

21011  
14



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
"ACATLAN"

HERMENEUTICA: DIVERSOS CAMINOS PARA LA  
INTERPRETACION FILOSOFICA DEL LENGUAJE, EL  
CONOCIMIENTO, LA HISTORIA Y LA MORAL.

SEMINARIO - TALLER EXTRACURRICULAR

## TRABAJO TERMINAL

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A :  
MARIA CONCEPCION ROJAS RENDON



ASESOR: LIC. ERASMO CERVANTES MENDEZ

ACATLAN EDO. DE MEXICO,

JUNIO 2003

A



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

*Con todo cariño, admiración y gratitud a mis padres Alvaro (quien vive en mi corazón) y Herlinda por todo el amor brindado a sus hijos.*

*A mis hermanos: Guille, Rosita, Germán, Alvaro, Arturo, Ricardo, Pancho, Adriana, Ale y Lucy, por todo su apoyo, y en particular a Rubén por su colaboración en los trámites administrativos, para que yo pudiera realizar este trabajo.*

*Con todo mi amor a mis hijos : Benjamín, Leví y David, quienes contribuyeron en la elaboración del presente.*

*Y mi amor y agradecimiento especial a Ricardo, quien me apoyó en todo momento en la elaboración y revisión del trabajo.*

*Agradezco a mis profesores del Seminario-Taller:*

*Lic. Ernesto De Icaza Villalpando  
Mtro. José Alejandro Salcedo Aquino  
Lic. Luis Antonio Velasco Guzmán  
Lic. Sara Luz Alvarado Aranda  
Lic. Erasmo Cervantes Méndez*

*Por su orientación para la realización de este trabajo, y en especial un agradecimiento a mi asesor por sus valiosos consejos.*

*B*

## INDICE

SUMARIO .....	1
INTRODUCCIÓN .....	2
1. LA COMPRESIÓN DE UN TEXTO SEGÚN HANS-GEORG GADAMER .....	7
<i>Presentación</i> .....	7
1.1 <i>Lenguaje</i> .....	10
1.2 <i>El lenguaje y el mundo</i> .....	13
1.3 <i>Comprensión</i> .....	17
1.4 <i>Interpretación</i> .....	20
1.5 <i>Conversación hermenéutica</i> .....	22
1.6 <i>Importancia de los textos</i> .....	24
1.7 <i>Historia efectual</i> .....	26
1.8 <i>Crítica</i> .....	29
2. FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE MAURICIO BEUCHOT .....	32
<i>Presentación</i> .....	32
2.1 <i>La Hermenéutica</i> .....	35
2.2 <i>Dos interpretaciones extremas: la univocista y la equivocista</i> .....	40
2.3 <i>Modelo Univocista</i> .....	43
2.4 <i>Modelo equivocista</i> .....	44
2.5 <i>Modelo Analógico</i> .....	45
2.6 <i>La Tradición e Innovación</i> .....	48
2.7 <i>Crítica</i> .....	52
3. LA COMPRESIÓN HISTÓRICA EN HANS-GEORG GADAMER .....	55
<i>Presentación</i> .....	55
3.1 <i>Los Prejuicios y la Tradición</i> .....	58
3.2 <i>La distancia en el tiempo</i> .....	60
3.3 <i>Conciencia histórico efectual</i> .....	65
3.4 <i>Crítica</i> .....	69
4. EL DIÁLOGO EN LA HERMENÉUTICA DE HANS-GEORG GADAMER .....	71
<i>Presentación</i> .....	71
4.1 <i>Hermenéutica Filosófica</i> .....	74
4.2 <i>El diálogo hermenéutico</i> .....	76
4.3 <i>Diálogo y tradición</i> .....	83
4.4 <i>Crítica</i> .....	85
DE LA ESTÉTICA A LA ÉTICA: UNA HERMENÉUTICA DEL HOMBRE EN LA FILOSOFÍA DE FRIEDRICH NIETZSCHE .....	88
<i>Presentación</i> .....	88
5.1 <i>Lo apolíneo y lo dionisiaco como concepción trágica del mundo</i> .....	90
5.2 <i>La existencia del mundo como fenómeno estético</i> .....	93

5.3 <i>Contra la moral socrática y cristiana.</i> .....	97
5.4 <i>Importancia de la música en la concepción nietzscheana de la tragedia.</i> ..	101
5.5 <i>Hacia una moral a partir de la tragedia</i> .....	103
5.6 <i>Crítica</i> .....	105
CONCLUSIONES .....	107
BIBLIOGRAFÍA .....	113

A

## SUMARIO

### *1. Introducción.*

### *2. La comprensión de un texto según Hans-Georg Gadamer.*

Se analizará cómo se realiza la comprensión de un texto y la importancia del lenguaje como medio en el que se realiza la misma.

### *3. Fundamentos epistemológicos de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.*

Se analizarán los elementos epistemológicos que la hermenéutica analógica aporta a las ciencias sociales o humanas.

### *4. La comprensión histórica en Hans-Georg Gadamer.*

Se analizarán los fundamentos de la comprensión histórica en Hans-Georg Gadamer y se hará una comparación con el historicismo de Dilthey.

### *5. El diálogo en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer.*

Se analizará la importancia del diálogo para la comprensión hermenéutica.

### *6. De la estética a la ética: una hermenéutica del hombre en la filosofía de Friedrich Nietzsche.*

Se analizará cómo partiendo de la concepción trágica del mundo, Nietzsche hace una interpretación del hombre y de la moral.

### *7. Conclusiones.*

## INTRODUCCIÓN

Cuando se habla de filosofía contemporánea, debemos tomar en cuenta la repercusión que ha tenido la propuesta hermenéutica de varios filósofos, entre ellos podemos destacar a H.-G. Gadamer, que junto con autores como Paul Ricoeur y Habermas reivindicaron la hermenéutica en el siglo XX. Heredera del pensamiento de Hegel y de Heidegger, la hermenéutica de Gadamer propone una teoría filosófica de la comprensión, teniendo en cuenta al sujeto y al objeto en sus contextos respectivos. Al otorgar el mismo peso al contexto del objeto y del sujeto, Gadamer trata de recuperar un concepto dialéctico de la verdad objetiva y subjetiva al mismo tiempo. Así, la comprensión no es sólo un modo de conocer, sino un conocimiento que comporta un modo de ser, una forma de vivir. Si bien, la hermenéutica gadameriana toma sus tesis principales del pensamiento de Heidegger, es también el pensamiento de Nietzsche el que reinterpreta la filosofía y abre una nueva perspectiva al pensamiento contemporáneo. El conocimiento es concebido en su implicación y compromiso con la vida, el conocimiento es perspectivista, parcial, relativo. Aunque existen diferencias entre las diferentes posiciones hermenéuticas contemporáneas, comparten la tesis de que existen experiencias extracientíficas que pueden ser consideradas como auténtico conocimiento.

Los ensayos reunidos en el presente trabajo, fueron escritos durante el Seminario Taller de Titulación Extracurricular que se realizó de febrero a septiembre de 2002 en la ENEP Acatlán. Como el título del seminario lo indica, su objetivo es la "Presentación, Análisis y Crítica de problemas contemporáneos en filosofía" así, la elaboración de este texto pretende tener como hilo conductor a la hermenéutica, pues si bien, en estos cinco escritos se manejan temas diferentes, se pretende demostrar que el pensamiento

hermenéutico en la filosofía contemporánea trata no tanto de establecer una metodología de la comprensión, sino de dar cuenta de lo que acontece cuando se comprende e interpreta.

El trabajo que aquí se presenta consta de cinco capítulos. En el primer capítulo, me introduciré en el problema del lenguaje como medio en el que se realiza la comprensión, en primer término partiré del pensamiento de la antigüedad para después elaborar un análisis de la comprensión de un texto según Gadamer. Para la realización de esta primera parte utilizaré como referencia los capítulos 11, 12 y 13 de *Verdad y Método I*, de H.-G. Gadamer. Ésta la dividí en siete apartados. En el primer apartado se plantea el problema del lenguaje que es tratado en el diálogo *Cratilo* de Platón, en donde se pueden observar la Teoría Naturalista y la Teoría Convencionalista en relación con la naturaleza de los nombres. Esto me servirá de punto de apoyo para abordar en el apartado dos, la importancia del lenguaje en relación con el mundo y su contribución para entender el mismo. En el apartado tres, se analiza lo que es la comprensión y su relación con el sentido del texto y la tradición. Aunque para Gadamer comprensión e interpretación son una misma cosa, en el apartado cuatro se plantea el punto de vista gadameriano de la interpretación en relación con los textos. Como consecuencia en el apartado cinco se habla en forma general de la conversación hermenéutica, y en un capítulo posterior lo analizaré más detalladamente. Y en el apartado seis, se trata de establecer la importancia de los textos según el pensamiento de Gadamer. Por último en el apartado siete se pretende mostrar el papel de la historia efectual en la comprensión de un texto.

En el capítulo dos referente a las teorías epistemológicas contemporáneas, intentamos analizar la confrontación entre el univocismo y

el equivocismo, y cómo con la propuesta basada en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot se trata de conciliar ambas tendencias. Para tal efecto, se utilizan como referencia principalmente los capítulos II, III y IV del *Tratado de Hermenéutica Analógica* de Mauricio Beuchot. Este capítulo está estructurado por seis apartados. En el primer apartado se abordará lo que es la hermenéutica en general, su método, los elementos del acto de interpretación y el proceso interpretativo. Para mostrar en el apartado dos, la diferencia entre dos interpretaciones extremas: la univocista y la equivocista. Posteriormente continuamos en el apartado tres con el modelo univocista, teniendo como ejemplo de éste al positivismo lógico. Esto nos lleva a desarrollar en el apartado cuatro el modelo equivocista y como ejemplo a la hermenéutica romántica. El análisis de estos modelos nos conduce a la propuesta del autor: un modelo analógico, en el cual se trata de conciliar univocismo y equivocismo. Por último en el apartado seis se habla de la importancia de la tradición y de la innovación.

En el tercer capítulo se trata de establecer la relación fundamental entre comprensión e historia en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. Para ello se propone analizar la importancia que guardan nuestros preconceptos o nuestras opiniones previas, lo que la tradición nos hereda, y que incorporamos en la comprensión. Utilizando la crítica que hace Gadamer a Dilthey queremos hacer énfasis en que el significado de los textos depende de la tradición y la situación hermenéutica del intérprete. Para la investigación de este trabajo se utilizarán como referencia el capítulo 9 de *Verdad y Método I*, y de *Verdad y Método II* "El problema de la Historia en la reciente filosofía alemana" e "Historicidad y Verdad" en *El Giro Hermenéutico*, de H.-G. Gadamer. El trabajo consta de tres apartados. En primer término se analizará la importancia que tienen para la comprensión

histórica los prejuicios y la tradición. Enseguida abordo en el apartado dos, la idea de la distancia en el tiempo, del horizonte histórico y la fusión de horizontes. En el apartado tres analizaré la importancia y dificultad de la conciencia histórica para la comprensión histórica. Para concluir en la última parte del trabajo con una crítica de Gadamer al historicismo de Dilthey.

En el capítulo cuatro se examinará un tema que ya se había mencionado de manera general en el primer capítulo, a saber: El diálogo en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Para Gadamer la comprensión tiene una estructura de diálogo, por esto, trataré de abordar la importancia del diálogo en la comprensión hermenéutica, así como sus límites. Utilicé como referencia "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica" en *Verdad y Método II*, y el capítulo 9 de *Verdad y Método I* de H.-G Gadamer. Como en el primer capítulo se desarrolla el tema del lenguaje, en este capítulo no se hará énfasis en él. Así, el primer apartado se refiere a la hermenéutica filosófica de Gadamer. Para continuar en el apartado dos con el tema de la conversación o diálogo, y esto nos lleva a ver la relación que establece el autor entre diálogo y tradición. La crítica se hará a partir del texto "La pretensión de la universalidad de la hermenéutica" en *La lógica de las ciencias sociales* de Jürgen Habermas, ya que considero que este autor señala algunos límites de la hermenéutica.

El capítulo cinco lleva por título "De la Estética a la Ética: una hermenéutica del hombre en la filosofía de Friedrich Nietzsche", aquí se retoma el planteamiento de Nietzsche donde afirma que la tragedia es un modo de vida y de expresión artística. Se ha considerado que el pensamiento de Nietzsche es precursor de la filosofía contemporánea, ya que, abre nuevos caminos para la interpretación filosófica y no parte del modelo positivo del saber científico, esto último concuerda con la proposición

característica de la hermenéutica. Este capítulo se basa en el análisis de *El Nacimiento de la Tragedia*, de Nietzsche, y lo expondré en cinco apartados. Comenzaré el primer apartado exponiendo las nociones de lo apolíneo y lo dionisiaco como dos instintos artísticos para entender lo que es la tragedia. En el segundo apartado intentaré hacer una comparación a partir de la tragedia, con un modo diferente de concebir el mundo. Esto nos lleva al análisis de la crítica que hace Nietzsche contra la moral socrática y cristiana que se expone en el apartado tres. Como para Nietzsche la música es el género estético específicamente dionisiaco, se analizará la importancia de ésta en la concepción nietzscheana de la tragedia. Del análisis de su concepción trágica del mundo señalaré algunos puntos que considero importantes para el planteamiento moral que hace Nietzsche.

En la modernidad fue común ver la razón desligada de otros aspectos (afectivos, morales, etc.) del hombre. Por eso muchos postmodernos ven con recelo la razón y proponen que hay que vincularla, y a veces suplirla, con otras facetas del hombre como la pasión, el deseo, la voluntad. Y parece que tratan de encontrar esa vinculación con la fe, con el mito, y con otros aspectos humanos. Pero no hace falta renunciar a la razón, y suplirla con otras facetas del hombre sino vincular la razón con ellas y considerar al hombre en su totalidad.

Este trabajo es un acercamiento a los problemas que aquí se plantean, de ninguna manera pretende ser un estudio profundo y exhaustivo de éstos, debido a la amplitud de los temas que abordamos tanto en este trabajo como en el seminario, considero que el tiempo nos limitó de cierta manera para profundizar más en ellos, sin embargo esto ha sido un incentivo para continuar investigando y profundizando sobre los problemas que nos plantea la filosofía contemporánea.

## **1. La comprensión de un texto según Hans-Georg Gadamer.**

### ***Presentación***

A finales del siglo XIX, con el desarrollo de las ciencias naturales que buscaban una explicación causal de los fenómenos y la formulación de leyes generales, surgen paralelamente estudios sistemáticos del hombre, de su historia, lengua, usos e instituciones sociales con pretensiones de hacer ciencia. Las ciencias del hombre pretenden utilizar el modelo de las ciencias naturales. En esas circunstancias surge el positivismo, con la convicción de que las ciencias empíricas son la única fuente segura de conocimiento del mundo y pretende hacer ciencia social, histórica, económica, basándose en el método de hacer ciencia de la física matemática. Esta forma de pensar alcanza su expresión clásica en la filosofía de Augusto Comte.

En el pensamiento alemán de ese siglo existían concepciones muy distintas a esa filosofía. Frente a la filosofía positivista surgen diversas filosofías con tendencia antipositivista entre ellas: la hermenéutica. Entre los representantes de la hermenéutica se encuentran filósofos, historiadores, e investigadores sociales con puntos de vista diferentes, pero que tienen en común su oposición a la filosofía positivista y la búsqueda de un modelo diferente para las ciencias del hombre basado en la comprensión. Todo este marco histórico es el antecedente del pensamiento que desarrollará en el siglo XX Hans-Georg Gadamer. Quien recibiendo la influencia de filósofos como Husserl, Dilthey y Heidegger, elabora una "nueva hermenéutica". Aunque él afirmaba que su intención no era desarrollar un sistema de reglas para guiar las ciencias del espíritu, sino lograr un acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias, y que tampoco pretendía reavivar la vieja disputa

metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, hay quienes retoman su pensamiento para fundamentar las ciencias del espíritu.

Para este módulo del seminario llamado Problemática del Lenguaje en la Filosofía Contemporánea elegí el pensamiento de Hans-Georg Gadamer, inicialmente planteando la siguiente pregunta: ¿Cuál es el papel del lenguaje en la comprensión de textos? Sin embargo, en el desarrollo del trabajo pensé que sería más adecuado preguntar: ¿Cómo se realiza la comprensión de un texto según Gadamer? Porque al establecer un diálogo con el texto de Gadamer me di cuenta que la pregunta no tenía orientación, y que se perdía la respuesta. Tratando de analizar si el lenguaje está condicionado históricamente y si es el medio en que se realiza la comprensión, entonces, la comprensión de textos estará condicionada por el momento histórico.

Mi interés por este tema fue el tratar de entender el texto de Gadamer y si de alguna manera partiendo del desarrollo de ¿Cómo se realiza la comprensión de un texto según Gadamer? Podía yo leer correctamente el texto, y aplicar lo que se dice en él. Al hablar de la comprensión e interpretación tiene uno que referirse también a problemas que tienen que ver con algunas expresiones artísticas y la historia, pero en este trabajo por cuestiones de extensión no se abordarán éstos. Para este trabajo se utilizan como referencia los capítulos 11, 12 y 13 y 14 del libro *Verdad y Método* de Gadamer.

En el primer apartado, se va a desarrollar el problema del lenguaje que se observa en el diálogo *Cratilo* de Platón, en donde se plantea la discrepancia entre la Teoría Convencionalista y la Teoría Naturalista o de la semejanza, en relación con la naturaleza de los nombres. De ese diálogo buscaré qué elementos retoma e incorpora Gadamer a su pensamiento. En

el apartado 2 se trata de ver la importancia del lenguaje en su relación con el mundo, y cómo el lenguaje contribuye a entender el mundo en que vivimos. Después de ver las relaciones del lenguaje mencionadas anteriormente, en el apartado 3 se desarrolla lo que es la comprensión y su relación con el sentido del texto y la tradición. Si bien, para el autor comprensión e interpretación son una misma cosa, en el apartado 4 se trata de orientar el análisis de la interpretación en relación con los textos. Y en el apartado 5 abordamos lo que es la conversación hermenéutica, que para efectos de estudio se separa de lo que es la comprensión y la interpretación, sin embargo, para la hermenéutica de Gadamer es algo que no se puede separar. Aunque la hermenéutica en general se encuentra en un principio ligada a la interpretación de textos, y específicamente a la interpretación de las Sagradas Escrituras, la hermenéutica de Gadamer difiere de lo anterior posiblemente debido a su formación de filólogo y filósofo, en él tiene gran relevancia la comprensión de textos, ya sean obras poéticas, textos filosóficos o textos históricos. En el apartado 6, se verá la importancia de los textos y su importancia con el presente. La interpretación de textos no se puede separar en Gadamer, de la comprensión de la realidad histórica, que él nombra historia efectual. En el último apartado se pretende desarrollar la idea a la que se refiere con esto.

## 1.1 Lenguaje

Para Gadamer el problema del lenguaje surge con el inicio de la filosofía, cuando los filósofos griegos se dan cuenta de que la palabra es sólo nombre y no representa el verdadero ser. Cuando observan que un nombre puede otorgarse y puede cambiarse, esto hace que se dude de la verdad de la palabra.

Gadamer se remite al diálogo *Cratilo* de Platón, donde se manifiestan dos teorías que tratan de establecer la relación entre las palabras y las cosas: la teoría convencionalista para la cual el uso lingüístico es por convención, y la teoría de la semejanza la cual establece una coincidencia natural entre la palabra y la cosa. El autor dice que lo que él llama "uso lingüístico general" limita las dos teorías. El límite de la teoría convencionalista es que no se puede alterar arbitrariamente el significado de las palabras para que haya lenguaje. El límite de la teoría de la semejanza es que no se puede criticar que las palabras no reproducen las cosas correctamente. Hace una crítica a Platón, en el sentido de que éste no se dio cuenta de que la realización del pensamiento, concebida como diálogo del alma implica su vinculación al lenguaje. Para Platón el verdadero dialéctico debe dejar a un lado la apariencia sensible de las cosas, e ir al puro pensar las ideas. Pero este puro pensar las ideas, es en su calidad de diálogo del alma consigo misma, mudo. Sólo reconoce la vinculación lingüística con el pensamiento, como uno de los momentos del conocimiento, y esos movimientos se "manifiestan en su provisionalidad dialéctica en cuanto se mira a la cosa misma hacia lo que se orienta: el conocimiento"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.490.

La teoría naturalista pierde fuerza cuando la teoría convencionalista establece que una palabra puede entenderse por hábito o convención aunque tenga sonidos que no posean similitud con la cosa como el ejemplo de las palabras que designan números. Ya que los números no pertenecen al mundo sensible, las palabras no tienen ninguna similitud con ellos. Platón parece conciliar el principio de convención, como complementario allí donde el de la similitud fracasa. Parece aceptar que el principio de la similitud es razonable, aunque en su aplicación hay que proceder de manera liberal. La convención, que aparece en el uso lingüístico práctico, puede apoyarse en el principio de similitud, pero no estar atada a él. Según Gadamer, Platón pretende mostrar que en el marco del lenguaje no se puede alcanzar, en la pretensión de la corrección lingüística, ninguna verdad objetiva, lo que es, hay que conocerlo al margen de las palabras

Gadamer está de acuerdo con Cratilo cuando expresa que una palabra en tanto que sea palabra es "correcta", correctamente "existente", y puede ocurrir que alguien sea llamado por un nombre incorrecto, o se emplea para una cosa algo que no es la "palabra correcta", porque no se conoce ésta. Pero lo que es incorrecto no es la palabra sino su empleo. Pero la verdad de la palabra no está en su corrección, en su correcta adecuación a la cosa, sino en el hacerse patente el sentido de la palabra en su sonido. Y en este sentido todas las palabras son verdaderas. El decir y hablar es algo distinto de la referencia de los significados inscritos en las palabras.

Si el logos se entiende como representación de una cosa, sin distinguir la función veritativa del habla respecto al carácter significativo de las palabras, se cae en el error de creer que la cosa se posee con la palabra.

Gadamer dice que en todo este contexto lo que no se sabe es que la verdad de las cosas está en el habla, en el logos. En el *Cratilo* el nombre o

la palabra parecen verdaderos o falsos en cuanto se usen correctamente o incorrectamente a lo que es Pero esta asignación ya no afecta a la palabra sino que es logos. La verdad que contiene el logos no es únicamente la percepción, ni un dejar aparecer el ser, sino que coloca al ser en una determinada perspectiva, atribuyéndole algo. El logos es el que articula e interpreta las cosas vinculándose con el lenguaje.

Para el hermeneuta, los filósofos griegos no percibieron la relación entre palabra y cosa, entre hablar y pensar. En el *Cratilo* se desvirtúa la pregunta que cuestiona si la palabra no es más que "un signo puro" o si contiene algo de "imagen". Para él la esencia del lenguaje está en la linguisticidad que es:

" tan totalmente inherente al pensar de las cosas que resulta una abstracción pensar el sistema de las verdades como un sistema previo de posibilidades del ser, al que habrían de asignarse los signos que utiliza un sujeto cuando hecha mano de ellos"<sup>2</sup>

La palabra no es un signo que uno hace o da al otro, ni es algo dotado de ser propio al que se le pueda poner significado con el fin de hacer visible un ente diferente. "La idealidad del significado está en la palabra misma, ella es siempre ya significado"<sup>3</sup>. Esto no significa que la palabra preceda a toda experiencia y se añada después a experiencias ya hechas, sino que es parte de la experiencia que se buscan y encuentran las palabras que la expresen. Y aquí, Gadamer afirma que uno busca la palabra adecuada que realmente pertenezca a la cosa. Si bien, en esta última parte del texto observamos ya la importancia que tiene para Gadamer el concepto de

<sup>2</sup>Gadamer, H-G op cit., p. 500

<sup>3</sup>Ibid., p. 501

experiencia en relación con el lenguaje, nos preguntamos ¿Cómo sabemos cuál es la palabra adecuada para cada cosa? El autor no lo aclara, pero creo que posiblemente se apoyaría en la convención, porque para él una palabra es correcta en cuanto existe para darle sentido a algo.

## **1.2 El lenguaje y el mundo**

Gadamer, siguiendo el pensamiento de W. Humboldt, retoma un problema para la hermenéutica que es el de la acepción del lenguaje como acepción del mundo. Está de acuerdo con Humboldt en que cada individuo pertenece a una comunidad lingüística determinada. Cuando el individuo crece en esa comunidad tiene una determinada relación con el mundo y cierto comportamiento hacia él. El lenguaje no es sólo algo de que dispone el hombre, tal como está en el mundo, sino que, en él se basa y se representa el que los hombres tengan mundo. El mundo será mundo en cuanto el individuo accede al lenguaje. El lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. "La humanidad originaria del lenguaje, es la lingüisticidad originaria del estar —en- el mundo del hombre"<sup>4</sup>

Para revisar la relación del lenguaje y el mundo, el autor afirma que tener mundo quiere decir comportarse respecto al mundo, y esto exige a su vez mantenerse libre a lo que le sale al encuentro desde el mundo y ponerlo ante sí tal como es. Esta capacidad es tanto tener mundo como tener lenguaje. A partir de esto hace una diferencia entre el concepto de mundo y el de entorno. Diciendo que, en un principio el concepto del entorno se usó para referirse al entorno humano, para indicar el "medio" en el que uno vive.

<sup>4</sup> Ibid. p. 531

El hombre no es independiente del aspecto particular que le muestra el mundo. De tal forma, el concepto del entorno es en origen un concepto que expresa la dependencia del individuo respecto al mundo social, y por tanto se refiere sólo al hombre. Sin embargo, en forma más amplia, este concepto del entorno se puede aplicar a todos los seres vivos, y reunir así las condiciones de las que depende su existencia. Con ello se puede distinguir que, a diferencia de todos los demás seres vivos el hombre tiene "mundo", en cuanto los demás seres vivos no tienen relación con el mundo en el mismo sentido, sino que están confiados a su entorno.

Lo que caracteriza la relación del hombre con el mundo es su libertad frente a su entorno. Y es la libertad la que incluye la constitución lingüística del mundo. "Elevarse por encima de las coerciones de lo que sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo."<sup>5</sup> El estar elevado por encima de las coerciones del mundo es algo que se da allí donde hay lenguaje y hombres; la libertad del hombre frente a su entorno es también, la libertad que él tiene para dar nombre a las cosas.

Es a partir del concepto de libertad que Gadamer da cuenta de la multiplicidad de las lenguas. Diciendo que el hombre por ser libre se enfrenta al entorno con una capacidad lingüística libre, y con esta capacidad se da la multiplicidad del hablar humano respecto al mundo. Porque el hombre tiene la capacidad para elevarse por encima de su entorno, y porque su hablar, hace hablar al mundo. Desde el principio está dada su libertad para que pueda expresarse lingüísticamente en diversas formas. Este elevarse sobre su entorno tiene un sentido humano y al mismo tiempo un sentido lingüístico. Cuando el hombre se eleva por encima de su entorno significa elevarse al mundo y ponerse en una posición distinta de él. En este sentido

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 532

se podría hablar de un estar consciente de ese mundo y poder modificarlo a través del lenguaje. La variabilidad del lenguaje puede observarse en parte porque existen otras lenguas que pueden aprenderse, y en parte es variable en sí mismo el lenguaje, en cuanto se puede expresar una misma cosa de diferentes formas.

En cuanto a la forma en como se comunican los animales, Gadamer afirma que no se puede hablar de un lenguaje como tal en los animales, ya que se pueden entender entre sí, pero no sobre "constelaciones objetivas", sobre contenidos del mundo. Creo que, cuando habla de "constelaciones objetivas" se refiere a las cosas que pueden convertirse en contenidos de una proposición susceptible de ser entendida por los demás.

Para el hermeneuta, el lenguaje tiene su verdadero ser en la conversación, porque es en la conversación donde se da el mutuo entendimiento. Este entendimiento no es un mero hacer, no es producir solamente signos a través de los cuales se va a comunicar a otros. El entendimiento no necesita instrumentos, es "un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida"<sup>6</sup>. El lenguaje humano es un proceso vital particular y único porque en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el mundo.

El mundo es el suelo común, que une a todos los que hablan entre sí. Las diferentes formas de comunidad humana son formas de comunidad lingüística que hacen lenguaje. El lenguaje es por su esencia lenguaje de la conversación. De tal modo el lenguaje sólo adquiere su realidad cuando se realiza el entendimiento. "Por eso no es un simple medio para el entendimiento"<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Ibid., p. 535  
Idem

Los sistemas inventados de entendimiento artificial no son lenguajes, porque los lenguajes artificiales, secretos o simbolismos matemáticos no tienen en su base una comunidad ni de lenguaje ni de vida, sino que se utilizan como medios e instrumentos del entendimiento. En una comunidad lingüística real no nos ponemos de acuerdo primero en un lenguaje sino que estamos ya siempre de acuerdo. Los individuos que se han criado en una determinada tradición lingüística y cultural ven el mundo de forma distinta a como lo ven los que forman parte de otras tradiciones. Toda acepción del mundo está constituida humana y lingüísticamente. Toda acepción del mundo se refiere al ser en sí de este. El mundo es el todo al que se refieren las diferentes experiencias lingüísticas. El que haya diversidad de las acepciones del mundo no significa relativización del "mundo", ya que, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en que se da.

Para Gadamer, cuando nos introducimos a mundos lingüísticos extraños y superamos los prejuicios y barreras de nuestra experiencia anterior del mundo, no quiere decir que abandonemos o neguemos nuestro propio mundo. Si estamos como extranjeros o viajeros, regresamos a casa con nuevas experiencias. Después afirma que, si alguien está instruido en historia y se da cuenta del condicionamiento histórico que hay en el pensamiento humano sobre el mundo, no quiere decir que se asuma una posición incondicionada. Esto es, el que se da cuenta de su condicionamiento histórico no puede cancelar ese condicionamiento, si bien, está consciente de su carácter condicionado, no por esto, logra asumir una posición incondicionada. "La conciencia del condicionamiento no cancela éste de modo alguno"<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 538

Para el autor, no hay incompatibilidad entre el sostenimiento de ciertas apariencias y la comprensión racional de que las cosas son a la inversa por ejemplo cuando nos referimos a la puesta del sol, decimos que el sol se pone o se mete, ésta es una forma en cómo utilizamos el lenguaje, y la teoría de Copérnico nos da la explicación racional de ese fenómeno. Pero el lenguaje interviene para hacer hablar la apariencia, y esa forma de hablar no es arbitraria, sino que expresa una apariencia real. Para nuestra contemplación, la puesta de sol es una realidad, y sólo por el pensamiento nos podemos librar de esta evidencia construyendo una explicación distinta. Sin embargo, con la explicación racional no podemos cancelar la apariencia natural. Es el lenguaje, el que pone al descubierto nuestro comportamiento con respecto al mundo "En el lenguaje se hace claro lo que es real más allá de la conciencia de cada uno"<sup>9</sup>

El acontecer lingüístico tiene su lugar en la permanencia y en el cambio de las cosas, de aquí la decadencia y el surgimiento de las palabras. El lenguaje no es una creación del pensamiento reflexivo, sino que contribuye a entender el mundo en que vivimos.

### **1.3 Comprensión**

Para Gadamer, el que quiere comprender un texto tiene que encontrar un primer sentido, y proyectar un sentido del todo. Este sentido sólo se manifiesta porque el que lee el texto lo hace con determinadas expectativas. Esto es, para llevar a cabo la comprensión se elabora un proyecto previo que

<sup>9</sup> Ibid. p. 539

será revisado constantemente conforme se avanza en la penetración del sentido, y puede ser posible que se realicen diversos proyectos hasta que se pueda establecer unívocamente la unidad del sentido. La interpretación empieza con conceptos previos que serán sustituidos por otros más adecuados. El que trata de comprender está expuesto a opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. La tarea de la comprensión será elaborar proyectos adecuados a las cosas que deben confirmarse "en las cosas". La comprensión sólo podrá alcanzar sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas no son arbitrarias, por lo que el intérprete no debe dirigirse a los textos desde las opiniones previas, sino que debe examinar el origen y validez de ellas. En Gadamer comprender un texto requiere que el intérprete no se dirija directamente, desde sus propias opiniones previas, sino que debe examinar tales opiniones, en cuanto a su origen y validez.

Así mismo se cuestiona cómo se pueden superar las diferencias entre el uso lingüístico acostumbrado y el del texto. Para lo cual explica que, la experiencia de enfrentarse a un texto a veces no da sentido al intérprete, ya sea porque ese sentido no concuerda con sus expectativas, y es lo que hace que se atienda a la posibilidad de una diferencia en el uso del lenguaje. Es una presuposición que todo el que habla una misma lengua emplea las palabras en el sentido en que a uno le es familiar, pero al acercarse a un texto ese uso no es igual.

Así como no se puede mantener por mucho tiempo una comprensión incorrecta de un hábito lingüístico sin que se destruya el sentido del conjunto, tampoco se pueden negar las opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión de otro. Cuando se emprende la lectura de un texto no se tienen que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido o las

opiniones propias. Lo que se pide es estar abierto a la opinión del otro. Si bien las opiniones propias no se dejan a un lado, el que quiere comprender no puede dejarse llevar por ellas y dejar a un lado la opinión del texto. "El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él"<sup>10</sup>. Esto no quiere decir que el que quiere comprender asume una actitud receptiva o neutral frente a las cosas, sino que incorpora sus opiniones y prejuicios, no entendiendo prejuicio como juicio falso, sino como "un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes"<sup>11</sup>

En la comprensión no se trata de dejar a un lado la tradición, sino poner a un lado lo que puede dificultar el comprender desde la cosa misma. La tradición juega un papel importante, pero esto no significa un acomodarse a la inercia de la historia, sino ser conscientes de las fuerzas determinantes de la tradición, implica un renovarse interpretativo.

En Gadamer no se trata de llegar a una comprensión objetiva, sino más bien de depurar lo que otras interpretaciones han sumado a lo largo de los años a determinados textos. Así por ejemplo el conocimiento de algunos textos filosóficos ha estado predeterminado por las consideraciones que de ellas hicieron otros desde su perspectiva filosófica.

Para Gadamer no hay comprensión fuera de la tradición. El que comprende lo hace siempre dentro de un marco que es histórico. La tradición no es el pasado sino su efecto, algo en lo que estamos inmersos y avanza con nosotros.

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 335.

<sup>11</sup> Ibid., p. 337.

## **1.4 Interpretación**

Cuando se habla de interpretación se puede referir a la interpretación de las obras de arte o a la interpretación de obras musicales, aquí vamos a hablar sólo de la interpretación de los textos en Gadamer.

Partiendo del rechazo del significado pedagógico que tenía el concepto de interpretación en el siglo XVIII, Gadamer acepta la influencia del romanticismo alemán, el cual "sentó las bases del significado sistemático que posee la lingüística de la conversación para toda comprensión. Él nos ha enseñado que en último extremo comprender e interpretar son la misma cosa"<sup>12</sup>

Gadamer compara el fenómeno hermenéutico con el modelo de la conversación, y la interpretación será una especie de conversación entre el texto y el intérprete. Si bien la conversación que tiene lugar entre dos personas y la que se da en la comprensión de un texto son dos situaciones distintas, tienen en común el ponerse de acuerdo sobre una cosa. Al igual que uno se pone de acuerdo con su interlocutor sobre una cosa, el intérprete comprende la cosa que le dice su texto. Esta comprensión "de la cosa" ocurre necesariamente en forma lingüística, durante la experiencia de la interpretación, esto no quiere decir que se reviste con palabras la comprensión ya hecha, sino que la comprensión ya sea de textos o de interlocutores consiste en este llegar a hablar de la cosa misma.

La conversación que se da entre dos personas es diferente a la conversación que se da entre el intérprete y el texto, ya que los textos son "manifestaciones vitales" que han sido fijadas duraderamente, y para ser entendidas sólo pueden llegar a hablar a través del intérprete. Creo que

<sup>12</sup> Ibid. p. 467

cuando se refiere a manifestaciones vitales se refiere a que el hombre en su vida hace una construcción del mundo y eso lo hace en el lenguaje. y esa construcción del mundo puede quedar plasmada por escrito en los textos

A través del intérprete, los signos escritos adquieren nuevo sentido. Al mismo tiempo que se comprende accede al lenguaje el asunto del que habla el texto. De igual forma que en las conversaciones hay un asunto común que une las partes, hay un asunto común en el caso del texto y del intérprete. El traductor de textos, como intérprete que es, sólo hace un acuerdo en la conversación con el texto en la medida en que participa en el sentido del texto.

Gadamer dice que es justificado hablar de una "conversación hermenéutica" Esta conversación tendrá que elaborar un lenguaje común, al igual que en una conversación real. Esto no quiere decir que se elabore un instrumento para tal fin, sino que se confundirá con la realización misma del comprender y llegar a un acuerdo. El texto hace hablar a un tema, pero quien logra captar el tema es el intérprete. En esta conversación tienen parte los dos. En el proceso de interpretación el texto plantea una pregunta al intérprete. Para comprender el texto hay que comprender la pregunta, teniendo en cuenta que la pregunta que se trata de responder no concierne a las vivencias intelectuales del autor sino al sentido del texto mismo, por ejemplo en el caso de la traducción de un texto por mucho que el traductor haya logrado recrear los sentimientos del autor, la traducción no será el hacer revivir el proceso psíquico original del escribir, sino recibir el texto comprendiendo lo que se dice en él. aquí se da la interpretación

La diferencia o falla que hay entre el lenguaje de un texto y el lenguaje del intérprete o traductor será porque no se ha comprendido, pues toda interpretación deja expresarse al objeto mismo por medio del lenguaje

"Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete"<sup>13</sup> Ya se mencionó que para Gadamer el comprender e interpretar textos es una especie de conversación, y al igual que la conversación, la interpretación es una especie de círculo cerrado con una estructura de pregunta y respuesta. Es una relación vital histórica que se realiza en el medio del lenguaje.

### **1.5 Conversación hermenéutica**

Para Gadamer una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por plantear una pregunta. El preguntar requiere de una apertura. Esta última consiste en que no esté fijada la respuesta. La verdadera pregunta requiere ser abierta, pero al mismo tiempo tiene límites. Una pregunta estará mal planteada cuando no alcanza esa apertura, sino que es desplazada por falsos presupuestos. No se dice que la pregunta sea falsa sino que carece de sentido. El que la pregunta sea "sin sentido" quiere decir que no tiene orientación. El sentido de lo que es correcto responde a la orientación de la pregunta.

Es tarea de la hermenéutica entrar en diálogo con el texto. El tratar de interpretar un texto plantea una pregunta al intérprete. La interpretación contiene una referencia constante a la pregunta que se ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender la pregunta, y sólo se comprende la pregunta cuando hay apertura y hay delimitación, así, Gadamer afirma

<sup>13</sup> Idem

" Un texto sólo es comprendido en su sentido cuando se ha ganado el horizonte del preguntar, que como tal contiene necesariamente también otras respuestas posibles. En esta medida el sentido de una frase es relativo a la pregunta para la que es respuesta"<sup>14</sup>

Para Gadamer la lógica de las Ciencias del Espíritu es una lógica de la pregunta. Pero, según él a pesar de que tenemos como referencia el método dialéctico de Platón, no estamos preparados para esa lógica. Sólo R.G. Collinwood desarrolla la idea de una lógica de pregunta y respuesta, sin embargo este autor ignora la historicidad contenida en toda comprensión. El hombre no puede sustraerse a la historia, porque es el que la hace, no es algo exterior a él. Cuando el texto nos plantea la pregunta siempre habrá la mediación histórica del presente con la tradición

Un texto no nos habla como lo hace una persona. sino que es el intérprete el que lo comprende, el que lo tiene que hacer hablar con su iniciativa. Pero para hacer hablar al texto hay que hacer una pregunta, cuya respuesta está latente en el texto. Ese que pregunta, el intérprete, es alcanzado e interrogado por la tradición. Esto es, hay que "recuperar los conceptos de un pasado histórico, que contengan al mismo tiempo, nuestro propio concebir"<sup>15</sup>. Esto es a lo que llama fusión de horizontes.

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 448.

<sup>15</sup> Ibid., p. 453.

## **1.6 Importancia de los textos**

Para Gadamer la tradición lingüística no es simplemente algo que se tenga que investigar como reliquia del pasado, no es algo que ha quedado sino algo que se nos dice, ya sea bajo la forma de relato directo como mito, leyenda, los usos y costumbres o bajo la forma de tradición escrita que puede ser interpretada por cualquier lector que esté en condiciones de leerlos. La esencia de la tradición se caracteriza por su lingüisticidad y esto tiene consecuencias hermenéuticas.

"La relación esencial entre lingüisticidad y comprensión se muestra para empezar en el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística"<sup>16</sup>

Ya se dijo que la esencia de la tradición es la lingüisticidad y adquiere significado hermenéutico allí donde la tradición se hace escrita. Es por medio de la escritura que hay una liberación del lenguaje respecto al momento en que se realizó "Bajo la forma de escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente"<sup>17</sup>

En medio de la escritura puede haber una coexistencia de presente y pasado, ya que el hombre tiene la posibilidad de acceder libremente a lo que se ha escrito. La tradición escrita no es sólo una parte del pasado de determinada cultura, sino que amplía y enriquece el mundo del lector hacia una dimensión más profunda. El manuscrito no es sólo un portador de la tradición, sino que es la continuidad de la memoria. A través de la memoria la tradición se convierte en una parte del mundo. La tradición escrita no sólo da a conocer algo individual, sino que se hace presente también toda una

<sup>16</sup> Ibid, p 468  
<sup>17</sup> Idem

humanidad pasada, en su relación con el mundo. Por eso las culturas que sólo dejaron monumentos y no dejaron escritos, no se pueden comprender en su totalidad sino parcialmente. En cambio los textos siempre hacen hablar a un todo.

La escritura no es algo más que se suma a la tradición oral sino que altera cualitativamente el progreso de ésta. Aunque también sin la escritura pueden permanecer cosas en la tradición, sólo la tradición escrita puede ir más allá de la permanencia de los restos de una vida pasada, y reconstruir otra existencia. La importancia de la literatura está en que adquiere simultaneidad propia con todo otro presente, porque no es únicamente reconstruir una vida pasada, sino participación actual en lo que se dice, así, Gadamer afirma

"En sentido auténtico esta no es una relación entre personas, por ejemplo, entre el lector y el autor (que por otra parte puede ser completamente desconocido), sino una participación en lo que el texto nos comunica" <sup>18</sup>

Para el autor, la escritura tiene una importancia central en el fenómeno hermenéutico ya que en ella toma existencia propia la ruptura con el escritor, así como con las señas concretas de un destinatario. Lo que se escribe se fija y se eleva a la vista de todos, esto es, puede ser accesible a todo aquél que esté en condiciones de leer ese escrito. El lenguaje de signos de la escritura siempre tiene una referencia al lenguaje del habla. Y afirma que:

"En la escritura el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 470.

expresión y comunicación. Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital, sino únicamente respecto a lo que se dice <sup>19</sup>

Gadamer afirma que el texto tiene una ventaja metodológica porque el texto escrito está libre de todo aspecto psicológico. Pero así como es una ventaja, también representa un aspecto de debilidad, de acuerdo con Platón quien veía una debilidad en lo escrito, ya que el discurso escrito no puede ayudar al que cae en malentendidos. Pero a su vez, en la escritura pasa lo mismo que con el habla. Así como el habla tiene arte de la apariencia (sofística) y un arte del pensar verdadero (dialéctica), existe también para el arte de escribir, un doble arte de escribir. Hay un arte de la escritura capaz de venir en ayuda del pensar. A diferencia de lo que ocurre en la palabra hablada (que puede ser interpretada por el modo de hablar, el tono etc.), la interpretación de lo escrito no tiene otra ayuda, por lo cual tiene gran importancia el "arte" de escribir. Lo que importa en el texto es encontrar el verdadero sentido del mismo. Lo que se dice en el texto tiene que ser despojado de todo lo contingente y encontrar el sentido del mismo.

### **1.7 Historia efectual**

Para Gadamer la hermenéutica debe mostrar en la comprensión la realidad de la historia. Al contenido de este requisito le llama "historia efectual". Entender es en esencia un proceso de la historia efectual. La importancia de lo histórico no está orientado hacia los fenómenos históricos o a las obras transmitidas, sino al efecto de los mismos.

<sup>19</sup> Ibid. P. 471

Aunque reconoce que el concepto de historia efectual no es nuevo, él plantea la exigencia de un planteamiento histórico-efectual, cada vez que una obra, un texto, o una tradición van a ser interpretadas. Esto no quiere decir que la historia efectual sea entendida como una disciplina auxiliar de las Ciencias del Espíritu, sino que éstas aprendan a comprenderse a sí mismas y que reconozcan que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión. Creo que cuando habla de historia efectual se refiere a una conciencia histórica que es capaz de pensar su propia historicidad y que aprende a reconocer en el objeto histórico la unidad de lo uno y de lo otro.

Cuando se niega la historia efectual puede haber una deformación del conocimiento. Sin embargo el poder de la historia efectual no está en su reconocimiento, sino en imponerse en la conciencia humana limitada. Y aunque se impone la necesidad de hacer consciente la historia efectual, en la propia conciencia científica es un requisito que no se cumple plenamente, así, Gadamer afirma

"La afirmación de que la historia efectual pueda llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría así hasta la altura del concepto"<sup>20</sup>

La conciencia histórico efectual es un momento de la realización de la comprensión. La conciencia de la historia efectual es conciencia de la "situación" hermenéutica. Sin embargo, el hacerse consciente de una situación tiene en cada caso una dificultad. El concepto de la "situación" se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y entonces no se puede

<sup>20</sup> Ibid. p. 372

tener un saber objetivo de ella. Se está en la situación, y por estar en ella no se puede hacer una dilucidación completa a esa situación. Lo mismo vale para la situación hermenéutica, cuando se quiere comprender una tradición tampoco se puede llevar a cabo una reflexión total sobre la historia efectual ya que "esta inacababilidad está en la esencia del ser histórico que somos"<sup>21</sup>.

El concepto de la situación representa una posición que representa las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece el concepto de horizonte. El horizonte es "el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto"<sup>22</sup>. Así, se puede hablar de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes, etc.

La comprensión histórica requiere reconocer el horizonte en el que vive el que comprende y el horizonte histórico de la tradición. En la comprensión, la conciencia histórica se puede desplazar hacia otros horizontes. Esto no quiere decir que la conciencia histórica ponga en movimiento el horizonte limitador, sino que en la conciencia histórica este movimiento se hace consciente a sí mismo. Ganar un horizonte es aprender a ver más allá de lo cercano, e integrarlo en un todo más grande y en patrones más correctos. Una conciencia verdaderamente histórica siempre se ve a sí misma en su presente como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones. Para Gadamer "Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos"<sup>23</sup>. Esto es, toda comprensión es un encuentro del horizonte presente que está en constante formación con el pasado, con la tradición de la que procedemos.

---

<sup>21</sup> Idem

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> Ibid. p. 376.

## **1.8 Crítica**

En el desarrollo del trabajo se plantea que, para Gadamer, quien quiere comprender un texto tiene que establecer un diálogo con el texto mismo, y para hacer ese diálogo se necesita de preguntar y responder. Afirma que el texto hace hablar un tema, el texto dirige inicialmente una pregunta al intérprete, y el intérprete responde a la pregunta que el texto le formula, preguntando a su vez al texto. La pregunta tiene que ser una pregunta abierta, esto es una duda que esté abierta, pero a su vez la pregunta debe tener sus límites. Esta pregunta además deberá tener sentido, esto es, una orientación.

Al igual que uno se pone de acuerdo con una persona sobre el tema de conversación, con el texto sucede algo semejante, se pone uno de acuerdo sobre el tema. Cuando el intérprete comprende el tema que le dice su texto, esta comprensión ocurre en forma lingüística. El lenguaje no es un simple medio para el entendimiento, es en donde ocurre la comprensión.

El lenguaje tiene su verdadero ser en la comprensión y es un proceso vital porque es con el lenguaje que el hombre le da sentido al mundo. A diferencia de los lenguajes artificiales, que son sistemas inventados y no se basan en una comunidad de vida y son sólo instrumentos de entendimiento. Por su formación de filósofo y filólogo, es de gran importancia para Gadamer la tradición escrita, no como algo que pertenece al pasado, sino porque un texto puede pertenecer también al presente y enriquecer el mundo del intérprete. Un texto filosófico, un poema, siempre pueden seguirse interpretando de manera distinta. El texto no sólo es portador de la tradición, sino que es la continuidad de la memoria.

Para él, la interpretación de un texto no se puede separar de la comprensión de la realidad histórica. Es necesario estar conscientes de nuestra situación histórica como intérpretes y establecer el horizonte histórico desde el cual voy a comprender, pero también reconocer el horizonte histórico de la tradición. Ver mi presente y reconocer el horizonte histórico de la tradición.

Como ya mencioné en la presentación, al principio planteo la pregunta ¿Cuál el papel del lenguaje en la comprensión de textos? Al establecer un diálogo con el texto de Gadamer, me di cuenta que la pregunta no tenía orientación, y se perdía la respuesta, por lo que decidí reformular la pregunta de una manera más adecuada, esto es: ¿Cómo se realiza la comprensión de un texto según Gadamer? A la que respondo basándome en lo antes desarrollado, de la siguiente manera: la comprensión de un texto en Gadamer se realiza estableciendo un diálogo con el texto, al ponerse de acuerdo sobre el tema que le dice el texto: esta comprensión ocurre en forma lingüística. Además, la comprensión no puede darse fuera de la tradición, y es necesario establecer el horizonte histórico desde el cual se va a comprender, así como reconocer el horizonte histórico de la tradición. Toda comprensión de un texto está condicionada históricamente

Creo que la tarea de realizar una crítica a la obra de un autor, requiere de un conocimiento más profundo de la misma y pienso que no tengo los elementos necesarios para hacerla, sin embargo como el presente trabajo requiere de esta tarea, trataré de hacer algunos planteamientos que no me quedan claros del pensamiento del hermeneuta

Cuando él plantea que es parte de la experiencia que se busquen y encuentren las palabras que la expresen, afirma que uno busca la palabra adecuada que realmente pertenezca a la cosa. Pero no nos dice cómo

sabremos cual es la palabra adecuada para cada cosa. Si la adecuación consiste sólo en nombrar al objeto entonces yo creo que él lo resolvería con la teoría de la convención.

Cuando él afirma que en la escritura el sentido de lo hablado está libre de todos los momentos emocionales de la expresión, ¿hasta qué punto se pierde o prevalece esto en la poesía?

Para el autor, toda comprensión requiere de una fusión de horizontes, pero al dejar a un lado las motivaciones del autor, ¿no se está dejando a un lado parte del contexto desde el cual se puede entender el texto de un autor? Al afirmar que algunos textos se pueden seguir interpretando cada vez de manera distinta ¿esto no puede conducir a un relativismo?

Si bien, hay algunos aspectos que no me quedan claros de su pensamiento, hay otros temas que pude aprovechar, por ejemplo cuando se refiere a la primacía hermenéutica de la pregunta, pude tener una noción de lo que es el sentido de la pregunta y reformular otra pregunta para el trabajo. Para mí resultó muy importante la realización de este trabajo porque esto me va a permitir vincular el pensamiento del autor con los problemas actuales de la filosofía

## **2. Fundamentos epistemológicos de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.**

### ***Presentación***

Desde el siglo XIX, dentro del panorama de la filosofía de la ciencia, ha predominado la reflexión acerca de las condiciones que debe satisfacer una explicación para que se denomine como científica. Con el desarrollo de las ciencias naturales y formales, se incrementan paralelamente los estudios filosóficos de las ciencias sociales o humanas. Y se plantea el problema de si se puede construir un solo modelo teórico de las ciencias factuales que se aplique tanto a las ciencias naturales como a las ciencias sociales.

Diferentes han sido las respuestas a este problema. Pero se pueden distinguir dos tradiciones principales. Por un lado se encuentra la posición que afirma que si es posible un solo modelo de cientificidad la tesis monista, que es adoptada por las posiciones epistemológicas denominadas naturalistas. Para el monismo epistemológico que es sostenido por las corrientes naturalistas, los objetivos básicos de toda ciencia son la explicación y la predicción; para eso es necesario el descubrimiento de leyes naturales y la construcción de teorías; la validación de estas teorías está en función de un método de corroboración empírica. Frente al monismo epistemológico de los naturalistas, surge una perspectiva filosófica que afirma que las ciencias naturales y las ciencias sociales e históricas tienen diferencias fundamentales. Y buscan un modelo diferente para las ciencias del hombre, basado en la comprensión. Esta perspectiva se denominó en términos generales hermenéutica.

Para la hermenéutica, la finalidad principal de las ciencias sociales y humanas, no es construir ni descubrir leyes para explicar, sino la interpretación de las acciones sociales, o de las obras culturales por medio de la comprensión. Precisamente porque se pone énfasis al problema de la interpretación, se denomina a esta corriente como hermenéutica.

En el siglo XX el naturalismo fue desarrollado principalmente por el positivismo lógico. Desde otra perspectiva, la hermenéutica realiza una crítica a las concepciones positivistas y empiristas de la ciencia y hace una distinción entre ciencias naturales y ciencias sociohistóricas, afirmando que los métodos, finalidades y criterios de validez de ciencias naturales y ciencias sociohistóricas son totalmente distintos.

Dentro de la corriente hermenéutica podemos distinguir a autores como Rickert y Dilthey, para los cuales el método hermenéutico pretende rescatar el significado original que existe en los textos. Posición que fue criticada por Ricoeur y Gadamer quienes niegan la existencia de un significado original de las obras culturales o de las acciones sociales, de acuerdo a ellos, el significado de éstas no puede identificarse con las intenciones del autor, sino que el significado varía con relación a la situación hermenéutica del intérprete.

Dentro de este contexto que se ha marcado en nuestro tiempo, aparece dentro de la perspectiva hermenéutica, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, como un intento de ampliar el margen de las interpretaciones sin perder los límites, de abrir las posibles lecturas de un texto, sin perder la posibilidad de que haya una jerarquía de acercamientos a una verdad delimitada. Una tendencia que procura entender la ciencia no solamente a partir de una tendencia univocista, propia de la línea positivista; ni tampoco sólo a partir de una hermenéutica equivocista de línea relativista.

Para este módulo del seminario que se refiere a las Teorías Epistemológicas Contemporáneas, elegí como tema la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot, planteando la pregunta ¿Cuáles son los fundamentos epistemológicos de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot? Con el objetivo de identificar los elementos epistemológicos que la hermenéutica analógica aporta a las ciencias sociales o humanas. Mi interés por realizar el trabajo sobre este autor fue conocer la propuesta de este filósofo contemporáneo y si de alguna forma se pueden tomar elementos para llevarlos al aspecto práctico. Para el desarrollo del trabajo se utilizan como referencia principalmente los capítulos II, III y IV del *Tratado de hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot, también se utiliza como referencia *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales* de Ambrosio Velasco, y *Verdad y Método I* de H.-G. Gadamer

En el primer apartado se presenta lo que es la hermenéutica en general, su método, los elementos del acto de interpretación y el proceso interpretativo. En el apartado 2 se muestra la diferencia entre dos interpretaciones extremas: la univocista y la equivocista. Para pasar al apartado 3 donde se muestra como ejemplo del modelo univocista al positivismo lógico. En el apartado 4 el modelo equivocista tiene como ejemplo a la hermenéutica romántica y el modelo analógico que propone el autor se desarrolla en el apartado 5. Y por último se habla de la tradición e innovación.

## **2.1 La Hermenéutica**

De acuerdo con Mauricio Beuchot, la hermenéutica es "el arte y la ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado"<sup>24</sup>

Para la hermenéutica, el texto puede tener varios sentidos, es decir la hermenéutica interviene donde hay polisemia. La hermenéutica estuvo, en la tradición, asociada a la sutileza, entendiendo esta última como un trasponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo. O cómo encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno. Pero sobre todo consistía en hallar el sentido auténtico, que está vinculado a la intención del autor, la cual está en el texto.

En la interpretación intervienen tres elementos: el texto (con el significado que encierra), el autor y el lector. El intérprete o lector tiene que descifrar el contenido significativo que el autor dio a su texto, sin renunciar a darle también él algún significado. La hermenéutica en cierta forma descontextualiza para recontextualizar. El objeto de la hermenéutica es el texto, pero el texto es de varias clases. Todo lo que la hermenéutica considera lo hace en cuanto texto, como susceptible de ser textualizado.

La finalidad del acto interpretativo es la comprensión, la cual tiene como medio principal la contextualización. Una parte del acto de interpretar es el contextualizar, y la comprensión es el resultado inmediato y hasta simultáneo de la contextualización. La interpretación consiste en poner un texto en su contexto, y evitar la incomprensión o la mala comprensión que surge del descontextuar.

<sup>24</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*. UNAM, México, 2000, p. 15.

Como ya mencionamos, en su definición el autor, nos dice que la hermenéutica es ciencia y arte. Siguiendo a Aristóteles, entiende la ciencia como un conjunto estructurado de conocimientos, en el que los principios dan la organización a los demás enunciados, aunque sin la rigidez de la axiomática aristotélica ni de la moderna; en ese sentido considera como ciencia a la hermenéutica, ya que tiene ciertos principios que le sirven para estructurar lo que va aprendiendo de la interpretación de los textos. De acuerdo también con Aristóteles entiende el arte como:

"el conjunto de reglas que rigen algo, podemos entender la interpretación como un conjunto de reglas que se va incrementando al paso que la experiencia interpretativa nos enseña y alecciona, y como una aplicación bien adaptada de los principios y leyes generales que la hermenéutica va agrupando en cuanto ciencia"<sup>25</sup>

Para M. Beuchot, la hermenéutica se puede dividir en: hermenéutica pura y hermenéutica aplicada. La primera sería la teoría del interpretar, y la segunda se refiere al enseñar o hacer en concreto la interpretación. La hermenéutica práctica aplica los instrumentos hallados en el estudio teórico. La hermenéutica es principalmente teórica y secundariamente práctica, el que pueda ser práctica se deriva de su mismo ser teórica.

De acuerdo con Beuchot, la metodología de la hermenéutica tiene tres momentos, el primero tocaría a la sintaxis. En ese primer paso se va al significado textual o intratextual. El significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; porque sin él no puede haber semántica ni pragmática. Después de la formación y transformación sintácticas, se va al

<sup>25</sup> Beuchot, Mauricio, op. cit. p. 18

significado del texto mismo, en su relación con los objetos, y por ello es donde se descubre cual es el mundo del texto, esto es, se ve cual es su referente, real o imaginario. Y después se pasa a la pragmática, en la que se toma en cuenta la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto y se lo inserta en su contexto histórico-cultural.

Según Beuchot, el método de la hermenéutica es la *subtilitas*, la sutileza, en sus tres momentos de la semiótica: la implicación o sintaxis, la explicación o semántica y la aplicación o pragmática. La aplicación o pragmática puede entenderse como trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, capturar su intencionalidad a través de la de uno mismo, y después de la labor sintáctica dada por las reglas de formación y transformación gramaticales, y tras la explicación que da la búsqueda del mundo que puede corresponder al texto. Esta metodología no es cerrada ni fija; se va construyendo y ampliando. Mediante la praxis y la teoría, se enriquece. Y reúne la inducción y la deducción en la abducción, en la hipótesis interpretativa que tiene que argumentarse para ser aceptada. Es por ello que se puede hablar de pregunta hermenéutica, de juicio hermenéutico y de argumentación hermenéutica, en la que el principal argumento es mostrar la validez de la contextualización realizada.

La forma como funciona la abducción en la interpretación consiste en que se emiten hipótesis interpretativas frente al texto. Para Peirce el acto de interpretación era abductivo (hipotético deductivo, o de conjetura refutación). El intérprete se enfrenta a un representamen, signo o texto para interpretarlo, elabora (por abducción) una interpretación de la que resulta un interpretante (o interpretamen) en la mente de ese intérprete, según la cual se da sentido o intención al texto y conduce a la referencia u objeto designado por ese signo. El interpretante es, un signo de segunda instancia, que puede originar

otro y éste otro (potencialmente al infinito, pero se detiene por el contexto). El interpretante puede ser un concepto, un acto o un hábito.

En el acto de interpretación confluyen el autor y el lector, y el texto es el lugar en el que se sitúan. Hay quienes quieren dar prioridad al lector, inclinándose así a un subjetivismo; y hay quienes dan prioridad al autor, hay entonces una lectura objetivista. Para el autor, allí hay dos movimientos, uno de acercamiento y otro de distanciamiento respecto del texto. El acercamiento conlleva el introducir la propia subjetividad; el distanciamiento permite alcanzar cierto grado de objetividad, no se va a interpretar lo que uno quiere, sino más o menos lo que el autor dijo.

La sola intención del autor no es suficiente para hacer la interpretación completa, pues el intérprete lo lee desde su situación actual. Pero tampoco basta introducir la intención del lector, sino que se trata de llegar a una mediación prudencial y analógica, en la que la intención del autor se salvaguarde con la mayor objetividad posible, pero la intencionalidad del intérprete también se hace presente. Cuando se habla de una intención del texto, se tiene que situar entre las dos intencionalidades anteriores. Hay que tener en cuenta que el autor quiso decir algo, pero darse cuenta que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor, rebasa su intencionalidad al encontrarse con la del intérprete. El intérprete le hace decir algo más, ya que se interpreta en una situación concreta. Así, la verdad del texto comprende el significado del autor y el significado del lector.

Para Beuchot, el acto hermenéutico consiste primero en buscar el contexto del texto (aunque no se descubra plenamente). En la contextualización se trata de conocer o a veces adivinar la intencionalidad del autor. Para esto se necesita conocer su identidad, su momento histórico, sus condicionamientos psicosociales o culturales, lo que lo movió a escribirlo.

También requiere saber para quienes escribió. Lo que quiere decir es el contenido del texto y ese contenido es dependiente del autor, que quiere que interpreten eso los lectores. Sin embargo, ese contenido cuando es recibido por otros que no son los receptores originales, tal vez no les dice lo mismo que decía en un determinado momento. Debe haber un conocimiento histórico del autor, pero también un conocimiento de sí mismo como lector, conocer nuestras condiciones psicológicas, sociológicas y de la propia tradición, en contraste con las del autor.

Beuchot afirma que el proceso hermenéutico tiene varios actos. Lo primero que surge ante el texto es una pregunta interpretativa que requiere una respuesta interpretativa, la cual es un juicio interpretativo, ya sea una tesis o una hipótesis que se tendrá que comprobar. La pregunta se formula con vistas a la comprensión, por ejemplo ¿Qué significa este texto? ¿qué quiere decir? De tal forma que la pregunta es un juicio que está en proyecto. Cuando se resuelve la pregunta se hace un juicio efectivo. Según Beuchot, hay un proceso por el cual se resuelve la pregunta interpretativa, primero el juicio interpretativo comienza siendo hipotético, y después se convierte en tesis. La tesis se alcanza por el camino de des-condicionalizar la hipótesis, es decir, ver que se cumpla efectivamente. "Se trata de un razonamiento a argumento de abducción, como decía Peirce, o de conjetura y refutación, como decía Popper, o si se quiere, hipotético-deductivo"<sup>26</sup>

Afirma que, la interpretación puede llegar a constituir en el hombre un hábito, una virtud. Y es una virtud en parte teórica y en parte práctica, y aunque siempre se ha planteado, si la virtud puede enseñarse, y nunca se ha llegado a una respuesta definitiva. Parece referirse a la virtud práctica más que a la teórica. Y aunque no está claro que la virtud práctica puede

<sup>26</sup> Ibid., p. 32

enseñarse, afirma que sí puede aprenderse. Si bien, no hay escuelas de prudencia o sabiduría, sí hay escuelas de interpretación, por lo cual la gente piensa que sí puede adquirirse el hábito de la buena interpretación o la *virtus hermenéutica*. Al hermeneuta nato la técnica de la hermenéutica le ayuda a incrementar esa virtud que ya tiene, y al que no tiene esa virtud, puede ir adquiriendo con el estudio y con la práctica esa virtud.

## **2.2 Dos interpretaciones extremas: la univocista y la equivocista**

Para Beuchot, la hermenéutica actual se encuentra entre dos tendencias que se van a los extremos. Por un lado para algunos, interpretar un texto consiste en esclarecer el significado intencional del autor o su naturaleza objetiva, y por otro lado, los textos se pueden interpretar infinitamente. La solución para mediar estos extremos se encuentra en la doctrina antigua y medieval de la analogía. “La analogía se colocaba como intermedia entre la equivocidad y la univocidad”<sup>27</sup> La equivocidad consiste en la predicación de un conjunto de cosas en un sentido diverso. Lo unívoco, es lo que se dice de un conjunto de cosas en un sentido idéntico. Lo análogo en cambio es lo que se predica de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad.

La hermenéutica se encuentra con el riesgo de los que dicen que todas las interpretaciones son válidas, es decir, los que propugnan por un relativismo absoluto de la interpretación, a este extremo de la interpretación se le puede ver como equivocismo. Por otro lado están los que sostienen que sólo una interpretación puede ser válida, a este tipo de interpretación única

<sup>27</sup> Ibid., p. 37

se le puede ver como univocismo. Sin embargo, entre lo equívoco y lo unívoco se encuentra la analogía. Lo análogo es lo en parte idéntico y en parte diverso; en él predomina la diversidad, tiene más de diversidad que de identidad, se preserva más lo particular que lo universal. Hay también conjuntos de cosas que no son análogas, pero hay conjuntos que por su complejidad, tienen que serlo y ser conocidos como tales. Los que proclaman el relativismo absoluto o extremo de las interpretaciones pecan de equivocismo, mientras que, los que proponen una única interpretación válida, incurren en el univocismo. Beuchot propone un modelo interpretativo análogo.

El autor afirma que postular una única interpretación, y pretender que en definitiva no hay interpretación, va contra la evidencia, pues en eso se está dando cierta interpretación, se autorrefuta. El equivocismo también se autorrefuta, porque el decir que todo es relativo es un enunciado absoluto. Y si se afirma que todo es relativo, es relativo que todo es relativo. "Se tiene la intención de verdad y, en ciertos casos, de verdad universal, por lo cual, si se dice que todo es relativo, se intenta decir eso con universalidad y necesidad, por lo cual se vuelve absoluto, e ipso facto deja de ser relativo, es decir deja de implicar la verdad que supone"<sup>28</sup>

Un relativismo absoluto o extremo, se instala en la equivocidad. Es extremo, es pragmáticamente inconsistente, encierra contradicción. Pero un absolutismo absoluto se instala en la univocidad; no es autocontradictorio, pero el ser humano no lo puede alcanzar. En cambio, un relativismo relativo es análogo, y no es autorrefutante o inconsistente. Beuchot se refiere al relativismo relativo como un relativismo con límites, como la posibilidad de poner límites al relativismo. Sin embargo, hay cosas relativas, pero también,

<sup>28</sup> Ibid. p. 40

algunas son absolutas, universales y necesarias . como ciertos principios y causas. Si bien, la mayoría de las cosas son relativas (singulares y contingentes), hay algunas que son absolutas (universales y necesarias). En la analogía hay una igualdad o universalidad restringida, y una diversidad, o particularidad, extendida, una multiplicidad prevalente. Esto es, se aplica el realismo moderado de los universales al problema del relativismo. El realismo moderado de los universales se conjunta con el conocimiento analógico del ser para responder al problema del relativismo hermenéutico; lo que sucede es que los universales se dan encarnados en lo singular, y lo singular es factor de diversidad, mientras que lo universal es factor de identidad, igualdad o semejanza. De aquí que predomina lo singular y lo diverso sobre lo universal idéntico.

Beuchot propone, en lugar de un modelo unívoco y uno equívoco de la hermenéutica, un modelo analógico, que sea intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, pero tendiendo a este último, ya que es primariamente diverso y secundariamente idéntico. El autor dice que se puede hablar de una hermenéutica positiva, que es la que cree en una única interpretación verdadera, pero más adelante dice que de hecho no es hermenéutica "pues ésta requiere alguna diversidad de sentido"<sup>29</sup> Aunque aquí, creo que Beuchot se contradice al afirmar que el positivismo es hermenéutica y después que no lo es, más adelante describe el modelo univocista que correspondería a la "hermenéutica" positivista. Por otro lado, se encuentra la hermenéutica romántica que corresponde al modelo equivocista. Sin embargo, Beuchot aclara que no todos los positivistas fueron univocistas ni todos los románticos fueron equivocistas. A continuación se describen los dos modelos.

---

<sup>29</sup> Ibid. p. 44

### **2.3 Modelo Univocista.**

El positivismo sostiene que sólo hay una interpretación válida. Las demás son incorrectas. Aunque se puede decir que dentro del positivismo hubo algunas teorías que tuvieron diferencias, en general la posición es que solamente hay una interpretación válida. El positivismo adoptó la forma científicista del siglo XIX, en la que sólo valía la interpretación reduccionista científica de cualquier texto o acción o evento; sólo había un significado, una sola interpretación, y no se dejaba lugar para la hermenéutica. La ciencia formal o empírica era la que daba esta significación unívoca. La formulación más extrema de esta posición en el siglo XX fue el positivismo lógico, según el cual, un enunciado era interpretado válidamente, esto es, tenía significado y verdad, que dependía de la experiencia. Un enunciado era significativo si había un adecuado procedimiento de verificación, y la verificación era empírica, ya que la verificación conceptual era analítica o tautológica, por lo cual no tenía que ver con la realidad. Por eso para el positivismo lógico lo que valía, era la verificación empírica o sintética. Sin embargo, después se vio que ese criterio de significado era un enunciado inverificable empíricamente, por lo que él mismo carecía de significado. De tal forma, muchos de los enunciados de la ciencia eran inverificables y tenían que ser puestos en entredicho.

Beuchot afirma que "ya los escolásticos hablaban de que la universalidad construye falsedad y la particularidad edifica verdad para tener cuidado con los juicios extremados"<sup>30</sup> Esto es, es más fácil que un enunciado universal sea falso a que lo sea uno particular.

---

<sup>30</sup> Ibid p. 47

Al decir que sólo es significativo y correctamente interpretable lo que tiene verificación empírica, eso mismo es inverificable empíricamente, porque con ese criterio enunciado universalmente resulta de hecho y aún en principio inverificable él mismo. Así, como es inverificable, pierde la univocidad que pretende, y cae en lo equívoco.

#### **2.4 Modelo equivocista**

La hermenéutica romántica daba predominio a la subjetividad. Era el opuesto del positivismo. Uno de los autores de la hermenéutica romántica fue Schleiermacher, quien tomó de Aristóteles la hermenéutica y la aplicaba a la Biblia. La hermenéutica romántica de Schleiermacher consistía en dejarse impregnar por el texto y su contexto, por el autor y su cultura; se hacía una inversión directa en el mundo y la cultura del autor, y se transvasaba al lector, de una manera que se realizaba por la subjetividad. Si bien, se quería llegar a una objetividad, derivaba más bien hacia un subjetivismo. Asimismo lleva a un relativismo igualmente autorrefutante que aquel al que llevaba el positivismo. El romanticismo fue una reacción en contra de las ciencias formales y naturales que le presentaba el positivismo, pero había un acercamiento a las ciencias humanas y sociales. En el relativismo romántico se esconde la idea univocista de que lo que determina la racionalidad en general es la cultura particular, en el sentido de que las normas de la cultura marcan los límites de la racionalidad y de la interpretación.

El romanticismo y el positivismo aparecen en las primeras décadas del siglo XIX. El romanticismo surgió como una reacción contra el racionalismo—

empirismo de la Ilustración. Y el positivismo es una reacción contra el romanticismo. Por un lado el positivismo pretende la máxima objetividad, la hermenéutica romántica pretende lograr esa máxima objetividad por medio de la máxima subjetividad, exaltando el yo del sujeto, y de las facultades más subjetivas del hombre. La hermenéutica romántica da el predominio total a la diversidad de interpretaciones que introduce el yo. La hermenéutica romántica es equivocista. El positivismo es univocista, la interpretación, es una sola y tiene que ser compartida por todos.

## **2.5 Modelo Analógico**

Beuchot propone para remediar el caer en los extremos, un modelo analógico en donde:

“las interpretaciones no fueran todas inconmensurables, equivocadas, ni todas tuvieran que ser idénticas por sólo haber una posible, unívoca, sino que fueran en parte comunicables, precisamente por tener una parte de comunidad o igualdad, pero preponderantemente diversas por guardar en cierta medida la particularidad del intérprete”<sup>31</sup>

Según Beuchot podría compararse entre las interpretaciones y ver cuáles son mejores y se acercan más a la verdad. Habría una interpretación principal, que se acercará más a la verdad objetiva, sin embargo, habría la posibilidad de que hubiera otras interpretaciones que tuvieran cierto grado de verdad en el sentido que se aproximarán en la correspondencia a lo que el autor dice en el texto. No se trata de sostener una única interpretación

<sup>31</sup> Ibid. p. 51

como válida, sino varias, pero dentro de cierto límite, unas interpretaciones se acercan más a la verdad y otras se alejan de ella

La hermenéutica analógica que propone está basada en la analogía de Aristóteles y los medievales. En la analogía se dice que hay un sentido relativamente igual pero que es predominante y propiamente diverso para los signos o textos que lo comparten. En este modelo, la interpretación se aproxima más a ser inadecuada porque la analogía tiende más a lo equívoco que a lo unívoco. Se da una diversidad de significado, diversidad de interpretaciones, pero no por eso se renuncia a un algo de uniformidad. La interpretación va a estar determinada por el contexto, el marco de referencia, que el hombre recibe de la comunidad. La comunidad ayuda a determinar el segmento de interpretación que semióticamente se acerca más a la verdad interpretativa.

El autor afirma que en la interpretación analógica hay que evitar que se vaya más a lo equívoco, sujetar el sentido y tensionarlo lo más posible a lo unívoco. Si se deja ir a la equivocidad se desbocaría todo conocimiento y hay que respetar la finitud del hombre. Y es en las ciencias humanas, donde más se nota, donde tiene su lugar más apropiado la hermenéutica.

El significado analógico es cuando tenemos un término que designa varias cosas que de alguna manera son en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia. El significado que maneja en su modelo de interpretación es analógico porque este admite un rango de variabilidad. Esto hace que no haya un significado único para un término, sino varios que pueden pertenecerle válidamente, pero no en forma indiscriminada. Así, un texto tiene varias interpretaciones válidas, no sólo una, haciendo que existan varios niveles de validez. Y el que va a determinar esa validez es el intérprete, en la medida en que sea capaz de rescatar la intención del autor.

del texto. Captar la intención del autor corresponde a la verdad pragmática, por ello es muy importante el diálogo y el consenso, que nos hace encontrar la verdad como correspondencia, y da sentido a la verdad como coherencia consigo mismo y de éste con otros textos.

Beuchot se pregunta ¿Quién determina el significado? Si el intérprete, la estructura del texto o la intención del autor. Él dice que más que de una intención del texto, el hablaría de la conjunción o el encuentro de la intención del autor y la intención del lector. En parte se puede recuperar la intención del autor, pero ya está contaminada de la intención del autor. Si bien, la intencionalidad del lector se mete en la interpretación, no debe llegar a tal punto que se pierda la intencionalidad del autor. Se tiene que buscar un equilibrio en el cual predomine la intencionalidad del autor, que es donde está la objetividad. No se puede decir que toda la interpretación es subjetiva, pero tampoco es totalmente objetiva, hay una mezcla de las dos. Sin embargo, tiene que predominar la subjetividad, pero no por ello se hace "imposible determinar una verdad textual y grados de aproximación a la misma, en jerarquía de proporciones, de interpretaciones que están más proporcionadas o adecuadas que otras a la verdad del texto"<sup>32</sup> El criterio de verdad de la interpretación es la intención del autor, pero no es totalmente alcanzable porque nuestra subjetividad se mezcla siempre. Se tendría que hacer una mezcla de los criterios de verdad como correspondencia a la intención del autor, con el hecho de que el autor se autointerpreta en la interpretación.

Cada acto hermenéutico, lleva a un resultado distinto de lo que se tenía al iniciarlo; en el acto hermenéutico se superan los presupuestos y los prejuicios, lo que se da al principio de la interpretación no va a ser lo mismo

<sup>32</sup> Ibid. p. 57

que estaba al principio, y se puede hablar de un progreso en la interpretación.

En cuanto al consenso se pregunta si se da con base a la argumentación o en la prudencia (*phrónesis*). Y dice que aquí ayuda la analogía, ya que se ha estudiado la analogía entre la lógica y la prudencia en el sentido de que la lógica dentro de su estructura discursiva y racional tiene un aspecto intuitivo y prudencial. Eso hace que en la discusión donde se busca la convergencia de tradiciones intervenga un acto prudencial que hace comprender y entenderse.

Se refiere a la intersubjetividad cuando dice que la comunidad o las comunidades ayudan a determinar la adecuación con la verdad de la traducción o de la interpretación. La intersubjetividad, es el único medio que se tiene para tamizar la objetividad alcanzable y evitar lo más que se pueda la subjetividad.

## **2.6 La Tradición e Innovación**

Beuchot hace una reflexión sobre el problema de la relación entre tradición e innovación en la hermenéutica, diciendo que algunos se colocan en la línea de la tradición y ven la innovación como algo casi imposible. Y otros se sitúan en la línea de la renovación y ven que se tiene que destruir la tradición para poder innovar, por ejemplo Nietzsche, según el cual una vieja interpretación se sustituye por una nueva mediante la violencia teórica. Pero el autor se propone buscar una vía intermedia en la innovación de la interpretación.

Interpretar es poner el texto en su contexto. "Pero el problema del contexto lleva al conflicto de las tradiciones. Siempre se interpreta, siempre se comprende, desde un esquema conceptual, desde un marco de referencia, desde una tradición"<sup>33</sup> Se tiene que ver el contexto del que habla y el del que escucha. El contexto es el conjunto de cosas que determinan una lectura, es el enfoque, es el marco conceptual. También los silencios son parte del texto y de la interpretación. Se tiene acceso a un sentido por medio de la contextualización.

Toda interpretación ya tiene toda la influencia de una tradición o cultura, que nos hace interpretar de una manera y no de otra, pero no de un modo determinante, ya que el original salta por encima de ese marco conceptual lo amplía o crea otro. Beuchot afirma que lo anterior es como la producción de nuevos paradigmas científicos de los que habla Kuhn. Ya que en cada paradigma se ve de manera diferente el mundo, uno está determinado a ver lo que le permite su paradigma; y cada innovador es un revolucionario que cambia el mundo, pudiendo ver más allá del propio mundo en que se situaba.

En la interpretación hay una relación entre tradición e innovación, entre lo antiguo y lo nuevo. "Interpretamos desde un marco teórico, desde un marco conceptual, este marco es la tradición a la que pertenecemos, nuestra tradición hermenéutica"<sup>34</sup> Al interpretar algo pasado desde el punto de vista actual, no se hace una repetición sino que hay una innovación. La innovación no sólo es romper con una tradición, sino también, tratar de aportar algo a la misma tradición, aplicar adecuadamente el mensaje que contiene el texto en cuestión al momento actual, es decir, interpretar desde la vida del intérprete.

<sup>33</sup> Ibid. p. 64

<sup>34</sup> Ibid. p. 65

Pero al aumentar el caudal de la propia tradición, llegará el momento en que por no poder ya dar cuenta de los datos, se rompa con la tradición y surja una nueva. Un grado más en esa innovación, será por un lado procurar la aplicación adecuada del mensaje al momento presente, y por otro, tener la intención conciente y explícita de aportar algo nuevo

Si bien, algunas veces la innovación ha conllevado una ruptura con la tradición, es difícil decir cuando hay ruptura. Es algo casi intuitivo. Lo más común es enriquecer una tradición y no tanto crear o iniciar otra tradición. De hecho, no se puede decir cuando comienza o surge una tradición. Algunas veces el enriquecimiento de una tradición o la creación de otra tradición se dio, no desde un deseo de hacerlo, sino de usar lo que la tradición daba para afrontar los acontecimientos. Y cuando ya no podía dar de sí, se rompía o se le aumentaba lo necesario. En el seno de la comunidad, la tradición enseña qué virtudes se requieren para vivir en ella. La tradición puede ser entendida como una comunidad de aprendizaje

Sin embargo, la tradición ha actuado a veces como freno de la creatividad, impidiendo el desarrollo de la propia subjetividad o individualidad, tanto en la creación artística como en el avance de las ciencias se puede convertir en algo irracional, si no puede ser criticada. El problema se encuentra en la crítica de la tradición. Pero no se puede dar una crítica extrema o destructiva. Hay dos actitudes extremas que destruyen la tradición; "una es la de los cientificistas o positivistas, para quienes la tradición ha de ser superada a priori, como una condición del progreso científico"<sup>36</sup>. Las ciencias casi no toman en cuenta su historia, solamente les interesa lo nuevo. Anulan la tradición o la pasan a último término. La otra actitud extrema es el genealogismo desconstruccionista del tipo de

<sup>36</sup> Ibid., p. 64.

Nietzsche, en la cual la tradición se acaba porque todo nuevo pensamiento se impone con violencia sobre el anterior, no hay argumentación racional. Lo que se necesita, es una noción de tradición que permita la superación y la recuperación de lo esencial de la misma. Para el positivismo cientificista la tradición solo cuenta para tener el sentido de lo que se dijo, no de quien lo dijo ni en que contexto. para el genealogismo desconstruccionista hay muchos contextos e interpretaciones posibles, que nacen de la voluntad del poder o resentimiento, y se imponen

Hay otra actitud que es la que asume la tradición tomista, para la cual sólo dentro de la comunidad se es responsable en la investigación, dando cuenta de lo que se ha hecho y dicho, de quién lo ha dicho y a quién, para explicarlo, y si es necesario ampliarlo o modificarlo. Algo se retiene y algo se renueva. La interpretación será una autointerpretación. Para innovar hay que ubicarse en el contexto de la tradición, conocer la tradición y conocerse a uno mismo dentro de ésta, para poder avanzar en ella. La recuperación del sujeto se da en la comunidad. No es ya el sujeto ilustrado el que se reencuentra sino que es un sujeto más particular y concreto, un sujeto que asume su condición de estar situado en una tradición de la cual aprende y a la cual enseña

Así, se puede hablar de una tradición que permite un cambio analógico, esto es, ni totalmente sustancial (equivoco), ni meramente accidental (unívoco), sino según lo propio (analógico), que no destruye sino que tiene la posibilidad de ser distinto a pesar de que conserve algo constante. La experiencia hermenéutica se realiza dentro de una tradición cultural pero a la vez, trata de superarla.

## 2.7 Crítica

Beuchot está de acuerdo en definir la hermenéutica como la entiende Aristóteles, como ciencia, ya que tiene ciertos principios que le sirven para estructurar lo que va aprendiendo de la interpretación de los textos, y como arte, entendiéndolo como el conjunto de reglas que se va incrementando al paso de la experiencia interpretativa. Se puede distinguir un aspecto teórico y uno práctico de la hermenéutica. El primero se refiere a la teoría del interpretar, el segundo a enseñar o hacer concreta la interpretación.

A mi me parece que las reglas que rigen el conocimiento de la ciencia tienden hacia la objetividad y las reglas que rigen el quehacer y la interpretación artística tienden hacia la subjetividad. Y en este sentido de acuerdo a su propuesta, él estaría mediando estos dos aspectos del conocimiento en la interpretación al calificar la hermenéutica como arte y ciencia.

El método de la hermenéutica es la *sutilitas*, la sutileza, en sus tres momentos de la semiótica: implicación o sintaxis, explicación o semántica y aplicación o pragmática. Reúne la inducción y la deducción en la abducción, en la hipótesis interpretativa que tiene que ser aceptada.

Autor, lector y texto confluyen en el acto de interpretación. Si se da la prioridad al intérprete se cae en el subjetivismo. Si se da prioridad al autor es objetivista, pero la subjetividad siempre interviene y siendo necesario llegar a una mediación prudencial y analógica para tener una interpretación completa. En el acto hermenéutico se busca el contexto del texto, conocer la intencionalidad del autor, pero también conocimiento de sí mismo como lector. La interpretación puede llegar a constituir en el hombre un hábito.

La hermenéutica se encuentra con el riesgo de quienes dicen que todas las interpretaciones son válidas (equivocismo), y por otro lado los que proponen que sólo hay una interpretación válida (univocismo). El autor propone una analogía, un relativismo relativo, que es analógico, que no se autorrefuta, ni es inconsistente

A mi me parece, se contradice al decir que hay una hermenéutica positiva, porque menciona que la hermenéutica requiere de alguna diversidad de sentido, y el positivismo es univocista. Afirma que para el positivismo sólo había un significado y no se dejaba lugar a la hermenéutica. De acuerdo al modelo analógico de Beuchot hay varias interpretaciones y se tiene que ver cuales se acercan más a la verdad. No se sostiene una interpretación única como válida, y dentro de cierto límite unas se acercan más a la verdad.

La hermenéutica que propone está basada en la analogía de Aristóteles y los medievales. En donde hay un sentido relativamente igual pero que es propiamente diverso. Es en las ciencias humanas, donde tiene su lugar más apropiado la hermenéutica.

Él nos dice que el significado de un texto se determina en la conjunción o encuentro de la intención del autor y la intención del lector. La lógica dentro de su estructura discursiva y racional tiene un aspecto intuitivo y prudencial muy fuerte. Esta noción de prudencia tiene que ver con la captación de los paradigmas, y estos surgen en el marco de una comunidad. Las comunidades ayudan a determinar la adecuación con la verdad de la tradición. Siempre que se interpreta se comprende desde un esquema conceptual, desde un marco de referencia, desde una tradición. Pero parece ser que el autor hace mayor énfasis en los marcos de interpretación que en los marcos conceptuales.

La influencia de la tradición nos hace interpretar de una manera y no de otra, pero no es determinante. En la interpretación hay una relación entre tradición e innovación. La innovación no sólo es romper con la tradición sino aumentar el conocimiento de la tradición.

En cuanto a la incidencia de la hermenéutica analógica de M. Beuchot en las ciencias sociales, plantea que la analogía se da como un procedimiento de diálogo o dialógico, que distingue y capta semejanzas y diferencias sólo a través de la discusión. La analogía estará de acuerdo con la pluralidad de las ciencias y que sus objetos de estudio son diversos. No se puede obligar a las ciencias a ser iguales, sin embargo se tiene que buscar la mediación entre la universalidad y la particularidad.

Creo que el hacer una crítica al pensamiento de un autor requiere de mayor conocimiento del mismo, y que la lectura de un texto no puede darnos una idea completa de su pensamiento. Sin embargo me parece que la propuesta de Beuchot a veces parece que es ingenua porque trata de mediar entre dos propuestas que han estado muy arraigadas en el pensamiento filosófico, y que además de tener diferencias metodológicas, también tienen una diferente concepción del hombre y de la sociedad. Sin embargo, es ahí donde es interesante su propuesta. En reconocer a las comunidades como diferentes y tener en cuenta esto para la comprensión de las mismas y su realidad. Así como la importancia que da al sujeto, no como algo abstracto o separado de su realidad, sino como un sujeto que conoce, interpreta, y dialoga y se aproxima a la verdad.

### 3. La comprensión histórica en Hans-Georg Gadamer.

#### **Presentación**

En la antigüedad los griegos concibieron el mundo como el recto orden. El modelo para concebir al ser humano era la naturaleza, el orden cósmico que se mantiene y se renueva en su eterno retorno. El orden humano se mantiene, y su cambio significa su decadencia. El historiar griego no estaba motivado por el futuro, y cuando se lo tenía en cuenta, se le tomaba en el sentido de que los acontecimientos humanos se sometían a las mismas leyes del presente y el pasado, por cuanto su naturaleza no cambia esencialmente. De acuerdo con Karl Löwith, los historiadores clásicos relatan historias, sucesos que surgen de las acciones públicas de los hombres, pero no idean una historia universal que progresa llena de sentido. Los filósofos clásicos no se preguntaban por el sentido de la historia, porque pensaban en la unidad y totalidad de lo que es por naturaleza y en lo que es siempre; los sucesos cambiantes y singulares de la historia quedaron en manos de los historiadores políticos<sup>36</sup>

Con el cristianismo este cosmos es una nada frente a la esencia única del Dios trascendente, y la salvación otorga un nuevo sentido a la historia humana, el destino del hombre está en manos de la providencia de Dios y a la espera de la consumación de las cosas. Para judíos y cristianos la Historia es primordialmente una Historia de salvación. Consideran el pasado como una promesa para el futuro, la interpretación del pasado, muestra al pasado como una preparación llena de significado para el futuro<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Cf. Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, p. 324.

<sup>37</sup> Cf. Karl Löwith, *El sentido de la Historia*, p. 17.

En versión secularizada, la fe en el progreso es en la Ilustración un eslabón más. Muestra de ello es el pensamiento de Voltaire, quien distingue entre historia sagrada e historia profana, asimismo hace una distinción de lo que se puede conocer mediante la razón de la creencia de la revelación, y hace una crítica a los relatos bíblicos. Según él los hechos culturales deben ser interpretados de acuerdo a la razón humana, y la civilización es para él, el desarrollo progresivo de las ciencias, de los aspectos culturales y técnicos. Para Voltaire el objeto y significado de la Historia es la perfección de la condición humana<sup>38</sup>

En la modernidad, Hegel hace hincapié en que los hechos y sucesos realmente históricos, son simultáneos con la conciencia histórica y el relato histórico. De acuerdo con él los pueblos que viven sin una conciencia histórica, carecen de una verdadera historia<sup>39</sup>

A finales del siglo XIX Wilhelm Dilthey, busca una fundamentación de las ciencias del espíritu, y nace una distinción entre éstas y las ciencias naturales concibiendo una psicología descriptiva y analítica como fundamento de las ciencias del espíritu. Pero no se limita a reflexionar sobre el ser humano en cuanto está determinado por el saber de su propia historia, sino que con el término vida designa la existencia humana, de tal forma que es la vida en donde descansa el conocimiento histórico<sup>40</sup>

En el siglo XX Hans-Georg Gadamer hace una reflexión sobre el carácter histórico de la existencia humana. Para él, el problema de la historia en Alemania se refiere al problema de la historicidad. No afecta a la humanidad como un problema de conocimiento científico, sino de su propia

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, p. 155

<sup>39</sup> Cf. Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia*, op. cit. p. 23

<sup>40</sup> Cf. H-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Sigüeme, Salamanca, 1992, p. 35

conciencia vital<sup>41</sup>. No es que el ser humano tenga una historia en el sentido que vive su destino en fases de ascenso, plenitud y decadencia, sino que es a través del movimiento del destino que el hombre busca el sentido de su ser. Es a través de la conciencia histórica que el hombre puede tener conciencia de la historicidad de todo lo presente. La intención del conocimiento histórico no es la de explicar un fenómeno concreto; sino de comprender un fenómeno histórico.

Para el módulo 3: Problemas contemporáneos de la filosofía de la historia, elegí como tema La comprensión histórica en Hans-Georg Gadamer, haciendo la pregunta ¿Cuáles son los fundamentos de la comprensión histórica de H-G Gadamer? Para la realización de este trabajo se utilizará como referencia el capítulo 9 de *Verdad y Método I*, "El problema de la Historia en la reciente filosofía alemana" de *Verdad y Método II* e "Historicidad y Verdad" de *El Giro Hermenéutico*, de Hans-Georg Gadamer. Por cuestiones de extensión no se aborda el tema del lenguaje que es elemento importante para la hermenéutica de Gadamer. Se abordarán los elementos que consideramos más importantes para la comprensión histórica de Gadamer. En el apartado 1 se analiza los prejuicios y la tradición y la importancia que tienen para la comprensión histórica. En el apartado 2 se aborda la idea de la distancia en el tiempo, del horizonte histórico, y la fusión de horizontes. En el apartado 3 se establece la importancia y dificultad de la conciencia histórica para la comprensión histórica. En la última parte del trabajo se hará la crítica de Gadamer al historicismo de Dilthey.

---

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*.

### **3.1 Los Prejuicios y la Tradición**

Para Gadamer, si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos. En su obra *Verdad y Método I* distingue entre prejuicios de autoridad y de precipitación; en la base de esta distinción está el presupuesto de la Ilustración según el cual un uso metódico y disciplinado de la razón es necesario para evitar que la razón sea conducida por el camino incorrecto que la lleve a un conocimiento falso. La precipitación es la fuente de equivocación, ya que atiende más a la voluntad, e induce a cometer error en el uso de la propia razón. Por otro lado la autoridad es culpable de que no se llegue a emplear la razón, por ejemplo el seguir dogmáticamente la autoridad de ciertos grupos religiosos o políticos.

En esta distinción instaurada por la Ilustración, la oposición entre fe en la autoridad y uso de la propia razón tiene su razón de ser. En el sentido de que la validez de la autoridad usurpa el lugar del propio juicio, la autoridad es de hecho una fuente de prejuicios. Pero esto no quiere decir que no pueda ser una fuente de verdad, cosa que la Ilustración ignoró.

Sin embargo la autoridad de las personas no tiene su fundamento en un acto de sumisión y de renuncia a la razón, sino de un acto de reconocimiento en donde la razón, atribuye a otro una perspectiva más acertada. La esencia de la autoridad debe tratarse en el contexto de una teoría de los prejuicios que busque librarse de los conceptos extremos de la Ilustración.

Gadamer recurre a la crítica que el romanticismo hizo a la Ilustración para decir que hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió: la

tradición. En *Verdad y Método I* afirma que nuestro ser histórico y finito está determinado por la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y comportamiento. De tal modo, el ser humano, que existe históricamente por ser temporal acepta su pasado cultural como algo suyo. Así, el autor afirma que: "Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación, ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez"<sup>42</sup> Nuestras costumbres tienen validez y fundamento en la tradición, y, ésta, al margen de la razón, puede determinar nuestras instituciones y comportamiento.

Para Gadamer la tradición es un momento de la libertad y de la historia, ya que, la tradición no se realiza únicamente por la permanencia de lo dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada<sup>43</sup> Lo que es transmitido culturalmente no es sólo el seguimiento y conservación del pasado, sino que requiere de una reflexión para ser asumido.

La tradición es esencialmente conservación y nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Cuando hay revoluciones, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva más legado antiguo de lo que se cree, integrándose con lo nuevo en una nueva forma. La conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación<sup>44</sup> El hecho de que se den revoluciones culturales, políticas, artísticas, no quiere decir que se rompe completamente con el pasado, sino que de hecho se conserva mucho o poco del legado anterior.

---

<sup>42</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método I*, Sigüeme, Salamanca, 1997, p. 348

<sup>43</sup> Cf., *Ibid.*, p. 349

<sup>44</sup> Cf., *Ibid.*, p. 350

En nuestro comportamiento respecto al pasado, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Nos encontramos siempre en tradiciones, y al estar dentro de ellas no pensamos como algo extraño lo que dice la tradición, ya que ésta ha legado al presente un conjunto de prejuicios que lejos de ser obstáculos para conocer el pasado, sirven como vínculo entre presente y pasado

Gadamer nos dice que la esencia de la tradición "es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado"<sup>45</sup> Esto es, que la tradición nos comunica el pasado si el intérprete está dispuesto a escuchar. Y es el intérprete quien tiene que hacer hablar a la tradición en una especie de diálogo, planteando preguntas adecuadas<sup>46</sup> De tal modo, la comprensión de la tradición es un diálogo entre el intérprete y los elementos de la tradición (textos, obras de arte, monumentos, etc )

### **3.2 La distancia en el tiempo**

En *Verdad y Método I*, Gadamer se pregunta por las consecuencias que tiene para la comprensión la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición. Y aquí afirma que la regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo, si bien, es una regla que procede de la antigua retórica (la cual comparaba el discurso perfecto con el cuerpo orgánico como la relación entre la cabeza y los miembros); la hermenéutica moderna la ha trasladado del arte de hablar al arte de comprender. Esto es, los aspectos individuales deben entenderse a partir del

<sup>45</sup> Ibid., p. 349

<sup>46</sup> Cf., p. 467

conjunto y a partir del sentido unívoco. El movimiento de la comprensión va del todo a la parte y de ésta al todo, esto se puede observar en el aprendizaje de las lenguas antiguas, donde es necesario construir una frase antes de comprender el significado lingüístico de cada parte. La interpretación de un texto o de cualquier manifestación simbólica humana, no puede entenderse la parte del texto o del sistema simbólico a menos que se refiera al todo, que confiere significación a la parte. Pero la totalidad del texto o del sistema simbólico, se entiende también en función de las partes.

En la teoría hermenéutica del siglo XIX ya se hablaba de la estructura circular de la comprensión, pero siempre en el marco de una relación formal entre lo individual y el todo. De acuerdo a esta teoría el movimiento circular de la comprensión va y viene por los textos y se supera en la comprensión completa de los mismos, en esta teoría se afirmaba que el intérprete podía entrar de lleno en el autor y resolver desde allí todo lo extraño del texto<sup>47</sup>. Por otra parte, Heidegger describe este círculo, de tal forma, que la comprensión del texto se encuentre determinada en forma continua por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. El círculo no es de naturaleza formal, no es subjetivo ni objetivo, "sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete"<sup>48</sup>. La comprensión de los significados de las cosas del mundo consiste en una dialéctica entre la tradición y los aspectos que el intérprete devela.

La anticipación de sentido que guía la comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que está determinado desde la comunidad que nos une con la tradición. La preestructura de la comprensión está

<sup>47</sup> Cf., *Ibid.*, p. 362

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 363

formada por todo el acervo cultural heredado por la tradición y a partir de este se puede interpretar o concebir lo que se ve.

Nosotros como intérpretes participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. La comprensión no es sólo la interpretación del pasado, sino también es el proceso a través del cual la tradición se transmite y evoluciona históricamente.

El momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios. La hermenéutica parte de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición. La experiencia hermenéutica se da como una inserción dentro de una tradición cultural y a la vez como superación de ella.

La tarea de la hermenéutica no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. Estas condiciones no se refieren a métodos o procedimientos que el intérprete puede poner, sino que estas condiciones tienen que estar dadas. El intérprete no está en condiciones de distinguir los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión, de aquellos que producen malos entendidos y obstáculos. Esta distinción sólo se puede dar en la comprensión misma, y por eso la hermenéutica se pregunta cómo se realiza. Esto implica traer a primer plano la distancia en el tiempo y su significación para la comprensión.

A diferencia de la hermenéutica romántica en la que se trataba de comprender a un autor "mejor" de lo que él mismo se comprendía, la hermenéutica de Gadamer remite a una diferencia insuperable entre el intérprete y el autor, diferencia que está dada por la distancia histórica<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Ibid., p. 366.

Cada época entiende un texto de manera particular. pues el texto forma parte de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo. No es posible una interpretación neutra, libre de prejuicios. la interpretación nunca termina, está en constante cambio, ya que cada interpretación implica el cambio de la situación hermenéutica.

En *Verdad y Método I*, Gadamer afirma que el verdadero sentido de un texto no depende solamente del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario, sino que también está determinado por la situación histórica del intérprete y por el todo del proceso histórico<sup>50</sup>. El significado de una acción o de un texto no está determinado únicamente por las intenciones subjetivas del autor, sino por las reglas intersubjetivas adoptadas por la comunidad.

Gadamer afirma que:

"la productividad hermenéutica de la distancia en el tiempo sólo puede ser pensada desde el giro ontológico que dio Heidegger a la comprensión como *factum* existencial y desde la interpretación temporal que ofreció para el modo de ser del estar ahí"<sup>51</sup>.

En Heidegger la historicidad es una forma temporal de ser del *Dasein*, y comprender es una característica esencial del *Dasein*, gracias a la cual se revelan nuevas posibilidades de ser en el mundo.

El tiempo ya no es un abismo que hubiera de ser salvado, sino que es el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. El presupuesto ingenuo del historicismo era que había que desplazarse al espíritu de la época, y pensar en sus representaciones en lugar de las propias, y sólo así se podía avanzar para alcanzar una

<sup>50</sup> Cf. *Idem*.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 367.

objetividad<sup>52</sup>. Pero de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una forma positiva y productiva del comprender. La distancia en el tiempo no es un abismo sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición.

La experiencia hermenéutica trae a primer plano de la investigación histórica el hecho de que un conocimiento objetivo sólo puede ser alcanzado desde cierta distancia histórica. La posibilidad de adquirir una panorámica sobre el proceso histórico, de lejanía respecto a las opiniones objetivas que dominan en el presente, son de cierta forma condiciones positivas de la comprensión histórica. Gadamer afirma en *Verdad y Método I* que la distancia en el tiempo es la única que permite una expresión completa del sentido que hay en las cosas. Y el verdadero sentido que está contenido en un texto o en una obra de arte no se agota, sino que es un proceso infinito.

La distancia en el tiempo es la que hace posible distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen malos entendidos. Cuando un prejuicio se hace cuestionable, con relación a lo que nos dice otro o un texto, esto no quiere decir que se le deje del lado y que el otro o lo otro venga a sustituirlo en su validez. Esta es más bien la posición ingenua del objetivismo histórico, la pretensión de que uno puede hacer caso omiso de sí mismo.

Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo en su propia historicidad. Sólo así dejará de perseguir un objeto histórico que sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio. Gadamer afirma que "el verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual

<sup>52</sup> Cf. p. 367

que la realidad del comprender histórico<sup>53</sup>. Cuando se trata de comprender las acciones de los hombres o culturas diferentes, se necesita de una interpretación que se da dentro de una cultura, o forma de vida, que es diferente de aquella cultura o forma de vida que se va a estudiar. El pasar de lo propio a lo ajeno hace inteligible lo ajeno, pero a su vez lo ajeno hace inteligible lo propio.

### **3.3 Conciencia histórico efectual**

De acuerdo con Gadamer cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer<sup>54</sup>. No se trata de comprender la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia como algo que nos concierne, que nos cuestiona. Así, nuestra comprensión histórica está siempre definida por una conciencia histórico efectual. Esto es, no nos evadimos del acontecer ni nos enfrentamos a él, convirtiendo el pasado en objeto. Si se piensa así, no percibimos la auténtica experiencia de la historia. No somos un eslabón de esta cadena que se alarga, sino que estamos en la posibilidad de comprendernos con lo que nos llega y se nos trasmite desde el pasado. A eso Gadamer le llama conciencia histórico efectual<sup>55</sup>, porque por un lado nuestra conciencia está definida por una historia efectual, es decir por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una

<sup>53</sup> Ibid., p. 370.

<sup>54</sup> Cf. H-G Gadamer, *Verdad y Método II*, op. cit., p. 141

<sup>55</sup> Ibidem

contraposición del pasado. Y por otro lado nos incumbe siempre formar en nosotros una conciencia de esa efectualidad.

La conciencia de la historia efectual es conciencia de la tradición hermenéutica. Sin embargo, el hacerse consciente de una situación tiene en cada caso una dificultad. El concepto de la situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella, y entonces no se puede tener un saber objetivo de ella. Se está en la situación, y por estar en ella no se puede hacer una aclaración completa de esa situación. Por ejemplo, cuando se quiere comprender un hecho político del presente, no se puede tener una idea completamente clara del mismo, ya que si estamos inmersos en esa situación, hay elementos que se nos escapan.

En la situación hermenéutica sucede lo mismo, cuando se quiere comprender una tradición tampoco se puede llevar a cabo una reflexión total sobre la historia efectual, esta inacababilidad "está en la esencia del ser histórico que somos. Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse"<sup>56</sup>. Como seres históricos somos capaces de producir verdades que trasciendan a la historia.

Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de situación se refiere a una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece el concepto de horizonte. El horizonte es "el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto"<sup>57</sup>. Sólo desde mi horizonte presente puedo comprender el pasado. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de las cosas que caen dentro de ellas, de acuerdo a los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño. La comprensión histórica requiere de ganar en cada caso

<sup>56</sup> Gadamer, H-G. *Verdad y Método I*, op. cit. p. 372.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

el horizonte histórico y representarse lo que uno quiere comprender. El horizonte hermenéutico es producto del desarrollo histórico habido hasta entonces, y actúa en el presente en forma de prejuicio. Así, para Gadamer el contexto histórico específico al que pertenece todo intérprete, es su horizonte hermenéutico.

No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador, sino que este movimiento se hace consciente de sí mismo en la conciencia histórica. Cuando la conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos, esto no quiere decir que se traslade a mundos que no tienen nada que ver con el nuestro, ya que juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo. En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene la conciencia histórica. "El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como tradición"<sup>58</sup>

El comprender una tradición requiere un horizonte histórico, y ganar un horizonte es aprender a ver más allá de lo cercano, e integrarlo en un todo más grande y en patrones más correctos. El horizonte del presente está en constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba todos nuestros prejuicios constantemente. Prueba de esto es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros procedemos. No se puede formar al margen del pasado el horizonte del presente. "Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos"<sup>59</sup>. La fusión tiene lugar en el dominio

<sup>58</sup> Ibid., p. 375

<sup>59</sup> Ibid., p. 376

de la tradición; en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse por sí mismos

Así, los prejuicios del horizonte presente, conducen a la interpretación del pasado, y al realizarse la interpretación, se cuestionan y se desarrollan los prejuicios, que dan lugar a una nueva situación hermenéutica y a un nuevo proceso de interpretación

### **3.4 Crítica**

Partiendo del pensamiento de Has-Georg Gadamer acerca de la comprensión histórica se hará la crítica al historicismo de Dilthey, entendiendo por historicismo aquellas posiciones que afirman la posibilidad de reconstruir el contexto histórico original donde se desarrolla un suceso social que se quiere interpretar, y de este modo rescatar el significado auténtico.

A finales del siglo XIX, Dilthey hace una distinción de las relaciones del hombre con la sociedad y con la naturaleza. Y elabora una filosofía de las ciencias del espíritu. Para él, la metodología de la explicación que se seguía en las ciencias naturales carecía de sentido en el ámbito de la historia, ya que los acontecimientos históricos son únicos e irrepetibles, y por esto no hay leyes naturales con las cuales se pueda dar explicación de los acontecimientos. En las ciencias del espíritu, lo importante es comprender las expresiones vitales a partir de reconstruir el contexto de vida original a la que pertenecen esas expresiones. En este sentido, comprender una acción social implica una transposición del intérprete al mundo de vida del autor.

Para Dilthey, la comprensión es reconstruir el mundo de vida original del autor o agente y la proyección del intérprete hacia ese mundo vital, para rescatar el significado original del texto o suceso. Así, Dilthey identifica el significado de un suceso histórico con las creencias, emociones, propósitos del protagonista de tal suceso. En este sentido, el significado es eminentemente subjetivo. Según él, todo momento histórico debe ser comprendido a partir de él mismo y no puede estar sometido a las medidas de un presente que le sea exterior. También se puede decir que su comprensión es en el ámbito psicológico, ya que es un proceso a través del

cual el intérprete se aísla de su propio contexto de vida y viaja a un contexto reconstruido mentalmente

De acuerdo con Gadamer, el historicismo de Dilthey ha olvidado la historicidad del sujeto, es decir ha enajenado al sujeto del contexto histórico que le pertenece, y deja de lado que ese contexto histórico es producto de una tradición que le ha heredado al presente un conjunto de prejuicios, que lejos de ser una barrera para conocer el pasado, son un vínculo entre presente y pasado

Dilthey considera que hay un significado original en los textos o en las acciones sociales y pretende rescatar ese significado original, dejando a un lado las interpretaciones confusas que son introducidas por los prejuicios del intérprete. Para Gadamer, no hay un significado original de las obras culturales o de las acciones sociales; el significado de éstas no se puede identificar con las intenciones o propósitos del autor o del agente; el significado siempre es dependiente de la tradición a la que pertenece el intérprete y jamás hay un único significado, sino que varía en relación con la situación hermenéutica del intérprete. La comprensión del pasado no es sólo la interpretación del pasado, sino el proceso mismo a través de la cual la tradición se transmite y evoluciona históricamente.

## 4. El diálogo en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer

### **Presentación**

La noción de hermenéutica ha tenido diversos sentidos a lo largo de la historia. El término hermenéutica "proviene del dios Hermes, que en la mitología griega era quien interpretaba los mensajes de los dioses y los hacía inteligibles a los hombres"<sup>60</sup>

Para Hans-Georg Gadamer la palabra hermenéutica cubre diversos niveles de reflexión. Designa ante todo una praxis artificial. Se complementa con la palabra *téchne* porque incluye el anuncio, el arte de la traducción, la explicación, y la comprensión que se requiere cuando algo no está claro. Aunque para algunos autores el término hermenéutica está relacionado con el dios Hermes, el uso de la palabra presenta cierta ambigüedad, ya que en los pasajes homéricos suele ejecutar verbalmente el mensaje. Las tareas de la hermenéutica han variado desde la traducción, el mandato que cumple el heraldo, el de enunciar el sentido lógico de los enunciados, la de comprender y exponer algo que está reservado, ya sea un discurso extraño o la opinión no expresada de otro.

Cuando se habla de hermenéutica en la época moderna, su significado está en relación con el concepto de método y ciencia. Ya no tiene solamente el sentido de la interpretación, sino que se sabe justificar teóricamente el mismo. El primer documento que lleva por título la palabra hermenéutica data de 1654. A partir de entonces se distingue entre una hermenéutica teológica-filológica y una hermenéutica jurídica.

<sup>60</sup> Velasco Gómez, Ambrosio, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. UNAM, México, p. 67

En la hermenéutica jurídica, el juez interpreta y concreta la ley en cada caso. La hermenéutica teológica significa el arte de la correcta exposición de la Sagrada Escritura. Si bien, la hermenéutica teológica pretendía la correcta interpretación de la Biblia, tanto cristianos como protestantes trabajaban con directrices dogmáticas propias hasta finales del siglo XVIII <sup>61</sup>

En la época del romanticismo alemán, Schleiermacher desliga la hermenéutica como teoría universal de la comprensión e interpretación de los dogmas. Defendió con su teoría hermenéutica el carácter científico de la teología frente a la teología de la inspiración que cuestionaba la verificabilidad metodológica de la comprensión de la Sagrada Escritura, con recursos de la exégesis textual, de la teología histórica, de la filología. Sin embargo el trasfondo de esa concepción hermenéutica tenía un motivo filosófico. Se trataba de encontrar la verdad y dejar a un lado los dogmas para la comprensión. De tal modo que, "Uno de los impulsos más profundos de la era romántica, fue la fe en la conversación como fuente de verdad propia, no dogmática y no sustituible por ninguna dogmática"<sup>62</sup>. El ambiente romántico, donde tenían gran importancia la amistad, el diálogo, la relación epistolar para la comunicación, armonizaban con el interés por la comprensión. Como puede observarse en *Verdad y Método I*, Gadamer afirma:

"La misma correspondencia epistolar representa un interesante fenómeno de transición: es una especie de conversación por escrito, que de algún modo distiende el movimiento del argumentar en paralelo y del ponerse de acuerdo"<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II. Sigüeme*. Salamanca. pp 98-99

<sup>62</sup> *Ibid.*, p 100

<sup>63</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I. Sigüeme*. Salamanca. pp 446-447.

Considero que la importancia que el romanticismo da a la conversación es un elemento primordial que Hans-Georg Gadamer retoma para su hermenéutica filosófica.

Para este módulo llamado "Epistemologías contemporáneas Hermenéutica", se analizará la importancia del diálogo para la comprensión hermenéutica de Gadamer. Para ello se utilizará como referencia "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica" en *Verdad y Método II*, y el capítulo 9 de *Verdad y Método I* de Hans-Georg Gadamer. Considero que el lenguaje es importante para diálogo hermenéutico, sin embargo ese tema no se desarrollará en este trabajo, puesto que se desarrolló en el primer módulo. El primer apartado se refiere a la hermenéutica filosófica de Gadamer. En el apartado 2 se aborda el tema de la conversación o diálogo, el apartado 3 se refiere a la relación entre el diálogo y la tradición. Y la crítica se hará a partir del texto "La pretensión de universalidad de la hermenéutica" en *La lógica de las ciencias sociales* de Jürgen Habermas.

#### **4.1 Hermenéutica Filosófica**

La hermenéutica de Gadamer tiene gran influencia del pensamiento de Heidegger. A partir de Heidegger, afirma Gadamer que

"comprender no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana"<sup>64</sup>

Gadamer está de acuerdo con esta propuesta de naturaleza ontológica y analiza la comprensión como una estructura fundamental del ser ahí y no como un método de las ciencias humanas. La comprensión hermenéutica considera a los eventos de la interpretación y al intérprete como entidades en devenir, como componentes del ser ahí. Si el intérprete o los acontecimientos se consideran fuera del ser ahí, se degradan a objetos no susceptibles de comprensión hermenéutica.

Siguiendo a Heidegger, Gadamer retoma la descripción del círculo hermenéutico:

"El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión, ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma"<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Gadamer, H-G, *Verdad y Método II*, op. cit., p. 105

<sup>65</sup> Gadamer, H-G, *Verdad y Método I*, op. cit., p. 332

De acuerdo con Gadamer aquí se describe la forma de realizar la misma comprensión. Se establece la circularidad de la comprensión, la cual se lleva a cabo de la siguiente forma al percibir un sentido primero de un texto, el intérprete proyecta un sentido del todo. Pero ese sentido aparece porque uno lee el texto desde determinadas expectativas que están a su vez relacionadas con un sentido determinado, este sentido previo tiene que ser constantemente revisado, en las vueltas que va dando el círculo, conforme las cuales se avanza en la penetración del sentido, para lo cual es necesario sustituir progresivamente los conceptos previos, por otros más adecuados. El círculo tiene un aspecto positivo, no es vicioso, aporta elementos de conocimiento más que obstaculizar el mismo.

La interpretación, debe comprender que su tarea es no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias, sino elaborar a partir de la cosa misma. Aquí se puede observar que la hermenéutica gadameriana rechaza el subjetivismo, el intérprete debe dejarse determinar por la cosa misma. El que quiere comprender un texto tiene que dejarse decir algo por él, y no dejarse llevar únicamente por las opiniones previas e ignorar la "opinión" del texto.

Sin embargo cuando alguien comprende una lectura no quiere decir que tiene que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o las opiniones propias. Sino que el intérprete debe evitar dirigirse hacia los textos directamente, y en lugar de ello, examinar las opiniones previas, seleccionando las legítimas, de las que no lo son. Las opiniones previas que son legítimas serán las que no desaparecen o no son canceladas por su origen y validez.

Para Gadamer, en el siglo XX se ha atribuido un sentido ontológico al concepto de historicidad. La historicidad no es ya un ámbito restrictivo de la razón y de su afán de verdad, sino que es más bien condición para el conocimiento de la verdad. Así, la comprensión hermenéutica de Gadamer no se separa de la dimensión temporal. El devenir del ser ahí es un proceso que no puede suspenderse o regresarse. La tesis historicista de reconstruir el contexto vital del pasado, abandonando el del presente, es imposible porque niega la historicidad del intérprete, ubicado siempre en un punto del devenir, que aunque se puede proyectar al futuro, no puede regresar al pasado<sup>66</sup>.

#### **4.2 El diálogo hermenéutico.**

Gadamer entiende la comprensión como un proceso dialógico, como un diálogo. La comprensión hermenéutica comienza por la pregunta. Para llegar al conocimiento de algo se tiene que empezar por plantear una pregunta. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía, implica que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así. La experiencia hermenéutica se caracteriza por tener una apertura, esto es, una apertura hacia una nueva experiencia.

Es necesario que toda pregunta tenga un sentido. El sentido quiere decir, sentido de una orientación. El sentido de la pregunta es asimismo la única dirección que puede adoptar una respuesta si quiere ser adecuada. La importancia de la estructura de la pregunta radica en que supone algo fundamental de la esencia humana, a saber, nuestra finitud. La pregunta

<sup>66</sup> Cf. Ambrosio Velasco Gómez, op. cit. p. 81.

supone nuestra finitud porque sólo se formula cuando somos conscientes de que no sabemos, así, Gadamer afirma que

"E igual que la negatividad dialéctica de la experiencia hallaba su perfección en una experiencia consumada en la que nos hacíamos enteramente conscientes de nuestra finitud y limitación, también la forma lógica de la pregunta y la negatividad que le es inherente encuentran su consumación radical en una negatividad radical en el saber que no se sabe"<sup>67</sup>

Por lo que uno de los más importantes descubrimientos que aporta la presentación de Sócrates por Platón es que preguntar es más difícil que contestar. El que al hablar sólo busca tener la razón y no darse cuenta como son las cosas, considerará que es más fácil preguntar que dar respuesta porque no se corre el peligro de dejar sin respuesta alguna pregunta. El que está seguro de saber todo no puede preguntar nada. Para poder preguntar hay que querer saber, es decir, saber que no se sabe. Así, se puede reconocer que en todo conocimiento y discurso que quiera saber el contenido de las cosas, la pregunta siempre estará presente. Si se quiere comprender se tiene que preguntar.

Para Gadamer todo saber pasa por la pregunta. Preguntar quiere decir abrir. Esta apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. El sentido del preguntar consiste en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta, de ponerlo en suspenso. El sentido de cualquier pregunta sólo se realiza en el paso por esta situación de suspensión, en la que se convierte en una pregunta abierta<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Ibid., p. 439

<sup>68</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, pp. 440-441

La apertura está en relación particular con la pregunta. Por un lado la apertura de la experiencia hermenéutica tiene la estructura de la pregunta, pero por otro lado parece que la apertura, el estar abierto, opera como un criterio de validez del preguntar "Decimos que una pregunta está mal planteada cuando no alcanza lo abierto sino que lo desplaza manteniendo falsos presupuestos"<sup>69</sup> Ahora bien, una pregunta sin sentido no tiene posible respuesta porque sólo en apariencia conduce a una situación abierta en la que es posible tomar una decisión

No se dice que la pregunta sea falsa, sino que no tiene sentido porque es verdad que en ella hay pregunta, una referencia a algo abierto, pero no se encuentra en la dirección inicial del planteamiento de la pregunta. La falta de sentido de una pregunta consiste en que no contiene una verdadera orientación y por eso no hace posible una respuesta. Del mismo modo se puede decir que no tienen sentido afirmaciones que no son completamente falsas pero tampoco completamente correctas. El sentido de lo correcto tiene que responder a la orientación indicada por la pregunta.

En la medida en que la pregunta es abierta quiere decir que puede ser afirmativa o negativa. La esencia del saber no está en juzgar correctamente sino en excluir lo incorrecto al mismo tiempo. Así Gadamer afirma que "Saber quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en lo contrario. En esto consiste su superioridad frente al dejarse llevar por la opinión, en que sabe pensar las posibilidades como posibilidades"<sup>70</sup> El saber es esencialmente dialéctico. Sólo puede poseer algún saber el que tiene preguntas, y éstas comprenden la oposición del sí y el no, del así y de otro modo.

<sup>69</sup> Ibid. p. 441

<sup>70</sup> Ibid. p. 442

Es más difícil preguntar que responder, porque es más difícil reconocer que hay algo que no se sabe, y a veces suplimos la falta de conocimiento con la opinión, que es un saber incompleto, así afirma que: "Es el poder de la opinión, contra el cual resulta tan difícil llegar al reconocimiento de que no se sabe. Opinión es lo que reprime el preguntar"<sup>71</sup>

Gadamer se pregunta ¿Cómo es posible llegar al no saber y al preguntar? Para ello dice que el verdadero preguntar no se formula, que a uno "le llega una ocurrencia", no hay un camino metódico para tener ocurrencias, y tampoco para formular el verdadero preguntar<sup>72</sup>. La dialéctica como arte de preguntar sólo se manifiesta en aquél que sabe preguntar y es capaz de mantener sus preguntas con una orientación abierta. El arte de preguntar es también el arte de pensar, de seguir preguntando. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar a una auténtica conversación

Para llevar una conversación se requiere en primer lugar que los interlocutores no argumenten en paralelo. Esto es, que se siga en la conversación la estructura de pregunta y respuesta. Que el interlocutor siga el paso de uno, es decir que nos entienda y nos siga en la argumentación. Para esto se requiere ponerse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores<sup>73</sup>. Además requiere no aplastar al otro con argumentos, sino escucharlo y sopesar sus opiniones aunque sean contrarias a las nuestras

La dialéctica no tiene como objetivo buscar el punto débil de lo dicho, sino en encontrar su verdadera fuerza. Por lo cual, no hace referencia a aquél arte de hablar y argumentar que es capaz de hacer fuerte una causa débil, sino el arte de pensar que va a reforzar lo dicho desde la cosa misma.

<sup>71</sup> Ibid., p. 443

<sup>72</sup> Cf. Ibid., pp. 443-444

<sup>73</sup> Cf. Ibid., pp. 444-445

Siguiendo con el tema de la estructura de la pregunta, ésta es esencial en la comprensión hermenéutica. Para comprender un texto, el intérprete está colocado ante la pregunta que el texto le plantea. El texto dirige una pregunta al intérprete, la pregunta por su interpretación, por el horizonte desde el cual el intérprete va, a su vez, a preguntar al texto "El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete"<sup>74</sup>

Según Gadamer, la lógica de las Ciencias del Espíritu, es una lógica de la pregunta, y a pesar de tener como antecedente la dialéctica de Platón estamos poco preparados para ella. Es R. G. Collingwood quien desarrolla la idea de una lógica de la pregunta y respuesta y quien encuentra que un texto sólo se comprende cuando se ha comprendido la pregunta para la que es respuesta, para éste autor el método histórico requiere la aplicación de la lógica de pregunta y respuesta a la tradición histórica<sup>75</sup>.

La tarea de comprender se orienta en primer lugar al sentido del texto mismo. Hay que tener en cuenta, que en relación con la pregunta histórica la pregunta que se trata de reconstruir no tiene que ver con las vivencias intelectuales del autor, sino del sentido del texto mismo. La tarea del intérprete es, formular la pregunta a la que responde el texto, pero como la reconstrucción de la pregunta originaria no es posible esa pregunta que no se puede reconstruir regresa al intérprete bajo la forma de la pregunta que el texto le formula al intérprete, así Gadamer afirma que

"La reconstrucción de la pregunta desde la cual el sentido de un texto comprende como una respuesta pasa más bien a nuestro propio preguntar. Pues el texto tiene que ser entendido

<sup>74</sup> Ibid., p. 447

<sup>75</sup> Cf. Ibid., pp. 448-449

como respuesta a un verdadero preguntar”<sup>76</sup>

Lo que le da la verdadera dimensión a la experiencia hermenéutica es la relación entre preguntar y comprender. El que quiere comprender puede dejar en suspenso la verdad de su referencia. Y el preguntar permite ver las posibilidades que quedan en suspenso, preguntar es probar posibilidades. Aquí se puede hacer referencia al diálogo platónico en el sentido de que, el que quiera pensar tiene que preguntarse <sup>77</sup> Por ello, todo comprender es más que revivir una opinión ajena. Cuando se pregunta, se dejan abiertas posibilidades de sentido, de modo que lo que tenga sentido pueda ser adoptado en la propia opinión.

La dialéctica de pregunta y respuesta que Gadamer pone al descubierto, permite que la relación de la comprensión se manifieste como una relación recíproca semejante a la de una conversación, sin embargo, afirma el autor “Es verdad que un texto no nos habla como lo haría un tú. Somos nosotros, los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa”<sup>78</sup>. Es decir, ni el texto ni la tradición que habla a través de él, hablan como un auténtico “tú”, sino que es tarea del intérprete hacerlo hablar. La importancia de esta estructura de pregunta-respuesta es que este hacer hablar al texto no es arbitrario, porque lo deja hablar, escuchando como pregunta, la respuesta latente al texto <sup>79</sup>

Por otro lado, el problema hermenéutico es un problema del correcto acuerdo sobre un asunto que tiene lugar en medio del lenguaje. Este ponerse de acuerdo es un proceso lingüístico. Para que pueda haber una

<sup>76</sup> Ibid. 453

<sup>77</sup> Cf. ibid. p. 453

<sup>78</sup> Ibid., 456

<sup>79</sup> Cf. ibid., p. 456

conversación es necesario que sus miembros hablen la misma lengua. Sólo cuando los interlocutores se ponen de acuerdo lingüísticamente, se puede realizar la comprensión y el posible acuerdo. La conversación tiene lugar porque previamente hay un lugar común que hace posible que los dialogantes puedan conversar. En una comunidad lingüística estamos ya siempre de acuerdo. Es decir hay un acuerdo previo sobre el mundo antes de que se pueda establecer un acuerdo en la conversación. Sin embargo, un caso extremo que duplica el proceso hermenéutico es la traducción, ya que en la conversación hablan el intérprete con la parte contraria y uno con el intérprete

Ya se mencionó que la conversación es un proceso por el cual se busca llegar a un acuerdo. Es parte de toda conversación el dejar valer los puntos de vista del otro e intentar entender lo que dice

En la conversación se trata de recoger la opinión del otro para ponerse de acuerdo en la cosa. Sin embargo, cuando se tiene al otro presente como verdadera individualidad, como en el caso de la conversación terapéutica, o en el interrogatorio de un acusado, no se puede hablar de una situación de acuerdo. No se puede hablar de diálogo.

Cuando se trata de comprender textos la situación hermenéutica es diferente a la que se plantea entre dos personas en la conversación. Ya que, una parte de la conversación hermenéutica, el texto, sólo puede llegar a hablar a través de la otra parte que es el intérprete. Sólo por el intérprete los signos escritos adquieren sentido. Al igual que en una conversación entre dos personas hay un asunto común que une a las partes, en este caso al texto y al intérprete. De igual forma, el traductor en su calidad de intérprete participa en el sentido del texto<sup>80</sup>

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, p. 466.

En este sentido, está justificado hablar de una conversación hermenéutica que tendrá que elaborar un lenguaje común igual al de una conversación real, esto significa que este lenguaje al igual que en la conversación se confundirá con la realización misma del comprender y establecer un acuerdo. En esta conversación se da una comunicación como la que tiene lugar entre dos personas. El texto hace hablar un tema, pero es el intérprete el que logra captar ese tema, por eso en la conversación tienen parte los dos.

### **4.3 Diálogo y tradición**

Se mencionó anteriormente que Gadamer entiende la comprensión como un proceso dialógico. La comprensión tiene estructura de diálogo, porque es el encuentro con la tradición. La tradición es fundamentalmente conservación de lo dado pero, esto no quiere decir que se excluye el cambio y la transformación. Lo que nos transmite la tradición puede ser cuestionado, corregido, y suplantado.

La tradición no es un simple acontecer que puede conocerse por la experiencia hermenéutica, sino que es lenguaje, habla por sí misma como lo hace un "tú"<sup>81</sup>. La tradición no es algo inerte sino que es lenguaje puesto que: "la tradición es un verdadero compañero, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú"<sup>82</sup>. El "tú" es otro con el cual nos relacionamos y que también tiene comportamientos con respecto a uno. El comprender al tú consiste en

<sup>81</sup> Cf. *Ibid.*, p. 434

<sup>82</sup> *Idem*

que éste es reconocido como persona. Y la conversación auténtica requiere que se atienda realmente al otro, dejando valer sus puntos de vista.

Para Gadamer la esencia de la tradición está en la multiplicidad de voces en las que se escucha el pasado. Esto no quiere decir que la tradición sea una estructura con poderes causales, sobre las creencias y acciones de los hombres, es semejante a un interlocutor que nos habla, si como intérpretes estamos dispuestos a escuchar.<sup>83</sup> Y aunque la tradición no es un auténtico tú, se establece un diálogo con el intérprete, que es quien lo hace hablar con preguntas pertinentes. Así, la comprensión de la tradición es una conversación entre el intérprete y los elementos significativos de la tradición (textos, obras de arte, vestigios, monumentos).

Una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que el intérprete aporta. Éstos forman el horizonte de un presente. Es mediante una fusión de horizontes que las voces del pasado que se transmiten en la tradición, se actualizan en el presente. Sin embargo el horizonte del presente no es un acervo fijo de opiniones y valoraciones, sino que está en un proceso de constante formación en la medida en que ponemos a prueba nuestros prejuicios. Es decir, los prejuicios condicionan la comprensión de la tradición y si se establece un auténtico diálogo, se pone en juego los prejuicios que el intérprete había heredado, abriendo la posibilidad de que sean cuestionados y criticados, para reformarlos o rechazarlos.

Este diálogo con la tradición tiene implicaciones en el campo de la ética y la política ya que para el autor "el acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era"<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, p. 353

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 458

El diálogo hermenéutico se convertirá no solamente en el modelo de la comprensión hermenéutica, sino también en el modelo del diálogo social y político que fuera condición de posibilidad del éxito de una conversación con respeto a la opinión del otro.

#### **4.4 Crítica**

Entre los autores que se han destacado por cuestionar y polemizar sobre la hermenéutica de Gadamer, encuentro a Jürgen Habermas, quien ha hecho aportaciones a la filosofía contemporánea. de este autor tomé el texto titulado: "Pretensión de la universalidad de la hermenéutica" en *La lógica de las ciencias sociales*. donde hace una crítica al pensamiento de Gadamer, concibiendo a la crítica ideológica y al psicoanálisis como ejercicios teóricos que muestran los límites de la hermenéutica

Habermas considera que, hay una cierta inteligibilidad ante la cual la hermenéutica de Gadamer es insuficiente. Para Habermas, Freud utilizó una teoría de la comunicación sistemáticamente distorsionada para deslindar un ámbito de expresiones vitales específicamente ininteligibles que abarca fenómenos neuróticos, enfermedades mentales y perturbaciones psicosomáticas<sup>85</sup>. Y, está de acuerdo con el psicoanálisis, que propone la comprensión escénica, que consiste en remontarse a las escenas traumáticas originarias para llegar a una explicación, que sea al mismo tiempo principio para solucionar el conflicto, así, afirma:

"La comprensión escénica se distingue de la comprensión hermenéutica simple por su fuerza explicativa sólo alumbrando el sentido de las

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, pp. 287-288

manifestaciones vitales específicamente ininteligibles en la medida en que logra explicar también, con la reconstrucción de la escena original, las condiciones de la génesis del sinsentido<sup>86</sup>

Esto es, la comprensión escénica tiene una fuerza explicativa que rompe con la autocomprensión hermenéutica, logrando explicar las manifestaciones vitales ininteligibles partiendo del por que se originan determinadas manifestaciones

Por otro lado, Habermas considera que la Hermenéutica de Gadamer tiene otra limitante el énfasis de Gadamer en la autoridad de los prejuicios que se reconocen en la tradición<sup>87</sup> Esta autoridad es una protección ilegítima a los prejuicios, con respecto a la función crítica de la reflexión. De acuerdo con Habermas, Gadamer presupone que el reconocimiento de los prejuicios legítimos y el acuerdo con la autoridad, se producen en forma ajena a toda coacción. La teoría de la comunicación sistemáticamente distorsionada no estaría de acuerdo con esta suposición ya que "en todo caso el poder sólo cobra permanencia por la apariencia objetiva de ausencia de violencia que acompaña al acuerdo pseudocomunicativo"<sup>88</sup>

Gadamer olvida que el lenguaje no sólo tiene una función comunicativa, sino que también puede ser un mecanismo que impida la comunicación y que reafirme inconscientemente relaciones de dominación

En estos dos casos considero que, no se establece un diálogo hermenéutico. En el primer caso, relativo a las conductas patológicas, no se puede establecer un diálogo porque lo inconsciente no viene a la conciencia simplemente con un esfuerzo de interpretación

<sup>86</sup> Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Rei, Mexico, 1993, p. 290

<sup>87</sup> Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, op cit pp 303-304

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 304

En lo que referente a los prejuicios y la tradición como mecanismo de distorsión de la comunicación, la crítica es en el sentido en que no se puede establecer un verdadero diálogo porque la reflexión hermenéutica, no puede establecer cuando se trata de un proceso racional y legítimo, y cuando los prejuicios están determinados por mecanismos no racionales e ilegítimos

## **5. De la estética a la ética: una hermenéutica del hombre en la filosofía de Friedrich Nietzsche.**

### ***Presentación***

En el presente trabajo analizaré cómo, partiendo de la concepción trágica del mundo, Friedrich Nietzsche realiza una interpretación del arte y de la ciencia, pero sobre todo una nueva forma de comprender la vida humana. Una vida que el hombre acepta y ama, a pesar del sufrimiento que le causa el devenir y la dualidad Principium individuationis. Uno original. Y, a la vez, que quiere encontrar un sentido a la existencia del hombre opone a la moral de su tiempo (la moral cristiana) y a la moral socrática una moral basada en lo instintivo o natural.

Para la realización del trabajo tomaré como referencia su obra *El nacimiento de la tragedia*. Si bien ésta es su primera obra, considero que, en esta obra expresa una concepción del mundo y de la vida que retomará para posteriores teorías.

Desarrollaré en el primer apartado "Lo apolíneo y lo dionisiaco como concepción trágica del mundo". En el segundo apartado trataré de la existencia del mundo como fenómeno estético. En el apartado tres, expongo la crítica que hace Nietzsche a la moral socrática y cristiana. Posteriormente en el apartado cuatro abordo la importancia que tiene la música en la concepción nietzscheana de la tragedia. Y por último hablaré de la posibilidad de una moral a partir de la tragedia.

*El nacimiento de la tragedia* de Friedrich Nietzsche surge en la época de la guerra franco alemana de 1870/71, y expresa la preocupación del

autor por el valor de la existencia. Si bien, él reconoce en su autocrítica de los defectos que adolece esta obra, se propone según él "ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte con la de la vida"<sup>89</sup>. Expresa su preocupación por la esencia del vivir considerando el problema del arte, y en particular el origen de la tragedia como modo artístico en el que se expresa la vitalidad griega. Para el autor, es una cuestión fundamental la relación del griego con el dolor, su grado de sensibilidad. Se pregunta de dónde surgió su anhelo de belleza, de fiestas, de diversiones, pero también de dónde surge el anhelo de lo feo, de pesimismo, de mito trágico, de dar imagen a las cosas terribles y funestas que hay en el fondo de la existencia.

En *El nacimiento de la tragedia* se hace énfasis en el papel que tiene la apariencia o ilusión; tanto el arte como toda creación humana son en el fondo una apariencia que pretende ocultar la verdad originaria. Pero por otro lado, para Nietzsche en el fondo de la vida si se puede acceder a la verdad originaria, la vida no sólo es sufrimiento, sino también la unión de contrarios, hay dolor, pero también placer, regocijo, alegría, que son más profundos que el sufrimiento. Y es el hombre el que a partir de su quehacer vital le da sentido a la vida. ¿Y la razón? Parece ser que la razón no es parámetro a partir del cual Nietzsche valora la vida, sino a partir de la parte instintiva del hombre.

Para dar cuenta de su pensamiento plantea la tesis de que "sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo"<sup>90</sup>. Y no quiere dar una interpretación moral de la existencia. Para Nietzsche el cristianismo es la antítesis de la interpretación del mundo, la cual quiere ser sólo moral, relegando el arte al reino de la mentira. Pues de acuerdo con él, el

<sup>89</sup> Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*. Alianza, Madrid, 1973, p. 28.

<sup>90</sup> Ibid., p. 31.

cristianismo fue desde el comienzo fastidio contra la vida, y se oculta en la creencia de otra vida distinta o mejor, manifestando en odio al mundo con su miedo a la belleza y a la sensualidad, admitiendo sólo valores morales, y empobreciendo la vida. Porque para él la vida es algo esencialmente amoral. La vida oprimida bajo el desprecio y el eterno no, no es digna de ser apetecida.

Nietzsche se pregunta "¿acaso sería la moral una voluntad de negación de la vida, un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento?"<sup>91</sup> Es contra la moral cristiana contra la que se rebela y antepone su instinto defensor de vida inventando una doctrina y valoración artísticas que él llama dionisiacas.

### ***5.1 Lo apolíneo y lo dionisiaco como concepción trágica del mundo.***

La tragedia griega es importante para Nietzsche, porque en ella distingue dos momentos ligados y esenciales a toda experiencia artística: lo apolíneo y lo dionisiaco. Lo apolíneo significa la autoafirmación de la propia imagen que guarda distancia frente al movimiento vital dionisiaco. Lo dionisiaco es la fuerza que no respeta lo singular, sino que intenta incluso aniquilar al individuo y redimirlo mediante un sentimiento místico de unidad.<sup>92</sup> Esta disolución de la personalidad en la corriente vital no es resultado de una entrega voluntaria, sino doloroso arrastre que aniquila y se afirma a sí mismo destruyendo. De este modo, Nietzsche escribe:

<sup>91</sup> Ibid., p. 33

<sup>92</sup> Ibid., p. 46

"El individuo con todos sus límites y medidas se sumergió aquí en el olvido de sí, propio de los estados dionisiacos, y olvidó los preceptos apolíneos. La desmesura se desveló como verdad, la contradicción, la delicia nacida de los dolores hablaron acerca de sí desde el corazón de la naturaleza en todos los lugares donde penetró lo dionisiaco quedó abolido y aniquilado lo apolíneo"<sup>93</sup>

En este sentido, la intuición de Nietzsche se dirige no a la sustitución de un individuo por otro, sino a la afirmación de la caducidad y potencial destrucción de toda individualidad como condición de posibilidad de la vida misma. Esta afirmación de lo genérico sobre lo individual supone el triunfo de lo dionisiaco sobre lo apolíneo<sup>94</sup>

Así, la vida se muestra como existencia trágica. La vida es lo que cambia, el individuo lo que permanece, la vida es lo que deviene, y más allá de la apariencia de la vida, la tragedia señala hacia lo eterno. De tal forma, Nietzsche señala:

"...la mentira civilizada que se comporta como si ella fuese la única realidad es un contraste similar al que se da entre el núcleo eterno de las cosas, la cosa en sí, y el mundo aparential en su conjunto y de igual modo que con su consuelo metafísico la tragedia señala hacia la vida eterna de aquel núcleo de la existencia"<sup>95</sup>

Se observa una contradicción que se refleja entre Dioniso y Apolo. Este último diviniza el principio de individuación, construyendo la hermosa apariencia, el sueño, o la imagen plástica y así se libera del sufrimiento. En cambio Dioniso, retorna a la unidad primitiva, destroza al individuo, lo arrastra

<sup>93</sup> Ibid., p. 59

<sup>94</sup> Cf. Hernández-Pacheco Javier, Friedrich Nietzsche, Herder, Barcelona, 1990, p. 37

<sup>95</sup> Nietzsche, Friedrich, op. cit., p. 81

a un gran naufragio y lo absorbe en el ser original. de este modo reproduce la contradicción como dolor de la individuación, pero resuelve esto en un placer superior: participar en la sobreabundancia del ser único. Dioniso no sólo resuelve el dolor en un placer superior; sino que afirma el dolor y hace de él un placer. Es el dios que afirma la vida. La vida que debe de ser afirmada, no justificada ni redimida.

Lo apolíneo cumple su misión estética, pues como bella forma supone la ilusión de la vida por escaparse de sí misma. Lo apolíneo es necesario como aquello que la vida en su carácter dionisiaco debe superar, y lo dionisiaco en su energía destructora es imprescindible para que lo apolíneo sea remanso de paz, lugar en que la vida descansa de sí misma. La experiencia apolínea ve en la presencia del vivir en la forma individual, lo que hay de definitivo por un instante en esa vida.

Así, Nietzsche se cuestiona por la posibilidad de un arte que no sea huida del vivir, sino afirmación de su carácter trágico, y el intento por responder conduce a lo que es el origen de la tragedia como forma estética, propia de la cultura griega y máxima expresión de la vitalidad clásica. No es en absoluto una maldición de los duros cantos del vivir, sino la exaltación de la existencia, más allá de la fatalidad aniquiladora del individuo<sup>96</sup>.

Para Nietzsche la experiencia trágica nos lleva a reconocer que: "debemos darnos cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso, nos vemos forzados a penetrar con la mirada en los horrores de la existencia individual"<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> Cf. Hernández- Pacheco, Javier, op. cit. p. 43

<sup>97</sup> Nietzsche, Friedrich, op. cit. p. 138

Así, la vida quiere escaparse de sí misma, aferrándose con deseo de eternidad a la forma que ella ha producido. Aquí se observa el origen de la estética apolínea, como una ilusión, que la vida misma se encarga de mostrar, aniquilándola, la individuación es la caducidad y la muerte. Este es el momento del dolor, pero también aquí es donde la vida puede alcanzar un gozo de sí que va más allá de la ilusoria imagen que representa su individuación. Pero el consuelo de la belleza trágica ya no es huida frente a la realidad de la existencia, sino la afirmación de la vida, en sus más duros y extraños problemas, y esto es a lo que Nietzsche llama dionisiaco. Es éste el definitivo consuelo de ver que: "en el fondo de las cosas, y pese a toda la mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera"<sup>98</sup>. Y este consuelo es definitivo, porque no lo busca la vida fuera de sí, sino en su misma productividad.

Así, la experiencia estética capta la existencia, más allá de los límites de la individualidad arrollada, afirmando en la propia destrucción la belleza del eterno vivir como un trágico superarse a sí mismo. La experiencia del mundo es gozo estético de la tragedia, obra de arte<sup>99</sup>. Una obra de arte que es la síntesis final de artista, materia, obra y público, que resulta de la disolución de todos.

## **5.2 La existencia del mundo como fenómeno estético.**

De acuerdo con Nietzsche, el filósofo tiene una relación con la realidad de la existencia, análoga a la que el hombre sensible al arte mantiene con la

<sup>98</sup> Ibid., p. 77

<sup>99</sup> Cf. Hernández-Pacheco, Javier, op. cit. p.45

realidad del sueño. Ya que la contempla con detenimiento y con gusto, y de esas imágenes saca su interpretación de la vida. Sin embargo no son sólo imágenes agradables y amistosas las que experimenta, sino también las cosas oscuras, tristes, tenebrosas, que experimenta con una inteligibilidad total, y no son sólo un juego de sombras, pues también se vive y se sufre en esas escenas, sin embargo el ser más íntimo del hombre experimenta el sueño con placer y necesidad.

Esa necesidad de la experiencia onírica fue representada por los griegos con la imagen de Apolo el "dios de todas las fuerzas figurativas... a la vez el dios vaticinador, el resplandeciente, la divinidad de la luz, domina también la bella apariencia del mundo interno de la fantasía"<sup>100</sup> El dormir y soñar la naturaleza produce efectos salvadores que son el análogo simbólico de que la capacidad vaticinadora y las artes son las que hacen digna de vivirse la vida. Apolo es también la mesurada limitación de estar libre de todas las emociones más salvajes<sup>101</sup>.

Bajo la inspiración de esta divinidad nacen las artes plásticas, las cuales tienen como principio la figura, el contorno visualizado que diferencia e individualiza, y mediante el cual se representa al mundo. Esta representación es una imagen de lo bello, de lo que es uno con su propia representación y se muestra en ella. El artista capta esa representación en una visión apolínea del mundo y la reproduce en la obra plástica.

Si bien, lo apolíneo es un principio esencial en la cultura griega, ésta no se entiende sin otro, que Nietzsche llama lo dionisiaco, que es propio de los cultos místicos, de la música, de lo que es la máxima representación estética de lo helénico: la tragedia.

<sup>100</sup> Nietzsche, Friedrich, op. cit. p. 42.

<sup>101</sup> Cf. *Ibid.*, p. 43.

Por un lado, Apolo representaba el principio mítico de la serenidad, el orden, la medida, por otro, Dionisio es el dios de la embriaguez, de la fiesta, y del desmedido entusiasmo. En la embriaguez "lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí"<sup>102</sup>. La embriaguez no se refiere a lo que produce el influjo de una bebida por sí misma, sino al ambiente contextual que lleva consigo la fiesta, la celebración social. Nietzsche se refiere a pueblos y muchedumbres en las que se despiertan esas emociones dionisiacas. Así, el arrebató de la vida más allá de su individualidad, el arrebató vital que conduce al desenfrenado gozo de la existencia, es lo dionisiaco<sup>103</sup>.

Frente al carácter contemplativo del artista apolíneo, que dirige su anhelo a la forma, la estética dionisiaca representa la exaltación de una actividad, que es común a todas las cosas. La estética dionisiaca supone la cancelación de la distancia entre el artista y obra de arte que es propia de la expresión apolínea. En la estética dionisiaca la obra lograda no es algo que se pueda guardar en un museo, sino que es un acontecimiento gozoso, en el que en el instante se hacen una todas las cosas. En este sentido Nietzsche afirma

"Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando. Por sus gestos habla la transformación mágica. El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en obra de arte"<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>103</sup> Cf. Hernández - Pacheco, Javier, *Friedrich Nietzsche, op. cit.* p. 30

<sup>104</sup> Nietzsche, Friedrich, *op. cit.* p. 45

En la vivencia estética dionisiaca el sujeto se olvida de sí, gozando en un acontecimiento que ya no es individual sino universal, más allá de la distinción de hombre alguno, Nietzsche dice

"Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la moda insolente han establecido entre los hombres... Ahora en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido en su prójimo, sino uno con él." <sup>105</sup>

Mediante el sentido dionisiaco, se pone de manifiesto la unidad del mundo, su carácter trascendente, con respecto a sus diferentes manifestaciones individuales. En la desmesura dionisiaca, la propia personalidad es un límite frente a la comunidad cósmica del vivir, ese límite debe ser superado, ya que no es real frente a esta vida original que es principio de toda existencia. Así, en la experiencia estética dionisiaca, se muestra la irrealidad de lo apolíneo frente al Uno original de la vida cósmica.

La estética dionisiaca, frente al gozo apolíneo de la forma, es aquella que desenmascara este momento individualizador como apariencia, como sueño. Lo que nos hace romper el velo de la imagen individual y descubrir una vida universalmente original, es la estética dionisiaca. Así, lo apolíneo y lo dionisiaco son dos momentos esenciales a toda experiencia artística.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*

### **5.3 *Contra la moral socrática y cristiana.***

Para Nietzsche, Sócrates es el primer genio de la decadencia, es la personificada traición del pensamiento griego a su esencia trágica. Con el pensamiento de Sócrates se sustituye la vida, con su carácter contradictorio, por la racionalidad lógica. Y ello representa, la victoria de Apolo sobre Dioniso, así Nietzsche afirma:

"Aquí el pensamiento filosófico al crecer, se sobrepone al arte y obliga a éste a aferrarse estrechamente al tronco de la dialéctica. En el esquematismo lógico la tendencia apolínea se ha transformado en crisálida"<sup>106</sup>

De este modo para Nietzsche, no es Apolo quien se opone a lo trágico o por quien lo trágico muere, es Sócrates. Sócrates está definido por una extraña inversión:

"Mientras que en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa, y la conciencia adopta una actitud crítica y disuasiva: en Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la conciencia en un creador"<sup>107</sup>

Sócrates opone la idea a la vida, juzga la idea por la vida, presenta la vida como si debiera ser justificada por la idea. Nos propone llegar a sentir que la vida aplastada bajo el peso de lo negativo es indigna de ser deseada por sí misma. Sócrates es el hombre teórico.

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 121

<sup>107</sup> Ibid., p. 117

La razón se convierte en la instancia que nos ayuda a desenvolvemos en el nuevo mundo de las significaciones. Ya no es la experiencia estética en su fusión instintiva con las fuerzas vitales del cosmos, la que orienta al hombre en el mundo. El mundo, en su devenir, en la multiplicidad que rompe con la unidad genérica, no es verdadero. La razón se convierte en instancia descalificadora, puesto que, la idea es lo único que la razón reconoce como principio de realidad, en la medida en que el mundo no se ajusta a esa idea, lo considera como irracional. La razón lógica al descalificar al mundo termina siendo una huída de él y esto se observa posteriormente en el cristianismo

Se invierte el planteamiento dionisiaco del sentido estético. El nuevo arte mide la belleza por la proximidad al ideal inteligible, así, el socratismo estético tiene por ley suprema el que "Todo tiene que ser inteligible para ser bello, lo cual es el principio paralelo del socrático sólo el sapiente es virtuoso"<sup>108</sup> Toda la dimensión dionisiaca de la tragedia es expulsada del ámbito de la belleza. Bello y terrible son conceptos que se excluyen.

La razón no solamente descalifica teóricamente sino que mueve la voluntad a determinar el mundo e imagen de la idea que ella entiende. La razón se hace intramundana, no porque afirme lo que se da en el mundo, sino porque pretende transformarlo a través de la voluntad. Así el pensamiento pretende corregir el devenir allí donde no se ajusta a su determinación ideal, de tal modo Nietzsche afirma que Sócrates tiene la creencia de que: "el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser"<sup>109</sup>.

<sup>108</sup> Ibid., p 111

<sup>109</sup> Ibid., p 127

Lo irracional del mundo empieza a verse como algo malo, que la voluntad tiene que negar como aquello que se opone, al único bien posible que es el ideal racional. En este sentido la ciencia, convertida en guía de la voluntad, se hace actividad negativa contra la espontaneidad de los instintos. Esta ciencia es ahora moral. Lo instintivo, el impulso primario de la vida que pretende su espontánea satisfacción ha de ser reprimido, al respecto Nietzsche nos dice : "Únicamente por instinto... con esta expresión... el socratismo condena tanto el arte vigente como la ética vigente"<sup>110</sup>

De tal forma, la explicación moral, hace referencia a que el mundo no es malo porque en su dinámica instintiva no se ajuste al mundo ideal, sino que es malo porque en esa dinámica, lo que es triunfo de lo uno es derrota de lo otro. El mal es relativo

De acuerdo con Nietzsche, la intención de Sócrates sería emplear la prudencia, la claridad, la logicidad, como armas contra lo salvaje de los impulsos instintivos. La racionalidad se convierte en salvadora de los impulsos vitales desbordados contra la propia vida. Así, lo primario en el desarrollo de la virtud y de la lógica, es el miedo al instinto, que se ha hecho ajeno. La lógica se convierte en freno represor del instinto y surge la virtud. La virtud, mediante su racionalidad, asegura la felicidad a la vida decadente, basándose en la anulación del instinto. Esa felicidad defensiva tiene la forma de la serenidad, de ese situarse más allá de la vida misma, la cual es una esencial impulsividad instintiva hacia lo otro

Como hemos observado, para Nietzsche, Sócrates representa la decadencia, y aunque en *El nacimiento de la tragedia*, en la autocrítica Nietzsche afirma que no hablaba del cristianismo, ve éste como la "

<sup>110</sup> Ibid. p. 116

antítesis más grande de la interpretación y justificación puramente estética del mundo"<sup>111</sup>

De acuerdo con Deleuze, en Dioniso y en Cristo la pasión en los dos es el mismo fenómeno, pero con sentidos opuestos. Por una parte la vida que afirma el sufrimiento, por otra, el sufrimiento que acusa a la vida, y que la convierte en algo que debe ser justificado<sup>112</sup>. Para el cristianismo, el sufrimiento que se da en la vida significa que la vida no es justa, y que se paga por una injusticia esencial, puesto que sufre es culpable. La vida debe ser salvada, ese sufrimiento es justificable: debe sufrir puesto que es culpable. El cristianismo niega la vida, por un lado fabrica la culpabilidad, por otro, justifica el dolor. Y de esta forma propone otra vida distinta, al respecto Nietzsche afirma "El cristianismo fue desde el comienzo náusea y fastidio contra la vida, sentidos por la náusea y fastidio que no hacían más que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en otra vida distinta o mejor"<sup>113</sup>.

En *El nacimiento de la tragedia*, Dioniso resolvía el dolor: experimentaba una alegría que conducía a la unidad primitiva. El cristianismo interioriza el dolor. Pero la vida no resuelve el dolor al interiorizarlo, lo afirma en el elemento de su exterioridad. A partir de aquí se observa la oposición de Dioniso y Cristo. Por un lado la afirmación de la vida por otro la negación de la misma. Los que sufren de la sobreabundancia de vida y los que sufren por un empobrecimiento de vida.

<sup>111</sup> Ibid., p. 32

<sup>112</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 25

<sup>113</sup> Nietzsche, Friedrich, op cit p.32

#### **5.4 Importancia de la música en la concepción nietzscheana de la tragedia.**

La música es para Nietzsche el género estético específicamente dionisiaco, así como la escultura lo es para el apolíneo. La música es distensión; representa la disolución de la nota en el acorde, la música no consiste en la adición positiva de unidades tonales, sino en la disolución de unas en otras. Es esta aniquilación sucesiva de la nota individual lo que pone al descubierto la esencia de la melodía, no como algo extraño al tono particular, sino como unidad trascendente a todos, en la que, al disolverse en la melodía, todas las notas guardan su esencia. En este sentido Nietzsche afirma:

"...sólo partiendo del espíritu de la música comprendemos la alegría por la aniquilación del individuo. Pues es en los ejemplos individuales de tal aniquilación donde se nos hace comprensible el fenómeno del arte dionisiaco (...) el héroe, apariencia suprema de la voluntad, es negado(...) porque es sólo apariencia y la vida eterna de la voluntad no es afectada por su aniquilación. Nosotros creemos en la vida eterna, así clama la tragedia, mientras que la música es la Idea inmediata de esa vida"<sup>114</sup>.

La música desvela la esencia metafísica del mundo. En este sentido parte de que hay una relación entre la música con la esencia verdadera de todas las cosas, de tal modo que cuando resuena la música adecuada para cualquier suceso, escena, acción, la música nos abre el secreto de aquellos. Así, si alguien se entrega a la escucha de una sinfonía le parece estar viendo

<sup>114</sup> Ibid. p 137

pasar todo tipo de sucesos, pero cuando reflexiona, no encuentra semejanza entre el juego tonal y las cosas que le iban ocurriendo, pues la música afirma Nietzsche: "se diferencia de todas las demás artes en que ella no es reflejo de la apariencia, o más exactamente, de la objetualidad adecuada de la voluntad, sino de manera inmediata, reflejo de la voluntad misma"<sup>115</sup>.

Nietzsche cree encontrar en la ópera el modelo de la tragedia musical, donde se representa la síntesis de lo dionisiaco y lo apolíneo, esto es, la relación entre la música y el drama. En una primera instancia podría parecer que la música es el acompañamiento conveniente del drama, sin embargo, la relación de la música con el drama es la contraria: " la música es la auténtica idea del mundo, el drama es tan sólo un reflejo de esa idea, una aislada sombra de la misma"<sup>116</sup>. Se puede eliminar y mover al personaje en escena pero en cualquier caso es sólo la apariencia y no conduce a la realidad verdadera. Sin embargo, la música hace que el personaje ya no sea algo suelto, para sí, sino una forma de condensación personalizada de la melodía misma. La fusión de tenor, soprano, orquesta y coros en un mismo acorde no es una suma de individuos, sino la recuperación original que hace la música de su esencia. Y de esta forma la música representa el medio para expresar la disolución del individuo en la vida. En la música el drama alcanza un efecto que está más allá de lo apolíneo. El drama se convierte en tragedia. Así, la vida es vida como expresión del mito trágico, mito que se refiere a la puesta en escena de la sabiduría dionisiaca mediante recursos apolíneos.

---

<sup>115</sup> Ibid., p. 134

<sup>116</sup> Ibid., p. 50

## 5.5 Hacia una moral a partir de la tragedia

Tomando en cuenta su concepción trágica del mundo, voy a señalar algunos puntos que a mi parecer tienen importancia para el planteamiento moral que posteriormente hace Nietzsche.

En su autocrítica Nietzsche hace referencia a que *El nacimiento de la Tragedia* se levantó contra la moral, y esa moral contra la que se enfrenta es la moral de su tiempo, la moral cristiana. Hace una crítica al cristianismo en el sentido en que éste sólo admite valores morales. Ya he mencionado que para él toda moral es represión del instinto y de que esta represión tiene su origen en la decadencia del impulso vital. Y afirma que "ante la moral, (especialmente ante la moral cristiana, es decir, incondicional) la vida tiene que carecer de razón de manera constante e inevitable ya que la vida es esencialmente amorosa"<sup>117</sup>. Al decir que la vida es esencialmente amorosa ¿qué quiere expresar?, ¿que la vida es indiferente a los valores morales?, ¿qué está en contra de los valores morales? o hace referencia a una especie de neutralidad moral. O más bien, él está tratando de proponer un nuevo tipo de moralidad y sentando las bases para otro tipo de moral basada en una nueva tabla de valores.

Como ya mencioné, la música es el género representativo de lo dionisiaco, y la ópera la síntesis de lo dionisiaco y lo apolíneo. Para Nietzsche música y mito trágico son inseparables entre sí, y expresión de la capacidad dionisiaca de un pueblo. Los dos proceden de un dominio artístico más allá de lo apolíneo y afirma:

"...ambos transfiguran una región en cuyos placenteros acordes se extinguen deliciosamente tanto la disonancia como la imagen terrible del mundo;

<sup>117</sup> Ibid., p. 33

ambos juegan con la imagen terrible del mundo; ambos juegan con la espina del displacer (...) ambos justifican en ese juego incluso la existencia del peor de los mundos"<sup>118</sup>.

Creo que con lo anterior, se puede observar lo que es parte central de la filosofía de Nietzsche, se trata de una justificación, de que todo lo que existe es justo e injusto, de que todo está justificado tanto el bien como el mal. En su concepción del mundo; frente al sentido apolíneo que busca el gozo en la imagen como lo perpetuamente idéntico a sí mismo, contrapone el sentido dionisiaco de una estética capaz de disfrutar la vida en lo que tiene de positivo y en su negatividad.

Frente a su concepción trágica tiene un consuelo metafísico

"...ese consuelo aparece con corpórea evidencia como coro de sátiros, como coro de seres naturales que, por así decirlo, viven inextinguiblemente por detrás de toda civilización y que, a pesar de todo el cambio de las generaciones y de la historia de los pueblos, permanecen eternamente los mismos"<sup>119</sup>

El hombre dionisiaco siente náusea de actuar puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas

Esto a mi parecer es una justificación de la maldad del hombre, ya que en toda civilización y en todas las generaciones se puede observar la maldad del hombre. Esto me da a entender que como lo malo siempre ha existido y se ha manifestado, es inherente a la naturaleza del hombre.

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 25

<sup>119</sup> Ibid., p. 77

## 5.6 Crítica

El pensamiento moderno que es heredado por la cultura europea de fines del siglo XIX principios del siglo XX, es el pensamiento que es puesto en tela de juicio por Nietzsche. Por un lado, la modernidad se caracteriza por la idea de la historia del pensamiento entendida como progreso, y por otro por la apropiación de los fundamentos que en algunos casos se conciben también como los orígenes.

Nietzsche realiza una crítica a los valores supremos de la tradición en particular a la historia de la salvación y a la moral cristiana. Si bien, él se propone hacer una crítica a la metafísica en general, él desarrolla su obra *El nacimiento de la tragedia* a la sombra de las categorías cristianas: como justificación, sufrimiento y dolor.

Pobablemente su propuesta en relación con la moral cristiana se refiere a una propuesta que limita al hombre, en la medida que se refiere a una moral de coacción, en donde la libertad se ve limitada y no se puede desarrollar toda su fuerza instintiva que lo lleve a disfrutar de su existencia plenamente. Sin embargo, la crítica que hace a la trascendencia en el cristianismo, él cree superarla, sin embargo él quiere reencontrarse con el Uno-original, que es lo eterno.

Asimismo, cuando hace su crítica a Sócrates, rechaza la razón como fundamento de la moral. Parece ser que Nietzsche propone que no se debe buscar el fundamento de la ética en valores universales. Y si el hacer del hombre se debe basar únicamente en las fuerzas instintivas y no en la razón, donde quedaría todo el saber racional del hombre. En este sentido, no estoy de acuerdo con la interpretación de Nietzsche, porque aunque la razón y los instintos son inherentes al ser hombre, la razón humaniza la vida.

La moral trágica que propone Nietzsche se acerca más a la parte instintiva y pasional del hombre. El hombre que propone, en *El origen de la tragedia*, es el hombre que deviene constantemente y que necesita afirmarse, y si bien él hace una crítica a la justificación del dolor, que hace por ejemplo el cristianismo, considero que él termina también haciendo justificaciones en el sentido de que lo bueno y lo malo existen, pero la vida es esencialmente amoral. En este sentido creo que no se puede hablar de que la vida es amoral, porque todo hombre siempre toma una postura con respecto a sus actos. Considero que no podemos pensar en los actos de los hombres como algo que no se puede cambiar, y en este sentido no podemos basarnos en un pensamiento que propone que ninguna acción humana puede cambiar la esencia de la vida.

## CONCLUSIONES

He hablado, a lo largo de este trabajo, de lo que acontece cuando se comprende e interpreta. Voy a señalar algunos puntos acerca de los temas tratados en cada capítulo

En el primer capítulo trato algunos aspectos importantes para la hermenéutica gadameriana, como la interpretación en la cual se tiene que encontrar el lenguaje correcto si es que se quiere hacer hablar realmente al texto. Sin embargo no hay una interpretación correcta en sí, sino que es correcta en relación con el texto al que se hace hablar. Asimismo, Gadamer considera que el mundo es el suelo común a todos los que hablan, este mundo es de naturaleza lingüística por lo que el estar-en-el-mundo es originariamente lingüístico. Las diferentes formas de comunidad humana son formas de comunidad lingüística que hacen un lenguaje. Hay que señalar que para el autor comprensión e interpretación son una misma cosa. Y es a través del intérprete que los signos escritos adquieren nuevo sentido. La diferencia o falla que hay entre el lenguaje de un texto y el lenguaje del intérprete o traductor será porque no se ha comprendido, ya que toda interpretación deja expresarse al objeto mismo por medio del lenguaje. Es tarea de la hermenéutica entrar en diálogo con el texto y percibir un sentido, primero del mismo, proyectando un sentido del todo. Es por medio de la escritura que puede haber una coexistencia de presente y pasado, ya que el hombre tiene la posibilidad de acceder a lo que se ha escrito. De tal forma, la literatura adquiere simultaneidad propia con otro presente, porque no se trata sólo de reconstruir una vida pasada, sino participación actual en lo que se dice.

En el capítulo dos, podemos observar también la influencia de la hermenéutica en el pensamiento de Mauricio Beuchot, el cual pretende situar la hermenéutica analógica como una alternativa entre el univocismo el equivocismo. Una propuesta que intenta abrir el campo de validez de las interpretaciones que el univocismo ha cerrado, pero también poner límites al campo de validez de interpretaciones que el equivocismo ha abierto desmesuradamente. De aquí, se pueden mencionar los siguientes puntos: El texto puede tener varios sentidos, esto es, la hermenéutica interviene donde hay polisemia. El método de la hermenéutica es la *sutilitas*, la sutileza en sus tres momentos de la semiótica: implicación o sintaxis, explicación o semántica y aplicación o pragmática. En el acto de interpretación confluyen autor, lector y texto. Si se da prioridad al intérprete se cae en el subjetivismo, y quienes dan prioridad al autor hacen una lectura objetivista. Sin embargo, hay dos movimientos respecto al texto. Un acercamiento que conlleva a introducir su propia subjetividad, y un distanciamiento, mediante el cual, alcanza cierto grado de objetividad. En la interpretación se trata de llegar a una mediación prudencial y analógica, en la que la intención del autor se salvaguarde con la mayor objetividad posible, pero la intencionalidad del intérprete también está presente. De acuerdo al modelo analógico hay varias interpretaciones y se tiene que ver cuales se acercan más a la verdad. No hay solamente una interpretación única que sea válida, dentro de cierto límite unas se acercan más a la verdad. Siempre que se interpreta se comprende desde un esquema conceptual, desde un marco de referencia, desde una tradición. La influencia de la tradición nos hace interpretar de una manera y no de otra. Hay una relación entre tradición e innovación. La innovación no es sólo romper con la tradición sino aumentar el conocimiento de ésta. La analogía se da como un proceso dialógico, que distingue y capta semejanzas

y diferencias sólo a través de la discusión. No se puede obligar a las ciencias a ser iguales, sin embargo, se tiene que buscar la mediación entre la universalidad y la particularidad

En el tercer capítulo se pudo establecer como Gadamer trata de hacer justicia a la verdad del historicismo. Para Gadamer, la comprensión del sentido del pasado no puede ser abordada como si se tratara de un objeto ajeno al historiador, ya que él mismo está dentro de la historia, y al comprenderla se está comprendiendo a sí mismo. El sentido de un texto del pasado, no se puede reducir al sentido original, sino que se encuentra abierto a lo que quiere decirle al intérprete. Toda obra humana es pensada como una unidad con sus efectos en la historia, con las interpretaciones que provoca. Así, el sentido original está penetrado por el sentido propio del intérprete (fusión de horizontes). La historia no puede ser concebida como un objeto muerto, que se puede conocer y dominar con un saber metódico, en la medida en que la influencia del pasado histórico llega a nosotros y que lo comprendemos, es tradición viva y vivida. La comprensión no es sólo la interpretación del pasado, sino también el proceso a través del cual la tradición se transmite y evoluciona históricamente. El ser humano que existe históricamente, por ser temporal, acepta su pasado cultural como algo suyo. Sin embargo, no está claro el criterio según el cual se seleccionan unos prejuicios y se descartan otros, al parecer la sola sanción a la historia o de la tradición los validan, esto es, deben legitimarse los prejuicios que han resistido el curso del tiempo.

Vimos en el capítulo cuatro como Gadamer retoma para su hermenéutica filosófica la importancia que el romanticismo da a la conversación. Por ello la comprensión la entiende como un diálogo, una especie de diálogo con la tradición, en la que toda pregunta tiene un sentido.

Todo saber pasa por la pregunta y el preguntar quiere decir abrir, y la apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. El saber es esencialmente dialéctico, esto es, sólo se puede poseer algún saber cuando se tienen preguntas. Es de gran importancia la estructura de la pregunta, porque supone algo fundamental de la esencia humana: nuestra finitud. Ya que sólo formulamos preguntas cuando somos conscientes de que no sabemos. Para llevar una auténtica conversación se requiere que la conversación siga la estructura de pregunta-respuesta. Que el interlocutor nos entienda y nos siga en la argumentación. Escuchar al otro y sopesar sus opiniones aunque sean contrarias a las nuestras. La conversación como modelo de la comprensión hermenéutica rompe con la concepción del conocimiento concebida como una relación entre sujeto-objeto. Además enfatiza el preguntar por encima del responder, asimismo se opone al subjetivismo pues tanto en el lenguaje como en la estructura dialógica rige la esfera del nosotros en lugar de la del yo, ya que para Gadamer estar-en conversación es "salir de sí mismo, pensar en el otro y volver sobre sí mismo como otro". Sin embargo, como vimos, autores como Habermas señalan algunas limitaciones a la hermenéutica de Gadamer, en el sentido de que ésta es insuficiente para dar cuenta de expresiones vitales que abarcan fenómenos neuróticos, enfermedades mentales y perturbaciones psicosomáticas. En cambio la propuesta escénica propuesta por el psicoanálisis logra explicar las manifestaciones vitales ininteligibles, partiendo del por qué se originan determinadas manifestaciones patológicas. Por otro lado tiene otra limitante en el sentido de que, la hermenéutica gadameriana presupone que los juicios legítimos y el acuerdo con la autoridad se producen en forma ajena a toda coacción. Gadamer no tiene en cuenta que el lenguaje además de tener una función comunicativa,

puede ser un mecanismo que impida la comunicación y reafirme inconscientemente relaciones de dominación. En estos dos casos no se puede establecer un diálogo hermenéutico.

Vimos en el capítulo cinco, que Nietzsche pone en tela de juicio el pensamiento moderno, haciendo una crítica a los valores supremos de la tradición en particular a la historia de la salvación y a la moral cristiana. En *El Nacimiento de la Tragedia*, podemos observar que Nietzsche recurre al pensamiento griego para erigir la tragedia como una forma de comprender la vida, y la tragedia sólo se puede entender a partir de dos momentos ligados a toda experiencia estética: lo apolíneo y lo dionisiaco. Por un lado lo apolíneo es el principio de individuación, que construye la apariencia y libera al hombre del sufrimiento, por otro, lo dionisiaco retorna a la unidad primitiva, afirma el dolor y hace de él un placer. Mediante el sentido dionisiaco se pone de manifiesto la unidad del mundo, su carácter trascendente con respecto a sus diferentes manifestaciones individuales. Ya mencionamos que hace una crítica a la moral cristiana y en este sentido considero que ésta va dirigida al cristianismo en la medida en que éste limita la fuerza instintiva del hombre, de tal modo que le niega el disfrute de su existencia en plenitud. Sin embargo, al hacer una crítica a la trascendencia que propone el cristianismo, él cree superar esta propuesta, sin embargo él quiere reencontrarse con el Uno-original, que es lo eterno. Asimismo, cuestiona el pensamiento de Sócrates y rechaza la razón como fundamento de la moral, al parecer considera que no se debe buscar el fundamento de la ética en valores universales. La moral trágica que propone Nietzsche, es una moral que está más próxima a la parte instintiva y pasional del hombre, en este sentido no estoy de acuerdo con su propuesta, ya que considero que no podemos basarnos en un pensamiento que considera que todo está justificado, tanto el

bien como el mal, y que ninguna acción humana puede cambiar la esencia de la vida. Aunque la razón y los instintos son inherentes al ser hombre, la razón humaniza la vida.

Los textos de los autores que abordé para hacer este trabajo tienen en común a la hermenéutica, ya que cada uno hace su interpretación del mundo y del hombre. La hermenéutica nos pone en claro lo que ocurre cuando comprendemos. La comprensión nos ofrece oportunidades para ampliar la experiencia humana y no se limita a explicar un fenómeno como un caso particular de una regla general. La verdad acontece en la experiencia y la historicidad de ésta impide que la reflexión culmine en un conocimiento absoluto. La verdad hermenéutica se puede transformar en el curso de la historia.

## **Bibliografía**

### Bibliografía básica

Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *El Giro Hermenéutico*, Cátedra-Teorema, Madrid, 1990.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1977.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Rei, México, 1993

Heidegger, Martin, *La Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, México, 1966.

Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Löwith, Karl, *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1997

Nietzsche, Friedrich, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Península, Barcelona, 1988.

Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

### Bibliografía complementaria

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

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971.

Hernández-Pacheco, Javier, *Friedrich Nietzsche*, Herder, Barcelona, 1990.

- Garagalza Luis, *La interpretación de los símbolos*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Mardones, J.M. y N. Ursua, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Fontamara, México, 2001
- Rivero Weber, Paulina, *Nietzsche, Verdad e Ilusión*, UNAM, México, 2000.
- Salcedo Aquino Alejandro, *Hermenéutica analógica, Pluralismo cultural y Subjetividad*, Ed. Torres Asociados, México, 2000
- Valtimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Velasco Gómez, Ambrosio (compilador), *Racionalidad y cambio científico*, Pados-UNAM, México, 1997
- Velasco Gómez, Ambrosio, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas es la filosofía de las ciencias sociales*, UNAM, México, 2000