



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Presenta la tesina titulada

“Diálogo y lenguaje en la hermenéutica de Gadamer”



Para obtener el título de:

Licenciada en Filosofía

Nombre: Barbara Margarita Resendis Caraza

Asesora: Mtra. María Antonia González Valerio

Agosto 2004



**COORDINACION DE
FILOSOFIA**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

**Con cariño y afecto para
mis padres y hermanos.**

**Con gran aprecio para todos aquellos maestros que
despertaron en mi el interés por la filosofía
y que hicieron posible que desarrollará
mi pensamiento crítico y analítico.**

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Barbara Margarita
Resendes Caraza

FECHA: 2-VIII-04

FIRMA: Barbara M. Resendis C.

ÍNDICE

Dedicatoria	II
Introducción	III

Capítulo I. Comprensión

1.- Lenguaje, ser, mundo	1
a) Estructura ontológica del lenguaje	2
b) Mundo	5
2.- La verdad y la comprensión	8

Capítulo II. Interpretación

1.- La tradición	16
2.- Los prejuicios	17
a) Círculo hermenéutico y conciencia histórica	20
3.- Historia efectual y experiencia hermenéutica	22
a) La estructura de la experiencia	26
b) Fusión de horizontes	28

Capítulo III. Aplicación

1.- Aplicación	31
2.- La dialéctica del diálogo	33

a) La lógica de pregunta y respuesta	35
b) <i>Phrónesis</i>	38
3.- La conversación	39
Conclusión	VIII
Bibliografía.....	XIV

INTRODUCCIÓN

La presente tesina titulada “Diálogo y lenguaje en la hermenéutica de Gadamer” es un esfuerzo por explicar la teoría hermenéutica de Gadamer con respecto a su concepción del diálogo y el lenguaje, con el propósito de conocer su propuesta acerca de cómo se da una conversación, y por lo tanto entender cómo es posible la comunicación humana.

Algunas de las cuestiones que surgen al tratar este tema son: ¿cuál es la estructura ontológica del diálogo que permite considerarlo como el único medio en donde se lleva a cabo la comprensión del otro y del mundo?, ¿dicha estructura es alterable?, ¿qué es lo que acontece en el diálogo?, ¿existe una forma correcta y/o incorrecta de dialogar?, ¿la comprensión de la estructura ontológica del diálogo concierne solamente al ámbito teórico o también práctico?, etc.

Esta investigación se basa en la obra más importante de Gadamer y en la que obtenemos mayores posibilidades de encontrar seguimiento a nuestras incógnitas, se trata de *Verdad y método*. Asimismo, hemos recurrido a otras obras como *El giro hermenéutico*, y *Arte y verdad de la palabra*; ambos escritos fueron de gran utilidad para comprender los conceptos de subjetividad y verdad. También fue un gran beneficio recurrir tanto a comentaristas y estudiosos del pensamiento gadameriano, como a algunos de los textos de los filósofos mencionados por el propio Gadamer, quien concientemente aprecia su importancia dentro del pensamiento filosófico.

En la hermenéutica de Gadamer encontramos una interesante propuesta acerca de cómo es que se puede concebir un diálogo con carácter

universal que auxilie, no solamente a la filosofía, sino a la comunicación humana en general. Gadamer piensa que la hermenéutica capaz de ofrecer la comprensión de las diversas formas de experiencia humanas (experiencia científica, religiosa, ética, histórica o estética) surge del estudio de las estructuras previas de toda comprensión, y es realizada por un sujeto histórico que parte de unas condiciones dadas espacio-temporales y también de estructuras previas de pre-comprensión. Esta idea es esencial al momento de comenzar nuestra investigación acerca del diálogo.

Para tal efecto, analizaremos la unidad hermenéutica en donde el diálogo se hace presente. Dicha unidad consta de tres momentos: La comprensión, la interpretación y la aplicación. En el primer capítulo, titulado "Comprensión", veremos que nuestro autor no concibe el problema de la comprensión como un problema epistemológico, sino ontológico. Este carácter que le otorga a la comprensión es el aspecto que le permite fundamentar la tesis de que el lenguaje es comprensión. En este capítulo será de gran importancia considerar la forma en que se pensó el lenguaje a lo largo de la historia de la filosofía; Gadamer aludirá principalmente al pensamiento de Platón y San Agustín de Hipona. Nuestro autor nos mostrará que el lenguaje no es un sistema de signos, sino la experiencia humana del mundo. Además, la idea ontológica del ser desarrollada por M. Heidegger será útil para explicar la tesis de que el lenguaje es apertura hacia el mundo. Igualmente, nos encontraremos con la necesidad de referirnos a la verdad. Este es un concepto muy complicado, dado que siempre han existido extremos respecto a su definición: la verdad es objetiva o subjetiva. Gadamer piensa que la verdad no puede ser algo que se pueda clasificar como subjetivo o objetivo, sino que es un acontecer

lingüístico de la cosa misma. En este sentido resulta fundamental analizar qué entiende Gadamer por subjetividad y objetividad, además de ver cómo es qué propone una verdad que se relaciona con el ejercicio del diálogo. En definitiva, veremos que lo esencial del lenguaje es la realización de la comprensión, la interpretación y la aplicación.

Con respecto al segundo capítulo nombrado “Interpretación” advertiremos que toda comprensión implica una interpretación, y toda interpretación implica ser conscientes de la realidad en cuestión. Asimismo, estudiaremos qué es la tradición, cuál es la estructura ontológica de los prejuicios, y cómo es posible que seamos conscientes de sus efectos sobre la comprensión. Igualmente, nos encontraremos con la idea (adoptada del pensamiento de M. Heidegger sólo en algunos aspectos) del círculo hermenéutico, la cual nos advertirá que la anticipación del sentido que guía la comprensión de un texto no es un acto subjetivo, sino que es un acto que se determina desde la comunidad que nos liga a la tradición.

Otro concepto relevante en este capítulo será el de la historia efectual. Con este término Gadamer se refiere al conjunto de fenómenos históricos transmitidos mediante la tradición y que producen efectos sobre la propia comprensión histórica. En el apartado referente a este tema veremos que la historia efectual es un concepto que nos auxilia para entender la experiencia hermenéutica; aquí se aludirá al pensamiento de Aristóteles, Bacon y Hegel. Gadamer marcará su distanciamiento de ellos, pero al mismo tiempo adoptará algunas de sus tesis para tratar el tema de la experiencia.

Gadamer tratará la idea de la experiencia en relación con el lenguaje, pues el lenguaje es experiencia del mundo, y es en la tradición donde el

lenguaje nos puede hablar como un tú, como otro distinto de mí. Ahora bien, cuando se muestra la tradición, la historia y los prejuicios que hacen posible la comprensión, nos referimos a una fusión de horizontes. Con este término Gadamer se refiere a un espacio donde los prejuicios, la tradición y la historia tanto del texto como del intérprete realizan un movimiento dialéctico en donde se busca eliminar la preexistencia de dos horizontes autónomos, para que se de un único horizonte histórico, y sea posible la comprensión.

Por último, en el tercer capítulo designado como “Aplicación”, enlazaremos los dos temas vistos con anterioridad, comprensión e interpretación, para saber cómo se realizan en el diálogo hermenéutico. Primeramente veremos que un comprender sin aplicación no es todavía un comprender, y que la aplicación no es un acto posterior a la comprensión misma, sino que comprender quiere decir aplicar un sentido a nuestra situación histórica.

Igualmente, observaremos que la hermenéutica de la aplicación en Gadamer corresponde a la dialéctica de pregunta y respuesta, aspecto interesante ya que nuestro autor recurrirá al pensamiento socrático y aristotélico para explicar qué conlleva la forma de preguntar y, asimismo, mostrar que la racionalidad hermenéutica tiene el estatuto de la razón práctica. Gadamer recurrirá al concepto aristotélico de *phrónesis*, para explicar esto último.

Finalmente, Gadamer explicará que la verdad que se obtenga de un diálogo, de una conversación, será una verdad que rebase determinaciones subjetivas. Además, será interesante conocer las pautas que da Gadamer para llevar a cabo una conversación bien orientada que nos permita, no

aprender algo nuevo sino, encontrar en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo.

En definitiva, abordaremos un tema al que la filosofía contemporánea da mucha importancia puesto que, al estar inserto en la ontología, permite su derivación hacia otros ámbitos del conocimiento, como la filosofía política y la ética.

La intención de este trabajo es mostrar la concepción ontológica del lenguaje y del diálogo en la hermenéutica, lo que constituye un paso previo e imprescindible para todo esfuerzo del pensar que intente, desde un horizonte hermenéutico, hacer frente a los cuestionamientos de la actualidad.

I.- COMPRENSIÓN

¿Cómo es posible la comprensión? Esta es la pregunta hermenéutica que compone el trabajo filosófico de Gadamer y que guía su proceder. Al enfocarse en el problema de la comprensión, nuestro autor tomará una postura crítica ante la tradición filosófica, particularmente la moderna, la cual había encauzado la reflexión filosófica hacia un horizonte epistemológico que dejaba de lado a la ontología o que, incluso la subordinaba a la epistemología.

Primeramente, Gadamer afirma que la comprensión no es exclusivamente un problema epistemológico sino un problema ontológico. Es decir, la comprensión no es principalmente un modo de conocer, sino un rasgo ontológico que constituye nuestro ser, una forma de estar en el mundo.

A continuación, determinaremos en qué consiste el fenómeno de la comprensión, y cómo es que la comprensión constituye uno de los elementos de la estructura ontológica que nos determina como seres humanos.

1.- LENGUAJE, SER, MUNDO

Gadamer afirma que la comprensión es un proceso lingüístico, en el cual la comprensión no está determinada por el lenguaje (como si se tratara de una relación exterior), sino que es lenguaje, y el lenguaje es comprensión. Analicemos a qué se refiere Gadamer con el término lingüisticidad. “Por lingüisticidad entiende...únicamente el esfuerzo de nuestra finitud

encaminado al lenguaje, es decir, a una comprensión: un esfuerzo que conoce muy bien los límites de los correspondientes enunciados.”¹

Es decir, la lingüística es la forma de acceder a la comprensión por medio del lenguaje. La frase de Gadamer: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”², significa que aquello que no puede ser lingüístico, no puede ser comprendido por el ser humano, ya que aquello que aparece dentro del horizonte humano aparece desde siempre como y en el lenguaje.

Si la comprensión es un proceso que se da en virtud del lenguaje, entonces ¿cuál es la condición característica del ser humano que le permite comprender de esta manera tan peculiar? El ser humano es un ser lingüístico, es lenguaje. En otras palabras, la lingüística y el lenguaje son modos de ser del ser humano.

A continuación examinaremos la estructura ontológica del lenguaje, lo cual nos permitirá profundizar acerca de la estructura ontológica del ser humano.

a) ESTRUCTURA ONTOLÓGICA DEL LENGUAJE

Nuestro autor considera que el lenguaje ha sido un aspecto desatendido dentro del desarrollo de la filosofía; los problemas filosóficos han girado en torno al lenguaje, pero muy ocasionalmente se ha reflexionado acerca de la importancia del mismo. Gadamer se propone estudiar de forma explícita la estructura ontológica del lenguaje frente al olvido de la filosofía. Su crítica

¹ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 195.

² H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 567.

a Platón por momentos coincide con la realizada por Heidegger quien reprocha al pensamiento platónico ser el causante del olvido del ser en la filosofía. Asimismo, según Gadamer, es posible rastrear en el pensamiento platónico el inicio de la apatía de la filosofía hacia el lenguaje.

Una de las tesis que podemos encontrar en Platón con respecto al lenguaje es aquella que lo reduce a la función de otorgar nombres a las cosas, de modo tal que la propiedad de los nombres representa lo que es cada cosa.

“El nombre es la imitación de un objeto mediante la voz. El que llegase a imitar por medio de letras y sílabas lo que en cada objeto constituye la esencia, representaría lo que propiamente es cada objeto.”³

Entonces, según Platón, los nombres tienen el poder de enseñar, y aquella persona que los sepa, sabrá lo que son las cosas. No obstante, Gadamer no considera que esto sea suficiente para agotar la esencia del lenguaje. Nuestro autor recurrirá, como veremos en capítulos posteriores, a la filosofía de la historia y a la estructura ontológica del diálogo para comprender la función del lenguaje.

Ahora bien, Gadamer aprecia un desarrollo significativo de la reciente filosofía del lenguaje de Platón, en la filosofía medieval de San Agustín de Hipona. Éste retoma la distinción estoica de *logos* interno y *logos* externo, para tratar de resolver el problema de la encarnación. Los estoicos pensaban que el *logos* interno es el pensamiento que precede a su exteriorización, es decir, al *logos* externo⁴. Sin embargo, San Agustín no considera que el *logos* exterior sea consecuencia de la actividad del *logos* interior, sino que son dos aspectos que se funden en un mismo momento.

³ Cf. Platón, *Cratilo o del lenguaje*, *passim*.

⁴ *Apud*, J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 206.

Es esto último lo que Gadamer considera apreciable del pensamiento de San Agustín, y afirma que el *logos* exterior nunca puede agotar el *logos* interior. La palabra (*logos*) interior no puede ser pronunciada debido a que no existen vocablos que puedan expresar el todo de lo que se quiere decir. La palabra humana es imperfecta, ninguna palabra es capaz de reproducir cabalmente lo que hay que pensar.⁵

Entender la palabra interna, es acceder a la estructura universal-ontológica de la comprensión; es decir, la palabra interna nos permite comprender la universalidad del lenguaje y la finitud de nuestro ser. Y es así que la existencia de varias lenguas simplemente muestra la capacidad del lenguaje de buscar expresiones para todo. “El lenguaje verdadero nunca agota lo que hay que decir y su universalidad es específicamente la búsqueda de lenguaje.”⁶

Entonces, el lenguaje no es imperfecto para decirnos lo que son las cosas, sino que la naturaleza del lenguaje es finita y variable; el lenguaje es móvil, histórico, finito, abierto, etc. Y aquello que se nos manifieste mediante él tendrá su misma naturaleza. ¿En dónde se manifiesta el lenguaje? El lenguaje se manifiesta en conversaciones, en textos, en símbolos, en el arte, etc. De este modo, es importante señalar que en el hablar se encuentra la infinitud de un sentido por interpretar, puesto que la palabra nunca tiene un solo sentido.

“En el lenguaje, como si de un espejo se tratara, algo se refleja en una especie de suplantación continua en la que la imagen está unida al aspecto

⁵ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 510.

⁶ J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.177.

del original a través del centro que es el observador: es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno solo.”⁷

El lenguaje no es una comprensión meramente intelectual, sino que es el resultado de la pertenencia a una tradición en proceso (en diálogo). El lenguaje es el único medio que hace posible el diálogo y todo diálogo presupone un lenguaje común, constituye desde sí un lenguaje común⁸. ¿A qué se refiere Gadamer con esto? ¿acaso sostiene la idea de un lenguaje único? Si se concibiera un lenguaje único, éste sería un lenguaje no creador y con el cual no podríamos alcanzar un entendimiento. El entendimiento mediante el lenguaje se logra por razón del intercambio vivo (en el diálogo) de ideas.⁹ Entonces, no se debe pensar que un lenguaje común es equivalente a un lenguaje único. Un lenguaje común es aquel que se comparte con el otro (con el que estoy realizando un diálogo), y un lenguaje único es un lenguaje estático, a-histórico.

Ahora bien, el lenguaje es sólo cuando en él se nos representa algo. Gadamer afirma que lo que se nos presenta en el lenguaje es el mundo y, con ello, la posibilidad de experimentarlo. Veamos a continuación cómo se logra esto.

b) MUNDO

Gadamer se acoge a la idea heideggeriana de que el lenguaje es el elemento primordial del estado-de-yecto del ser-ahí en el cual nosotros somos “ahí”,

⁷ Wenceslao Castañares, *De la interpretación a la lectura*, p. 57.

⁸ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 457.

⁹ H. G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, p. 127.

es decir, estamos abiertos al mundo. El lenguaje nos permite estar abiertos al mundo, es la principal forma de apertura al mundo.

Nuestro autor afirma que el lenguaje tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo, pues el lenguaje no existe con autonomía de él. Nuestra experiencia del mundo se produce simultáneamente al lenguaje; aprender a hablar es adquirir conocimiento del mundo.

“La realidad aparece como “nuestra” realidad... sin embargo, no es totalmente libre, sino condicionada...por nuestro (s) lenguaje (s) que... está (n) referido(s) al Lenguaje (Logos) que habla a su través.”¹⁰

El lenguaje no es un sistema de signos, imagen y/o copia de la realidad. La realidad se da como lenguaje y es el ser humano capaz de experimentarla por medio del lenguaje y como lenguaje.

“Acercarse a la hermenéutica gadameriana es realizar... una experiencia lingüística típicamente socrática, pues aquí el lenguaje, considerado como lugar de encuentro de hombre y mundo en su verdad, no es primariamente un mero sistema de signos, sino el modo primario de experimentar el mundo.”¹¹

Pero, ¿cómo experimentamos el mundo mediante el lenguaje?, ¿acaso es el lenguaje solamente una herramienta que nos ayuda a comunicar ideas, pensamientos, etc.? El lenguaje no puede concebirse únicamente como una herramienta de comunicación, sino que la experiencia humana del mundo (vivir en el mundo, conocer el mundo, ser parte del mundo, etc.) se da como lenguaje, como apertura hacia el mundo. La relación del hombre con el mundo es lingüística, es decir, no sólo

¹⁰ Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, p. 152.

¹¹ Andrés Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica...*, p. 56.

comunicativa, sino comprensible por principio. No hay una experiencia sin lenguaje que después se subordine al lenguaje, sino que la experiencia humana está estructurada lingüísticamente. En otras palabras, la estructura lingüística del mundo antecede nuestra reflexión acerca del mundo, y por eso es posible la comprensión. El lenguaje es una estructura que nos precede, y en la cual nos encontramos desde siempre, pues es una característica de nuestra condición ontológica.

No hay un conocimiento prelingüístico del mundo, no hay experiencia de la realidad antes de expresarla en lenguaje: hablar (reducción del lenguaje a su fonación) y pensar, palabra y cosa, constituyen una unidad indisoluble. La apertura de la realidad depende del lenguaje que permite que comprendamos el mundo. Asimismo, el lenguaje nunca puede ser dado como objeto de experiencia, ya que toda afirmación cae dentro de él. El lenguaje otorga significados nuevos, no a las cosas u objetos, sino a sí mismo. La realidad es lingüística, es decir, creada por el lenguaje.

¿Qué característica tiene la realidad a la que accedemos mediante el lenguaje? Gadamer responde que la construcción de la realidad depende del mundo lingüístico que habitemos. Es decir, existen diversos sentidos de interpretación del mundo; el lenguaje es variable en sí mismo y ofrece diversas posibilidades de expresar una misma cosa; es especulativo. La estructura especulativa del lenguaje consiste en acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido.

“El entender que siempre tiene... forma de lenguaje y se dirige al lenguaje, debe estar en condiciones de hacerse cargo de todo el contenido del lenguaje para acceder a ese ser que ayuda a expresarse.”¹²

¹² Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 173.

El lenguaje trabaja sobre la realidad y la realidad es estructura de sentidos. No hay sentido más allá del lenguaje, por el lenguaje existe todo lo demás. Esto significa que todo lo que hay se comprende como lenguaje, en el lenguaje. Pero entonces, ¿el lenguaje no puede ser erróneo? El lenguaje puede ser erróneo o adecuado, falso o verdadero; pero estos valores no son contradictorios, sino que forman parte del ser del lenguaje. Todo puede ser "dicho" precisamente porque el lenguaje no es un algo que esté en un orden compacto y completo, sino que se encuentra en un movimiento continuo; se oculta y se muestra.

2.- LA VERDAD Y LA COMPRENSIÓN

En este apartado, examinaremos un tema muy importante dentro de toda la filosofía de Gadamer: la verdad. Ya el nombre de su importante obra filosófica nos indica su inquietud. ¿Por qué su obra se llama *Verdad y método*? El título se refiere a la crítica realizada por Gadamer a la idea de que el conocimiento verdadero está involucrado con un método verdadero, del cual se presume se obtiene conocimiento verdadero. Así la crítica que hace hacia la idea de un método manifiesta la crítica a la idea de la verdad que surge de su empleo.

Entonces, ¿es necesario o no emplear un método para obtener la verdad?, ¿Gadamer propone un método correcto para la obtención de la verdad? Y si no es necesario un método ¿cómo se obtiene la verdad? Evidentemente las respuestas de Gadamer a las dos primeras preguntas

serán negativas, mientras que en la tercera presentará su tesis hermenéutica, que a continuación se expondrá.

Gadamer retoma de M. Heidegger la idea de que no hay método que agote la verdad, sino que ésta es un aspecto del *Dasein*¹³. La verdad, según la característica del *Dasein*, es “alétheia” es desocultamiento, dejar mostrarse a la cosa misma y revelar las posibilidades de ser y actuar. La comprensión es un modo de ser-en-el-mundo, es la inmediatez del ser y conocer; entonces comprender no es un acto de conocimiento que recaiga sobre el ejercicio de una actividad, sino que es este ejercicio mismo; lo que se comprende no es un objeto, sino mi propio poder hacer algo.¹⁴ Así la comprensión no es una metodología mediante la cual comprendamos la verdad, sino algo que acontece, un encuentro, un momento del ser que posibilita nuestra participación en la verdad. La verdad acontece o se oculta (ésta es su esencia), y nosotros sólo podemos participar de su forma de ser, más no apropiárnosla.

Por otra parte, a pesar de la cercanía de Gadamer con el impulso de la filosofía del lenguaje a principios del siglo XX, no se vio cautivado por las populares teorías que proponían. Nuestro autor se opone a concebir la verdad como “adecuación” a una realidad a partir de lo expresado en ideas, o como una creación de la subjetividad de un sujeto. El propósito de Gadamer no consiste en descubrir una verdad nueva, sino en un nuevo modo de verla mediante la hermenéutica filosófica.

En el siglo XIX y XX se concibieron dos tipos de verdad, la objetiva y la subjetiva. Había una verdad exclusiva para las ciencias de la naturaleza

¹³ Dasein es un término alemán utilizado por M. Heidegger en *Ser y tiempo*, que comúnmente es traducido al español por ser-ahí. Heidegger designa con este término al ente que se pregunta por su propio ser y por el ser de los demás entes.

¹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 31.

(verdad objetiva) y para las ciencias del espíritu (verdad subjetiva). En las primeras se recurre a métodos de exactitud y medida para la obtención de la verdad, mientras que en las segundas su conocimiento está mediado por la historia del sujeto, y es por eso que su verdad no se considera objetiva. La propuesta de Gadamer ante este problema de división de la verdad es que ésta no es ni objetiva ni subjetiva, sino que posee simultáneamente ambas dimensiones. Esto es, la verdad es adecuación, concordancia, entre el que entiende (ser humano) con lo que comprende (la cosa misma). La *adaequatio* es orientación, es moverse hacia la cosa para hacerle justicia y ajustarse a ella.¹⁵ Entonces, la verdad es la adecuación entre lo pensado y lo creado mediante el lenguaje, lo cual no es la cosa real, el ente existente en sí, sino la experiencia que tenemos de él cuando se nos da mediante el lenguaje. Asimismo, la verdad surge cuando el pensamiento que se tiene de las cosas es simultáneo con el hallazgo de las palabras que lo expresan. Sin embargo, la comprensión es un intento de adecuación que nunca comprenderá absolutamente a la cosa misma, pues nuestro conocimiento y la cosa misma son finitos, por ende, históricos y temporales.

Ahora bien, ¿a qué tipo de verdad podemos ambicionar? ¿podemos concebir una verdad objetiva o subjetiva? Gadamer no considera que la objetividad y subjetividad sean estándares de validez de la verdad, para él “La objetividad consiste en que, gracias al lenguaje, el hombre puede reconocer una ‘alteridad autónoma’ que presupone la distancia entre el que habla y la cosa.”¹⁶

¹⁵ Cf. J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 139.

¹⁶ José Fco. Zúñiga, *El diálogo como juego...*, p. 277.

Ahora bien, aunque la comprensión se realice en cada persona, no significa que la verdad emanada sea un producto subjetivo.¹⁷ Reflexionando acerca de las traducciones latinas de “*hypokeimenon*”, Gadamer considera que la subjetividad es aquello que resiste invariable el cambio en toda naturaleza¹⁸ es decir, aquello que permanece en el cambio. La subjetividad es la estructura de la reflexividad humana y lo único alterable es la historia. Así podemos considerar el carácter universal de la subjetividad.

Gadamer rechaza la concepción de la verdad como un producto personal, y sí como el acuerdo en la cosa. “Comprender lo que alguien dice es... ponerse de acuerdo en la cosa, y no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias.”¹⁹ Asimismo, nuestro autor no proporciona en su hermenéutica filosófica reglas para la comprensión, debido a que la comprensión es una capacidad propia de cada ser humano (y por ello ontológica), y no una concordancia entre ella y un patrón de medida. La verdad es un rasgo ontológico e histórico de los seres humanos; y es en la experiencia cotidiana de la comprensión, el diálogo, donde se manifiesta la verdad. La comprensión es un proceso lingüístico, en donde los interlocutores llegan a un acuerdo sobre la cosa, mediante el lenguaje.

El modo en que participamos de la verdad es a través del diálogo. La verdad se expone a través del trabajo común de la conversación, es decir, tiene el carácter de respuesta a algo. Dialogar con un interlocutor, con un texto, con una obra de arte, con una situación social, con el otro en general, etc.

¹⁷ En capítulos posteriores será analizado el tema de los prejuicios, pues Gadamer afirmará que no existe ninguna subjetividad libre de prejuicios.

¹⁸ H. G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 13.

¹⁹ H-G Gadamer, *Verdad y método I*, p. 461.

“Esta es la tarea de la hermenéutica: buscar nuevos caminos para acceder a la cosa, dar rodeos, argumentar, preguntar y contestar, objetar y refutar..., en definitiva, todo lo que constituye el arte de la conversación.”²⁰

Ahora bien, la comprensión está inserta en una historia abierta, en movimiento, y no puede ser saber absoluto pues somos seres finitos. Asimismo, la verdad se encuentra en movimiento y carece de una definición única ya que se va haciendo históricamente con las limitantes del lenguaje en el diálogo. Entonces, el diálogo es la estructura de la reflexividad que nunca provee verdades absolutas y es en donde se da el cambio, donde la comunicación nunca se detiene pues la apertura del lenguaje en el diálogo otorga sentidos infinitos por interpretar.

Pero, si en un diálogo sucede que no siempre estamos de acuerdo con el otro con el que estamos dialogando, ¿cómo se solucionan los conflictos que surgen en el diálogo por tener desacuerdos sobre la cosa misma? Gadamer sugiere no preocuparse por el otro, sino por dejar que la cosa misma se muestre tal y como es. No obstante, podemos hablar de dos formas de realizar acuerdos en el ejercicio del diálogo.²¹

- a) Acuerdo consensual
- b) Acuerdo correspondiente

Con respecto a concebir a la verdad como el resultado de un consenso, éste se da como un acuerdo espontáneo de hablar en diálogo. Es decir, la verdad se va haciendo en el ejercicio de dialogar, por la dinámica argumentativa que discurre en él. Por otra parte, el acuerdo en el cual tenemos una verdad correspondiente, se da sólo cuando la visión que cada interlocutor tiene se corresponde con la cosa misma. Es decir, el diálogo en este caso es un

²⁰ José Fco. Zúñiga García, *El diálogo como juego...*, p. 29.

²¹ José. Fco. Zúñiga, *El diálogo como juego...*, p. 58.

acuerdo sobre aquello que, siempre y necesariamente, fundamenta un “estado de cosas”. En otras palabras, en un modo de consenso impuesto.

Gadamer piensa que, debido a que hay consensos es por lo que podemos interesarnos por lo otro, por la cosa misma, por lo extraño, etc., acrecentando así nuestra experiencia del mundo. Pues el diálogo no tiene como única finalidad el acuerdo, sino también el escuchar que conduce a modificar nuestras propias posiciones. La apertura hacia el otro entraña una actitud de escucha, de atención a lo que nuestro interlocutor quiere comunicar. El hombre no sólo quiere hablar, sino ante todo comunicar, es decir, sentirse escuchado por alguien que le comprende, que lo toma en serio.

Finalmente, resumiendo lo anterior, para Gadamer la verdad no es el mundo ni el lenguaje, sino el mundo llevado al lenguaje. Y el mundo existe en las interpretaciones que se hagan de él, es decir, el lenguaje habla del mundo y nos muestra lo que es.

Ahora bien, Gadamer enfatizó primeramente el carácter lingüístico de la comprensión (transformación del lenguaje), para posteriormente asumir el carácter hermenéutico de la experiencia lingüística (transformación del mundo). Lo esencial del lenguaje es la realización de la comprensión, interpretación y aplicación. Y el modo como realmente conocemos el lenguaje es mediante el ejercicio cotidiano del mismo: el arte de la conversación, de la escritura y la lectura, de la comprensión y la interpretación. Citemos palabras de Gadamer :

“... el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación.”²²

²² H. G Gadamer, *Verdad y método I*, p. 467.

Por medio del lenguaje es que se da la comprensión y la interpretación, pero ¿qué es interpretar? En el siguiente capítulo analizaremos el significado que le otorga Gadamer al acto de interpretar.

II.- Interpretación

En el capítulo anterior vimos que toda experiencia del mundo se da en el lenguaje en términos de comprensión, y ahora en este capítulo explicaremos cómo es que la comprensión implica una interpretación, y toda interpretación implica un reconocimiento de la realidad en cuestión. Es decir, para interpretar forzosamente necesitamos comprender.

En tal caso, ¿comprender e interpretar son lo mismo? Comprensión e interpretación no son fenómenos distintos, sino dos aspectos que se complementan mutuamente. La interpretación no se da sin la comprensión y la comprensión conlleva necesariamente la interpretación. En la comprensión está contenida potencialmente la interpretación, es decir, la interpretación no produce la comprensión, sino que se introduce por sí misma en el contenido de lo que comprende.

Ahora bien, el modo en que la interpretación se vincula con el lenguaje es cuando muestra lo que es la comprensión: la apropiación de lo dicho. El lenguaje constituye el verdadero acontecer hermenéutico cuando permite hablar a la tradición; y cuando habla la tradición nosotros la interpretamos, puesto que el lenguaje pone al descubierto la dimensión desde la cual la tradición nos alcanza en el presente. Este acontecer es apropiación e interpretación al mismo tiempo.²³ La interpretación se efectúa en un sujeto histórico que parte de unas condiciones dadas espacio-temporales y que parte, también, de estructuras previas de la pre-comprensión. En los siguientes apartados trataremos estos dos aspectos (la historia efectual y el círculo hermenéutico), para esclarecer el proceso de comprensión e interpretación.

²³ Cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 555.

1.- LA TRADICIÓN

El sujeto que comprende no se enfrenta al mundo como si fuera una tábula rasa, sino que detrás de él se encuentra la historia. El ser humano, sujeto hermenéutico, es un ser finito e histórico, y estas características señalan el carácter que posee la comprensión y la interpretación.

La interpretación se da siempre como algo nuevo para la comprensión. Es continuamente histórica, lo cual no significa que sea efímera y caduca, sino que posee múltiples formulaciones que pueden expresarse en el lenguaje. Entonces, nunca podremos hablar de una interpretación definitiva ya que las interpretaciones nunca concluyen pues la finitud del ser y del conocimiento humano no lo permiten. Dado lo anterior, es posible considerar que la variedad de interpretaciones se deba a que cada ser humano hace una interpretación propia. Sin embargo, Gadamer rechaza que la interpretación sea un asunto subjetivo, y recurre a la idea de tradición para comprobarlo.

La tradición no es algo que ingenie o elabore un individuo en concreto, sino la herencia de la historia que pertenece a la humanidad. Gadamer considera la tradición como lenguaje y rechaza el carácter de objeto que la ciencia histórica había dado a la tradición, pues ésta es principalmente transmisión.

Mediante la existencia de la tradición nosotros poseemos una actitud de apertura hacia lo que se interpreta. La noción de tradición como lenguaje intenta abrir una nueva perspectiva en la que pueda ganarse el modo de acceso y tratamiento adecuado de la tradición. Es decir, la tradición tiene un sentido activo. Es esencialmente conservación y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Es decir, la tradición es algo que

está siempre ahí ejerciendo su acción y presencia, no solamente desde el pasado, sino en el presente a la vez que lo constituye.

Ahora bien, Gadamer piensa que lo que se nos transmite en la tradición por medio del lenguaje escrito posee una situación de privilegio. El escrito tiene la capacidad de trascender su propio tiempo, haciéndose contemporáneo de cualquier presente, pues queda liberado de la contingencia del momento de la enunciación y del enunciador.

“El quehacer del filólogo es aquí modelo del quehacer del filósofo: llevar a cabo la exégesis de un texto es reproducir un diálogo inter-lingüístico entre nuestros propios prejuicios contextuales y los juicios textuales y últimamente entre juicios pretextados como tales y juicios atestados en su validez.”²⁴

Es en los textos escritos donde encontramos un aspecto del ejercicio hermenéutico, pues aquellos no quieren ser comprendidos meramente como expresiones de la subjetividad de sus autores, sino como depositarios de mensajes de verdad. Lo que está fijado por escrito, se ha liberado de la contingencia de su autor, y se muestra tal y como es.

A continuación advertiremos que aunque un texto se libere de la contingencia de su autor, se enfrenta a la perspectiva que el intérprete puede concederle y en donde entran en juego sus propios prejuicios.

2.- LOS PREJUICIOS

Gadamer afirma que el que quiera comprender algo no puede dejarse guiar solamente por sus propias opiniones previas e ignorar la opinión del texto.

²⁴ Andrés Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica...*, p. 49.

El que quiera comprender un texto debe estar dispuesto a dejarse decir algo por él. Nuestro autor asevera que: “Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición.”²⁵

Gadamer lleva a cabo una tajante rehabilitación del concepto del prejuicio. En el período de la Ilustración, se menospreció a los prejuicios para glorificar la razón humana y considerarla como autoridad. La razón era considerada como una autoridad sólo por el hecho de que el hombre lo había concedido así; no obstante, Gadamer nos mostrará que la autoridad no se otorga, sino que se adquiere y tiene que ser adquirida para apelar a ella. Según él, la autoridad no se fundamenta en un acto de sometimiento de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento; se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente al mío.

Pero, entonces, ¿no sería preferible prescindir de los prejuicios que nos hacen errar? Tratar de suprimir nuestros prejuicios sería pasar por alto nuestra propia historicidad. La eliminación de los prejuicios es imposible, dado que en ellos se manifiesta nuestra razón histórica y la continuidad de la tradición.

“El peligro se encuentra para Gadamer, no en la existencia de prejuicios, sino en la falta de autoconciencia de aquel que ignora el carácter constitutivo del prejuicio.”²⁶

Para aclarar lo anterior, Gadamer nos da un ejemplo: cuando una persona se propone leer un texto antiguo o contemporáneo, ¿debe el lector trasladarse a la época o circunstancia particular del texto y del autor

²⁵ H-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 336.

²⁶ Wenceslao Castañares, *De la interpretación a la lectura*, p. 48.

olvidándose de su propia situación histórica, para poder comprender de forma correcta los prejuicios del autor y del texto? En absoluto. El lector nunca puede desprenderse de sus prejuicios debido a que éstos constituyen su ser actual en la historia presente. Esto conlleva a que "... el que quiere comprender un texto también debe participar de los prejuicios que hicieron posible ese texto, debe comulgar con los valores y la cultura que conformaron las opiniones de la comunidad en la que se insertaba el autor de este texto. Es una cuestión de equidad: si nosotros proyectamos nuestros prejuicios, el texto tiene derecho también a proyectar los suyos propios."²⁷

Ciertamente, para poder distinguir los prejuicios "buenos" de los "malos", no debemos separarnos de nuestra situación histórica para contemplar la propia del texto y del autor, sino que nos debemos distanciar en el tiempo, es decir, tomar cierta perspectiva ante lo que intentamos comprender. Tomar distancia en el tiempo significa que nos alejamos de los prejuicios del autor y los propios para que se pueda involucrar la dimensión crítica de la hermenéutica para eliminar los prejuicios inútiles y conservar los que sí guían de manera más adecuada la comprensión.

Gadamer no nos ofrece una guía que nos encamine a una comprensión correcta de los prejuicios, sino solamente nos da la estructura ontológica que lo hace posible. Además, es preciso considerar que la idea de tomar distancia en el tiempo permite poner en cuestión nuestras propias preconcepciones; mostrándonos así el carácter productivo de la distancia en el tiempo, el surgimiento de incógnitas acerca de los prejuicios.

El horizonte de la experiencia humana está siempre en movimiento y se expande... impulsado por el ganar conciencia de que las cosas no eran como creíamos, de que lo otro o nuevo de un texto o de una

²⁷ M. Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica...*, p. 138.

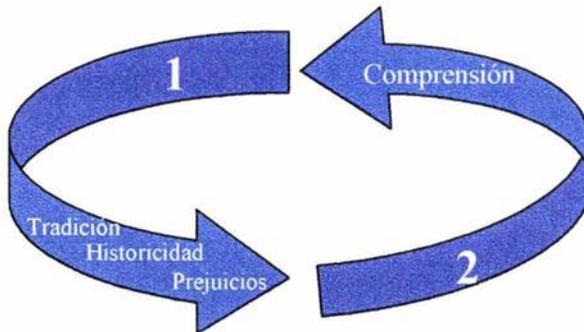
opinión es superior a nuestros prejuicios, es decir, a lo que previamente hemos juzgado.²⁸

A este movimiento que realiza la comprensión Gadamer lo nombrará círculo hermenéutico. Consiguientemente analizaremos este término.

a) CÍRCULO HERMENÉUTICO Y CONCIENCIA HISTÓRICA

M. Heidegger utilizó la idea del círculo hermenéutico para explicar la naturaleza de la existencia del *Dasein*, según la cual, en el comprender está siempre una anticipación de la existencia.

Gadamer considera la idea del círculo hermenéutico, y asocia la estructura del círculo hermenéutico del *Dasein* con la estructura circular de la comprensión, para explicar como se da ésta. Asimismo, relaciona la idea del círculo hermenéutico con la temática del todo y sus partes; la comprensión es "...la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete"²⁹ y lo que le permite a éste estar en movimiento con la tradición son sus propios prejuicios.



²⁸ Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, p. 236.

²⁹ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 363.

Por medio de la conciencia histórica, es decir, el acto de reconocer y conocer la influencia de la historia sobre nosotros, se reconoce el movimiento histórico en el acontecer y en el proceso de comprensión. Es decir, el concepto de comprensión adquiere un carácter histórico y circular; no es subjetivo ni objetivo. Siempre hay una pre-estructura de la comprensión edificada sobre prejuicios que determina cómo será nuestra comprensión.

La anticipación del sentido que guía la comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos liga a la tradición. Esto es, la co-pertenencia del que busca entender y lo que busca entender, ya que lo comprensible es lo que representa una unidad perfecta de sentido.³⁰ Pero ¿qué sucede si nos salimos del círculo? Salimos del círculo significaría que nuestra razón es capaz de elevarse por encima de la historia mediante la reflexión; pero esto es imposible, pues nuestra razón no posee esa facultad ya que ella misma es historia y son los prejuicios los que le permiten hacer juicios sobre lo que comprende.

Comprender significa principalmente entenderse en la cosa. Y quien hace posible ese entendimiento es la tradición. De ahí que la hermenéutica parta de que el que quiere comprender está relacionado con el asunto que se expresa en la tradición. Esto hace que el intérprete se vea ubicado en un punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Pues

... la historia es siempre más que lo que sabemos de ella. Y lo que sabemos lo sabemos por ser nosotros parte de ella y esta pertenencia nos determina de continuo sin que lo sepamos. Todo intento de

³⁰ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 363.

comprensión de algo está por tanto ya bajo los efectos de la historia: ella determina por adelantado lo que nos resulta interesante o cuestionable, ya que sólo podemos comprender aquello que nos habla y nos alcanza con sus efectos.³¹

Ahora bien, Gadamer será preciso en el modo de referirse a la historia y a la conciencia que tengamos de ella; por ese motivo, a continuación explicaremos qué es la historia efectual y cómo con la conciencia que de ella se tenga es posible concebir la experiencia hermenéutica.

3.- HISTORIA EFECTUAL Y EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Como hemos señalado anteriormente, Gadamer vincula la historia con el individuo que forma parte de ella; se refiere al sujeto hermenéutico y a lo que experimenta como experiencia hermenéutica. Con respecto a esto último, veremos cómo la experiencia hermenéutica se da en la historia efectual.

El término *Wirkungsgeschichte* (historia efectual) fue utilizado en el siglo XIX para designar aquella disciplina interesada por la continua influencia de la recepción de acontecimientos; es decir, por el trabajo silencioso de la historia.³²

En Gadamer, la historia efectual es el conjunto de fenómenos históricos transmitidos mediante la tradición, y que produce efectos sobre la propia comprensión histórica, es decir, la hace conciente. Entonces, la

³¹ Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, p. 221.

³² J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 146.

conciencia de la historia efectual es la conciencia de la historicidad de la propia comprensión histórica, y ésta consiste en la conciencia de la finitud.³³

En el apartado 11 de *Verdad y método I*, nuestro autor se preocupa por determinar la estructura de la conciencia de la historia efectual, y para ello recurre al concepto de experiencia. Gadamer piensa que la experiencia es un concepto que ha sido considerando desde los inicios de la propia filosofía, pero que no se ha comprendido cabalmente. Es así como nuestro autor recurrirá a teorías sobresalientes acerca de la experiencia que pensadores predecesores a él enunciaron, alude específicamente a Aristóteles, Bacon y Hegel, para posteriormente exponer su propia propuesta.

Primeramente, Aristóteles considera la experiencia como algo que se da sólo de manera actual en las observaciones individuales. El experimentar, en el pensamiento aristotélico, tiene un carácter epistemológico, puesto que su importancia radica en la aportación que pueda dar a la formación de conceptos; por lo que el individuo buscará experiencias con el propósito de acceder a un mejor conocimiento. Gadamer considera que analizar la experiencia desde el concepto supone calificarla desde algo ajena a ella misma y es de este modo que queda invalidado el proceso real de la experiencia.

Por otra parte, en el pensamiento de F. Bacon encontramos que la idea de experiencia se refiere a la acción de experimentar el mundo natural, a la metodología científica para conocerlo, y a la dirección del espíritu humano para no permanecer solamente en las generalizaciones, sino ir más

³³ M. Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica...*, p. 141.

allá de ellas.³⁴ Bacon propone evitar los prejuicios o errores que se comenten cuando se hace ciencia, y que emanan de la naturaleza humana (Ídolos de la tribu), de la naturaleza del individuo (Ídolos de la caverna), de la comunicación entre humanos (Ídolos del foro) y de la excesiva adoración a las teorías tradicionales (Ídolos del teatro). Asimismo, Bacon formula una teoría lógica de inducción para obtención de conocimiento científico, el cual no consiste en una recolecta de datos, sino en una observación cuidadosa y completa de los hechos, que llama «historia natural y experimental»³⁵, realizada según tablas de presencia, ausencia y comparación o grados.

Lo hasta ahora explicado acerca de la experiencia nos permite reconocer que inicialmente fue concebida y empleada en un aspecto puramente epistemológico; pero posteriormente Hegel dará un nuevo curso al modo en que se vino pensando a la experiencia.

G.W.F. Hegel considera que la experiencia es aquello que se encuentra en relación con la conciencia y la dialéctica. “La conciencia [es aquello que] distingue de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se relaciona.”³⁶ Asimismo, el movimiento dialéctico es un proceso de negación y mediación, que siguen a un primer momento de simple posición de una cosa o un concepto. Ahora bien, el movimiento dialéctico que lleva a cabo la conciencia es a lo que Hegel llama experiencia.

La experiencia es, entonces, el camino por el que la conciencia se reconoce en lo extraño y lo ajeno para asumirlos dentro de sí. Por esta razón, la experiencia de la conciencia conduce a un saberse a sí mismo que

³⁴ Cf. F. Bacon, *Novum organum*, *passim*.

³⁵ F. Bacon, *La gran restauración. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino humano*, p. 160

³⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 57.

ya no tiene nada distinto ni extraño fuera de sí (identidad de conciencia y objeto), es decir, a un saber absoluto. Pero en este proceso dialéctico en que se realiza la experiencia, Hegel nos hablará de dos tipos de tendencia de la negación, esto es el a) escepticismo consumado y b) escepticismo proyectado. En el escepticismo proyectado la conciencia reconoce lo que no es verdad como el desarrollo real de la conciencia, pues no duda de lo que se le muestra como verdadero; mientras que en el escepticismo proyectado la conciencia se encuentra en un estado de movimiento, duda acerca de lo que se considera verdadero. Esto es lo que le da a la experiencia el carácter de definitiva o no determinada.

Ahora bien, Gadamer piensa que una persona experimentada no es alguien que se ha hecho lo que es sólo a través de experiencias, sino alguien que está abierto a nuevas experiencias. Él nos explica que la dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, como piensa Hegel, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en movimiento por la experiencia misma.³⁷ Es así que Gadamer considera a la experiencia de dos formas:

- a) como las experiencias que confirman nuestras expectativas, es decir, repetir una experiencia confiándonos en que será la misma que antes, y
- b) como la experiencia que se “hace”, es decir, la verdadera experiencia, la cual siempre es negativa.

La experiencia forma parte de la esencia histórica del hombre, y en ella acontecen decepciones de expectativas. Gadamer recupera la frase de Esquilo “aprender del padecer” y lo explica del siguiente modo: a través del dolor el hombre aprenderá la percepción de los límites de su propio ser,

³⁷ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 432.

de ser hombre. Entonces, una persona experimentada es aquella persona que es conciente de esta condición, que conoce los límites de toda suposición y la vacilación de todo proyecto. Para aclarar esto es necesario saber en qué consiste la estructura de la experiencia que forma parte esencial de nuestro propio ser.

a) LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA

Anteriormente Gadamer nos ha explicado cómo es que el lenguaje es experiencia del mundo, y es desde dónde retomamos el tema de la experiencia. En este momento comprenderemos que es en el análisis de la estructura de la experiencia donde comienza a percibirse el carácter ontológico de la hermenéutica, pues Gadamer propone pensar a la experiencia no sólo como una pauta con la cual podemos obtener conocimiento de cómo es el mundo, sino como la única forma viable en que podemos conocer lo que es el mundo.

Hemos visto que la comprensión e interpretación se da sólo por el lenguaje y en el lenguaje, y es la tradición la que ejerce un papel imprescindible en relación con la experiencia. "...la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje... habla por sí misma como lo hace un tú."³⁸

La tradición habla en el sentido que dice algo a alguien, habla como un tú, es decir, habla como un otro distinto a mí. Para explicar esto Gadamer afirma que la relación del tú con la tradición se da de dos maneras:

³⁸ *Ibid*, p 434.

- a) El tú es clasificado como expresión humana

- b) El tú es reconocido como persona en su individualidad. Esto es una proyección del yo pues éste anticipa la pretensión de verdad de aquél; esto es lo que sucede cuando se pretende comprender al tú desde uno mismo. Es una forma de dominación del tú ya que ninguno de sus planteamientos es tomado en serio y la experiencia del tú es en el fondo un modo de autorreferencia.

- c) El tú es reconocido como tal; su planteamiento es tomado en serio. Esto significa que permitimos que diga sus pretensiones, pero no sólo aquellas que queremos oír, sino principalmente aquellas que nos contradicen.

El ser concientes históricamente significa darnos cuenta de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado; y comprender al otro (al tú) es darnos cuenta de su carácter personal. Este conocimiento y reconocimiento es el que constituye la apertura a la tradición que posee la conciencia de la historia efectual.

La apertura hacia el otro implica reconocer que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo que me contradice, pero que, al mismo tiempo, no me es impuesto; es decir, ser conciente de la estructura dialéctica de la experiencia. “Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir.”³⁹

³⁹ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 344

Para entender cómo se hacen valer las tradiciones dentro de nuestras propias pretensiones, es necesario saber cómo es posible que se enlacen tanto mis pretensiones como las del texto; esto es, explicar la importancia de la conciencia histórico efectual en el proceso de interpretación. A continuación trataremos este asunto.

b) FUSIÓN DE HORIZONTES

La expresión fusión de horizontes tiene un carácter dialéctico, es decir, una condición de negación y mediación. Estos términos hegelianos se entienden del siguiente modo: la conciencia es esencialmente negadora, se opone continuamente a lo otro y lo niega con el objetivo de obtener un conocimiento a plenitud.

Ahora bien, Gadamer afirma que un horizonte es un espacio donde se muestra la tradición, la historia, los prejuicios tanto del texto (el otro) como del intérprete (yo), que son los que posibilitan la comprensión.

Un horizonte no es algo fijo o estático, sino algo que se desplaza con cada nueva vivencia de la conciencia. Los horizontes tienen carácter dialéctico debido a que su representación es un momento inevitable de la comprensión, el cual se realiza desde el horizonte ajeno o lejano hasta llegar a su propio horizonte del presente; este es un proceso en constante formación tanto del sujeto hermenéutico como de la tradición.

Sólo de este modo se puede ganar un horizonte, ver desde la situación propia mucho más que aquello que se ve sólo desde la cercanía; pero en ningún caso se aparta la mirada completamente de

lo cercano porque el desplazamiento siempre lo realizamos desde una situación, desde un “ahí” que nunca desaparece.⁴⁰

El carácter de negación de la fusión de horizontes se refiere a la contradicción que surge cuando dos horizontes distintos se encuentran, y la idea de mediación se refiere a cómo en la comprensión del sujeto hermenéutico se soluciona esta incompatibilidad y disuelve los horizontes contradictorios para dar origen a uno sólo, a un horizonte que surge en su presente.

El horizonte es algo dentro de lo cual nosotros nos movemos y que se mueve con nosotros. Gadamer sostiene que no hay un horizonte en el que esté situado el intérprete, y otro al cual se traslade, sino que existe un horizonte único. El traslado del intérprete a otra situación consiste, no en ponerse a sí mismo en el horizonte del otro, sino en compartir los prejuicios del otro, en dejarse decir algo por el otro. Entonces, aunque se afirme que el horizonte sea único, existe una alteridad entre interpretante e interpretado.

Desplazarnos hacia el horizonte del texto es anularnos como sujetos; y aunque el intérprete tiene que escuchar lo que el texto tiene que decir, no debe dejar de hacer valer sus propias ideas. Debe acercarse al texto sin abandonar su propio horizonte. A esto Gadamer le llama fusión de horizontes.⁴¹

Ahora bien, comprender una tradición requiere ser conscientes de nuestro propio horizonte histórico. El horizonte (histórico) del presente está constituido por los prejuicios y está en constante movilidad por su confrontación con el pasado, puesto que pone a prueba sus prejuicios. El

⁴⁰ José Fco. Zúñiga, *El diálogo como juego...*, p. 153.

⁴¹ M. Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica...*, p. 144.

intérprete debe tener su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera, es decir, tiene que aportar siempre sus propios prejuicios y dejar valer los ajenos. Entonces, una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que aporta el intérprete que forman el “horizonte del presente”⁴², por los prejuicios con los que contribuye el texto y por los prejuicios que se forman en la movilidad de los horizontes.

Con la fusión de horizontes se busca eliminar la preexistencia de dos horizontes autónomos, para que se de un único horizonte, un horizonte histórico. Gadamer introduce el concepto de un único horizonte con la intención de fundamentar la comunicabilidad y el acuerdo en la cosa misma. Este único horizonte es el *logos*, es el lenguaje y es el que hace que la tradición histórica se transmita en nuestro presente.

Ahora bien, en la interpretación el prejuicio actúa cuando existe tensión entre el texto y el punto de vista del lector. La labor del hermeneuta consiste en no ocultar esta tensión y recuperar la estructura dialogal allí donde está oculta.

En el siguiente capítulo analizaremos la estructura dialogal en la que se lleva a cabo la comprensión e interpretación, para así poder explicar la unidad hermenéutica, la cual está compuesta por tres momentos: la comprensión, la interpretación, y la aplicación. En esta última es donde la comprensión cambia con la situación concreta, y en la que el estudio del diálogo es fundamental.

⁴² H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 376.

III.- APLICACIÓN

En este capítulo relacionaremos los dos temas vistos anteriormente, la comprensión y la interpretación, con el modo en que se realizan en el diálogo hermenéutico. Primeramente, analizaremos en qué consiste su aplicación y, posteriormente, la estructura dialéctica del diálogo y las implicaciones que sobrevienen en la conversación.

I.- APLICACIÓN

La aplicación, según Gadamer, es un momento esencial de la comprensión donde ésta cambia con la situación hermenéutica en la que se encuentra. Es conveniente señalar que un comprender sin aplicación o traducción no es todavía un comprender. Es decir, con la aplicación la comprensión supera la enajenación de sentido que el texto ha experimentado a través de las tradiciones, lo que le permite comprenderla parcialmente.

Aplicar es relacionar el texto con la situación del intérprete para entenderlo adecuadamente; se comprende un texto solamente si tiene lugar una modificación del intérprete y de su situación una vez aplicado lo comprendido de lo interpretado.⁴³

Entonces, si con la aplicación la comprensión cambia con la situación concreta y, además, se relaciona el texto con la situación del intérprete, podemos darnos cuenta de que jamás estamos ante el mismo texto ni el mismo prejuicio, por más que éstos correspondan a la misma tradición, que tampoco es idéntica a sí misma.

⁴³ Mariflor Aguilar R, *Confrontación, crítica y hermenéutica...*, p. 146

Para ejemplificar esta tesis, Gadamer recurre a la hermenéutica jurídica y a la hermenéutica teológica.⁴⁴ En el primer caso, el juez se topa con un texto, la ley, que se haya en el plano de lo general, y que él tiene que comprender conforme a la situación particular en que debe ser aplicada. Entonces, cuando el juez juzga, interpreta la ley general desde la situación presente del intérprete. Por otra parte, con respecto a la hermenéutica teológica, el intérprete se haya, por un lado, ante un sentido textual general (la sagrada escritura), y por otro, ante el presente de la comunidad a la que le predica. Es así que podemos advertir que en ambos ejemplos se da una mediación (regulada por la aplicación de la interpretación) entre lo general y lo particular.

Ahora bien, la aplicación en el entender no es un acto posterior a la comprensión misma, sino que entender quiere decir aplicar un sentido a nuestra situación y a nuestra interrogación. No existe primeramente una comprensión pura y objetiva de sentido que luego pueda adquirir al ser aplicada a nuestras preguntas. La aplicación y la comprensión coinciden mutuamente.

Entender algo significa haber aplicado algo de tal modo a nosotros que encontramos en ello una respuesta a nuestras preguntas... Todo entender... está motivado y movido por preguntas que determinan de antemano las perspectivas del entender.⁴⁵

Entonces, la hermenéutica de la aplicación en Gadamer corresponde a la dialéctica de pregunta y respuesta, pues el comprender se desarrolla como realización histórico-transmisora de la dialéctica de pregunta y respuesta. Además, Gadamer querrá proporcionar una base filosófica al saber de la

⁴⁴ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 396-414

⁴⁵ Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 169

aplicación y para ello recurrirá a la ética aristotélica. Consecuentemente, estudiaremos el tema de la dialéctica del diálogo y lo vincularemos con el concepto aristotélico de *phrónesis*.

2.- LA DIALÉCTICA DEL DIÁLOGO

La expresión “Dialéctica” designaba para los griegos aquel saber que se podía enseñar, y a través del cual uno podía apoderarse del conocimiento de la verdad. No obstante, Gadamer le otorga un nuevo significado:

La dialéctica como arte del preguntar sólo se manifiesta en que aquél que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una verdadera conversación.⁴⁶

Gadamer afirma que el diálogo constituye el ser mismo del hombre, y la lógica dialéctica (de pregunta y respuesta) es tan sólo la forma lingüística del ser dialogante. Según él, la dialéctica de pregunta y respuesta, tiene su fundamento en la *docta ignorantia* socrática. Para nuestro autor es evidente que a la forma lógica de la pregunta le es propio cierta negatividad, misma que se consume en su aspecto radical: en el saber que no se sabe.⁴⁷ El que está seguro de saberlo todo no puede preguntar nada, puesto que para poder preguntar hay que querer saber, saber que no se sabe. En tal caso, si la dialéctica socrática crea los presupuestos que necesita el preguntar,

⁴⁶ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 444

⁴⁷ *Ibid*, p. 439

entonces podemos decir que la dialéctica socrática es un determinado no saber que nos conduce a formular una determinada pregunta.

Ahora bien, el sentido de la pregunta es la dirección de una respuesta adecuada, es decir, con “sentido”; asimismo, la falta de sentido de una pregunta radica en que no contiene una verdadera orientación de sentido y que es eso lo que no permite la obtención de una respuesta adecuada. Gadamer insiste que el sentido de lo que es correcto corresponde a la orientación iniciada por una pregunta. Así, podemos darnos cuenta que preguntar es más difícil que contestar, puesto que en la pregunta se encuentra anunciado el sentido de la respuesta que se busca.

Es más difícil preguntar que responder, cree Gadamer, porque es más difícil reconocer que hay algo que no se sabe cuando habitualmente suprimimos la falta de conocimiento con la opinión que es un saber a medias.⁴⁸

Preguntar quiere decir abrir caminos, proponer una senda por la que la respuesta debe transitar. Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva. Preguntar significa, asimismo, poner en cuestión aquello acerca de lo que se pregunta, es decir, mostrar la fragilidad de lo dado y proponer un recorrido en dirección al conocimiento. En otras palabras, esta apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta, pues se pregunta porque no se sabe. No obstante, la apertura de la pregunta también tiene sus límites. Estos límites son impuestos por el horizonte de la pregunta, el cual nos muestra los presupuestos que poseemos, y que exponen la dimensión de duda que queda abierta.

Decimos que una pregunta está mal planteada cuando no alcanza lo abierto, sino que lo desplaza manteniendo falsos presupuestos...pero

⁴⁸ Mariflor Aguilar R., *Confrontación, crítica y hermenéutica...*, p. 151

cuando lo que se pregunta no está destacado con claridad... frente a los presupuestos que se mantienen en pie, no se llega realmente a lo abierto y en consecuencia no hay nada que decidir.⁴⁹

Veamos a continuación cuál es la lógica del proceso de preguntar

a) LA LÓGICA DE PREGUNTA Y RESPUESTA

Gadamer asevera que la dialéctica de pregunta y respuesta es la lógica concreta del trabajo hermenéutico. No obstante, antes de referirnos a la lógica de la pregunta y respuesta, es conveniente señalar las pautas que sugiere Gadamer para llevar a cabo, de la mejor forma posible, la elaboración de preguntas. La acción del preguntar consiste en:

- a) Indicar una dirección dentro de la cual las posibles respuestas tengan sentido; es decir, que los interlocutores no argumenten en paralelo.
- b) Asegurarnos de que el interlocutor nos sigue el paso en la conversación
- c) No ejercer la ventaja ni la represión sobre el locutor.

Como anteriormente se dijo, cuando preguntamos nos encontramos en un estado de ignorancia, pero ser ignorante no significa que formulemos preguntas al azar, sin sentido, sin una dirección específica sino que, al contrario, nuestra pregunta debe ser orientada y dirigida, de tal forma que obtengamos la respuesta que buscamos. De esta forma, el inciso a) expresa el primer y más importante aspecto del que debemos ser conscientes al momento de preguntar.

⁴⁹ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 441

En el inciso b), se pide que nos cercioremos de que el otro comprenda la dirección que le hemos dado a nuestras interrogantes, de forma que, ambas partes que integran el proceso (interrogador y el que responde) puedan poner al descubierto la orientación de la pregunta y poner en descubierto la respuesta que iba implícita en la orientación.

Por último, el inciso c) alude a un aspecto que aparentemente pudiera ser ético, pero que no lo es en realidad. La dialéctica de la pregunta y respuesta no consiste en buscar el punto débil de lo dicho por el otro (y de esta forma obtener dominio o autoridad sobre la persona), sino en encontrar la verdadera fuerza de lo que fue dicho. Esto es, reforzar lo dicho desde la cosa misma a la que hace referencia; de este modo nuestro interés se dirige, no al deseo de someter al otro, sino de alcanzar la cosa misma. Entonces, la dialéctica aquí no tiene un carácter ético, sino más bien epistemológico.

Por otra parte, con respecto a lo transmitido en forma literaria, Gadamer nos dirá que la experiencia hermenéutica es una forma de diálogo que consiste en entrar en diálogo con el texto.

Lo que caracteriza a la conversación... es precisamente que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas... aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica frente a la tradición literaria. Por eso cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, esto es algo más que una metáfora, es un verdadero recuerdo originario⁵⁰. Acercarse a un texto es reconstruir la pregunta de la cual él es respuesta, más allá de las intenciones conscientes del autor. Esta reconstrucción de la pregunta originaria, implica nuestro preguntar sobre el texto, el cual es ya solicitado por el texto mismo. De modo que nuestra pregunta sobre el texto

⁵⁰ *Ibid*, p. 446

es la respuesta a la pregunta que el texto nos dirige. Así, el intérprete resulta ser el interrogado.

Según Gadamer, todos los elementos de la experiencia hermenéutica son posibles sólo en virtud del lenguaje y en el lenguaje. Existe una lingüisticidad esencial en el comprender y en la interpretación. El diálogo hermenéutico es posible gracias a un lenguaje común, que une texto e intérprete. Todo diálogo presupone un lenguaje común, es decir, constituye desde sí un lenguaje común⁵¹. La palabra, en la hermenéutica gadameriana, no se refiere a las palabras que figuran en el diccionario ni a las expresiones que forman con otras la oración, sino que se trata de la palabra que se dirige a alguien y que es precisada desde el contexto vital. Entonces, toda forma de comunidad humana es una comunidad lingüística, en tanto el lenguaje se realiza a través del diálogo, de la comunicación y el entendimiento.

Ahora bien, lo decisivo del carácter lingüístico de la comprensión dialógica está en que se lleva a cabo la concreción de la historia histórico-efectiva⁵², puesto que determina tanto el objeto hermenéutico como la misma realidad hermenéutica. En la conciencia histórica es necesaria la aplicación de la lógica de pregunta y respuesta a la tradición histórica, ya que 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, y esto significa que va necesariamente más allá de lo que se dice en ella. Preguntar es moverse

⁵¹ *Ibid*, p. 457

⁵² *Ibid*, p. 461-486

siempre dentro de un horizonte abierto a posibles respuestas por las que se determina la orientación del sentido del texto.

Sin embargo, es necesario cuestionar la acción del intérprete cuando interpreta un texto, pues ¿qué racionalidad actúa cuando la conciencia histórica formula una pregunta? Para responder esta pregunta, Gadamer recurre a la ética aristotélica y afirmará que la racionalidad hermenéutica tiene el estatuto de la razón práctica. Veamos en qué consiste esto.

b) PHRÓNESIS

En el pensamiento aristotélico, la *phrónesis* (comúnmente traducida como prudencia) es una de las virtudes intelectuales, equivalente a la racionalidad práctica o al saber práctico que es capaz de llevar a cabo una buena decisión para alcanzar la felicidad. Específicamente, “No queda, pues, sino que la prudencia sea un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre.”⁵³ De esta forma, Gadamer afirma que la *phrónesis* es una forma de saber orientado hacia la situación concreta.⁵⁴

Ahora bien, es posible considerar que este tipo de saber se vincule con posturas utilitaristas, donde en ciertas situaciones se actúe conforme a los intereses propios; no obstante, Gadamer nos explica que el saber ético no consiste en la intuición de una norma ideal (una idea, un bien abstracto, una universalidad matemática), sino que se llega a mostrar en la aplicación

⁵³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro VI, Cáp. 5.

⁵⁴ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 51

del bien a un acto concreto de la vida.⁵⁵ Esto quiere decir que el saber moral no es un saber de objetivación, sino un saber de aplicación práctica. Y este saber práctico siempre se refiere a uno mismo, mientras que un saber de objetivación hace referencia al hacer y al objeto. “*Phrónesis* es pues la más propia reflexión sobre lo que es y lo que debe llegar a ser conciente como bueno y provechoso para cada quien.”⁵⁶

Precisamente lo que hace que el saber moral sea saber, es la aplicación. Es un saber en donde uno no puede descartarse a sí mismo, pues es uno el que comprenderá lo que es justo y recto. Es un saber que no se desconecta del ser y de su correspondiente aplicación. Es así que Gadamer explica que la razón hermenéutica tiene un carácter práctico.

3.- LA CONVERSACIÓN

Gadamer asevera que la capacidad del diálogo es un atributo natural del ser humano⁵⁷, pues como ya lo había afirmado Aristóteles, el hombre es el ser dotado de lenguaje, y el lenguaje, como lo hemos venido estudiando, sólo se da en el diálogo.

Lo expuesto en apartados anteriores nos permite afirmar que la estructura del diálogo hermenéutico es la representación-exposición en donde mediante preguntas y respuestas se produce una transformación hacia lo común que une al intérprete con su texto y se expone el sentido de la tradición.

⁵⁵ Cf. Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 166

⁵⁶ Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica...*, p. 212

⁵⁷ H. G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 203

Gadamer nos dice que el saber que se da en el diálogo es dialéctico, porque el arte de sostener un verdadera conversación es capaz de producir, más allá de las mentes individuales, verdades que rebasan determinaciones subjetivas y comunes. Ponerse de acuerdo consiste en encontrar las bases comunes sobre las que se puede establecer un intercambio fructuoso de ideas y experiencias; esto es, descubrir lo que une, para comprender lo que separa. Sin embargo, también se hacen presentes los desacuerdos:

Hay desacuerdo porque la conversación, el proceso por el que los interlocutores se van poniendo de acuerdo, no ha sido llevada hasta el final. El desacuerdo es, pues, una conversación inconclusa. Si se hubiese completado, siguiendo la dirección de la “apertura de la cosa”, se habría llegado a la “coincidencia” (*Übereinstimmung*) de los interlocutores y, por lo tanto, el desacuerdo desaparecería.⁵⁸

El problema de la capacidad o incapacidad de diálogo, tanto de nosotros como de los demás, se refiere a la apertura de cada cual hacia los demás. Ya que, lo que hace que llevemos a cabo un diálogo no es el hecho de querer aprender algo nuevo, sino de encontrar en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo.

Por otra parte, Gadamer afirma que estar-en-conversación es salirse de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro. Esto significa que, cuando nos abrimos al diálogo tenemos que estar dispuestos a dejarnos decir algo por los otros, a que ellos tengan razón (y no nuestras viejas opiniones) y aprender a equivocarnos. Lo importante es reconocer la radical singularidad del otro.

...será desde un acuerdo desde donde se inicie la conversación que resultará en la comprensión hermenéutica y no desde la autonomía

⁵⁸ José Fco. Zúñiga, *El diálogo como juego*, p. 54

racional del sujeto que en la soledad se enfrenta al objeto para dominarlo epistemológicamente.⁵⁹

Conversar es abrirse a la alteridad del «tú» que nos sale al encuentro, querer aprender de su experiencia. No hay que tener miedo a cambiar. El diálogo es un intercambio recíproco: hay que saber dar de lo nuestro, pero también aprender a recibir lo que el otro nos da, dejando que su experiencia complete la nuestra.

Ahora bien, Gadamer sostiene que para ser capaz de conversar hay que saber escuchar, saber escuchar es la clave del diálogo. Cuando una persona sabe escuchar, significa que se esfuerza por interesarse en el mundo interior del otro.

Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro.⁶⁰

No obstante, Gadamer es firme en su opinión y piensa que el ser capaz de entrar en diálogo es la verdadera humanidad del hombre, pero que debemos ser conscientes de que puede haber entendimiento solamente mediante la paciencia, el tacto, la simpatía, la tolerancia y mediante la confianza incondicional en la razón que todos compartimos.

Eso de la “incapacidad para el diálogo” me parece a mí que es más el reproche que hace alguien al que se niega a aceptar sus ideas que una carencia real del otro.⁶¹

Finalmente podemos concluir que el diálogo no es una categoría que nos permite visualizar el contenido de la tarea hermenéutica, sino la forma en la

⁵⁹ Mariflor Aguilar R, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p. 156

⁶⁰ H. G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 209

⁶¹ *Ibid*, p. 210

que podemos entender la comunicación humana. Asimismo, la importancia del diálogo radica en que es en ella en donde se lleva a cabo la comprensión, pues el diálogo es lo que le permite transitar desde la tradición hacia la historia.

CONCLUSIÓN

La hermenéutica que empezó siendo una técnica de interpretación de textos, tanto literarios como religiosos o jurídicos, muestra una transformación radical en el pensamiento gadameriano al grado de no ser más una técnica de interpretación, sino la forma de experimentar el mundo desde la comprensión.

La comprensión es un proceso que se da en virtud del lenguaje, ya que el ser humano es un ser lingüístico y el lenguaje es un modo de ser del mismo. Es decir, ésta es la característica ontológica fundamental del ser humano.

El lenguaje es móvil, histórico, finito, abierto, etc., y en él se nos presenta el mundo y la posibilidad de experimentarlo, ya que el ser humano se encuentra desde siempre subordinado a la estructura del lenguaje que lo precede, pues es una característica de su condición ontológica. Es decir, la estructura lingüística del mundo antecede nuestra reflexión teórica acerca del mundo, y por eso es posible la comprensión. Asimismo, el lenguaje ofrece diversas posibilidades de comprender una misma cosa; es especulativo. El lenguaje trabaja sobre la realidad y la realidad es estructura de sentidos.

Por otra parte, Gadamer afirma que no hay un método que agote la verdad (no se puede concebir un patrón de medida entre el que comprende y la cosa misma que quiere comprender) sino que se trata de una adecuación que no debe ser entendida en términos modernos y subjetivistas entre el que entiende con lo que comprende. Sin embargo, la comprensión es un intento de adecuación que nunca abarcará absolutamente a la cosa

misma, pues nuestro conocimiento y la cosa misma son finitos, históricos y temporales. Ahora bien, reconocer la distancia entre el que entiende y la cosa misma, es otorgarle a la verdad un aspecto objetivo y crítico, aunque esta distancia no se entiende como la del sujeto que, distanciado del objeto, le hace frente.

Es importante recordar que Gadamer en ningún sentido nos otorga reglas para llevar a cabo una correcta comprensión, pues la comprensión no es un método de conocimiento, sino una capacidad propia del ser humano. Así, la capacidad de participar de la verdad, mediante la comprensión, se lleva a cabo a través del ejercicio del diálogo; pues la verdad acontece en el ejercicio del dialogar, por la dinámica argumentativa que discurre en él. En definitiva, la verdad no es el mundo ni el lenguaje, sino el mundo llevado al lenguaje, es decir, el lenguaje habla del mundo y nos muestra lo que es.

Ahora bien, la comprensión y la interpretación son dos aspectos que se integran recíprocamente, mostrando aquello que la comprensión es: la apropiación de lo dicho mediante el lenguaje. Por su parte, la interpretación no tiene carácter subjetivo, puesto que permite hablar a la tradición que interpreta, y la tradición no es algo que elabore un individuo en concreto, sino la herencia de la historia que pertenece a la humanidad.

La tradición es lenguaje y nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Es así que, mediante la existencia de la tradición nosotros poseemos una actitud de apertura hacia lo que interpretamos, pero al mismo tiempo nos encontramos ante una limitante: los prejuicios.

En los prejuicios se manifiesta nuestra razón histórica; tratar de eliminarlos sería relegar nuestra propia historicidad. Lo único que podemos hacer es tomar distancia en el tiempo, es decir, alejarnos de los prejuicios

del autor y los propios para que se pueda involucrar la dimensión crítica de la hermenéutica, con lo cual es posible eliminar los prejuicios inútiles y conservar los que sí permitan guiar la comprensión de manera más adecuada.

El acto de reconocer y conocer la influencia de la historia sobre nosotros, nos permite reconocer, al mismo tiempo, el movimiento histórico en el proceso de comprensión. Es así que la comprensión adquiere un carácter histórico y circular, es decir, siempre hay una pre-estructura de la comprensión edificada sobre prejuicios que determina, si bien no de manera absoluta, cómo será nuestra comprensión.

Ahora bien, ser concientes de la afectación de la historia hacia nosotros, es lo que nos posibilita concebir la experiencia hermenéutica. La conciencia de la historia efectual es la conciencia de la historicidad de la propia comprensión histórica, y ésta consiste en la conciencia de la finitud. Es por eso que la experiencia de la conciencia conduce a un saberse a sí mismo que no es definitivo, sino que está siempre en apertura hacia nuevas experiencias.

El ser concientes históricamente significa darnos cuenta de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado, y comprender al otro (al tú) es darnos cuenta de su carácter personal. Este conocimiento y reconocimiento es el que constituye la apertura a la tradición que posee la conciencia de la historia efectual. Para entender cómo se hacen valer las tradiciones dentro de nuestras propias pretensiones se lleva a cabo una fusión de horizontes, donde se enlazan tanto mis pretensiones como las del texto en donde, además, debemos ser concientes de nuestro propio horizonte histórico. Con la fusión de horizontes se eliminan los horizontes

pretendidamente autónomos, para que se dé un único horizonte, un horizonte histórico. Este único horizonte es el lenguaje, y es el que hace que la tradición histórica se transmita en nuestro presente.

Finalmente, el modo en que se realizan la comprensión y la interpretación es mediante el diálogo. La aplicación es el momento esencial donde la comprensión cambia dependiendo de la situación hermenéutica en la que se encuentra. Esto significa que con la aplicación la comprensión supera la enajenación de sentido que el texto ha experimentado a través de las tradiciones.

Es importante subrayar que la aplicación y la comprensión no son actos posteriores uno del otro, sino que coinciden mutuamente. De este modo, la hermenéutica de la aplicación corresponde a la dialéctica de pregunta y respuesta, pues cuando comprendemos algo revela que hemos aplicado algo de tal modo a nosotros que encontramos en ello una respuesta a nuestras preguntas. De modo que Gadamer afirma que el diálogo constituye el ser mismo del hombre, pues es la estructura que nos permite comprender y conocer nuestra realidad.

Ahora bien, la estructura lógica dialéctica del diálogo corresponde a la lógica de pregunta y respuesta. Preguntar quiere decir abrir caminos, proponer una senda por la que la respuesta debe transitar. Esta apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta, pues se pregunta porque no se sabe. Además, dicha apertura está limitada por el propio horizonte de la pregunta, el cual muestra tanto los presupuestos que se poseen, como la dimensión de duda que queda abierta.

Gadamer nos explicó que el ejercicio de preguntar consiste en indicar una dirección dentro de la cual las posibles respuestas tengan sentido,

además de asegurarnos de que el interlocutor nos sigue el paso en la conversación, y no ejercer ventaja ni imposición sobre el locutor.

En el caso de lo transmitido en forma literaria, el intérprete reconstruye la pregunta de la cual el texto es respuesta, es decir, la pregunta sobre el texto es la respuesta a la pregunta que el texto nos dirige. De forma que el intérprete resulta ser el interrogado.

Igualmente, en la conciencia histórica es necesaria la aplicación de la lógica de pregunta y respuesta a la tradición histórica, ya que 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. Es así que, preguntar es moverse siempre dentro de un horizonte abierto a posibles respuestas por las que se determina la orientación del sentido del texto.

Ahora bien, cuando la conciencia histórica formula una pregunta, la expresa mediante la racionalidad hermenéutica misma que es, a su vez, una razón práctica. Gadamer recurre al concepto aristotélico de *phrónesis* para explicar esta idea. La *phrónesis* es, para la hermenéutica, una forma de saber orientado hacia la situación concreta. De esta forma, la razón hermenéutica tiene un carácter práctico, pues el saber actuar, es un saber que no se desconecta del ser y de su correspondiente aplicación; y ya que la comprensión e interpretación requieren de la aplicación, es que podemos apreciar que el modo en que esto se efectúa es de forma práctica y racional.

Cuando nos abrimos al diálogo debemos estar dispuestos a dejarnos decir algo por los otros, a que ellos tengan razón (y no nuestras viejas opiniones) y aprender a equivocarnos. Conversar es abrimos a la alteridad del otro, querer aprender de su experiencia. Hay que saber dar de lo nuestro

y aprender a recibir lo que el otro nos da, permitiendo que su experiencia complete la nuestra. A la par, es necesario insistir en que solamente puede haber entendimiento mediante la paciencia, el tacto, la simpatía, la tolerancia y la confianza en la razón que todos compartimos como seres humanos. En definitiva, el diálogo pensado a partir de la estructura ontológica del lenguaje y la historia, es la manera en que podemos entender la comunicación humana en general.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica: Gadamer, Ricoeur, Habermas*, México, UNAM-Fontamara, 1998.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, México, UNAM, 1961.

Bacon, Francis, *Novum organum*, Madrid, Sarpe, 1984.

-----, *La gran restauración. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino humano*, Madrid, Alianza, 1985.

Castañares, Wenceslao, *De la interpretación a la lectura*, Madrid, Iberediciones, 1994.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I. Fundamentos...*, Salamanca, Sígueme, 1999.

-----, *Verdad y método II. Fundamentos...*, Salamanca, Sígueme, 2000.

-----, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra teorema, 1995.

-----, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998.

Garagalza, Luis, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos, 1990.

Grondin, Jean , *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999.

-----, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003.

Gutiérrez, Carlos B, *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2002.

Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 2000.

Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, Colombia, F.C.E., 1998.

-----, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2000.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2000.

Ortiz-Osés, Andrés, *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, Salamanca, Sígueme, 1976.

-----, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica postmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1986.