En este sentido, apunta Gadamer, el curso de las cosas en el mundo de la historia, tal como lo concibe Droysen, no es una barrera que se imponga desde afuera a la libertad del hombre que actúa, pues éste se encuentra siempre bajo el apostolado de la libertad, más bien consiste en el movimiento de los poderes morales operado por el trabajo común de los hombres, sobre los que reposa y por referencia a los cuales uno se comporta siempre.

Estas exteriorizaciones de la fuerza moral, dice Gadamer, con las que cada uno forma parte de esta esfera moral son para Droysen la necesidad —a la que atribuye el deber incondicional— y la libertad —a la que atribuye el querer incondicional.

Hay que agregar, nos dice Gadamer, que bajo esta concepción que Droysen tiene de los poderes morales, estos constituyen, además de la auténtica realidad de la historia a la que se eleva el individuo, “el nivel al que se eleva el que pregunta e investiga históricamente por encima de su propia particularidad”³⁰.

Para Droysen, nos dice Gadamer, la participación del historiador como historiador reposa sobre esta unilateralidad inabordable que significa su pertenencia a determinadas esferas morales —su patria, sus convicciones políticas y religiosas, etc.—, pues ella constituye el fundamento de las condiciones concretas de su propia existencia. Bajo tales

²⁹Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 271

³⁰*Ibidem.* p. 273

condiciones, piensa Droysen, al historiador se le plantea la justicia como su tarea: “«su justicia es intentar comprender»”³¹.

Desde esto se ve, apunta Gadamer, cómo para Droysen el conocimiento histórico, a diferencia del de las ciencias naturales, que disponen del instrumento de la experimentación, consiste en «comprender investigando»: “sólo investigando «sin descanso» la tradición, descifrando nuevas fuentes y reinterpretándolas sin cesar, [dice Droysen], se va acercando la investigación poco a poco a la «idea»”³².

Aunque Droysen considera que la investigación de la historia y la de la naturaleza comparten la infinitud de su tarea como el distintivo de un progreso inacabable, escribe Gadamer, también piensa que a aquélla le conviene una «infinitud distinta de la del mundo desconocido», “una infinitud distinta y cualitativa de lo investigado cuando lo investigado no ha de poder ser nunca contemplado por sí mismo”³³ y que vale, precisa Droysen, para el pasado histórico. Dice Droysen.

para poder conocer, la investigación histórica sólo puede preguntar a otros, a la tradición, a una tradición siempre nueva. Su respuesta no tendrá nunca, como en el experimento, la univocidad de lo que uno ha visto por sí mismo.³⁴

No obstante este planteamiento de Droysen, Gadamer tiene la impresión de que si nos preguntamos por el origen de este momento en el significado del concepto de investigación, que Droysen rastrea con su sorprendente confrontación de investigación y

³¹ *Ibidem*.

³² Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 274

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*. pp. 274-275.

experimento, uno se ve llevado al concepto de la investigación de la conciencia moral: para Droysen, apunta Gadamer, sólo la autoinvestigación de la propia conciencia moral, al reposar la historia sobre la libertad, —a la que Droysen considera como un misterio inescrutable de la persona—, es la que puede acercarnos al mundo de la historia.

En este sentido, nos dice Gadamer, Droysen considera que mientras el investigador natural está unido a su objeto mediante la constatación inequívoca de un experimento, pues lo tiene a la vista, el historiador está separado de su objeto por la mediación infinita de la tradición; sin embargo, para Droysen, esta mediación implica no sólo lejanía sino también cercanía:

el historiador está unido a su «objeto» [...] a través del carácter comprensible y familiar del mundo moral; esto lo reúne con su objeto de una manera completamente distinta de la que une al investigador natural con el suyo. El «haber oído decir» no es aquí una mala credencial sino la única posible.³⁵

De este modo, lo que ambos investigadores conocen, nos dice Droysen, es básicamente diferente, pues “lo que las leyes son para el conocimiento natural, son para el historiador los poderes morales”³⁶. Estos poderes, nos dice Gadamer, constituyen la verdad de Droysen, por lo que para éste, sólo la investigación incesante de la tradición nos permitirá, al final, comprender.

Droysen, escribe Gadamer, considera que aun con todas las mediaciones que implica la comprensión, ésta retiene la marca de una inmediatez última, pues podemos

³⁵ *Ibidem.* p. 275.

³⁶ *Ibidem.*

comprender gracias a que aquello que comprendemos —las exteriorizaciones que tenemos ante nosotros como material histórico— es congenial con nosotros; esto es, que si bien la comprensión vincula al yo individual con las comunidades morales a las que pertenece —pueblo, familia, estado, religión, etc.—, éstas son comprensibles porque son expresión; para Droysen, la realidad histórica se eleva a la esfera de lo que tiene «sentido» a través, justamente, de la expresión.

De esta manera, considera Gadamer, se hace claro por qué Droysen afirma que la historia es tan profundamente comprensible y cargada de sentido como un texto, pero también por qué convierte a la hermenéutica en señor de la historiografía: en cuanto que “el pleno cumplimiento de la comprensión de la historia es como la comprensión de un texto, «actualidad espiritual»”³⁷, la tarea de la historiografía es, considera Droysen, “reconstruir desde los fragmentos de la tradición el gran texto de la historia”³⁸.

e) La historicidad de la experiencia histórica de Dilthey

Dilthey sostiene al igual que Vico, escribe Gadamer, que lo que posibilita el conocimiento histórico es la homogeneidad del sujeto y el objeto; Dilthey repite el mismo argumento que Vico:

³⁷ *Ibidem.* p. 276

³⁸ *Ibidem.*

«la primera condición de la posibilidad de la ciencia histórica consiste en que yo mismo soy un ser histórico, en que el que investiga la historia es el mismo que el que la hace»³⁹.

Pero en el caso de Dilthey, aquello que soporta la construcción del mundo histórico es, en la medida en que ella es un proceso vital e histórico, “la historicidad interna propia de la misma experiencia”⁴⁰.

La experiencia para Dilthey, nos dice Gadamer, constituye el todo en que tiene lugar la peculiar fusión de recuerdo y expectativa, y sólo se adquiere en la medida en que se realizan experiencias.

En este sentido, señala Gadamer, Dilthey considera que lo que constituye el trabajo de las ciencias históricas es la continuación del razonamiento empezado en la experiencia de la vida, pues aquello que prefigura su modo de conocimiento es, particularmente, “el sufrimiento y la enseñanza que de la dolorosa experiencia de la realidad resulta para el que madura hacia la comprensión”⁴¹.

Esta derivación que Dilthey hace de la hermenéutica a partir de la vida, señala José F. Zuñiga, implica

el abandono de aquella metafísica de la individualidad que había sustentado la hermenéutica romántica. La individualidad ya no es [para Dilthey] algo previo a la historia, sino que surge de los efectos de la historia.⁴²

Esto conduce a Dilthey, nos dice Gadamer, a resolver, en primer término, la pregunta de

³⁹ *Ibidem.* p. 281

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.* p. 281

⁴² Zuñiga García, José F., *op. cit.* p. 97

cómo es que el individuo adquiere un contexto vital para, posteriormente, intentar ganar desde allí los conceptos constitutivos —o conceptos vitales— capaces de sustentar al mismo tiempo tanto el contexto histórico como su conocimiento, es decir, a solucionar el problema de cómo se eleva la experiencia del individuo y su conocimiento a experiencia histórica,

Dilthey, escribe Gadamer, encuentra que el último presupuesto para el conocimiento histórico, aquel en que sigue teniendo realidad la identidad de conciencia y objeto, es la «vivencia», pues en este elemento del mundo espiritual Dilthey encuentra que existe certeza inmediata.

En opinión de Carlos B. Gutiérrez el concepto de 'vivencia' es de importancia medular para Dilthey, pues asume funciones de mediación. En la 'vivencia', dice Carlos B. Gutiérrez, el sujeto y el objeto están prácticamente indiferenciados; de igual manera, "la delimitación de lo físico y lo psíquico tampoco está claramente trazada en el concepto, ya que sólo como un ser que tiene que ver con lo físico puede el hombre vivenciar"⁴³; justo en este sentido, podemos decir que la 'vivencia' "abarca al querer, al sentir y al representar, y con ello a la vida anímica en su totalidad".⁴⁴

Dilthey considera, dice Carlos B. Gutiérrez, gracias al concepto de 'vivencia', que "lo que diferencia a las ciencias del espíritu de las ciencias naturales no es su objeto sino el comportamiento distinto frente a ese su objeto".⁴⁵ Para Dilthey, señala Carlos B.

⁴³ Gutiérrez, Carlos B., *op. cit.* p. 96

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibidem.*

Gutiérrez, el proceso de constitución de las ciencias naturales consiste en la interpretación de la vivencia ‘hacia fuera’, esto es, “en el sentido de la objetivación de los contenidos de la vivencia, dejando de lado las cualidades subjetivas de la vivencia”,⁴⁶ mientras que el proceso de constitución de las ciencias del espíritu consiste en la interpretación de la vivencia ‘hacia adentro’, es decir, en la interpretación de los aspectos subjetivos.

Sin embargo, apunta Gadamer, tal solución lo remite a los problemas de cómo es que se configura un nexo a partir de la vivencia y de cómo es posible un conocimiento de tal nexo.

Para Dilthey, piensa Gadamer, el que la realidad histórica surja a partir de la vida, implica que ésta se desarrolla y se conforma en unidades comprensibles a las que el individuo concreto comprende como tales o, con otras palabras, que

el nexo de la vida tal como se le ofrece al individuo [...] se funda en la significatividad de determinadas vivencias. A partir de ellas, como a partir de un centro organizador, es como se constituye la unidad de un decurso vital,⁴⁷

pues el nexo estructural de la vida se encuentra, dice Dilthey, al igual que el nexo estructural de un texto, determinado por una cierta relación entre el todo y las partes.

Se trata evidentemente, dice Gadamer, de la importación que Dilthey hace del viejo principio hermenéutico de la interpretación de los textos y que ahora él hace valer para el nexo de vida en el que, de manera análoga a aquél, se presupone la unidad de un

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 283.

significado que se expresa en todas sus partes.

Sin embargo, nos dice Gadamer, en su intento por fundamentar epistemológicamente a las ciencias del espíritu —que pretende realizar a partir de la construcción de un nexo propio en la experiencia vital del individuo—, la asunción de tal principio le conduce a Dilthey a una aporía: la de poner en el lugar de los sujetos reales a «sujetos lógicos», pues en la transición del nexo propio de la experiencia vital del individuo a un nexo histórico, éste ya no es vivido ni experimentado por individuo alguno.

Dilthey, señala Gadamer, se encontraba convencido de que esto no es enteramente ilegítimo. Para Dilthey es un hecho que los individuos pertenecen a un todo representado por una unidad psíquica —tal como sucede, por ejemplo, en la unidad de una nación o en la de una generación, cuya fluidez de sus fronteras sería una clara muestra de ello— a la que hay que reconocer como tal porque, precisamente, uno no puede trascenderla en sus explicaciones; de hecho, dice Dilthey, las afirmaciones sobre tales sujetos las hace continuamente el historiador cuando habla de los hechos y destinos de los pueblos.

Sin embargo, nos dice Gadamer, esta explicación condujo a Dilthey a otro problema: el de cómo se justifican epistemológicamente tales afirmaciones. Para Gadamer, lo propiamente decisivo en este problema, en el que considera que Dilthey nunca paso más que de simples esbozos, es el paso de la fundamentación psicológica a la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu.

Si se parte del fenómeno de la comprensión, dice Gadamer, no es difícil ver cómo imaginaba Dilthey la ilustración de tal problema; para éste, el comprender es comprender una expresión en la cual, “lo expresado aparece de una manera distinta que la causa en el efecto”⁴⁸: en cuanto que lo expresado mismo está en la expresión, es comprendido cuando se comprende ésta.

Tanto el concepto de la expresión como el concepto de la comprensión de la expresión, escribe Gadamer, ocupan desde un principio en Dilthey una posición central, pues con ellos intenta diferenciar las relaciones del mundo espiritual respecto a las relaciones causales en el nexo de la naturaleza y designan la nueva claridad metódica ganada en su acercamiento a Husserl.

De hecho, dice Gadamer, el concepto estructurado de la vida psíquica de Dilthey se corresponde con la teoría de la intencionalidad de la conciencia de Husserl. En dicha teoría, Husserl describe fenomenológicamente a la intencionalidad como una determinación esencial de la conciencia, cuyo objeto intencional es una unidad ideal. Del análisis de Husserl, Dilthey aprendió a decir qué es lo que distingue a la «estructura» del nexo causal —lo que se refleja en su concepto del significado, en el que algo se integra en una configuración propia— gracias a que éste le permitió una nueva fundamentación para lo dado.

En este sentido, apunta Gadamer, la estructura o nexo estructural para Dilthey no está dada ni en la inmediatez de una vivencia ni se construye como la resultante de

⁴⁸ *Ibidem.* p. 284

factores operativos sobre base del «mecanismo» de la vida psíquica o, con otras palabras, que los nexos estructurales no se derivan a partir de vivencias atómicas y tampoco son explicados por ellas, más bien es la conciencia la que se haya siempre en tales nexos, la conciencia sólo tiene su propio ser en referencia a tales nexos.

Por ejemplo, escribe Dilthey, la verdadera «individualidad» o carácter del individuo, que si bien se constituye a partir del desarrollo de su disposición y la experimentación del efecto condicionador de las circunstancias, es algo más que el producto de tales factores causales, es la representación de una unidad comprensible en sí misma, una unidad vital que se expresa en cada una de sus manifestaciones y que por eso puede ser comprendida desde cada una de ellas.

No obstante que la idealidad del significado en la demostración husserliana es el resultado de investigaciones puramente lógicas, como nos lo recuerda Gadamer, en Dilthey tal concepto es concebido como expresión de vida; ésta, al ser temporalidad en constante fluir, está referida a la configuración de unidades de significado duraderas por lo que, para Dilthey, la vida misma se autointerpreta: según Dilthey, apunta Gadamer, la vida tiene estructura hermenéutica y constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu. Gadamer considera que es a partir de esta fundamentación de la filosofía en la vida que la hermenéutica se concluye consistentemente en Dilthey.

A Dilthey, nos dice Gadamer, no le satisface ni el «intelectualismo» de Hegel —de quien se cree superior— ni el concepto de individualidad romántico-panteísta de origen

leibniziano, pues para él “la individualidad no es una idea enraizada en el fenómeno”⁴⁹. De igual manera, señala Carlos B. Gutiérrez, Dilthey le reprocha a Kant y a los empiristas el que su teoría explique la experiencia y el conocimiento sólo con base en el representar: “Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant — dice Dilthey— no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad individual”.⁵⁰

Por el contrario, Dilthey piensa que la individualidad se encuentra siempre bajo circunstancias y, en este sentido, ella es lo que es en cuanto que se impone, pues la limitación por el decurso de los progresivos efectos es parte de la esencia de la individualidad así como de todo concepto histórico.

Gadamer se pregunta si esta intención de Dilthey por fundamentar hermenéuticamente la vida —que en su intento por permanecer sobre el suelo de la concepción histórica del mundo se ayuda de las posibilidades conceptuales que le proporciona la filosofía— en verdad logra sustraerse a las consecuencias implícitas de la metafísica idealista pues, en su opinión, este cuestionamiento es el que decide, en última instancia, cómo es posible el conocimiento de la historia

Dilthey, dice Gadamer, se planteó este problema a través de las interrogantes de “¿cómo se vincula la fuerza del individuo con aquello que está más allá de él y que le es previo, el espíritu objetivo? ¿Cómo debe pensarse la relación de fuerza y significado, de

⁴⁹ *Ibidem.* p. 286

⁵⁰ Gutiérrez, Carlos B., *op. cit.* p. 94

poderes e ideas, de facticidad e idealidad de la vida?”⁵¹ A ellas, Dilthey responde que, en tanto el individuo es un ser histórico, no sólo experimenta las duras paredes de la facticidad sino que experimenta también realidades históricas que son siempre, al mismo tiempo, tanto lo que sustenta al individuo como aquello en lo cual se da expresión a sí mismo y se reencuentra.

Con esto, que para Gadamer es de esencial importancia para la peculiaridad de las ciencias del espíritu, Dilthey da cuenta de cómo en la estructura de lo dado que debe corresponder a las ciencias del espíritu hay que apartar todo lo fijo, todo lo extraño que es propio de las imágenes del mundo físico y que caracteriza a los datos de las ciencias de la naturaleza, pues en aquellas se debe partir del entendimiento de que todo lo dado es producido. Para Dilthey, precisamente esto es lo que fundamenta “la universalidad con que la comprensión se apropia el mundo histórico”⁵².

No obstante, considera Gadamer, surge la duda de si esta base permite realmente el paso de la posición psicológica a la posición hermenéutica o de si quizá Dilthey se enredó en nexos de problemas que le condujeron a una cercanía respecto al ideal especulativo.

En opinión de Gadamer, en Dilthey se percibe a Fichte y al propio Hegel hasta en sus propios términos, y aunque de este último criticó su fe en la razón, su construcción especulativa de la historia, su deducción apriorista de todos los conceptos desde el desarrollo dialéctico de lo Absoluto y su construcción ideal del concepto del «espíritu

⁵¹Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 287

⁵²*Ibidem.*

objetivo», lo que Dilthey hace es llevar a cabo una transformación de este concepto hegeliano. Precisamente, con esta expansión que realiza del concepto de espíritu objetivo al arte, la religión y la filosofía —que son ahora para él formas de expresión de la vida—, y junto a la equiparación del arte y la religión con la filosofía que ella implica, Dilthey pretende rechazar simultáneamente las pretensiones del concepto especulativo.

Pero, dice Gadamer, aun con esta expansión, Dilthey no niega la primacía que estas formas tienen frente a las otras formas del espíritu objetivo —pues para Dilthey es en estas poderosas formas donde el espíritu se objetiva y es conocido— y, al igual que Hegel, a quien esta primacía del acabado autoconocimiento del espíritu fue lo que le llevó a comprender estas formas como formas del espíritu absoluto, acepta también la existencia de una forma del espíritu absoluto; de hecho, para Dilthey, no representa problema alguno que tal forma exista, ni de que sea la conciencia histórica quien responde a este ideal.

La oposición de Dilthey a Hegel se reduce, nos dice Gadamer, a que mientras para éste es en el concepto filosófico donde se lleva a término el retorno del espíritu a sí mismo, para aquél, tal concepto no tiene significado cognitivo sino sólo expresivo; en este sentido, para Dilthey, la conciencia histórica

ve todos los fenómenos del mundo humano e histórico, tan sólo como objetos en los que el espíritu se conoce más profundamente a sí mismo. Y en cuanto que los entiende como objetivaciones del espíritu, los retraduce «a la vitalidad espiritual de la que proceden». Las conformaciones del espíritu objetivo son para la conciencia histórica objetos del autoconocimiento de este espíritu. La conciencia histórica se extiende a lo universal en cuanto que entiende todos los datos de la historia como manifestaciones de la vida de la que proceden; «la vida

comprende aquí a la vida». En esta medida toda la tradición se convierte para la conciencia histórica en autoencuentro del espíritu humano. Con ello trae hacia sí lo que parecía reservado a las creaciones específicas del arte, la religión y la filosofía. *No es en el saber especulativo del concepto sino en la conciencia histórica donde se lleva a término el saber de sí mismo*. Este percibe por todas partes espíritu histórico.⁵³

Bajo esta concepción, escribe Gadamer, Dilthey piensa que la filosofía misma sólo vale como expresión de la vida y, en la medida en que la filosofía es consciente de ello, no sólo renuncia a su antigua pretensión de ser conocimiento por conceptos sino que se vuelve filosofía de la filosofía, es decir, se vuelve en “una fundamentación filosófica de que en la vida —y junto a la ciencia— hay filosofía”⁵⁴.

Pero también el que Dilthey entienda que “la historia del espíritu se guía por la preferencia de la forma, de la pura conformación de conjuntos significativos que se han destacado del devenir”⁵⁵, da constancia, nos dice Gadamer, de cómo él comparte, evidentemente, la tesis de una metafísica estética, que es la que subyace a su relación con la historia.

Gadamer considera que la transformación que realiza Dilthey del concepto del espíritu objetivo —que coloca a la conciencia histórica en el lugar de la metafísica— responde justamente a dicha tesis, y aunque el mismo Dilthey señala el hecho “de que sólo conocemos históricamente porque nosotros mismos somos históricos”⁵⁶, se nos plantea la pregunta, dice Gadamer, de si realmente la conciencia histórica está en

⁵³ *Ibidem*. p. 290.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*. p. 291

⁵⁶ *Ibidem*.

condiciones de ocupar dicho puesto —que en Hegel estaba ocupado por el saber absoluto del espíritu absoluto que se concibe a sí mismo en el concepto especulativo; o, reformulada de otra manera, si, como efectivamente ocurre, la vida es la realidad creadora e inagotable, el que la historia sea entonces la constante transformación del nexo de significados, pregunta Gadamer ¿no implicará la exclusión de un saber que pueda alcanzar objetividad y, en este sentido, que la conciencia histórica de Dilthey sea en última instancia un ideal utópico que contiene en sí mismo una contradicción?

Gadamer considera que la conciencia histórica de Dilthey, al igual que la tanta veces aducida fórmula de Vico, a la que Dilthey se adhirió, —la homogeneidad del sujeto y el objeto—, es una traspolación de la experiencia del espíritu artístico del hombre al mundo histórico: mientras que en la experiencia del espíritu artístico, dice Gadamer, sí se puede hablar de «hacer», esto es, de planes y de ejecuciones cara al decurso de las cosas, en el mundo histórico tal forma de hablar es imposible.

En este sentido, señala Gadamer, la reflexión de Dilthey frente a estas aporías siempre estuvo orientada hacia el objetivo de “legitimar el conocimiento de lo condicionado históricamente como rendimiento de la ciencia objetiva a pesar del propio condicionamiento”⁵⁷, a lo que debía servir la teoría de la estructura que construye su unidad desde su propio centro, la cual responde tanto al viejo principio hermenéutico como “a la exigencia del pensamiento histórico de comprender cada época desde sí misma y de no medirla con el patrón de un presente extraño”⁵⁸.

⁵⁷ *Ibidem.* p. 292

⁵⁸ *Ibidem.*

De hecho, dice Gadamer, aunque la aplicación de este esquema da como presupuesto que “es posible superar la vinculación a un punto de partida por parte del observador histórico”⁵⁹, Dilthey confiaba en que, de la misma manera en que una palabra es comprendida sólo desde la frase entera y ésta sólo desde el contexto del texto entero —incluso desde la totalidad de la literatura—, del mismo modo es posible pensar el conocimiento de nexos históricos cada vez más amplios y extenderlo hasta un conocimiento histórico universal.

Es justo en esta dirección, dice Gadamer, en que Dilthey “centra sus esfuerzos en desarrollar un «sentido histórico», con el fin de aprender a elevarse por encima de los prejuicios del propio presente”⁶⁰ con lo que, además, pretende justificar “la soberanía de una comprensión polifacética e inagotable”⁶¹; sin embargo, señala Gadamer, con esto surge la duda de ¿cómo podrá una naturaleza humana limitada llevar a cabo tal comprensión, si Dilthey mismo afirma frente a Hegel la necesidad de mantener la conciencia de la propia finitud?

A Dilthey, dice Gadamer, no le despertaba ninguna reserva de principio la infinitud interna del espíritu del idealismo racional de Hegel, más bien ésta “se llenaba positivamente con el ideal de una razón ilustrada históricamente que maduraría hacia la genialidad de la comprensión total”⁶²; en este sentido, apunta Gadamer, la conciencia de

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibidem.* p. 293

la finitud, tal como la piensa Dilthey, atestiguaría tanto “la capacidad de la vida de elevarse con su energía y actividad por encima de toda barrera”⁶³ como el que aparezca la infinitud potencial del espíritu, que se actualiza en la razón histórica.

Esto es, nos dice Gadamer, que en tanto Dilthey comparte la vieja doctrina que deriva la posibilidad de la comprensión de la semejanza natural entre los hombres, él entiende que la comprensión histórica se extiende sobre todo lo que está dado históricamente y que, además, es verdaderamente universal, pues tiene su sólido fundamento en la totalidad e infinitud interna del espíritu; de esta manera, escribe Gadamer, las barreras de la finitud histórica de nuestro ser son para Dilthey sólo de naturaleza subjetiva.

Para Dilthey, apunta Gadamer, en dichas barreras puede reconocerse, a pesar de todo, algo positivo que puede hacerse fecundo para el conocimiento; es en este sentido que Dilthey afirma que sólo la simpatía universal —que él entiende de modo distinto al fenómeno ético— hace posible una verdadera comprensión, pues ella representa

al ideal de la conciencia histórica acabada que supera por principio los límites que impone a la comprensión la causalidad subjetiva de las preferencias y de las afinidades respecto a algún objeto.⁶⁴

No obstante esto, lo que Dilthey está entendiendo bajo este condicionamiento de la propia vitalidad, nos dice Gadamer, no es otra cosa más que una condición subjetiva del conocimiento.

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.* p. 294

Esta es la razón —el superar las barreras contingentes que representa el círculo de las propias experiencias para «ascender así a verdades de mayor generalidad»—, señala Gadamer, por la que Dilthey considera que las ciencias del espíritu pueden servirse de los métodos comparativos de las ciencias de la naturaleza.

Pero, dice Gadamer, precisamente este es uno de los puntos discutibles de su teoría, pues la comparación presupone, esencialmente, “la libertad de la subjetividad concedora, que dispone por igual de lo uno o de lo otro”⁶⁵, por lo que surge la cuestión de si ¿“el método comparativo hace realmente justicia a la idea del conocimiento histórico”⁶⁶

Para Gadamer, que concede razón al conde York cuando escribe que «la comparación es siempre estética, opera siempre con la forma», lo que Dilthey hace aquí es extraer al método comparativo de una posición subordinada de mero instrumento y elevarlo a un puesto de significación central para la esencia del conocimiento histórico, y nos recuerda que ya Hegel había desarrollado una crítica genial al método comparativo.

No obstante lo cuestionable de su propuesta de utilizar en las ciencias del espíritu el método comparativo de las ciencias de la naturaleza, dice Gadamer,

parece claro que en principio Dilthey no considera la vinculación del hombre finito e histórico a su punto de partida como una restricción básica de las posibilidades del conocimiento espiritual-científico,⁶⁷

⁶⁵ *Ibidem.* p. 295

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*

pues para él, la conciencia histórica, de alguna manera, realiza en sí misma la superación de su propia relatividad, de tal manera que con ello es posible lograr la objetividad del conocimiento espiritual-científico.

Pero, cuestiona Gadamer, ¿acaso esto no implica un concepto de saber absoluto, un concepto filosófico que esté por encima de toda conciencia histórica? ¿Sobre qué se elevaría ésta, si precisamente la concepción histórica del mundo discute “la pretensión de la conciencia filosófica de contener en sí la verdad entera de la historia del espíritu”?⁶⁸ ¿Sobre sí misma? ¿Cómo podría entonces ser capaz de lograr un conocimiento histórico objetivo sin que sus propios condicionamientos lo afecten?

A estas preguntas, dice Gadamer, Dilthey ofrece una respuesta indirecta: la conciencia histórica es distinta de todas las demás formas del espíritu, pues ella es una progresiva posesión de sí misma, una forma del autoconocimiento: la conciencia histórica, escribe Dilthey, “se sabe en una reflexión consigo misma y con la tradición en la que se encuentra. Se comprende a sí misma desde su historia. *La conciencia histórica es una forma del autoconocimiento*”.⁶⁹

Para Dilthey, escribe Gadamer, la vida misma contiene saber, está referida a la reflexión: ya la mera «interiorización» que caracteriza a la vivencia contiene la reflexividad immanente de la vida que, en cuanto hace posible una cierta lejanía respecto al nexo de nuestro propio hacer, determina el modo en que el significado se explica por el nexo vital.

⁶⁸ *Ibidem.* p. 296

⁶⁹ *Ibidem.* p. 297

Dilthey, afirma Gadamer, considera que en cualquier expresión de la vida opera ya un cierto saber que puede ser reconocido como una cierta verdad, por ejemplo, en la sabiduría de refranes y leyendas, pero sobre todo en el arte al que, de hecho, considera como un órgano especial de la comprensión de la vida: Dilthey piensa, nos dice Gadamer, que en las grandes obras de arte «algo espiritual se desprende de su creador», por lo que en ellas “la vida se abre con una profundidad que no es asequible ni a la meditación, ni a la teoría”⁷⁰.

Sin embargo, señala Gadamer, esto no le impide a Dilthey dejar de ver que “todas las formas de expresión que dominan la vida humana son en su conjunto conformaciones del espíritu objetivo”⁷¹ en las cuales —por ejemplo, las grandes comunidades éticas en las que vive— el individuo “se comprende a sí mismo frente a la fluida contingencia de sus movimientos subjetivos”⁷²: precisamente, dice Gadamer, para Dilthey “el agotarse en una actividad para la comunidad «libera al hombre de la particularidad de lo efímero»”⁷³.

Es en este sentido, afirma Gadamer, en el que Dilthey entiende que la objetividad del conocimiento científico y de la autorreflexión filosófica constituyen una realización suprema de la tendencia natural de la vida; Dilthey detecta la existencia de una comunidad genuina entre el método espiritual-científico y los procedimientos de las ciencias naturales, y de la misma manera en que éstas se elevan por encima de la

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.*

contingencia subjetiva de la observación, llegando así a conocer la regularidad de la naturaleza,

las ciencias del espíritu intentan también elevarse metódicamente por encima de la contingencia del propio punto de partida y de la tradición que le es asequible, y alcanzar así la objetividad del conocimiento histórico,⁷⁴

de hecho, para Dilthey, es ésta la dirección en que trabaja la autorreflexión filosófica en cuanto que «se hace objetiva a sí misma como hecho humano e histórico» que, de esta forma, renuncia a la pretensión de alcanzar un conocimiento puro por conceptos.

De esta manera, considera Gadamer, Dilthey afirma que la autorreflexión filosófica se convierte en filosofía de la filosofía, pero no en el sentido ni con la pretensión del idealismo, “sino que continúa simplemente el camino de la autorreflexión histórica”⁷⁵, por lo que no le afecta la objeción del relativismo.

Aunque Dilthey tuvo siempre en consideración ésta objeción y buscó la respuesta a los cuestionamientos de ¿“cómo es posible la objetividad dentro de la relatividad”?⁷⁶ ¿“cómo puede pensarse la relación de lo finito con lo absoluto”?⁷⁷, en él, —nos dice Gadamer—, no se encontrará una respuesta real al problema del relativismo pues esta no era su verdadera pregunta.

Gadamer piensa que “en el desarrollo de la autorreflexión histórica que le llevaba de relatividad en relatividad, [Dilthey] se supo siempre en camino hacia lo absoluto”⁷⁸:

⁷⁴ *Ibidem.* p. 298.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*

«ser conscientemente un ser condicionado», tal es la fórmula, dice Gadamer, con la que Dilthey resume su trabajo y que, precisamente, está orientada contra “la pretensión de la filosofía de la reflexión de dejar atrás todas las barreras de la finitud en el ascenso a lo absoluto e infinito del espíritu y en la realización y verdad de la autoconciencia”.⁷⁹

Gadamer considera que esta ambigüedad en la reflexión de Dilthey “tiene su fundamento último en la falta de unidad interna de su pensamiento, en el residuo de cartesianismo inherente a su punto de partida”⁸⁰, y es la razón por lo cual no son del todo congruentes sus reflexiones sobre la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu con su enraizamiento en la filosofía de la vida.

En realidad, dice Gadamer, la duda sobre la que Dilthey piensa que tiene que afirmarse la vida, —en la medida en que parte de la reflexión sobre lo que hay en la vida misma—, le conduce a desintegrar a través de la reflexión “las realidades de la vida, de tradiciones en las costumbres, en la religión y en el derecho positivo”⁸¹; de hecho, escribe Gadamer, la reflexión y el saber de los que habla Dilthey no refieren “a la inmanencia general del saber en la vida, sino a un *movimiento orientado frente a la vida*”⁸² y describen el ideal específico de la Ilustración histórica.

De igual manera, sigue diciéndonos Gadamer, Dilthey no distingue entre la duda metódica que realiza la ciencia y las dudas que «aparecen solas», antes bien, la certeza de las ciencias significan para él la perfección de la certeza vital; para Dilthey, afirma

⁷⁹ *Ibidem.* p. 299

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² *Ibidem.*

Gadamer, “la forma cartesiana de alcanzar la seguridad por la duda es [...] de evidencia inmediata en cuanto que él mismo es un hijo de la Ilustración”.⁸³

A diferencia de Dilthey, Gadamer piensa que existen otras formas de certeza, por lo que “hay que saber distinguir mejor de esta certeza alcanzada en la vida aquélla que es propia de la ciencia”.⁸⁴

Para Gadamer, la certeza científica posee siempre un rasgo cartesiano y se adelanta, desde un principio, a la posibilidad de sucumbir a la duda, poniendo en duda, precisamente, todo aquello sobre lo que es posible dudar, con el fin de llegar por este camino a resultados seguros.

En el momento en que Dilthey, escribe Gadamer, considera que el espíritu tiene que producir por sí mismo un saber válido en la tradición, las costumbres, el derecho y la religión, es decir, cuando las pone en duda, lo que está haciendo es seguir la duda cartesiana. Según Dilthey, nos comenta Gadamer,

igual que la investigación natural moderna no considera la naturaleza como un todo comprensible sino como un acontecimiento extraño al yo, en cuyo decurso ella introduce una luz limitada pero fiable y cuyo dominio se hace así posible, del mismo modo el espíritu humano debe oponer a la «insondabilidad» de la vida, a este «rostro temible» la capacidad formada científicamente de la comprensión.⁸⁵

Justamente esta comprensión, nos indica Gadamer, es la que de acuerdo a Dilthey abre la vida socio-histórica, tan por completo, que el saber proporciona protección y seguridad.

⁸³ *Ibidem.* p. 301

⁸⁴ *Ibidem.* p. 300

⁸⁵ *Ibidem.* p. 301.

Con ayuda de la hermenéutica romántica —que, al presuponer que el objeto de la comprensión es el texto que hay que descifrar y comprender en su propio sentido, no tuvo en cuenta la esencia histórica de la experiencia— Dilthey, opina Gadamer, no sólo consiguió cubrir “la diferencia entre la esencia histórica de la experiencia y la forma de conocimiento de la ciencia”⁸⁶, sino que también puso en consonancia “la forma de conocimiento de las ciencias del espíritu con los patrones metodológicos de las de la naturaleza”⁸⁷; en este sentido, dice Gadamer, se vuelve claro el por qué Dilthey afirma que la objetividad de las ciencias del espíritu “tiene que ponerse a la altura de la objetividad válida en las ciencias de la naturaleza”⁸⁸.

Dilthey, escribe Gadamer, en cuanto piensa al mundo histórico como un texto que hay que descifrar —«como las letras de una palabra, también la vida y la historia tienen un sentido», en palabras de Dilthey—, pone los cimientos de la dignidad de las ciencias del espíritu sobre el método filológico que, en su momento, sirvió de modelo a la hermenéutica romántica; para ésta, nos recuerda Gadamer, el encuentro con un texto era un autoencuentro del espíritu, pues consideraba que

todo texto es tan extraño como para representar una tarea, pero tan familiar como para mantener una esencial resolubilidad aun cuando no se sepa de un texto sino aunque es texto, escritura, espíritu.⁸⁹

Sin embargo, nos dice Gadamer, tal conclusión no corresponde realmente con las tendencias más profundas de la escuela histórica; en el caso de Dilthey, la hermenéutica

⁸⁶ *Ibidem.* p. 302

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Ibidem.*

era, a diferencia del instrumento universal que fue, por ejemplo, para Schleiermacher, el *medium* universal de la conciencia histórica.

De este modo, dice Gadamer, “Dilthey acaba pensando la investigación del pasado histórico *como desciframiento y no como experiencia histórica*”⁹⁰; ni la hermenéutica romántica, junto con su método filológico, ni el concepto del procedimiento inductivo, que Dilthey toma de las ciencias naturales, —no obstante que en el fondo su concepto de la experiencia histórica no es un procedimiento—, le son suficientes para fundamentar la verdadera base de la historia.

A diferencia de Dilthey, Gadamer piensa que el valor metodológico de las reglas generales deducidas de la experiencia no es el de “un conocimiento de leyes bajo las cuales se dejen subsumir unívocamente los casos que aparezcan”⁹¹ sino que, por el contrario, tales reglas “requieren más bien de un uso experimentado y en el fondo sólo son lo que son en este uso personal”⁹².

Aunque a Dilthey, dice Gadamer, no se le escapa la significación que tiene la experiencia vital tanto individual como general para el conocimiento espiritual-científico, tampoco él puede escapar al residuo de cartesianismo epistemológico; éste, que acaba por ser el más fuerte en su pensamiento, es el motivo por el cual, al final, la historicidad del concepto de experiencia de Dilthey no llega a ser determinante.

⁹⁰ *Ibidem.* p. 303

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² *Ibidem.*

De este análisis del pensamiento de Dilthey se hace patente, dice Gadamer, hasta qué punto es intensa la coacción que ejerce el pensamiento metódico de la ciencia moderna por lo que, en consecuencia, afirma Gadamer, la tarea de la hermenéutica no es otra que describir adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas puede alcanzarse.

SEGUNDA PARTE

II LA TEORÍA DE LOS PREJUICIOS DE GADAMER

1. La rehabilitación del concepto de prejuicio.

Gadamer considera que entre las dificultades a que está expuesto el que quiere comprender se encuentra, principalmente, su exposición a los errores de opiniones previas que le subyacen, pues éstas, además de que sólo se comprueban en las cosas mismas, son las determinantes para que pueda obtener una comprensión correcta.

Gadamer divide estas opiniones previas que le subyacen al intérprete en aquellas que refieren a los hábitos lingüísticos con que el intérprete se acerca a los textos y aquellas que refieren a opiniones de contenido. De las dos, nos dice Gadamer, las

primeras son más fáciles de corregir, pues es imposible mantener por mucho tiempo una comprensión incorrecta de un hábito lingüístico sin destruir el sentido del conjunto que implica el texto. Las segundas, en cambio, no sólo constituyen nuestra precomprensión de los textos, sino que en ellas se encuentra realmente el problema de la comprensión.

Para su resolución, dice Gadamer, el intérprete debe poner las opiniones del otro en alguna clase de relación con el conjunto de sus opiniones propias y, a la par, él mismo ponerse en cierta relación con las del otro; con otras palabras, dice Gadamer, que en la receptividad que caracteriza a la conciencia formada hermenéuticamente del intérprete, él debe incluir de manera matizada sus propias opiniones y prejuicios.

A este respecto, dice Mariflor Aguilar, que

es para Gadamer importante dejar en claro desde el comienzo de la exposición de su propuesta hermenéutica su rechazo al subjetivismo [fenomenológico] por lo cual emprende en esta parte una batalla campal contra las opiniones previas, las opiniones propias, nuestros hábitos lingüísticos, la 'arbitrariedad de las opiniones previas inadecuadas', etc. De éstas se protege enfatizando a lo largo de toda su propuesta la exigencia de objetividad de la comprensión hermenéutica la cual se alcanza si el intérprete evita dirigirse hacia los textos directamente y, en lugar de esto, examina las opiniones previas, seleccionando las legítimas de las que no lo son.⁹³

Precisamente, Gadamer establece como requerimiento para una conciencia histórico-hermenéutica el que

una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica [intente] no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas.⁹⁴

⁹³ Aguilar Rivero, Mariflor, *op. cit.* p. 133.

⁹⁴ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 336.

La 'cosa' a la que se refiere Gadamer, nos dice Mariflor Aguilar, opera como criba y le sirve a Gadamer para deslindarse del subjetivismo, pero también del objetivismo "porque aclara que en este caso 'cosa' no es *factum brutum* limpio de la presencia del sujeto".⁹⁵

En este sentido, el ganar una comprensión correcta desde las cosas mismas implica para Gadamer, en un sentido totalmente nuevo, a la tradición. De acuerdo a Mariflor Aguilar,

la tradición es el personaje principal de la hermenéutica de Gadamer además de ser la vía regia para la crítica al subjetivismo. [...] en última instancia es la tradición la que convalida las nociones previas que deberán incorporarse a la comprensión; es en la tradición donde debemos buscar las líneas de sentido que rebasan al individuo y que orientan la comprensión.⁹⁶

Precisamente para Gadamer aquello que hace oír su voz desde el texto es la tradición; para escucharla tal como ella se puede hacer oír, nos dice Gadamer, el intérprete debe mantener alejado todo aquello que pueda dificultar su comprensión desde la cosa misma.

Para Gadamer, aquello que nos imposibilita escuchar la cosa de que nos habla la tradición es, justamente, el dominio de los prejuicios no percibidos que conforman nuestra conciencia. En dicho dominio radica, amén de la historicidad de la comprensión, toda la agudeza de la dimensión del problema hermenéutico por lo que, afirma Gadamer, sólo el reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda

⁹⁵ Aguilar Rivero, Mariflor, *op. cit.* p. 132.

⁹⁶ *Ibidem.* pp. 134-135.

comprensión nos permitirá lograr una comprensión correcta. En este sentido, nos dice

Mariflor Aguilar,

es un momento fundamental de la comprensión cuando el intérprete, para ser capaz de detectar sus propios prejuicios, se sumerge en la tradición que los determinó. Sólo que al detectarlos, no se busca controlarlos para suprimirlos (así quería Bacon con algunos ídolos), sino convivir con ellos y hacerles jugar el papel que les corresponde en la comprensión que es el papel de estructurar ésta de una manera específica.⁹⁷

Con esta finalidad, Gadamer realiza una historia y revalorización del concepto de prejuicio.

En consideración de Gadamer, el concepto de prejuicio adquiere un matiz negativo durante la Ilustración, pues es valorado como «juicio falso» o «juicio no fundamentado» en la cosa. Tal valoración, piensa Gadamer, se debe al hecho de que para la Ilustración todo tenía que ser decidido desde la cátedra de la razón, pues seguía el principio de la duda cartesiana y su correspondiente concepción del método, para la que no se debe tomar nada por cierto de lo que quepa alguna duda.

Dicha valoración, escribe Gadamer, trajo como consecuencia la descalificación y el descrédito de los prejuicios en general, junto con la pretensión del conocimiento científico de excluirlos totalmente en la obtención de algún tipo de conocimiento válido o verdadero. De esta manera, dice Gadamer, la Ilustración ignoró por completo la existencia de otros modos de certeza.

A este respecto, Ambrosio Velasco considera que Gadamer cuestiona

⁹⁷ *Ibidem.* p. 135

acertadamente la validez del proyecto moderno, —iniciado desde los comienzos mismos de la modernidad en el siglo XVII—, que busca ante todo la certeza del conocimiento así como un método algorítmico que nos asegure la justificación racional de nuestras creencias y acciones.

Esta preeminencia del método científico o absolutismo metodológico, dice Ambrosio Velasco, tiene tres grandes implicaciones: la primera es lo que él llama ‘la usurpación metodológica del objeto de estudio’ y que a su vez implica,

primeramente, una concepción mecanicista fija de la naturaleza, a semejanza de los objetos de la matemática, en segundo lugar, una orientación estrictamente nomológica y causal del conocimiento, y, en tercero, como consecuencia de lo anterior, una exclusión de lo social, lo moral, lo político y lo histórico del ámbito de las ciencias [que, en todo caso,] podrían ser consideradas como ciencias imperfectas;⁹⁸

la segunda es ‘la negación de las capacidades personales del sujeto’ —de su sensibilidad y su capacidad de juicio— en la elaboración del conocimiento, pues son relegadas por la aplicación mecánica de un método algorítmico riguroso y concluyente que garantiza la racionalidad y objetividad del conocimiento, con lo que el sujeto se convierte en un simple usuario, pues indistintamente de la persona que lo aplique cualquiera llegará siempre al mismo resultado; en la tercera se encuentra ‘la desconsideración del condicionamiento histórico-cultural del conocimiento’, ya que

el recurso del método científico parece operar como una vacuna que inculca a los sujetos de toda aficción de la cultura e ideología de su contexto social específico. La ciencia se presenta así como una actividad independiente del resto de la vida humana. Esta abstracción del contexto social de la ciencia impide reconocer y reflexionar sobre la validez de los

⁹⁸ Velasco Gómez, Ambrosio, “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad”, en *Theoria*, Revista del colegio de filosofía p. 57

prejuicios que todo sujeto hereda como miembro de su sociedad y de su propia comunidad científica. En este sentido, la ilusión de objetividad que proporciona la creencia dogmática en las capacidades del método científico impiden a los hombres cuestionar los prejuicios fundamentales presupuestos en su propia actividad científica.⁹⁹

En la reelaboración del significado del concepto de prejuicio, Gadamer encuentra que en el procedimiento jurisprudencial, aquél es “un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”¹⁰⁰, esto es, explica Gadamer, el ‘prejuicio’ es una “predecisión jurídica antes del fallo definitivo de una sentencia definitiva”¹⁰¹ en la que, sin embargo, el carácter negativo de la predecisión es producto de una validez positiva: la de ser el valor prejudicial de una predecisión.

Esto es, la palabra prejuicio antes de significar «juicio falso» indicaba, dice José F. Zuñiga siguiendo a Gadamer, “juicio previo, juicio que se forma antes de que se hayan tenido en cuenta todos los elementos que pueden servir para la elaboración de un juicio”.¹⁰²

Este significado del concepto de prejuicio, en consideración de Gadamer, deja abierta la posibilidad de que él pueda ser valorado positiva o negativamente, o, con otras palabras, de que también existan, además de los prejuicios incorrectos, falsos o ilegítimos, que no nos permiten una comprensión correcta de la cosa, los «préjugés

⁹⁹ *Ibidem.* p. 58

¹⁰⁰ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 337

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² Zuñiga García, José F., *op. cit.* p. 102

légitimos», que son los que sí la posibilitan, si bien dicha valoración depende de su posterior convalidación en la comprensión.

Pero, dice Gadamer, además de que nos permiten lograr una comprensión correcta de la cosa, los prejuicios legítimos nos permiten comprender la verdadera esencia del conocimiento histórico, lo cual, señala, era imposible desde el moderno concepto de método.

La Ilustración, dice Gadamer, puso el fundamento de la división básica de su teoría de los prejuicios en el origen respecto a las personas que los concitan y los dividía en prejuicios por respeto humano y prejuicios por precipitación: según la Ilustración, escribe Gadamer, lo que nos induce a error en el juicio es o bien el respeto a la autoridad de otros o bien la precipitación sita en uno mismo.

La teoría ilustrada de los prejuicios, apunta Gadamer, obedece al hecho de que para la Ilustración moderna fue particularmente central el problema hermenéutico, pues necesitaba imponerse frente a la tradición religiosa del cristianismo, la sagrada Escritura —en tanto que era comprendida como un documento histórico— y su interpretación dogmática.

Para la Ilustración, dice Gadamer, la comprensión correcta de la tradición sólo podía realizarse racionalmente y fuera de todo prejuicio, lo que se reflejó en su máxima general —por la cual la posibilidad de que la tradición fuese verdadera, dependía del crédito que le concediera la razón— y se cumplía en el conocido postulado de «ten el valor de servirte de tu propio entendimiento», tal como lo formuló todavía Kant.

Para Gadamer, esta manera en que la Ilustración entiende la tradición parte del presupuesto de que es justamente la razón la fuente última tanto de la autoridad como de la tradición e implica, dice Gadamer, la desvalorización de los prejuicios.

De esta manera, dice Gadamer, la crítica ilustrada, con su pretensión de comprender racionalmente a la tradición y excluir todo prejuicio en la consecución de una comprensión correcta de la tradición, siguió el modelo de la moderna ciencia natural sin reparar en la asimetría existente entre ambos modelos y al igual que la moderna ciencia natural convertía en objeto de crítica los testimonios de los sentidos, la crítica ilustrada hizo lo mismo, sólo que con la tradición.

Gadamer considera que tras de esta pretensión de la crítica ilustrada se encuentra oculto un prejuicio que a la Ilustración le pasó desapercibido. Este prejuicio, dice Gadamer, es «el prejuicio contra todo prejuicio», el cual, además de soportar y determinar la esencia de la Ilustración, le condujo a desvirtuar la tradición.

Junto a esta dificultad, dice Gadamer, existe otra dificultad especial representada por el prejuicio generalizado a favor de lo escrito y que la crítica ilustrada no advirtió dada su creencia de que lo que está escrito, simplemente, no necesita ser verdad puesto que uno mismo podría llegar a saberlo mejor.

Por virtud de este prejuicio, afirma Gadamer, la Ilustración moderna terminó por convertirse ella misma en investigación histórica, pues mientras continúa determinándose tal prejuicio, por el mero hecho de que lo que se ha fijado por escrito contiene un momento de autoridad que tiene siempre mucho peso, no nos es fácil

realizar la posibilidad de que lo escrito no sea verdad —dado que lo escrito, escribe Gadamer, tiene la estabilidad de una referencia, lo que la vuelve como una pieza de demostración.

Para liberarse de este prejuicio, dice Gadamer, es necesario saber distinguir en lo escrito, como se hace en cualquier afirmación oral, si bien mediante un esfuerzo crítico muy grande, lo que es opinión de lo que es verdad.

No obstante que dentro de la Ilustración moderna, nos dice Gadamer, la Ilustración alemana reconoció la existencia de «prejuicios verdaderos» al interior de la religión cristiana, —por ser la razón humana demasiado débil como para pasarse sin prejuicios—, esto no supuso ningún cambio esencial pues éstos tenían que justificarse, en último término, por el conocimiento racional. Aunque quizá esto preparó el camino para el movimiento romántico alemán, para Gadamer muestra de manera indubitable cómo los patrones de la Ilustración moderna continuaron determinando a la autocomprensión del historicismo a través de una ruptura peculiar originada por el romanticismo.

Gadamer advierte claramente esta determinación en el esquema básico de la filosofía de la historia que ambas comparten y que llega a ser premisa intocable precisamente por la reacción romántica contra la Ilustración: frente a la creencia ilustrada en la perfectibilidad de la razón, que soñó con la liberación de toda «superstición» y de todo prejuicio del pasado, dice Gadamer, la filosofía de la historia

del romanticismo realizó la inversión del patrón valorador de la Ilustración, el de la oposición abstracta de mito y razón.

En el caso de la Ilustración, escribe Gadamer, dicho patrón, además de conducirla al progresivo desencantamiento del mundo, representaba en sí mismo la ley progresiva de la historia del espíritu mismo. Por el contrario, con la inversión de dicho patrón, la filosofía de la historia del romanticismo produjo una tendencia a la restauración que culminaba con el reconocimiento de una sabiduría superior en los tiempos originarios del mito.

De esta inversión romántica del patrón valorador de la Ilustración, dice Gadamer, surge la actitud de la ciencia histórica del siglo XIX que otorga, a diferencia de la Ilustración, su propio valor a los tiempos pasados reconociéndoles, inclusive, su superioridad en ciertos aspectos y nos muestra que la conexión de la escuela histórica con el romanticismo se asienta ella misma sobre el suelo de la Ilustración pues la ciencia histórica del XIX no es sólo producto de la Ilustración sino que, al mismo tiempo, se percibe a sí misma como su realización.

Lo que subyace en el fondo de esta unión de la actitud restauradora del romanticismo y la tendencia básica de la Ilustración en la unidad productiva de las ciencias del espíritu, dice Gadamer, es una misma ruptura con la continuidad de la tradición.

Mientras que para la Ilustración, nos explica Gadamer, el entendimiento de una tradición contraria a la razón —es decir, histórica—, sólo era posible realizarlo

retrocediendo a las formas de comprensión del pasado, para la conciencia histórica que aparece con el romanticismo —que creía muy poco en un “sentido asequible en general a la razón”¹⁰³—, este caso excepcional se volvió el caso normal pues para ella, no sólo todo el pasado sino también todo el pensamiento de los contemporáneos, sólo podía ser comprendido como «histórico». Esto tuvo como consecuencia, señala Gadamer, que en su desarrollo, la ciencia histórica surgida de la crítica romántica a la Ilustración, no sólo desembocara en Ilustración sino que también lo engullera todo en el remolino del historicismo.

Para Gadamer “este es precisamente el punto con el que debe enlazar críticamente el intento de una hermenéutica histórica”¹⁰⁴ y la resolución del problema hermenéutico. En su reformulación, Gadamer se delimita frente a la solución aparente al problema que nos plantea el conocimiento histórico formulada por Vico —la homogeneidad del sujeto y el objeto— y, a diferencia de éste, propone como punto de partida aceptar que el hombre se es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a como le es extraña la naturaleza.

En este mismo sentido, Gadamer asume frente a Dilthey y la escuela histórica, que “las grandes realidades históricas, sociedad y estado, son siempre en realidad determinantes previos de toda «vivencia»”¹⁰⁵ y frente a la Ilustración, y a contracorriente de ésta, propone el reconocimiento de que “la idea de una razón absoluta no es una

¹⁰³ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 343

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ *Ibidem.* p. 344

posibilidad de la humanidad histórica”¹⁰⁶.

Esta reformulación que se plantea la teoría hermenéutica de Gadamer tiene como presupuesto el que “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”¹⁰⁷. Esta fórmula, nos dice José F. Zuñiga, puede parecer historicista, pero en realidad no lo es: “debe ser entendida más bien en sentido constitutivo, es decir, como formulación de las condiciones de posibilidad del ejercicio de la razón”.¹⁰⁸

Dicho presupuesto vale, precisa Gadamer, no sólo en el sentido en el que Kant limitaba las pretensiones del racionalismo sino, aún mas decisivamente, para la conciencia histórica y la posibilidad del conocimiento histórico, pues para Gadamer el hombre está inmerso en tradiciones, esto es, se encuentra sometido a prejuicios, entre otras maneras, y limitado en su propia libertad. Desde aquí la hermenéutica gadameriana se propone la realización de “una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica”¹⁰⁹.

Lo que abre la posibilidad de su realización, considera Gadamer, es que somos nosotros los que pertenecemos a la historia y nos comprendemos a nosotros mismos de manera autoevidente, mucho antes que en nuestra autorreflexión, en la familia, el estado y la sociedad en que vivimos. Ahora bien, dice Gadamer, tal posibilidad se encuentra en la revisión de la exigencia global de la Ilustración —la superación de todo prejuicio—,

¹⁰⁶ *Ibidem.* p. 343

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ Zuñiga García, José F., *op. cit.* pp. 104-105

¹⁰⁹ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 343

pues a diferencia de dicha exigencia, debemos partir de la asunción de que los prejuicios constituyen la realidad histórica del ser de los hombres. Gadamer considera que sólo con esta revisión y rehabilitación de los prejuicios se logrará hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre y, al mismo tiempo, reconocer que existen prejuicios legítimos.

Gadamer afirma que el problema epistemológico clave de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica es:

¿En qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?¹¹⁰

Gadamer considera que si bien es cierto que la distinción o división de la teoría ilustrada de los prejuicios, la cual tiene como base el presupuesto fundamental de la Ilustración según el cual un uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger contra cualquier error, se basa en una oposición excluyente de autoridad y razón —“la precipitación es fuente de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón; la autoridad en cambio es culpable de que no se llegue siquiera a emplear la propia razón”¹¹¹—, su verdadera consecuencia fue la sumisión de toda autoridad a la razón.

Esta consecuencia está presente, dice Gadamer, aún en el momento en que la hermenéutica se liberó de todo vínculo dogmático, pues la distinción entre los prejuicios

¹¹⁰ *Ibidem.* p. 344

¹¹¹ *Ibidem.* p. 345

a favor de la autoridad y los prejuicios debidos a la precipitación, retornó con un sentido alterado tras la victoria de la Ilustración.

Esto se hace patente, dice Gadamer, por ejemplo, en Schleiermacher, a quien, con su reformulación de la división tradicional de los prejuicios, en la que distinguía entre los juicios equivocados momentáneos debidos a la precipitación y los prejuicios constantes que proceden de las diversas sujeciones a que está uno sometido, no se le llegó a ocurrir la posibilidad de que entre los prejuicios que afectaban al que se encuentra vinculado a autoridades hubiese también algunos que contuvieran una parte de verdad —lo que, para Gadamer, desde siempre estaba incluido en el concepto de autoridad.

De hecho, apunta Gadamer, Schleiermacher da testimonio del triunfo de la Ilustración en el momento mismo en que refiere el concepto de sujeciones a la preferencia unilateral por lo que se encuentra más cercano al propio círculo de ideas del intérprete pues, nos dice Gadamer, la idea de que los prejuicios que nos determinan se deben a nuestra sujeción está formulada desde el punto de vista de la disolución o Ilustración de todo prejuicio, esto es, al momento de la autorreflexión individual que, en opinión de Gadamer, es sólo “una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica”¹¹².

Para Gadamer el concepto de sujeciones oculta la cuestión esencial de la historicidad de la comprensión pues considera que dicho concepto deja fuera la noción del tiempo, por lo que el valor de los prejuicios debidos a nuestra sujeción sólo alcanza a

¹¹² *Ibidem.* p. 344

los prejuicios no justificados en la comprensión. En este sentido, nos dice Gadamer, tanto Schleiermacher como la Ilustración dejan de ver que la posibilidad de liberarse de la determinación de los prejuicios no se encuentra en la confianza y la libertad en el uso metódico de la razón tal como ellos creen, sino sólo en el momento mismo en que se realiza la comprensión y no antes.

Gadamer afirma que el hecho mismo de que los prejuicios fueran degradados por la Ilustración al concepto de «juicio falso» es condición suficiente para preguntarse si existen prejuicios justificados y si son, además, productivos para el conocimiento. La respuesta a estas interrogantes, dice Gadamer, implica comenzar con el replanteamiento del problema de la autoridad.

a) El prejuicio a favor de la autoridad

Gadamer afirma que si bien la autoridad, en la medida en que su validez usurpa el lugar propio del juicio, puede ser considerada como una fuente de prejuicios, tal como lo pensaba la Ilustración, esto no excluye la posibilidad de que pueda ser también una fuente de verdad. Para Gadamer es evidente que la repulsa generalizada de la Ilustración a toda autoridad le llevó a ignorar sistemáticamente dicha posibilidad y le condujo, consecuentemente, a una grave deformación del concepto de autoridad, pues lo convirtió en lo contrario de la razón y la libertad, en el concepto de obediencia ciega.

Aunque la autoridad es primeramente un atributo de personas, como también lo reconoce Gadamer junto a la Ilustración, para él tiene su fundamento último

en un acto de reconocimiento y conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. [En este sentido] la autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón.¹¹³

En este sentido, dice Gadamer, podemos afirmar que una persona pueda dar ordenes y encontrar obediencia porque posee autoridad y no al revés, pues la autoridad de la persona tiene como fundamento también un acto de razón y libertad.

En la medida en que el reconocimiento sobre el que reposa y que se le otorga a la autoridad es una acción de la razón misma, que al hacerse cargo de sus propios límites atribuye al otro una perspectiva más acertada, dice Gadamer, queda claro, entonces, que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario y de que en principio puede ser reconocido como cierto; en esto consiste propiamente, considera Gadamer, la esencia de la autoridad. Dicha esencia, afirma Gadamer, convierte en prejuicios objetivos los prejuicios que implantan las personas que poseen autoridad, pues mueve a una inclinación a favor de las personas que los representan. Pero, agrega Gadamer, dicha inclinación se puede producir por otros caminos, como por ejemplo, por motivos aducidos por la razón.

¹¹³ *Ibidem.* p. 347.

b) El prejuicio a favor de la tradición

Carlos Oliva, siguiendo correctamente a Gadamer, señala que la noción de tradición no puede transformarse en un objeto de conocimiento que pueda ser abarcado por completo, pues la tradición no es externa al sujeto que conoce sino que, por el contrario, es ella misma “quien señala las formas específicas en que una comunidad conoce, y más aún, lo que esa comunidad entiende por conocer”.¹¹⁴

Evidentemente, dice Carlos Oliva, esta noción de tradición implica, además de ser cautelosos ante la soberbia de la crítica racional frente a la realidad, hablar, en cierta medida, contra la figura de la conciencia, contra la acción del método y su correspondiente concepción de la verdad que va

desde el sinuoso camino cartesiano en busca del *yo* que fundamenta la realidad, hasta el complejo, y no menos sinuoso, camino que sigue Hegel para encontrar el fundamento de lo real en la razón y, a su vez, de lo racional en lo real.¹¹⁵

En el caso de Gadamer, si bien éste retoma el concepto de tradición de la crítica que el romanticismo hace a la Ilustración, hace la aclaración de que esta defensa de la tradición por el romanticismo —que implicaba, por un lado, el que la tradición fuese lo contrario de la «libertad racional» y, por otro, que sólo la percibiera como “un dato histórico como pueda serlo la naturaleza”¹¹⁶—, se encontraba condicionada, lo mismo que en el caso del concepto de autoridad, por la oposición abstracta al principio de la

¹¹⁴ Oliva Mercado, Carlos, “La permanencia del pasado: lo clásico en el tiempo” en *Theoria*, Revista del Colegio de Filosofía, p. 81

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 81-82

¹¹⁶ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 349

Ilustración. Esto es, dice Gadamer, tanto para el romanticismo como para la Ilustración, en cuanto comparten la creencia de que la tradición sólo nos determina mudamente y de que su validez no necesita fundamentos racionales, la tradición aparece sólo como la contrapartida abstracta de la libre autodeterminación.

No obstante esto, Gadamer se siente en deuda por la corrección que el romanticismo hace a la Ilustración, en el sentido que ella reconoce el hecho de que la tradición conserva, al margen de los fundamentos de la razón, algún derecho y determina ampliamente tanto nuestras instituciones como nuestro comportamiento.

Para Gadamer, la tradición es, aunque en forma anónima, una forma de autoridad y, por tanto, es también una acción de la razón, pues realiza un acto de conocimiento y reconocimiento. Aquello a lo que la tradición le reconoce y le acepta su excelencia, dice Gadamer, determina nuestra acción y nuestro comportamiento. En este sentido, se puede decir que gracias a la mediación de la tradición, el pasado, pero también la historia, nos determinan.

Gadamer considera que si bien la tradición se realiza por lo que de algún modo ya está dado, necesita “ser afirmada, asumida y cultivada”¹¹⁷. Por estas cuatro condiciones la tradición es, para Gadamer, esencialmente conservación y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos:

incluso [escribe Gadamer] cuando la vida sufre sus transformaciones más tumultuosas, como en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado

¹¹⁷ *Ibidem.*

antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez.¹¹⁸

Pero la conservación, afirma Gadamer, es también un acto de razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí, a diferencia de las innovaciones y los nuevos planes que aparecen como única acción y resultado de la razón.

Como resultado de su análisis de la concepción de la tradición en el romanticismo y la Ilustración, Gadamer llega a la conclusión de que tanto en la crítica ilustrada como en su rehabilitación romántica, la tradición queda muy por detrás de su verdadero ser histórico por lo que, afirma, el deber de la hermenéutica espiritual-científica es intentar reconocerle todo su derecho pues la investigación espiritual-científica incluye también, en nuestra calidad de seres finitos e históricos, el modo como nos comportamos respecto al pasado.

Gadamer considera que en nuestro comportamiento no hay ni la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido por la tradición, pues ésta determina nuestro comportamiento, esto es, nos encontramos siempre en tradiciones, y este nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que éstas dicen; por el contrario, dice Gadamer, las tradiciones son siempre más bien algo propio, ya sean algo ejemplar o aborrecible, pero en cualquiera de los dos casos, nos reconocemos en y por ellas y, a su propio paso, junto con ellas, si bien de manera

¹¹⁸ *Ibidem.* p. 350.

imperceptible, nos transformamos.

Gadamer reconoce que aunque la comprensión en las ciencias del espíritu así como la pervivencia de las tradiciones comparten el presupuesto fundamental de “sentirse *interpelado* por la tradición misma”¹¹⁹, esto no impide cuestionar el metodologismo que domina tanto a la autoacepción de las ciencias del espíritu —cuyo acercamiento metodológico a las ciencias de la naturaleza se realizó en el siglo pasado, gracias a que en su ámbito aplicó los conceptos de investigación y progreso de éstas— como a su conciencia histórica; para Gadamer, ni la autoacepción de las ciencias del espíritu, ni su conciencia histórica, perciben que al desplazar el conjunto de su propia historicidad hacia el lado de los prejuicios de los que quieren liberarse, hacen suyo nuestro comportamiento natural hacia el pasado a través de la recepción y reflexión ingenua en que viven las tradiciones.

A diferencia de la autoacepción de las ciencias del espíritu y de su conciencia histórica, Gadamer considera que “la única realización auténtica de la tarea histórica”¹²⁰ fue, y sigue siendo, “el determinar de nuevo el significado de lo investigado”¹²¹, no importando ni lo muy mediado que esté este significado, ni lo mucho que su origen se sitúe en un interés histórico que no parezca contener la menor relación con el presente.

Tal significado, dice Gadamer, se encuentra no sólo al final de la investigación sino también en su comienzo, ya sea como elección del tema de investigación, estímulo

¹¹⁹ *Ibidem.*

¹²⁰ *Ibidem.* p. 351

¹²¹ *Ibidem.*

del interés del investigador u obtención de un nuevo planteamiento.

Gadamer propone que la resolución de la abstracta oposición entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma, debe hallarse en el comienzo de toda hermenéutica histórica. En ésta, apunta Gadamer, la conciencia histórica, a la que únicamente satisface “una pluralidad de voces en la que resuena el pasado”¹²², aparece “como un momento nuevo dentro de lo que siempre ha sido la relación humana con el pasado”¹²³, a la que reconoce, y la cual se reconoce, dentro del “momento de la tradición en el comportamiento histórico”¹²⁴.

Por tal condición, la conciencia histórica puede elucidar su propia productividad hermenéutica. Desde esto, Gadamer afirma que la característica y verdadera esencia de las ciencias del espíritu se encuentra en el hecho de que en ellas opere, a despecho de toda la metodología inherente a su procedimiento, un momento de tradición. Esta es la razón, dice Gadamer, de que las ciencias del espíritu no se describan de manera satisfactoria desde el concepto de investigación y progreso propios de las ciencias de la naturaleza.

Esto se hace patente, nos dice Gadamer, si se atiende tanto a la historia de la investigación como a la diferencia que existe entre la historia de la ciencia dentro del ámbito de las ciencias del espíritu y dentro del de las ciencias de la naturaleza. En este sentido, Gadamer afirma que

¹²² *Ibidem.* p. 353

¹²³ *Ibidem.* p. 351

¹²⁴ *Ibidem.*

no es simple ingenuidad histórica que el investigador de la naturaleza escriba la historia de su ciencia desde el estado actual de sus conocimientos. Los errores y vías muertas no tienen para él otro interés que el meramente histórico pues el patrón de su consideración es evidentemente el progreso de la investigación.¹²⁵

Precisamente, dice Gadamer, el valor cognitivo de los conocimientos de las ciencias de la naturaleza, —en cuanto que la investigación científica como tal, recibe las leyes de su progreso “únicamente desde la ley del objeto que se abre a sus esfuerzos metódicos”¹²⁶—, no es siquiera rozado por el interés sobre los momentos en que la tradición opera en su interior.

A diferencia de las ciencias de la naturaleza, escribe Gadamer, el objeto de la moderna investigación histórica, la tradición, se encuentra mediada por esta misma investigación: gracias a la tradición, “realizamos nuestras experiencias históricas, [pues] ella hace oír cada vez una voz nueva en la que resuena el pasado”¹²⁷.

Esto es lo que constituye propiamente para Gadamer la esencia de la tradición, es decir, el ser una multiplicidad o pluralidad de voces en las que resuena el pasado que, a su vez, sólo resuena en ellas.

En este sentido, nos dice Carlos Oliva, Gadamer está pensando que la tradición es, además de un material de la realidad, básicamente una forma constitutiva del pasado que se manifiesta en la realidad del presente.

Carlos Oliva identifica tres rasgos fundamentales en el concepto de tradición

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ *Ibidem.* p. 352

¹²⁷ *Ibidem.* p. 353

gadameriano, a saber, 1) el contexto, 2) la alteridad y 3) la escasez; él nos dice que:

toda tradición es, a la vez, [1.1] una historia contextual, porque toda tradición se manifiesta, y de hecho sólo es posible, en su recepción, es decir, en su interpretación presente. Justo por ese movimiento que hace la tradición es que se vuelve, [2.1] un *tú* que nos interpela [esto es, se vuelve] el otro que a la vez nos constituye.¹²⁸

Respecto a este segundo rasgo fundamental de la tradición, —la alteridad—, Carlos

Oliva nos aclara que

el punto fundamental de mediación entre la tradición con el presente es el momento en que *cada uno de nosotros va siendo desde lo otro*, desde una comunidad cultural y lingüística previa, que tiene una de sus manifestaciones en la tradición.¹²⁹

Para Carlos Oliva es manifiesto que este movimiento con nuestra tradición, es decir, el movimiento de identidad y diferencia con el pasado que nos constituye implica, potencialmente, el mismo movimiento hacia otras tradiciones, pues el comprender verdaderamente nuestra tradición es comprender su pluralidad y diversidad de manifestaciones en el tiempo y, en última instancia, comprender la existencia de otras tradiciones.

El tercer rasgo, dice Carlos Oliva, la referencia de la tradición a la escasez, tiene dos sentidos: por una parte es una noción de economía histórica —el mundo de la escasez, dice Carlos Oliva, es el mundo previo al mundo de la acumulación de las riquezas donde el vivir implicaba necesariamente la permanencia de una comunidad— y, por otra, la referencia a la escasez es filosófica. En el primer sentido, señala Carlos

¹²⁸ Oliva Mendoza, Carlos, *op. cit.* p. 81

¹²⁹ *Ibidem.*

Oliva, la tradición implica aún hoy una manifestación comunitaria, pues “sus formas de transmisión de conocimiento y de creación no pueden ser abarcadas por el proceso de racionalidad y científicidad de las sociedades modernas”.¹³⁰ En el segundo sentido, continua diciéndonos Carlos Oliva,

en tanto la tradición es una parte del pasado nunca puede estar plenamente en el presente, nunca alcanzamos a formular sobre ella una interpretación definitiva y sistemática para traerla totalmente al presente y trascenderla. En este sentido, la tradición nos remite a la escasez primigenia de hombres y mujeres, la de la finitud radical e insalvable con la que se interpreta el mundo.¹³¹

Gadamer considera que de su dilucidación sobre la tradición se desprende la certeza de que en las ciencias del espíritu no puede hablarse, evidentemente, de un «objeto idéntico» de la investigación tal como ocurre en las ciencias naturales, en donde la investigación va penetrando cada vez más profundamente en la naturaleza.

En la investigación histórica moderna, dice Gadamer, carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia, pues ésta no sólo no se ha terminado sino que también se halla soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma.

Esta es la razón, escribe Gadamer, por la que la investigación histórica no puede ser comprendida teleológicamente, esto es, desde el objeto hacia el que se orienta tal investigación, pues ni siquiera existe realmente tal objeto.

En consecuencia, desde la óptica de Gadamer, la autocomprensión de las ciencias

¹³⁰ *Ibidem.* p. 82

¹³¹ *Ibidem.*

del espíritu necesita, por un lado, replantearse para el conjunto de su hacer, la exigencia de liberarse del modelo de las ciencias naturales y, por otro, considerar la movilidad histórica de su tema no sólo como restrictiva de su objetividad sino también como algo positivo.

En este sentido, Gadamer encuentra en el nuevo desarrollo de las ciencias del espíritu la aparición de nuevas sugerencias para un género de reflexión que verdaderamente puede hacerle frente al estado de este problema con justicia y competencia, y en donde el progreso de la investigación histórica atiende ya a la configuración de etapas de reflexión más depuradas dentro de los correspondientes planteamientos y que, bajo el patrón del progreso de la investigación, sigue pensando teleológicamente.

Cabe señalar junto con Ambrosio Velasco, que junto a Gadamer existen autores como Thomas Kuhn, Alasdair Macintyre y Karl R. Popper que, dentro de sus ámbitos de la historia de la ciencia, la historia de la filosofía y filosofía de la ciencia respectivamente, y casi al mismo tiempo que Gadamer, también

han reconocido la insuficiencia de los métodos lógicos y algorítmicos para evaluar hipótesis y teorías científicas, han aceptado el carácter práctico de la racionalidad científica, la importancia del descubrimiento y la relevancia de las tradiciones para el desarrollo progresivo de la ciencia.¹³²

Kuhn, por ejemplo, piensa que tanto las teorías nuevas como, en grado creciente, los descubrimientos dentro de las ciencias maduras, no ocurren independientemente del

¹³² Velasco Gómez, Ambrosio, *op. cit.* p. 65

pasado sino que, por el contrario, “surgen de teorías antiguas y dentro de la matriz de creencias añejas acerca de los fenómenos, que el mundo contiene y «no contiene»”.¹³³

En este sentido, dice Kuhn, “la mayoría de los descubrimientos y las teorías nuevas en las ciencias no son meras adiciones al acopio existente de conocimientos científicos”,¹³⁴

Si bien Kuhn considera “que una comunidad científica abandona la manera tradicional de ver el mundo y de ejercer la ciencia a favor de otro enfoque a su disciplina, por lo regular incompatible con el anterior”,¹³⁵ sólo durante los episodios del desarrollo científico que él llama ‘revoluciones científicas’, también destaca que éstas son sólo “uno de los dos aspectos complementarios del avance científico”.¹³⁶

Para Kuhn “los cambios revolucionarios de una tradición científica son relativamente raros, y épocas prolongadas de investigación convergente son sus preliminares necesarios”,¹³⁷ pues “sólo las investigaciones cimentadas firmemente en la tradición científica contemporánea tienen la probabilidad de romper esa tradición y dar lugar a otra nueva”.¹³⁸ Esta es la razón por la que Kuhn habla de la existencia de una ‘tensión esencial’ o el inevitable conflicto entre los modos de pensar ‘divergente’ y ‘convergente’, implícita en la investigación científica.

Para Kuhn los hechos históricos sugieren fuertemente que la práctica científica sin un consenso firme, caracterizada por una práctica más flexible, es decir, divergente, no

¹³³ Kuhn, Thomas, “La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica” en *La tensión esencial*, p. 257

¹³⁴ *Ibidem.* p. 249

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ *Ibidem.* p. 250

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.*

produce “la pauta de avances científicos rápidos y consecuentes a que nos han acostumbrado los siglos recientes”¹³⁹ y, por el contrario, cuando sí existe este consenso, cuando la práctica científica es convergente, “el desarrollo ocurre de un consenso a otro, y comúnmente los enfoques distintos no compiten entre sí”.¹⁴⁰

Kuhn considera que en condiciones normales el investigador es un ‘solucionador de acertijos’ más que un innovador y “los acertijos sobre los cuales se concentra son precisamente aquellos que él cree que pueden plantearse y resolverse dentro de la teoría científica que prevalece en su momento”;¹⁴¹ el efecto final de este trabajo dentro de la tradición, dice Kuhn, es ejercido invariablemente sobre la misma:

una y otra vez, el intento constante por dilucidar la tradición vigente termina por producir uno de esos cambios en la teoría fundamental, en la problemática y en las normas científicas, a todo lo cual me he referido ya como revoluciones científicas. Por lo menos para la comunidad científica en su conjunto, el trabajo dentro de una tradición bien definida y profundamente arraigada parece ser más productivo de novedades contra la tradición, que el trabajo en el que no hay normas de la misma naturaleza convergente.¹⁴²

No basta, dice Kuhn, que el científico productivo adopte, a manera de hipótesis provisoria, la teoría presente, y la emplee sólo como punto de partida de su investigación para luego abandonarla tan pronto como le conduzca a un foco de problemas llegado al cual sabrá que algo anda mal pues si bien, con toda seguridad, la capacidad para reconocer el problema en el momento en que se lo encuentra es

¹³⁹ *Ibidem.* p. 255

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ *Ibidem.* p. 257

¹⁴² *Ibidem.*

indispensable para el avance científico, el problema no debe ser demasiado fácil de reconocer.

Por el contrario, afirma Kuhn, “al científico le hace falta un compromiso total hacia la tradición con la cual, en caso de que logre el éxito, tendrá que romper”.¹⁴³ Justamente esta falta de compromiso por parte del científico hacia la tradición de la que proviene le conduce, por lo general, a atacar problemas que tiene pocas posibilidades de resolver:

tratar de reducir una anomalía es tarea fructífera sólo cuando la anomalía es algo más que trivial. Habiéndola descubierto, lo primero que hace el científico, igual que sus colegas, es lo mismo que están haciendo actualmente los físicos nucleares. Luchan por generalizar la anomalía, por descubrir otras manifestaciones reveladoras del mismo efecto, a fin de conferirle estructura examinando sus complejas relaciones recíprocas con los fenómenos que, creen ellos, entienden todavía. Muy pocas anomalías son susceptibles de esta clase de tratamiento. Para que lo sean, deben estar en conflicto explícito e inequívoco con alguna afirmación que se encuentre en algún lugar clave de la estructura de la doctrina científica presente. Por consiguiente, reconocerla y evaluarla depende de un firme compromiso hacia la tradición científica contemporánea”.¹⁴⁴

Si bien Alasdair MacIntyre no se refiere expresamente a la tradición, sí la incluye en el concepto de historia. En este sentido, MacIntyre señala que dentro de los ámbitos de la filosofía y de la historia de la filosofía ocurre, en proporción insospechada, que en nuestra pretensión de volvernos hacia nuestro pasado filosófico no nos percatamos de que permanecemos prisioneros del presente, de que, también, en buena medida, ese sentimiento de continuidad que las historias clásicas de la filosofía nos proporcionan es

¹⁴³ *Ibidem.* p. 258

¹⁴⁴ *Ibidem.* pp. 259-260

ilusorio, pues “depende del uso erróneo, aunque sin duda inconsciente, de un conjunto de artificios destinados a ocultar la diferencia, a llenar la discontinuidad y a disimular la diferencia”¹⁴⁵.

Frente a tal estado de cosas, MacIntyre encuentra que la noción de ‘incomensurabilidad’ de Thomas Kuhn, —que le permitió desarrollar sus planteamientos de filosofía y de historia de las ciencias naturales—, nos permite, de manera análoga, avanzar en el entendimiento y la elaboración de la historia de la filosofía.

Para Kuhn, dice MacIntyre, el fenómeno de la ‘incomensurabilidad’ consiste en el hecho de que todo cuerpo de teorías de gran amplitud —por ejemplo, la cosmología física de Aristóteles y la de Galileo— llega a nosotros provisto de su propia conceptualización acerca de la realidad observable que ella explica, imposibilitándonos así, recurrir, más allá de dicho cuerpo de teorías, a una realidad que pueda ser observada con independencia y neutralidad, y a todo criterio independiente y neutral con el cual pudiésemos evaluar las tesis enfrentadas.

Sin embargo, nos dice MacIntyre, esto no significa que no dispongamos de fundamentos racionales para decidir por uno de ellos. Más bien da cuenta de que, por un lado, tanto en las ciencias naturales, como en otros ámbitos, “las teorías tienen una existencia esencialmente histórica”¹⁴⁶ y, por otro, de que las teorías particulares de pequeña escala llegan insertos en cuerpos de teorías más amplios los que, a su vez, se

¹⁴⁵ MacIntyre, Alasdair, “La relación de la filosofía con su pasado” en *La filosofía en la historia*, pp. 51-52

¹⁴⁶ *Ibidem*. p. 61

hallan dentro de un sistema de supuestos aún más comprensivos —o *Weltanschauung*, como también lo llama MacIntyre— que son los que nos proporcionan “el entramado de continuidad en el tiempo dentro del cual se opera la transición de un cuerpo de teorías a otro cuerpo de teorías con el cual el primero es inconmensurable”¹⁴⁷.

Estos dos puntos, nos dice MacIntyre, permiten sostener que

un cuerpo inconmensurable de teorías científicas puede comunicarse con otro a través del tiempo, no sólo porque proporciona un conjunto de soluciones más amplias para sus problemas centrales [...], sino porque proporciona una explicación histórica de por qué algunas de las experiencias fundamentales de sus adherentes, verificadas cuando éstos luchaban con sus propios problemas, fueron como fueron.¹⁴⁸

Es decir, escribe MacIntyre, existe “una insuprimible referencia histórica retrospectiva que une a cada perspectiva científica con la predecesora con la que es inconmensurable”¹⁴⁹.

Esto que ocurre en el ámbito de las ciencias naturales, dice MacIntyre, también ocurre, si bien de manera análoga, en el ámbito de la filosofía. Aunque existen tres diferencias decisivas entre los problemas planteados por las ciencias naturales y los planteados por la filosofía, estamos en condiciones de poder responder a ellos y, en consecuencia, de entender la relación entre nuestro pasado y el presente en la historia de la filosofía y la filosofía misma.

La primera cuestión, señala MacIntyre, se refiere a la obtención de una definición de la filosofía —así como Kuhn la tuvo de las ciencias naturales que examinó— con el

¹⁴⁷ *Ibidem.* p. 62

¹⁴⁸ *Ibidem.* p. 63

¹⁴⁹ *Ibidem.* p. 64

fin de delimitar en el pasado lo que puede considerarse como su historia. Esta definición mínima y unitaria la encuentra MacIntyre en el punto de partida de la filosofía, es decir, en Platón. Para MacIntyre, Platón, además de proporcionarnos tanto el punto de partida como la definición del campo y del objeto de la filosofía, trascendió las limitaciones de la filosofía presocrática, estableciendo así una norma para todo intento ulterior de trascender, a su vez, sus propias limitaciones; de esta manera hizo posible a Aristóteles, hizo posible la filosofía.

La segunda cuestión refiere al nivel de la *Weltanschauung*; se podría sugerir que como las grandes controversias filosóficas incluyen dicho nivel, nos dice MacIntyre, faltan los elementos de continuidad necesarios para caracterizar, afirmar y solucionar determinados problemas de inconmensurabilidad. Si bien esto puede ser así, dice MacIntyre, hay que tener presente que las formas de discontinuidad y de diferencia “exigen como contraparte un catálogo igualmente comprensivo de las formas de continuidad, de semejanza y de recurrencia”¹⁵⁰.

La tercera cuestión apunta a la asunción por parte MacIntyre de que en la historia de las ciencias naturales es prácticamente un hecho aceptar que lo anterior es derrotado por lo posterior; pero esto no significa que halla sido así ni que necesariamente sea así. “Y en filosofía [dice MacIntyre] veo muchas menos razones para creer que ha sido así, y no veo absolutamente ninguna razón para partir del supuesto de que ha sido así”¹⁵¹.

¹⁵⁰ *Ibidem.* p. 66

¹⁵¹ *Ibidem.*

Estas tres diferencias entre la filosofía y las ciencias naturales le permite afirmar a MacIntyre que lo que constituye la superioridad racional de una perspectiva filosófica de gran escala sobre otra es

su capacidad de trascender las limitaciones de ésta proporcionando desde su punto de vista una explicación y una comprensión más adecuada de las deficiencias, las frustraciones y las incoherencias del otro punto de vista (esto es, de lo que son deficiencias, frustraciones e incoherencias de acuerdo con las pautas internas de ese otro punto de vista) que las que ese otro punto de vista puede dar de sí, en forma tal que nos permite dar una explicación histórica más acabada, una exposición más adecuada y más inteligible de ese otro punto de vista y de sus éxitos y de sus fallas, que las que él puede proporcionar de por sí.¹⁵²

De esta manera, concluye MacIntyre, se muestra que así como los logros de la ciencia de la naturaleza deben de ser juzgados en términos de los logros de la historia de esas ciencias, así también los logros de la filosofía deben ser juzgados en términos de los logros de la historia de la filosofía.

Por su parte, Karl R. Popper reconoce, al igual que Kuhn, la importancia que la tradición tiene para las ciencias naturales, pero va más lejos que éste al hacerlo extensivo para las ciencias sociales y proponer la construcción de una teoría de la tradición. Popper considera que la tradición es un fenómeno social por lo que una teoría de la tradición, en consecuencia, debe ser una teoría sociológica. El tema de una teoría de la tradición, dice Popper, debe ser enfocada bajo la luz con la que el teórico social analiza la existencia y el funcionamiento de las instituciones y colectivos sociales, esto

¹⁵² *Ibidem.* p. 67

es, “en términos de un análisis de las acciones sociales individuales y sus no planeadas (y a menudo no deseadas) consecuencias sociales, tanto como de las intencionales”.¹⁵³

Para cumplir con este propósito, Popper establece un paralelo entre

por un lado, las teorías que, después de someterlas a las pruebas científicas, sostenemos como resultado de la actitud crítica o racional —en la mayoría de los casos, eso es, hipótesis científicas— y la manera en que ellas nos ayudan a orientarnos a nosotros mismos en este mundo; y por otro lado, creencias, actitudes y tradiciones en general, y la forma en que pueden orientarnos, especialmente en el mundo social.¹⁵⁴

Para Popper, esa cosa que llamamos tradición científica o racional —que para él son lo mismo— surgió de algún modo en algún lugar de Grecia en los siglos VI y V a.C. y consiste en la invención de una filosofía racional.

Popper considera que, a diferencia de los primitivos hacedores de mitos con quienes tenían en común el tratar de entender lo que pasa en la naturaleza, la innovación que introdujeron los primeros filósofos griegos fue, precisamente, el empezar a «discutir» sobre esos mitos. Estos primeros filósofos, dice Popper, dejaron de aceptar de manera acrítica y como inalterable la tradición religiosa, antes bien, empezaron a retarla e, incluso, llegaron a inventar otro mito en lugar del antiguo.

Estos nuevos mitos producidos, señala Popper, no eran sólo nuevas repeticiones o nuevos compromisos con los antiguos, sino que contenían nuevos elementos. Pero lo principal de esta innovación de los primeros filósofos griegos es que ellos

inventaron una *nueva tradición* —la tradición de adoptar una actitud crítica hacia los mitos, la tradición de discutirlos, la tradición de no sólo contar un mito, sino también de ser retado por el hombre que escucha

¹⁵³Popper, Karl R., “Towards a rational theory of tradition” en *Conjectures and refutations*, p. 125

¹⁵⁴*Ibidem*. p. 126

ese mito. Contando su mito estaban listos para, a su turno, escuchar lo que su escucha pensaba acerca de él —admitiendo, por lo tanto, la posibilidad de que él pueda tener una mejor explicación que las suyas.¹⁵⁵

Para Popper la ciencia, en cierto sentido, es un mito como lo es la religión, pero se diferencia de ésta y de los más viejos mitos en cuanto que es

acompañado de una tradición de segundo orden —la de discutir el mito críticamente. Antes, sólo había la tradición de primer orden. Se transmitía una historia definida. Ahora todavía es, por supuesto, una historia para ser transmitida, pero con ella va algo así como un silencioso texto acompañándola de un carácter de segundo orden: ‘la doy para ti, pero dime qué piensas de eso. Piensa acerca de eso. Tal vez tú puedas darnos una historia diferente.’ Esta tradición de segundo orden fue la actitud crítica o argumentativa. Fue, creo, algo nuevo y todavía es algo fundamentalmente importante acerca de la tradición científica. Si entendemos esto entonces tendremos una actitud completamente diferente hacia un buen número de problemas del método científico.¹⁵⁶

En este sentido, Popper considera que

el desarrollo de las teorías de la ciencia no debería ser considerado como el resultado de la colección o acumulación de observaciones; por el contrario, las observaciones y su acumulación deberían ser consideradas como el resultado del desarrollo de las teorías científicas. (Esto es lo que he llamado la ‘teoría linterna de la ciencia’ —la opinión de que la ciencia misma arroja nueva luz sobre las cosas; que ésta no sólo resuelve problemas, sino que, al hacer esto, crea más problemas; y que no sólo aprende de las observaciones, sino que produce nuevas observaciones.)¹⁵⁷

Esto es, apunta Popper, las teorías científicas son el producto de la elaboración de mitos y de pruebas; las pruebas, —que pueden ser también pruebas observacionales—,

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ *Ibidem.* p. 127

¹⁵⁷ *Ibidem.* pp. 127-128

en la medida en que nos permiten rechazar, eliminar o criticar dichas teorías, nos retan a producir nuevos mitos.

La ciencia, nos dice Popper, quiere hacer progresos, “y esto significa que debemos paramos en los hombros de nuestros predecesores”;¹⁵⁸ aquí radica, para Popper, la importancia que la tradición tiene para la ciencia: si bien

sólo nos dice dónde y cómo otras personas empezaron y dónde llegaron. Nos dice que la gente ya ha construido en este mundo una clase de estructura teórica —tal vez no una muy buena, pero que más o menos funciona; nos sirve como una clase de red, como un sistema de coordenadas al que podemos referir la variada complejidad de este mundo. La usamos para corroborarla, y criticarla. De este modo hacemos progresos.¹⁵⁹

Para Popper, la tradición en la vida social juega un papel similar al de las teorías científicas: éstas constituyen los instrumentos con los cuales tratamos de poner orden en el caos en que vivimos para hacerlo racionalmente predecible y, al mismo tiempo, los objetos del criticismo —por lo que son susceptibles de ser cambiadas; de manera similar, la tradición y, en concreto, la creación de tradiciones, cumple con las funciones de, por un lado, dar algún orden o predecibilidad racional al mundo social en que vivimos y, por otro, la de constituir el sustrato sobre el cual operamos —al cual podemos criticar y cambiar.

¹⁵⁸ *Ibidem.* p. 129

¹⁵⁹ *Ibidem.*

c) El concepto de lo clásico

La filología, nos dice Gadamer es una de las ciencias del espíritu en que se ha producido ese nuevo desarrollo que se ha planteado la exigencia de liberarse del modelo de las ciencias naturales y que considera la movilidad histórica de su tema como algo positivo. La filología, apunta Gadamer, una vez que ha ido elaborando su tradición en ámbitos cada vez más extensos, ha vuelto la vista hacia los objetos preferentes de su ciencia con planteamientos más afinados, con la formulación, por ejemplo, de la pregunta acerca de en qué consiste la excelencia de sus objetos más excelentes. Tal es el caso paradigmático del concepto de lo clásico, que, escribe Gadamer, en el pensamiento histórico a partir del descubrimiento del helenismo por Droysen se había degradado a un mero concepto estilístico y que obtiene ahora en la ciencia un nuevo derecho de ciudadanía.

A juicio de Gadamer, el que en la consecuencia de la autocomprensión de la conciencia histórica se halle, en último extremo, el que todo el significado normativo del pasado sea ya sólo objeto de un análisis para una razón histórica que se ha vuelto soberana, hace necesaria una reflexión hermenéutica muy depurada para hacer comprensible la posibilidad de que un concepto normativo como el de lo clásico obtenga o recupere un derecho científico.

En este sentido, Gadamer muestra que en los conceptos de la antigüedad clásica y de lo clásico se reunían tanto un aspecto normativo como uno histórico, unión que

estaba basada en el hecho de que en una determinada fase evolutiva del devenir histórico de la humanidad, ésta tuvo por efecto simultáneo una confirmación más madura y completa de lo humano.

Tal mediación de los aspectos, o sentidos, normativo e histórico, en el concepto de lo clásico, dice Gadamer, se remonta ya a Herder, pero incluso Hegel, aunque justifica sistemáticamente su historización e introduce en él una tendencia que lo acabaría concibiendo como concepto estilístico, se atiene también a ella. En este sentido, aunque lo clásico significó una armonía relativamente efímera de mesura y plenitud, media entre la rigidez arcaica y la disolución barroca, desde que se le incorporó al vocabulario estilístico ya no conservó el reconocimiento de un contenido normativo más que implícita o inconfesadamente.

Fue un síntoma del comienzo de la autocrítica histórica, dice Gadamer, el que a partir de la primera guerra mundial la filología clásica se volviese sobre sí misma bajo el signo de un nuevo humanismo y reconociese la relación entre los momentos del sentido normativo y del sentido histórico en el concepto de lo clásico. Con esto, la filología clásica demostró la imposibilidad de interpretar el concepto de lo clásico como si él mismo pudiera expresar la unidad de un ideal de estilo, pues bajo esta designación el concepto antiguo de lo clásico era cualquier cosa menos unívoco.

Gadamer considera que en la actualidad el concepto de lo clásico además de designar una fase temporal del desarrollo histórico, sin ser por esto un valor

suprahistórico, constituye una verdadera categoría histórica, pues designa un modo característico del mismo ser histórico.

Como categoría histórica, nos dice Gadamer, el concepto de lo clásico es la realización de una conservación —en el sentido de que es una confirmación constantemente renovada— que hace posible la existencia de algo que es verdad.

De hecho, considera Gadamer, es a partir de la crítica hacia un cierto historicismo que realizó la desarticulación del concepto de lo clásico por medio de la reflexión histórica y que criticó a todas las construcciones teleológicas en el paso de la historia en que se hace patente que, dado su dominio histórico, la legitimación del juicio de valor por la que algo es llamado clásico —esto es, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada—, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta.

Esta es la razón por la cual Gadamer considera que, en el fondo, lo clásico es, además de lo que se ha destacado a diferencia de los tiempos cambiantes y sus efímeros gustos, una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la conciencia histórica misma. En este sentido, dice Gadamer, lo clásico es una conciencia de lo permanente o de lo imperecedero, es una conciencia de un significado independiente de toda circunstancia temporal por lo que, entonces, representa una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente.

En consecuencia, dice Gadamer, el sentido normativo, que responde por igual al uso lingüístico antiguo y moderno, es el primer aspecto del concepto de lo clásico. Este

aspecto contiene siempre un registro temporal, que lo articula temporalmente en la misma medida en que dicha norma es puesta en relación retrospectivamente con una magnitud única y ya pasada.

Pero además, continúa diciéndonos Gadamer, lo clásico es aquello que es por sí mismo tan elocuente, que no constituye una proposición sobre algo ya desaparecido o un mero testimonio de algo que requiere todavía de interpretación, sino que dice algo a cada presente como si se lo dijera a él particularmente. Lo clásico, afirma Gadamer, es lo que se conserva porque se significa e interpreta a sí mismo. Dicho con otras palabras, “en lo clásico culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo”¹⁶⁰.

Lo que se clasifica de clásico, escribe Gadamer, está él mismo realizando constantemente la superación de la distancia histórica con su propia mediación, por lo que es sin duda «intemporal»; pero, puntualiza Gadamer, esta intemporalidad es un modo del ser histórico.

Esta caracterización del concepto de lo clásico le permite a Gadamer articular dicho concepto con el concepto de tradición, en tanto que para él, en la esencia general de ésta se encuentra el que aquello que posibilita el conocimiento histórico es solamente lo que se conserva del pasado como lo no pasado: lo clásico, en cuanto realiza la mediación histórica del pasado con el presente, es el sustrato operante en todo comportamiento histórico.

¹⁶⁰ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 359

Con esta elucidación del concepto de lo clásico, Gadamer llega a la conclusión de que, por un lado, la hermenéutica romántica termina absolviendo al intérprete de todo condicionamiento histórico, en cuanto que apoya su teoría de la comprensión en su pretensión de ver en la homogeneidad de la naturaleza humana un sustrato ahistórico, y, por otro, de que en oposición a lo anterior, “la autocrítica de la conciencia histórica llega al cabo a reconocer movilidad histórica no sólo en el acontecer sino también en el propio comprender”¹⁶¹.

Como consecuencia, dice Gadamer, lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada por la idea de un procedimiento, de un método, es que “*el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”¹⁶².

Gracias a esta revalorización de los prejuicios a favor de la autoridad y de la tradición, y a la noción de la superación de la distancia histórica que realiza el concepto de lo clásico a través de su propia mediación, Gadamer puede mostrarnos las consecuencias que tiene el reconocimiento de la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición para la comprensión, tal como lo veremos en los siguientes apartados.

¹⁶¹ *Ibidem.* p. 360

¹⁶² *Ibidem.*

2. La teoría de los prejuicios.

Como resultado de su análisis de la teoría hermenéutica del siglo XIX, Gadamer da cuenta de que ésta, aunque hablaba de la estructura circular de la comprensión, —es decir, hablaba de «comprender el todo desde la individual y la individual desde el todo», que es una regla que trasladó del arte de hablar, la antigua retórica, al arte de comprender—, lo hizo siempre en el marco de una relación formal entre lo individual y el todo, así como de su reflejo subjetivo —la anticipación intuitiva del todo— y su explicación subsiguiente en lo individual.

Por ejemplo, dice Gadamer, ni la distinción que hace Schleiermacher entre un aspecto objetivo y otro subjetivo en el círculo hermenéutico, ni el concepto de «estructura» o nexo estructural de Dilthey, desde el que piensa se produce la comprensión, logran entender de manera adecuada el movimiento circular de la comprensión. En el caso del romanticismo y de Schleiermacher que, en la fundación de una conciencia histórica de alcance universal, aunque ya no miden y condenan a la tradición desde el patrón de la razón natural de la Ilustración, continúan con la idea generalizada de ganar en la comprensión un acuerdo de contenido.

Es más, dice Gadamer, de hecho, Schleiermacher, pero también la ciencia histórica del XIX que sigue sus pasos, al concebir desde una generalidad formal la tarea de la hermenéutica, lograron establecer la concordancia con el ideal de objetividad

propio de las ciencias naturales “pero sólo al precio de renunciar a hacer valer la concreción de la conciencia histórica dentro de la teoría hermenéutica”¹⁶³.

En el caso de Schleiermacher, dice Gadamer, su teoría hermenéutica culminaba en una teoría del acto adivinatorio, mediante el cual el interprete entraba de lleno en el autor, desplazándose hasta la constitución psíquica de éste y resolviendo desde allí todo lo extraño y extrañante del texto.

Para Gadamer, a diferencia de Schleiermacher y de la teoría hermenéutica del siglo XIX, el esfuerzo hermenéutico debe dirigirse hacia la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión, intentando no sólo hacer valer el derecho de lo que dice, sino, incluso, haciendo lo posible por reforzar sus propios argumentos, pues la comprensión es participación en un sentido comunitario.

En opinión de Gadamer sólo Heidegger logra describir correctamente el círculo hermenéutico, pues muestra cómo la comprensión se encuentra determinada continuamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión, lo que determina que el movimiento del círculo hermenéutico —del todo a las partes y de las partes al todo— alcance en la comprensión su realización más auténtica. Dicho movimiento, dice Gadamer, describe la comprensión, no de manera subjetiva ni objetiva, sino como “la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete”¹⁶⁴. Este movimiento del intérprete, dice José F. Zufiiga, “consiste justamente en la puesta

¹⁶³ *Ibidem.* p. 362

¹⁶⁴ *Ibidem.* p. 363

en juego de sus propios prejuicios. En el otro polo del movimiento circular [se encuentra] el «movimiento de la tradición».¹⁶⁵

Mariflor Aguilar considera que Gadamer toma de Heidegger las herramientas especulativas para fundamentar la hermenéutica que propone, “en particular sus tesis acerca de la verdad, del lenguaje y de la hermenéutica como escucha del lenguaje”.¹⁶⁶

Otro tema heideggeriano traspasado a la hermenéutica por Gadamer —continúa diciéndonos Mariflor Aguilar— es el de la **temporalidad absoluta del ser, la verdad y la historia**. Comenta Gadamer que aunque esta tesis es heredada por Heidegger de Husserl, aquél le cambia completamente el sentido, pues en Heidegger el yo o la conciencia no están sumergidos en la temporalidad, como es en Husserl, sino que “el ser mismo es tiempo”, es decir, el yo y la conciencia son ellos mismos tiempo; no es que estén en el tiempo o que posean el atributo de la temporalidad sino que su sustancia es el tiempo. Así, la comprensión hermenéutica que Gadamer propondrá no podrá separarse de la dimensión temporal. Sobre esta base, Heidegger construye en *Ser y tiempo* la ontología fundamental, es decir, el discurso sobre los existenciales o modos de ser del Da-sein, del ser humano, del ser ahí, de los cuales los más relevantes desde la perspectiva gadameriana serán los de la temporalidad e historicidad.¹⁶⁷

Gadamer se apoya en esta concepción del círculo hermenéutico de Heidegger para afirmar que el presupuesto bajo el cual nos encontramos siempre y que determina nuestra anticipación de sentido es la comunidad de prejuicios que nos une con la tradición.

Para Gadamer, en la relación que como seres humanos guardamos con la tradición, ésta se encuentra sometida a un proceso de continua formación, pues nosotros

¹⁶⁵ Zufiga García, José F., *op. cit.* p. 102

¹⁶⁶ Aguilar Rivero, Mariflor, *op. cit.* p. 128

¹⁶⁷ *Ibidem*.pp. 128-129

mismos lo instauramos en cuanto comprendemos y continuamos haciéndolo así desde nosotros mismos. De acuerdo a esto, dice Gadamer, el círculo de la comprensión es la descripción de un momento estructural ontológico de la comprensión, no un círculo «metodológico»: comprender es, en este sentido, para Gadamer, participar del acontecer de la tradición.

Pero, además, el sentido del círculo hermenéutico, que subyace a toda comprensión, posee una nueva consecuencia hermenéutica que es, evidentemente, dice Gadamer, también un presupuesto formal, y al que denomina «anticipación de la perfección». Éste contiene no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión sino también de que lo que dice es una perfecta verdad.

El presupuesto formal de la «anticipación de la perfección» establece, dice Gadamer, que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido: no sólo se presupone en el texto una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que en la comprensión del texto, el lector se encuentra guiado constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto. Es sólo el fracaso en la aplicación de este prejuicio de perfección, —esto es, el fracaso del intento de considerar como verdadero lo dicho por el texto—, lo que nos orilla al esfuerzo de comprender el texto, ya sea psicológica o históricamente, como la opinión de otro, lo que indirectamente confirma que comprender significa primariamente entenderse en la cosa.

Por esta razón, apunta Gadamer, la precomprensión surge del tener que ver con el asunto mismo, y es la primera de todas las condiciones hermenéuticas, pues determina aquello que puede ser considerado como sentido unitario. Al mismo tiempo, determina la aplicación de la anticipación del sentido de la perfección.

De esta manera, nos dice Gadamer, la conciencia hermenéutica sabe que el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza cabalmente a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores.

Pero sabe también, añade Gadamer, que no puede estar vinculada al asunto al modo de una unidad incuestionable y natural —como ocurre en la pervivencia de una tradición sin solución de continuidad—, pues existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza en la posición que para nosotros ocupa la tradición, la cual constituye no sólo la verdadera tarea de la hermenéutica sino, además, el verdadero topos de la hermenéutica

En consecuencia, piensa Gadamer, la tarea de la hermenéutica consiste en “iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende”¹⁶⁸ y no en desarrollar un método o procedimiento de la comprensión. Estas condiciones, señala Gadamer, además de que se encuentran dadas, ni son todas del tipo de procedimientos o métodos, ni el intérprete podría ponerlas por sí mismo en aplicación. Con esto, Gadamer se está refiriendo al hecho de que

¹⁶⁸ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 365

los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos.¹⁶⁹

De aquí se desprende, aunque de manera indirecta, que el intérprete puede distinguir los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos que la obstaculizan y producen malentendidos únicamente en el momento mismo en que se produce la comprensión. Pero también surge la pregunta ¿cómo es que se realiza la comprensión?

Para responderla, dice Gadamer, es necesario traer a primer plano lo que en la hermenéutica anterior quedaba al margen, esto es, «la distancia en el tiempo» y su significación para la comprensión.

a) La distancia en el tiempo

Para la teoría hermenéutica romántica, dice Gadamer, la comprensión era la reproducción de una producción originaria pues creía que se podía llegar a comprender a un autor mejor de lo que él mismo se hubiera comprendido. A diferencia de ella, Gadamer piensa que si la comprensión ulterior posee una superioridad de principio frente a la producción originaria, lo cual podría formularse como un «comprender

¹⁶⁹ *Ibidem.*

mejor», esto es consecuencia de una diferencia insuperable y que está dada por la distancia histórica entre el intérprete y el autor.

Gadamer considera que el verdadero sentido de un texto tal como se presenta a su intérprete, se encuentra siempre determinado por su situación histórica y, en consecuencia, por el todo del proceso histórico. Esto es, escribe Gadamer, el verdadero sentido de un texto no debe ser entendido como una mera expresión vital de su autor, sino que se le debe tomar en serio su propia pretensión de verdad. Consecuentemente, dice Gadamer, el referente del sentido verdadero de un texto es la verdad objetiva de éste, y no la individualidad del intérprete y sus opiniones.

De esta manera, señala Gadamer, se hace patente que “el sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre”¹⁷⁰, y de que ésta sea la razón de concebir a la comprensión como un comportamiento siempre productivo y ya no sólo reproductivo.

En este sentido, dice Gadamer, 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 consciente respecto a lo inconsciente de la producción, porque, “*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*”¹⁷¹.

Esta diferente manera de enfocar el fenómeno de la comprensión es el resultado, nos dice el propio Gadamer, de su acercamiento a Heidegger, pues considera que lo que permite pensar la productividad hermenéutica de la distancia en el tiempo es el giro

¹⁷⁰ *Ibidem.* p. 366

¹⁷¹ *Ibidem.* p. 367

ontológico que dio Heidegger a la comprensión como «factum existencial» y la interpretación temporal que ofreció para el modo de ser del estar ahí.

Según Gadamer, la distancia en tiempo, tal como era concebida por el historicismo, era algo que tenía que ser superado, pues pensaba que el tiempo era un abismo que necesitaba ser salvado. Bajo tal concepción del tiempo y de la distancia en el tiempo, el historicismo pensaba que el papel que correspondía al intérprete era el de desplazarse al espíritu de la época, y pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias. Obrando de esta manera, dice Gadamer, el historicismo creía que podría avanzar hacia una objetividad histórica. Sin embargo, dice Gadamer, bajo tal concepción, el tiempo es por sí mismo causa de división y lejanía, e implica, en última instancia, la supresión del fundamento de nuestro ser histórico y finito.

A diferencia de lo que pensaba el historicismo, Gadamer piensa que la distancia en el tiempo no es algo que necesite ser superado, pues el tiempo es en realidad el fundamento que sostiene o alimenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. En este sentido, dice Gadamer, la distancia en el tiempo sí es un abismo, pero un abismo que se encuentra cubierto “por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido”¹⁷².

La distancia en el tiempo, dice Gadamer, en realidad implica también una posibilidad positiva y productiva del comprender, lo que se hace patente en la experiencia que se realiza cuando nos acercamos al arte contemporáneo. Esta

¹⁷² *Ibidem.*

experiencia ha mostrado a la investigación histórica el hecho de que un conocimiento objetivo sólo puede ser alcanzado desde una cierta distancia histórica, pues allí donde no hay una distancia en el tiempo que nos proporcione patrones seguros existe una peculiar impotencia de juicio. Esto es, dice Gadamer:

cuando nos acercamos [al arte contemporáneo] lo hacemos evidentemente desde prejuicios incontrolables, desde presupuestos que tienen demasiado poder sobre nosotros como para que podamos conocerlos, y que confieren a la creación contemporánea una especie de hiperresonancia que no se corresponde con su verdadero contenido y significado. Sólo la paulatina extinción de los nexos actuales va haciendo visible su verdadera forma y posibilita una comprensión de lo que se dice en ellos que puede pretender para sí una generalidad vinculante.¹⁷³

Justamente, dice Gadamer, esa extinción paulatina de los nexos actuales es producto de la distancia en el tiempo, esto es, de la distancia respecto a la actualidad y sus efímeras circunstancias en que se encuentra la cosa. Esta distancia proporciona ciertas condiciones que son, hasta cierto punto, positivas para la comprensión histórica, tales como la adquisición de una cierta panorámica sobre un proceso histórico, en virtud del carácter relativamente cerrado de dicho proceso, junto con su correspondiente lejanía respecto a las opiniones objetivas que dominan el presente.

Sin embargo, dice Gadamer, aunque ciertos requisitos hermenéuticos se satisfacen sin dificultad allí donde un nexo histórico ya sólo interesa históricamente, como el que se desconecten por sí solas ciertas fuentes de error, esto no agota el problema hermenéutico, tal como cree el método histórico.

¹⁷³ *Ibidem.* pp. 367-368.

Para el método histórico, dice Gadamer, el significado objetivo y permanente de algo pertenece ya a un nexo más o menos concluido sólo en el momento en que parece posible desconectar la participación subjetiva del observador, esto es, cuando dicho significado está lo suficientemente muerto como para que ya sólo interese históricamente. A diferencia del método histórico, Gadamer considera que la distancia en el tiempo tiene evidentemente mucho más sentido que el de la mera desconexión de los propios intereses sobre el objeto.

Para Gadamer, la distancia en el tiempo es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas, ya sea en un texto o en una obra de arte. Gadamer considera que el verdadero sentido contenido en el texto o en la obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito.

En este sentido, afirma Gadamer, el verdadero sentido contenido en las cosas permite, por una parte, que se vayan desconectando nuevas fuentes de error y filtrando así todas las posibles distorsiones de dicho sentido y, por otra, posibilita que aparezcan constantemente nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de contenido insospechadas. Dice Gadamer:

junto al lado negativo del filtraje que opera la distancia en el tiempo aparece simultáneamente su aspecto positivo para la comprensión. No sólo ayuda a que vayan muriendo los prejuicios de naturaleza particular, sino que permite también que vayan apareciendo aquéllos que están en condiciones de guiar una comprensión correcta.¹⁷⁴

¹⁷⁴ *Ibidem.* p. 369.

Gadamer considera que lo que posibilita la aparición del aspecto positivo de la distancia en el tiempo es el que ella misma está en constante movimiento y expansión.

Entendida así de esta manera, dice Gadamer, la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, esto es, la distinción de los prejuicios verdaderos, bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen malentendidos.

A juicio de Gadamer, este análisis de la noción de la distancia en el tiempo muestra hasta qué punto una conciencia formada hermenéuticamente tiene que ser una conciencia histórica. Sólo así, dice Gadamer, siendo al mismo tiempo una conciencia histórica, podrá una conciencia hermenéutica hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en su comprensión, con lo que, a su vez, la tradición se destacará como una opinión distinta y accederá a su derecho.

b) La puesta en juego de los prejuicios

Además de cumplir con la condición de ser al mismo tiempo una conciencia histórica, dice Gadamer, la conciencia hermenéutica necesita tener presente el hecho de que la comprensión sólo empieza allí donde algo nos interpela, pues constituye la condición hermenéutica suprema a la que debe dar cumplimiento el intérprete.

Pero, pregunto junto con Gadamer, si en la determinación de su obra, el prejuicio se ejerce sobre nosotros de manera imperceptible, dado que ni lo conocemos y mucho menos lo pensamos como juicio, ¿cómo puede el intérprete percatarse de la presencia de ese 'algo' que nos interpela?

Para hacer patente o visible un prejuicio, dice Gadamer, debemos realizar la exigencia hermenéutica de poner en suspenso su validez, lo cual sólo se logra cuando de algún modo se lo «estimula». El punto del que procede tal estímulo, continúa diciéndonos Gadamer, es el encuentro con la tradición, pues aquello que incita a la comprensión necesita haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad.

Ahora bien, dice Gadamer, la suspensión de todo juicio, y, por tanto, con mayor razón, la suspensión de todo prejuicio, posee la estructura lógica de la pregunta, cuya esencia consiste, precisamente, en abrir y mantener abiertas posibilidades.

Sólo en la medida en que el intérprete está abierto a la posibilidad de escuchar la voz con la que el otro le reclama o solicita su atención, puede darse cuenta de su presencia y, en consecuencia, poner en suspenso la validez de sus propios prejuicios, es decir, preguntar a la tradición de la que procede, por la legitimidad de sus prejuicios. El llamado historicismo, dice Gadamer, peca de ingenuo justo porque deja sencillamente de lado la validez de un prejuicio en el momento mismo en que se le torna cuestionable lo que le dice el otro o un texto, por lo que el otro o lo otro terminan por sustituir dicha validez. Esto motivó que el historicismo, por una parte, se sustrajera a la reflexión de que el propio prejuicio sólo entra realmente en juego en cuanto que ya está metido en

dicho juego y, por otra, de que no se percatara de que en su confianza en la metodología de su procedimiento olvidaba su propia historicidad.

Para Gadamer, el poner en juego los prejuicios consiste en la realización y el entendimiento de que es sólo en la misma medida en que el prejuicio se ejerce, en que se puede llegar a tener noticia de la pretensión de verdad del otro, ofreciéndole así la posibilidad de que se ejercite a su vez. En este sentido, dice Gadamer, un pensamiento verdaderamente histórico es aquel que es capaz de pensar al mismo tiempo tanto su objeto histórico como su propia historicidad, es aquel que es capaz de aprender a conocer en dicho objeto lo diferente de lo propio; de esta manera, piensa Gadamer, un pensamiento verdaderamente histórico podrá conocer tanto lo uno —lo diferente— como lo otro —lo propio—, cuya unidad constituye el verdadero objeto histórico. Es sólo mediante su relación, que la realidad de la historia persiste al igual que la realidad del comprender histórico.

Por tal razón, considera Gadamer, una hermenéutica adecuada a dicha exigencia debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia, cuyo contenido recibe el nombre de «historia efectual». Para Gadamer, “entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual”¹⁷⁵.

¹⁷⁵ *Ibidem.* p. 370

c) La historia efectual

Gadamer considera que, en cuanto que el interés histórico se orienta (a) hacia los fenómenos históricos y las obras transmitidas, (b) el efecto de los mismos en la historia constituye su temática secundaria; dicho efecto, dice Gadamer, constituye el objeto de investigación de la historia efectual. Con este segundo aspecto de la historia efectual, dice Mariflor Aguilar, Gadamer quiere enfatizar que

la comprensión histórica es ella misma un **efecto** de la propia historia. Es decir, la historia efectual (o lo que es lo mismo: el principio según el cual la historicidad produce efectos sobre la propia comprensión histórica), determina nuestra selección de los temas históricos y de nuestro objeto de investigación. La historia efectual es, en este sentido, la conciencia de la historicidad de la propia comprensión histórica [...], y ésta consiste en la conciencia de la **finitud**. Es decir, no basta con saber que el proceso de la comprensión en general está atravesado por la historicidad, sino se requiere la conciencia de que **el propio comprender** comparte esta misma naturaleza y extraer de este hecho todas sus consecuencias, todos sus efectos.¹⁷⁶

La historia efectual, nos dice Gadamer, cumple con la exigencia de realizar un planteamiento histórico-efectual cada vez que una obra o tradición tiene que ser extraída del claroscuro entre tradición e historiografía, y puesta a cielo abierto. Para Gadamer, la realización de la exigencia teórica de la historia efectual es consecuencia obligada de toda reflexión a fondo de la conciencia histórica y está dirigida, más que a la investigación misma, a la conciencia metódica de dicha investigación.

¹⁷⁶ Aguilar Rivero, Mariflor, *op. cit.* p. 141.

Gadamer considera que nos hallamos siempre bajo los efectos de la historia efectual, pues en nuestro intento por comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica general, es ella la que “determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación”¹⁷⁷.

Sin embargo, nos dice Gadamer, cuando tomamos, bajo el patrón de la comprensibilidad, el fenómeno histórico inmediato como toda la verdad, olvidamos normalmente toda la verdad de la historia efectual, pues en la aparente ingenuidad con que nos guiamos en nuestra comprensión, “lo otro se muestra tan a la luz de lo propio que ni lo propio ni lo otro llegan realmente a expresarse como tales”¹⁷⁸. Por ejemplo, dice Gadamer, como consecuencia de su método crítico, con el que se sustrae a la arbitrariedad y al capricho de ciertas actualizaciones del pasado, el objetivismo histórico se crea una conciencia desde la que niega todos aquellos presupuestos que ni son arbitrarios ni caprichosos sino, por el contrario, sustentadores de todo su propio comprender. De esta manera, dice Gadamer, el objetivismo histórico se oculta así la trabazón efectual en que se encuentra la misma conciencia histórica.

Por esta razón, plantea Gadamer, las ciencias del espíritu necesitan, como requisito, aprender a comprenderse mejor a sí mismas y a reconocer que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión, sean o no conscientes de ello. Cuando las ciencias del espíritu niegan los efectos de la historia efectual en la ingenuidad de la fe

¹⁷⁷Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 371

¹⁷⁸*Ibidem.*

metodológica, afirma Gadamer, la consecuencia puede ser, incluso, una auténtica deformación del conocimiento.

Pero la historia efectual, al igual que la historia, no se ha terminado, en calidad de comprendedores suyos nos encontramos dentro de ella. Aunque no se puede satisfacer plenamente el hacer consciente la historia efectual, dice Gadamer, la conciencia histórico-efectual constituye un momento de la realización de la comprensión y opera ya en la obtención de la pregunta correcta.

d) La situación hermenéutica

Gadamer considera que la conciencia de la historia efectual es, en primer lugar, conciencia de la situación hermenéutica. Sin embargo, dice Gadamer, “el hacerse consciente de una situación es una tarea que en cada caso reviste una dificultad propia”¹⁷⁹: ni se encuentra uno frente a ella, ni se puede tener un saber objetivo acerca de ella; se está en ella, pero aun cuando uno está dentro de ella, su iluminación “es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero”¹⁸⁰. De manera similar, dice Gadamer, ocurre en la situación hermenéutica. Ésta es “la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender”¹⁸¹.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 372

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 372

La situación hermenéutica, nos aclara Mariflor Aguilar,

es tener conciencia de que no estamos **ante** una situación sino **en** una situación; no estamos ante la comprensión como ante el objeto de conocimiento que vamos a conocer como sujetos [sino que] somos juez y parte del proceso de la comprensión.¹⁸²

Esta inacababilidad en la iluminación de la situación hermenéutica, es decir, “la reflexión total sobre la historia efectual”¹⁸³, precisa Gadamer, tiene como fundamento la esencia misma del ser histórico que somos; esto es, dice Mariflor Aguilar,

que nuestra conciencia de la historia efectual no puede ser total; y no por algún defecto de la reflexión sino porque nuestra esencia como seres históricos determina nuestra finitud y, por tanto, la incompletud en el saber y el saberse.¹⁸⁴

Precisamente, para Gadamer, ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse:

Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel «sustancia», porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica. Desde esto la tarea de la hermenéutica filosófica puede caracterizarse como sigue: tiene que rehacer el camino de la fenomenología del Espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina.¹⁸⁵

Para Mariflor Aguilar, en esta cita se muestra la distancia que Gadamer toma respecto a la filosofía de la conciencia pues, para Gadamer, no obstante que es conveniente la conciencia de la historia efectual, debemos tener en cuenta que “ésta

¹⁸² Aguilar Rivero, Mariflor, *op. cit.* p. 143.

¹⁸³ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 372

¹⁸⁴ Aguilar Rivero, Mariflor, *op. cit.* p. 143

¹⁸⁵ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 372.

nunca será completa pues se juega en el terreno de la finitud”.¹⁸⁶ De acuerdo a Gadamer, lo que a Hegel le faltó, apunta Mariflor Aguilar, fue la conciencia de que esta subjetividad es finita y que, por el contrario, la conciencia absoluta que pretende el saber absoluto es imposible.

En este sentido, dice Mariflor Aguilar, podemos ver cómo la postura de Gadamer es hegeliana contra Hegel pues por un lado, Gadamer reconoce junto a Hegel

que las formaciones subjetivas son resultado necesario de un proceso de desarrollo del espíritu y, en esa medida, no corresponden solamente a las expresiones del sujeto sino a la sustancia misma del espíritu, es decir, a la expresión de las relaciones dialécticas entre el sujeto y el objeto. Pero por otro lado, Gadamer considera que la “historia efectual” lo aleja de Hegel; aún más, que fue este aspecto lo que le faltó a Hegel. Este relativizó en la historicidad todo el pensamiento previo, pero no aplicó sus hallazgos filosóficos y temporales a sus propios desarrollos.¹⁸⁷

e) El concepto de horizonte

Al concepto de la situación, dice Gadamer, en cuanto representa una posición que limita las posibilidades de ver, le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Éste es “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”.¹⁸⁸ En esta idea de horizonte, dice Mariflor Aguilar, Gadamer

¹⁸⁶ Aguilar Rivero, Mariflor, *op. cit.* p. 142

¹⁸⁷ *Ibidem.*

¹⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 372

incorpora los conceptos de 'situación' y de 'distancia en el tiempo', y constituye "una metáfora espacial de una realidad temporal".¹⁸⁹

Cuando aplicamos el concepto de horizonte a la conciencia pensante, afirma Gadamer, podemos hablar o de la estrechez del horizonte o de la posibilidad de ampliar el horizonte, o de la apertura de nuevos horizontes. Pero también nos permite entender, por un lado, que el hombre que no tiene horizontes es un hombre que no ve lo suficiente y, en consecuencia, supervalora lo que le cae más cerca y, por otro, que a diferencia de éste, el hombre que sí tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos, según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño. En este sentido, dice Gadamer, el tener un horizonte significa "no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello".¹⁹⁰

La obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean de cara a la tradición, afirma Gadamer, constituye la elaboración de la situación hermenéutica. Quien omite este desplazarse al horizonte histórico desde el que nos habla la tradición, dice Gadamer, está abocado a malentendidos respecto al significado de los contenidos de aquélla.

Entre quienes, por ejemplo, omiten este desplazarse al horizonte histórico desde el que nos habla la tradición, dice Gadamer, se encuentra el pensamiento histórico y aquel diálogo que mantenemos con alguien con el único y exclusivo propósito de llegar a conocerle.

¹⁸⁹ Aguilar Rivero, Mariflor, *op. cit.* p. 143

¹⁹⁰ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.* p. 373

En el caso de este último, escribe Gadamer, en la medida en que sólo buscamos hacernos una idea de la posición y horizonte del otro, los contenidos objetivos de la conversación que mantenemos con él se vuelven sólo un medio para conocer su horizonte. Si bien el otro se hace comprensible en sus opiniones desde el momento mismo en que se le ha reconocido su posición y horizonte, dice Gadamer, ello no implica en manera alguna que uno llegue a entenderse con él,

De manera análoga a como ocurre en este tipo de diálogo, el pensamiento histórico, con su exigencia hermenéutica de que la conciencia histórica se coloque a sí misma en la situación de un pasado e intente desde allí alcanzar su verdadero horizonte histórico —o, con otras palabras, que uno se ponga en el lugar del otro para así poder entenderle—, se hace deudor de la comprensión que le exige a uno, pues no repara en que su pretensión implica, implícitamente, renunciar a su propio horizonte. Para quien piensa históricamente la tradición, dice Gadamer, aunque ésta se le vuelva comprensible en su sentido, esto no implica necesariamente que uno se entienda con ella ni en ella.

Lo que sucede en ambos casos es, según Gadamer, que “el que busca comprender se coloca a sí mismo fuera de la situación de un posible consenso”¹⁹¹: no sólo no le afecta la situación sino que, en la medida en que atiende a lo que el otro intenta decirle, como a la posición desde la que lo hace, retrotrae su propia posición a la inmunidad de lo inasequible, convirtiendo así en un fin lo que sólo es un medio.

¹⁹¹ *Ibidem.* p. 374

De hecho, afirma Gadamer, en su génesis, el pensamiento histórico asumió efectivamente esta ambigua transición del medio al fin, privando con esto de su pretensión de decir la verdad al texto que se intenta comprender históricamente. En el fondo, lo que realiza este reconocimiento a la alteridad del otro —el cual convierte a ésta en objeto de conocimiento objetivo— tal como lo formula el pensamiento histórico, es poner en suspenso todas sus posibles pretensiones.

Esta descripción del fenómeno de la comprensión que hace el pensamiento histórico, dice Gadamer, parte del presupuesto de que en realidad existen dos horizontes: uno de estos horizontes sería aquel en el que vive el que comprende, y, el otro, aquel que representaría al horizonte histórico al que éste pretende desplazarse lo que, correlativamente, supone que ambos existen como horizontes cerrados.

Sin embargo, afirma Gadamer, dicho presupuesto es evidentemente falso. Es un nuevo reflejo romántico, una especie de robinsonada de la Ilustración histórica tras del cual se oculta el presunto fenómeno originario del *solus ipse*. Dicho individuo autosuficiente y, en la misma medida, y con mayor razón, el horizonte cerrado que cercaría a las culturas, dice Gadamer, constituyen una abstracción.

Gadamer piensa, por el contrario, que la existencia humana se caracteriza por su movilidad histórica. Gracias a que, precisamente, “no hay una vinculación absoluta a una determinada posición”¹⁹², uno está siempre entendiéndose con otros por lo que, en consecuencia, dice Gadamer, no hay horizontes realmente cerrados.

¹⁹² *Ibidem*.

En realidad, dice Gadamer, el horizonte es “algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros”¹⁹³, desplazándose al paso de quien se mueve. Bajo la forma de la tradición, el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana, también se encuentra en perpetuo movimiento, pero tal movimiento del horizonte limitador no es puesto en marcha por la conciencia histórica, más bien, es en la conciencia histórica que este movimiento del horizonte limitador se hace consciente de sí mismo.

En este sentido, Gadamer considera que sólo existe un gran horizonte formado por nuestro mundo y todos esos mundos extraños a los que uno pretende trasladarse, que se mueve por sí mismo y rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente, del cual vive toda vida humana, a la que determina como su origen y tradición.

Si esto es así, cabe preguntarnos con Gadamer ¿qué es lo que se quiere decir cuando se habla de que nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos? ¿Cómo debemos entender el que sea necesario un horizonte histórico para comprender una tradición? Gadamer considera que lo primero que debemos tener en mientes es que el desplazarse a una situación cualquiera parte de nuestro intento por dirigir realmente nuestra mirada a una situación distinta a la nuestra. Esto implica, continua diciéndonos Gadamer, «apartar la mirada de sí mismo», pero también traerse, o llevarse, uno a sí mismo hasta esa otra situación que se intenta comprender.

¹⁹³ *Ibidem.* p. 375

Por supuesto que este apartar la mirada de sí mismo, dice Gadamer, no debe entenderse como el privarse uno mismo de su propio horizonte histórico, tal como lo hace la conciencia histórica, víctima de la autoenajenación cuando ve como su propia esencia a la metodología de la moderna ciencia de la historia.

Si uno se desplaza a la situación de otro hombre, dice Gadamer, intentando no sólo dirigir la mirada hacia tal situación sino también trayéndose a sí mismo hacia ella, uno le comprenderá al otro, “se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que *se* desplaza a su situación”¹⁹⁴. En consecuencia, dice Gadamer, debemos entender que

este desplazarse no es empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto a la particularidad propia como la del otro.¹⁹⁵

De esta manera, dice Gadamer, se hace patente que el concepto de horizonte expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Esto implica que el

ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos,¹⁹⁶

por lo que el deber de una conciencia que sea verdaderamente histórica es aportar su propio presente, mirándose a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones.

¹⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁹⁵ *Ibidem.*

¹⁹⁶ *Ibidem.*

Pero el ganar un horizonte para sí, considera Gadamer, requiere de un esfuerzo intenso, pues no es fácil para uno el salir al encuentro de los testimonios del pasado sustrayéndose a las esperanzas y temores de lo que le es más próximo. Para escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio, escribe Gadamer, es importante cumplir con la tarea de impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido.

Todo esto tiene lugar, nos dice Gadamer, bajo la forma de un proceso de ir destacando aspectos o, como anteriormente lo llamó, el «poner en juego» los prejuicios: el que una situación hermenéutica esté determinada por los prejuicios que nosotros aportamos significa que estos se han destacado ya frente algo que a su vez debió destacarse de ellos, por lo que, en consecuencia, ambos son simultáneamente visibles tanto para sí mismos como para el otro.

En este sentido, agrega Gadamer, los prejuicios que nosotros aportamos a la situación hermenéutica forman así el horizonte de un presente, “pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver”¹⁹⁷. Este horizonte del presente no es un acervo fijo de opiniones y valoraciones frente al cual se destaque como un fundamento sólido la alteridad del pasado, más bien, en la misma medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios —de la que es parte nuestro encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos

¹⁹⁷ *Ibidem*. p. 376

procedemos—, el horizonte del presente también se encuentra en un proceso de constante formación.

Para Gadamer, “ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar”¹⁹⁸ pues el horizonte del presente no se forma al margen del pasado. Por esta razón, dice Gadamer, “*comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»*”¹⁹⁹.

La fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos, cuya fuerza es bien conocida por la relación ingenua de los viejos tiempos consigo mismo y con sus orígenes, dice Gadamer, tiene lugar en el dominio de la tradición: en esta fusión “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 mismos”²⁰⁰. Sin embargo, piensa Gadamer, el que no existan estos horizontes que se destaquen los unos de los otros se debe a “la peculiaridad de la situación en la que la comprensión se convierte en tarea científica”²⁰¹ por lo que es necesario llegar a elaborar esta situación como hermenéutica:

todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí misma la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente. Esta es la razón por la que el comportamiento hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distinga del del presente.²⁰²

¹⁹⁸ *Ibidem.*

¹⁹⁹ *Ibidem.* p. 377

²⁰⁰ *Ibidem.*

²⁰¹ *Ibidem.*

²⁰² *Ibidem.*

Precisamente, dice Gadamer, por ser consciente de su propia alteridad, la conciencia histórica destaca el horizonte de la tradición respecto del suyo propio. Ahora bien, en cuanto que la conciencia histórica misma es una especie de superposición sobre una tradición que pervive, está abocada a recoger enseguida lo que acaba de destacar con la finalidad de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que ella alcanza de esta manera.

De este modo, dice Gadamer, el proyecto de un horizonte histórico constituye una fase o momento en la realización de la comprensión que no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente.

Para Gadamer hay una verdadera fusión horizónica en la realización de la comprensión que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. La importancia que para la comprensión tiene la ‘fusión de horizontes’, dice Mariflor Aguilar, es que ésta “hace explícita la tensión entre texto y presente, entre texto e intérprete, sin subordinar uno respecto del otro, ni reducir uno al otro”.²⁰³

En la realización controlada de esta fusión, a la que ya ha dado el nombre de «tarea de la conciencia histórico-efectual», estriba el problema central de la hermenéutica y constituye el problema de la aplicación que está contenida en toda comprensión.

²⁰³ Aguilar Rivero, Mariflor, *op. cit.* p. 144

CONCLUSIONES

En este trabajo reconstruimos el pensamiento de Gadamer en torno a su teoría de los prejuicios. Mi punto de partida fue su análisis del desarrollo del método hermenéutico tanto en la hermenéutica romántica de Schleiermacher como en lo que él denomina la escuela histórica, esto es, Ranke, Droysen y Dilthey, para finalizar con la rehabilitación del concepto de prejuicio y la exposición de su teoría de los prejuicios. Para concluir realizaré un resumen de este recorrido.

En la primera parte de mi trabajo vimos cómo con Schleiermacher la hermenéutica logra acceder por primera vez a la autonomía de un método, pues en su consideración, la comprensión no posee el carácter de una preceptiva al servicio de alguna praxis dogmática —tal como la concebían teólogos y filólogos— sino que él encuentra que en ella misma radica el verdadero problema hermenéutico: en cuanto que

lo que se produce por sí mismo es el malentendido, la comprensión debe quererse y buscarse en cada punto.

Aunque el método de Schleiermacher consiste en un canon de reglas de interpretación tanto gramaticales como psicológicas, en cuanto que no sólo trata de comprender la literalidad de las palabras sino también la individualidad del hablante, lo más propio de él se encuentra en la interpretación psicológica, que es, en última instancia, un comportamiento adivinatorio, la reproducción de la producción originaria; en ésta, a través de la aplicación que realiza de la vieja regla de la tradición retórico-hermenéutica —el sentido de los detalles resulta siempre del contexto y, en última instancia, del conjunto—, entiende que cada pensamiento es un momento vital en el nexo total de cada hombre.

En este sentido, Schleiermacher llegó a la idea, mediante la introducción de la estética del genio, de que en la comprensión, al ser la reproducción esencialmente distinta de la producción, «se trata de comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendió», esto es, que lo que el intérprete tiene que comprender es la intención inconsciente del autor y no su autointerpretación reflexiva.

De igual manera vimos que para Ranke la realidad histórica consiste en la continuidad, esto es, en que aquello que ha devenido es lo que se mantiene como el fundamento que amolda la nueva actividad en la unidad de un nexo. Por esta razón, Ranke considera que la individualidad es en parte el producto de la realidad que se le opone, por lo que “no es subjetividad sino fuerza viva”.

Para Ranke, como también para Droysen, la historia es una «suma en curso»: él considera que podemos hablar de “la unidad de la historia del mundo” porque ésta ha sido producida por los pueblos germano-románicos; tal producción se muestra tanto como el común denominador que permite sumar como el “objetivo orientador en la continuidad del acontecer”.

De acuerdo a Ranke, la esencia de la historia es la continuidad, por lo que implica el momento del tiempo. La historia se caracteriza, en consecuencia y a diferencia de las formas reiterativas de la naturaleza, por su autosuperación; esto es, la historia no es sólo conservación sino también pasar por encima de lo conservado por lo que, al implicar ambos momentos el conocerse, ella no es ya sólo un objeto de conocimiento sino que ella misma está determinada en su «saberse».

En este sentido, dice Ranke, por ser todos los fenómenos históricos manifestaciones de la vida del todo, el participar en ellos es participar de la vida. De hecho, a esta participación inmediata en la vida, sin la mediación por el concepto, Ranke la llama “comprender”.

También pudimos ver que a diferencia de Ranke, Droysen determinó con más rigor las mediaciones que encierran la investigación y la comprensión. Para Droysen el objeto auténtico de la comprensión histórica es el significado que tienen los individuos en el movimiento de los poderes morales. El curso de las cosas en el mundo de la historia consiste, precisamente, en el movimiento de los poderes morales operado por el

trabajo común de los hombres, sobre los cuales reposa y por referencia a los cuales uno se comporta siempre.

Tales exteriorizaciones de la fuerza moral con la que cada uno forma parte de esta esfera moral son, para Droysen, la necesidad y la libertad. Pero los poderes morales, además de ser la auténtica realidad de la historia a la que se eleva el individuo, también son —considera Droysen— “el nivel al que se eleva el que pregunta e investiga históricamente por encima de su propia particularidad”.

De hecho, la participación del historiador como tal reposa sobre dicha unilateralidad inabordable, esto es, en su pertenencia a determinadas esferas morales como son su patria, sus convicciones políticas y religiosas, etc., pues ellas son el fundamento de las condiciones concretas de su propia existencia.

Para Droysen, el conocimiento histórico a diferencia del de las ciencias naturales —que disponen del instrumento de la experimentación—, consiste en «comprender investigando», y sólo la investigación incesante de la tradición es la que, al final, nos permite comprender. Para él, el individuo, gracias a sus exteriorizaciones, sobre todo en el lenguaje, o a cualquiera de las formas en que acierta a darse expresión, pertenece “al mundo de lo comprensible”, pues en la expresión se da “algo interior en una actualidad inmediata” que constituye la primera y más auténtica realidad.

Droysen piensa que esta comprensión lingüística no es diferente de la comprensión histórica pues ni el lenguaje ni la historia poseen el carácter de un ser puramente espiritual, por el contrario, la historia posee una doble naturaleza que se

funda «en el carisma peculiar de una naturaleza humana tan felizmente imperfecta que tiene que comportarse éticamente al mismo tiempo con su espíritu y con su cuerpo».

En este sentido, Droysen considera que la acuñación de la historia ofrece resistencia y es el resultado de la configuración y concepción que el espíritu realiza de las «infinitudes incesantemente cambiantes» a las que pertenece todo el que actúa y a las cuales debe rendir siempre de nuevo; sólo cuando el individuo aislado logra elevarse hasta los aspectos morales comunes y participa en ellos, dice Droysen, constituye un momento de la historia.

De esta manera se hace patente que el concepto de investigación que maneja Droysen es el concepto de la investigación de la conciencia moral, pues sólo la autoinvestigación de ésta, al reposar la historia sobre la libertad, puede acercarnos al mundo de la historia: “el historiador está unido a su «objeto» [...] a través del carácter comprensible y familiar del mundo moral”. Lo que el investigador de la naturaleza y el historiador conocen es básicamente diferente: “lo que las leyes son para el conocimiento natural, son para el historiador los poderes morales”. Estos constituyen la verdad de Droysen.

En Dilthey vimos cómo él considera que el conocimiento histórico es posible gracias a la homogeneidad del sujeto y el objeto, y que lo que soporta la construcción del mundo histórico es “la historicidad interna propia de la misma experiencia”. Para él, la continuación del razonamiento empezado en la vida es lo que precisamente constituye el trabajo de las ciencias históricas.

En este sentido, Dilthey encuentra que el último presupuesto para el conocimiento histórico —en el que sigue teniendo realidad la identidad de conciencia y objeto— es la «vivencia», pues en este elemento del mundo espiritual hay certeza inmediata. Para Dilthey “el nexo de la vida tal como se le ofrece al individuo [...] se funda en la significatividad de determinadas vivencias” pues a partir de ellas, como su centro organizador, “se constituye la unidad de un decurso vital”.

Dilthey considera que este nexo estructural de la vida es semejante al nexo estructural de un texto, pues al igual que éste, se halla determinado por una cierta relación entre el todo y las partes. Sin embargo, la asunción de este viejo principio hermenéutico de la interpretación de los textos condujo a Dilthey, en la medida en que él acepta como un hecho el que los individuos pertenecen a un todo representado por una unidad psíquica —por ejemplo, en la unidad de una nación o en la unidad de una generación, etc.—, a colocar en lugar de los sujetos reales a «sujetos lógicos», pues en la transición del nexo propio de la experiencia vital del individuo a un nexo histórico, éste ya no es vivido ni experimentado por individuo alguno.

No obstante, Dilthey piensa que esto es válido en la medida en que las afirmaciones sobre tales sujetos las hace continuamente el historiador cuando habla de los hechos y destinos de los pueblos. Esta explicación, sin embargo, le llevó al problema de cómo se justifican epistemológicamente tales afirmaciones, en cuya resolución, en opinión de Gadamer, nunca paso de simples esbozos.

Dilthey partía de que el “comprender es comprender una expresión”, pues en cuanto que lo expresado está en la expresión, es comprendido cuando se comprende ésta. Con la formulación de estos conceptos —el de la expresión y el de la comprensión de la expresión—, que obtuvo gracias a la claridad metódica ganada en su acercamiento a Husserl, Dilthey da cuenta de la diferencia que existe entre las relaciones del mundo espiritual y las relaciones causales en el nexo de la naturaleza, lo que le permitió establecer una nueva fundamentación para lo dado.

Para Dilthey, la estructura de lo dado que corresponde a las ciencias del espíritu es producido y es lo que fundamenta “la universalidad con que la comprensión se apropia del mundo histórico”, pues es justamente la vida la que se autointerpreta a sí misma, esto es, dice Dilthey, la vida tiene estructura hermenéutica y constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu.

En este sentido, para Dilthey, la conciencia histórica entiende como objetivaciones del espíritu a todos los fenómenos del mundo humano e histórico con lo que, al mismo tiempo, los retraduce «a la vitalidad espiritual de la que proceden» pues de alguna manera realiza en sí misma la superación de su propia relatividad, de tal manera que con esto puede lograr la objetividad del conocimiento espiritual-científico.

Bajo tal concepción, Dilthey asume que la misma filosofía sólo vale como expresión de la vida y en cuanto que es consciente de ello y renuncia a su antigua pretensión de ser conocimiento por conceptos se vuelve filosofía de la filosofía, pero no en el sentido ni con la pretensión del idealismo, “sino que continua el camino de la

autorreflexión histórica”: Dilthey detecta la existencia de una comunidad genuina entre el método espiritual-científico y los procedimientos de las ciencias naturales pues entiende que la objetividad del conocimiento científico y de la autorreflexión filosófica constituyen una realización suprema de la tendencia natural de la vida.

Por último mostré que para Gadamer el intérprete debe poner las opiniones del otro en alguna clase de relación con el conjunto de sus propias opiniones y, al mismo tiempo, el intérprete mismo ponerse en cierta relación con las del otro, esto es, debe hacer conscientes sus anticipaciones para poder controlarlas para poder ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas. Esto implica, para Gadamer, entender de una manera distinta a la tradición, pues ella es la que hace oír su voz desde el texto; para la tradición, dice Gadamer, el intérprete debe mantener alejado todo aquello que pueda dificultar su comprensión desde la cosa misma.

Para Gadamer, que parte del supuesto de que la razón sólo existe como real e histórica, pues está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce, el concepto de prejuicio ya no es, como para la Ilustración, sinónimo de «juicio falso» o «juicio no fundamentado» en la cosa y, consecuentemente, objeto de descalificación y de descrédito en la consecución de un conocimiento válido o verdadero, antes bien, a partir de su análisis del procedimiento jurisprudencial, él encuentra que se halla en el concepto de prejuicio la posibilidad de ser valorado positiva o negativamente.

Gadamer encuentra que junto a los prejuicios que no nos permiten una comprensión correcta de la cosa, existen los prejuicios legítimos que sí la posibilitan y que nos permiten comprender la verdadera esencia del conocimiento histórico.

Junto a la rehabilitación del concepto de prejuicio, Gadamer realiza la rehabilitación de los prejuicios a favor de la autoridad, de la tradición y de lo clásico, que ocupan una posición central de su propuesta hermenéutica, y que habían sido degradados por la Ilustración de acuerdo a los conceptos que de razón y método científico ella tenía.

En este sentido, Gadamer considera que lo que subyace en el fondo de la tendencia básica de la Ilustración, al ser para ésta la razón la fuente última de la autoridad y de la tradición, es una ruptura con la continuidad de la tradición. A diferencia de ella, él piensa que la autoridad implica un acto de reconocimiento y de conocimiento, por lo que, en consecuencia, ella es un acto de razón y libertad que, al ser la tradición, aunque de manera anónima, una forma de autoridad, también se encuentra como fundamento de ésta, pues todo lo que forma parte de ella es sólo aquello a lo que le acepta y reconoce su excelencia.

Ahora bien, de acuerdo a Gadamer, dichos objetos implican, en cuanto son lo que se conserva del pasado como lo no pasado, al concepto de lo clásico, el cual, al realizar la mediación histórica del pasado con el presente, constituye el sustrato operante en todo comportamiento histórico.

Gracias a estos planteamientos, Gadamer afirma que se debe reconocer movilidad histórica no sólo en el acontecer sino también en el propio comprender pues los prejuicios constituyen el ser finito y la realidad histórica del ser de los hombres.

En consideración de Gadamer, sólo Heidegger logró describir correctamente el círculo hermenéutico, pues muestra cómo la comprensión se halla determinada continuamente por “el movimiento anticipatorio de la precomprensión”, que a su vez determina que el movimiento del círculo hermenéutico alcance en la comprensión su realización más auténtica, pues ésta es descrita como “la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete”.

Con su acercamiento a Heidegger, Gadamer puede dar cuenta de cómo el círculo de la comprensión es un momento estructural ontológico de la comprensión y no un círculo «metodológico». Con esto, Gadamer logra dar una respuesta al problema de cómo es que se realiza la distinción de los prejuicios productivos para la comprensión de los que no lo son, pues en su consideración es sólo el giro ontológico que dio Heidegger a la comprensión como «factum existencial» y la interpretación temporal para el modo de ser del estar ahí lo que permite pensar la productividad hermenéutica de la distancia en el tiempo que junto con su significación para la comprensión habían quedado al margen en la hermenéutica anterior.

Para Gadamer, la distancia en el tiempo ayuda no sólo a que vayan muriendo los prejuicios de naturaleza particular, sino que al mismo tiempo permite que vayan

apareciendo aquellos prejuicios que están en condiciones de guiar una comprensión correcta.

Aunque esto no agota el problema de hacer visibles los prejuicios, dice Gadamer, si apunta hacia la realización de la exigencia hermenéutica de poner en suspenso su validez. Esto sólo se logra cuando de algún modo se lo «estimula». Para Gadamer tal estímulo procede, precisamente, del encuentro con la tradición, pues “lo que incita a la comprensión tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad”.

Ahora bien, Gadamer considera que “la superación de todo juicio, y, a fortiori, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la pregunta”, cuya esencia consiste en abrir y mantener abiertas posibilidades”. En este sentido, dice Gadamer, “entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual”, pues en nuestro intento por comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica general nos hallamos siempre bajo sus efectos.

Para Gadamer la conciencia de la historia efectual es conciencia de la situación hermenéutica. Gadamer encuentra que en cuanto el concepto de situación representa una posición que limita las posibilidades de ver, le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Éste es “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” y expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. En él hacemos nuestro camino y hace el camino con nosotros, desplazándose al paso de quien se mueve.

Precisamente, para Gadamer, la forma de la tradición está conformada por el horizonte del pasado. Para escuchar a ésta tal como puede hacerse oír en su sentido propio, esto es, ganar el horizonte correcto, es necesario «poner en juego» los prejuicios.

Si bien, dice Gadamer, los prejuicios que nosotros aportamos constituyen el horizonte del presente, éste se encuentra, al igual que el horizonte del pasado, también en constante formación; por esta razón, para Gadamer, el comprender es siempre “el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»”.

Tras de este recorrido sólo me resta hacer algunas consideraciones finales sobre el tema de mi trabajo. Comparto la crítica que Gadamer realiza, con su teoría de los prejuicios, a la preeminencia del método en la ciencia moderna.

Recordemos que para ésta, el método científico es la única garantía de certeza en la obtención de un conocimiento válido o verdadero, por lo que constituye el único criterio de verdad y, consecuentemente, el criterio para decidir qué es objeto de ciencia y qué no. El fundamento de esta certeza que brinda el método se encuentra en la naturaleza propia de éste, es decir, en que es un procedimiento repetible en el que, independientemente del sujeto que lo realice, cualquiera llegará al mismo resultado.

Precisamente este es uno de los puntos que cuestionamos junto con Gadamer, el de la creencia de que con la mera aplicación mecánica del método es suficiente para desarrollar el conocimiento científico, ya que ésta implica la eliminación de toda subjetividad y juicio personal, así como de todo prejuicio y, consecuentemente, la

conversión del sujeto en un simple usuario del método, con lo cual se le niega relevancia a su sensibilidad y capacidad de juicio en la elaboración del conocimiento.

Otro de los puntos criticables de la preeminencia del método científico para la ciencia moderna que junto con Gadamer cuestionamos se encuentra en la consideración de ésta de que sólo puede ser objeto de ciencia aquello que puede ser maleable por aquél, ya que esto implica el que queden fuera del ámbito de la ciencia o del conocimiento racional el mundo moral, político e histórico pues en estos ámbitos no es posible eliminar totalmente el punto de vista subjetivo, con lo que las ciencias del espíritu se ven reducidas a ciencias de segunda clase al no poder alcanzar la solidez y exactitud de las ciencias naturales.

Unido a estos dos planteamientos críticos de la preeminencia del método científico para la ciencia moderna hay un tercer cuestionamiento de Gadamer que podemos hacer nuestro y que se refiere a la pretendida neutralidad del conocimiento científico, esto es, el que la ciencia se presente a sí misma como una actividad independiente del resto de la vida humana pues hace abstracción del contexto social en que se encuentra ella misma, con lo cual impide reconocer y reflexionar sobre la validez de los prejuicios que todo sujeto hereda como miembro de su sociedad y de su propia comunidad científica.

Dentro de las críticas que se puede hacer al concepto de tradición de Gadamer, hay dos que Raúl Alcalá hace, con las cuales concuerdo, en el sentido en que si bien los cambios que sufre la tradición son imperceptibles —por lo que no nos damos cuenta de

ellos— estos no nos impiden afirmar que la nota característica de la tradición es la de ser “conservadora de ese pasado [y que, precisamente por esto] no se proyecta hacia el futuro”.²⁰⁴

La otra crítica de Raúl Alcalá está dirigida al tipo de autoridad que justifica la tradición: en cuanto que Gadamer reconoce que en la tradición hay más conocimiento que en uno, está aceptando que la justificación de la autoridad de la tradición es de carácter epistemológico. “Pero creo —dice Alcalá— que ésta no es la clase de autoridad que prevalece en la tradición, sino más bien el tipo de justificación que genera para las costumbres asentada en la autoridad moral”.²⁰⁵

Para Raúl Alcalá, Gadamer no analiza la intencionalidad de la tradición, pues ésta

no es sólo la conservación de las costumbres, sino muchas cosas más: puede servir, por ejemplo, para el mantenimiento de un orden, para el control o el sojuzgamiento de un pueblo, para mantener la identidad cultural, etc. Todo ello tiene que ver [en este punto Alcalá coincide con Karl R. Popper] con un estudio sociológico e histórico del surgimiento de tradiciones sustantivas, lo cual nos permitiría no sólo darnos cuenta de la intencionalidad con la que nació, sino también cómo se ha modificado dicha intencionalidad a lo largo de la historia de la tradición.²⁰⁶

²⁰⁴ Alcalá Campos, Raúl, “Tradición: un ensayo de interpretación”, en *La voz del texto. Polisemia e interpretación*, p. 126

²⁰⁵ *Ibidem.* p. 127

²⁰⁶ *Ibidem.* p. 126

BIBLIOGRAFÍA.

Adorno, Theodor W., y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969.

Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación. Crítica y Hermenéutica*, México, Fontamara-UNAM, 1998.

Alcalá Campos, Raúl, "Tradición: un ensayo de interpretación", en *La voz del texto. Polisemia e interpretación*. Memoria. Primera jornada de hermenéutica, Coordinador Mauricio Beuchot Puente, México, UNAM, 1998.

Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, España, Taurus, 2000.

Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Volumen VI: De Wolff a Kant, México, Editorial Ariel, 1992.

Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991.

Gutiérrez, Carlos B., "La reflexión hermenéutica en el siglo XIX: entre romanticismo y metodología" en *Devenires*, Revista de filosofía y filosofía de la cultura.

Imaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, México, El Colegio de México, 1946.

Kuhn, Thomas S., “La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica” en *La tensión esencial*, México, FCE y CONACYT, primera reimpresión, 1987.

MacIntyre, Alasdair, “La relación de la filosofía con su pasado”, en *La filosofía en la historia*, Varios autores, España, Paidós, 1990.

Oliva Mendoza, Carlos, “La permanencia del pasado: lo clásico en el tiempo”, en *Theoría*. Revista del Colegio de Filosofía, No. 7, Diciembre de 1998, pp. 79-98.

Palazón, María Rosa, “Hermenéutica e historicismo” en *Theoría*. Revista del Colegio de Filosofía, No. 7, Diciembre de 1998, pp. 67-77.

Pereda, Carlos, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona, Anthrpos-UAM, 1994.

Pérez Cortés, Francisco y Sergio Pérez Cortés, *La razón autocrítica. El conocimiento en Spinoza y Hegel*, México, 1989.

Popper, Karl R., “Towards a rational theory of tradition” en *Conjectures and refutations*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963. Traducción de Berenice Carrera Testa.

Ripalda, José María, *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*. Madrid, Trotta, 1992.

Szilasi, Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos aires, Amorrortu, S/F

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

Velasco Gómez, Ambrosio, "La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y de la posmodernidad" en *Theoría*. Revista del Colegio de Filosofía, No. 7, Diciembre de 1998, pp. 55-66.

Zuñiga García, José F., *El diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 1995.