

Raíces fenomenológico-lingüísticas de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer

El objetivo del presente artículo es la determinación de las raíces fenomenológicas de la hermenéutica post-heideggeriana de H. G. Gadamer. Dentro de las numerosas deudas que este planteamiento tiene con el quehacer fenomenológico, nos detenemos en la dimensión existencial-lingüística de unos planteamientos que permitirán el posterior desarrollo del conjunto de la hermenéutica. Frente a las trivializaciones y «reblandecimientos» (o «debilitamientos») del planteamiento hermenéutico, la búsqueda de estas raíces nos permitirá acceder a una filosofía cuyo potencial dialógico está aún por explotar. Guiados por el recorrido gadameriano nos acercaremos al planteamiento epistemológico del que partirá la hermenéutica como ontología dialógica de la interpretación.

I.—FENOMENOLOGIA Y HERMENEUTICA

Cuando hablamos de fenomenología y hermenéutica corremos el riesgo de situarnos en la dimensión metodológica de ambas. Reducir la fenomenología a una metodología del conocimiento sería permanecer en el mismo reduccionismo que mantener la hermenéutica como método para una correcta interpretación o, como hasta el siglo XIX se ha entendido, un *Ars interpretandi*.

Tanto la intención de Gadamer como la de Husserl dista mucho de mantenerse en este nivel puramente metodológico. La «matriz husserliana»¹ ha otorgado a la reflexión filosófica la radicalidad que

1 Cf. J. M.^a García Gómez-Heras, 'Vía hermenéutica de la filosofía: la matriz husserliana', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV (1987) pp. 5-36.

esta necesitaba en una época en la que se había puesto en crisis la unidad, universalidad y radicalidad histórica del conocimiento filosófico. La consideración de la ciencia como *factum* sobre el que se debía sustentar el edificio filosófico podría conducir a un saber formal-metódico como el único legitimador de la conceptualización científica. En palabras de Gadamer:

«...las escuelas neokantianas más importantes, la escuela de Marburgo y la escuela sur-occidental alemana, coincidían en que reducían los problemas de la filosofía a la teoría del conocimiento y esto significa: reducir el conocimiento a aquel de la ciencia. En seguimiento de los *Prolegomena* kantianos veían en el *factum* de la ciencia la última justificación de toda la experiencia. Esto era un notable estrechamiento de aquello que significa experiencia en la vida humana»².

La hermenéutica, por otro lado, tal como Schleiermacher y Dilthey la entendieron permaneció apresada en su dimensión metódico-positiva como rigurosa disciplina para una correcta interpretación de textos o expresiones de la vida humana. La comprensión se lograba mediante un duro trabajo de ascenso a la generalidad desde la individualidad. La comprensión era el fruto anhelado del espíritu individual que era capaz de comprender la generalidad (el tú, la vida, la historia, etc.).

La reflexión hermenéutica adquiere su radicalización filosófica en el taller conceptual de la fenomenología; es más, los niveles de la reflexión antropológico-fundamental que tanto Husserl como Heidegger realizan son el estímulo filosófico sobre el que la hermenéutica gadameriana se asienta³. La *hermenéutica de la facticidad* tematizada por Heidegger es el punto de partida de Gadamer. Veamos brevemente dónde se sitúan los hitos de este camino de fundamentación

² Gadamer, 'Fenomenología, hermenéutica y metafísica', *Teorema*, XV: 1-2 (1985), versión de S. Más, p. 74. (Citaremos por *Fenomenología*).

³ Gadamer, 'Zwischen Phänomenologie und Dialektik', *GW*, II, 5 ss.; 'Phänomenologische Bewegung', *GW*, III, 105 ss. (Citaremos las obras de Gadamer por la edición de la obra completa —Mohr, Tübingen, 1985 y ss.— con las siglas «GW», indicando a continuación el volumen, título del artículo al que nos referimos y la página o páginas del mismo. La obra capital de Gadamer, *Verdad y Método*, se encuentra en el vol. I —1986—, citaremos primero la página de la traducción española de Ana Agud y R. de Agaito, Sígueme, Salamanca 1977).

filosófica que realiza la hermenéutica partiendo del lugar en el que Dilthey la había dejado.

No será el espíritu, sino la relación que se establece entre «vida» y «expresión», la que determinará las relaciones del hombre con la naturaleza y con la historia. La experiencia vital y la vida histórica en Dilthey significaron la concreción que la lógica y la historia de Marburgo no eran capaces de aportar. Cuando Dilthey se está refiriendo al carácter formador de las ideas para la vida ⁴, o cuando habla de progreso de la cultura, está sirviéndose de un esquema conceptual teleológico en el que la vida es pensada *casi* como espíritu. Este concepto casi espiritual de vida surge de una filosofía de la conciencia histórico-vital donde el papel del concepto (Hegel) es sustituido por la expresión (Dilthey) que se realiza en la historia. Así:

«No es en el saber especulativo del concepto sino en la conciencia histórica donde se lleva a término el saber de sí mismo del espíritu» (233/390).

1. LA INVESTIGACION DE CORRELACIONES EN HUSSERL

En la fenomenología, la determinación de las correlaciones es, según Pöggeler, la última palabra de la sabiduría ⁵. Si partimos de un análisis de la evolución de la filosofía de Husserl podemos comprobar cómo la crítica al psicologismo y al objetivismo aportará el elemento riguroso del conocimiento artístico, histórico, social, moral o filológico. Esta preocupación por superar la ingenuidad del planteamiento epistemológico puramente positivista sitúa a la fenomenología, por un lado, en continuidad con el planteamiento trascendental de Kant-Fichte y, por otro, con la filosofía de la reflexión radical-metódica que emerge históricamente con Descartes. El planteamiento epistemológico objetivista que enfrenta a sujeto y objeto como entidades contrapuestas debe dejar paso a una constatación más radical y originaria. Lo primero y fundamental es la búsqueda de correlaciones. El mismo

⁴ W. Dilthey, *Ges. Schriften* (Hrsg. v. M. Redecker, Bde. VII, Leipzig-Berlin) p. 136.

⁵ O. Pöggeler, *El camino del pensar de M. Heidegger*. Trad. de F. Duque (Alianza, Madrid 1986) p. 36; *Heidegger und die Hermeneutische Philosophie*, op. cit. 20 ss.; 'Temporale Interpretation und Hermeneutische Philosophie', *ReIntPhil.*, 43: 168 (1989) páginas 5-32.

Husserl admite ⁶ que el trabajo de toda su vida está dominado por esta tarea de elaborar sistemáticamente un *a priori* de correlaciones.

La reflexión sobre la intencionalidad teleológica en Husserl no es sólo una defensa propiamente filosófica *frente* al objetivismo científico. Toda conciencia de un sujeto ya no se enfrenta a un objeto real e independiente de ella, la conciencia misma es parte de ese objeto real. El ser no es un predicado real como advirtiera Kant ⁷, por ello toda reflexión que intente «poner al ser» se mantiene en un planteamiento filosófico artificial.

Como ha señalado Ricoeur, la fórmula general de intencionalidad debía llevar a la fenomenología a sobrepasar sin cesar el marco de sus preocupaciones lógicas iniciales. En primer lugar —señala Ricoeur ⁸— afirma el aspecto noético (el poder de referirse a alguna cosa) de todos los actos no objetivantes: afectos, voliciones, etc., después descubre las formas por las que la intención de alguna cosa se cumple concretamente. Desde aquí se señala además el aspecto posicional por el que la conciencia afirma el ser de aquello a lo que intencionalmente está dirigida. Así, afirmamos que *ésto* «es». La voluntad de la fenomenología es una voluntad radical que hunde sus raíces en el suelo de evidencias e intencionalidades precategóricas que constituyen el horizonte del mundo ⁹. Desde aquí cobraba un nuevo sentido el planteamiento puramente trascendental de la ejemplaridad vital husserliana:

«llegó al gigantesco programa de una constitución fenomenológica de toda y cualquier validez a partir de la apodicticidad del yo trascendental y creía que sólo así se podría ser un 'filósofo sincero' y satisfacer la consigna 'a las cosas mismas': una adhesión llena de elevado *pathos* moral a la racionalidad absoluta, cuya ejecución rigió la admirable laboriosidad de toda su vida...» ¹⁰.

6 E. Husserl, 'Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie', *Husserliana VI* (M. Nijhoff, Haag) p. 169, nota 1.

7 Sobre esta célebre expresión de Kant en la *Crítica de la razón pura* (A 598, B 626 ss.), y desde este contexto fenomenológico veáanse los esclarecedores análisis de Heidegger en *Les problèmes fondamentaux de la philosophie* (Gallimard, Paris 1985) pp. 47-102 (sobre todo a partir de la p. 92), (*Ges. Aus.*, Bde. 24, 35-107, sobre todo a partir de la p. 94).

8 P. Ricoeur, *Corrientes de investigación en Ciencias sociales*. Trad. de M. J. Triviño (Tecnos-Unesco, Madrid 1982) p. 180.

9 Gadamer, *GW*; IV: 'Spiel und Welt', p. 95.

10 Gadamer, *Fenomenología*, 75.

A esta reflexión debemos añadir la reflexión sobre las vivencias (*Erlebnis*). Por su constitución intencional se sitúan en un *continuum* cuya base es su *naturaleza temporal*. La intencionalidad es por ello, una intencionalidad horizontal¹¹ en la que toda intencionalidad del individuo queda referida a la continuidad básica de una totalidad previa y abierta. Ya no se trata únicamente de buscar un fundamento a la relación trascendental de la «conciencia» al «objeto», sino de la introducción de una dimensión de densidad nueva: la *apertura teleológica* del presente hacia el futuro. Esta continuidad histórico-vivencial, que se sitúa en un horizonte temporal abierto, configura lo que Husserl llamará el mundo de la vida (*Lebenswelt*)¹².

Con la reflexión sobre el mundo de la vida se ampliaron los márgenes para una reflexión sobre la experiencia. El mundo de la vida, es decir el mundo de lo *realmente* vivido, se convirtió en tema universal de la reflexión filosófica. El mundo de la vida aparece como un *Apriori Trascendental* tanto de objetos conocidos como de sujetos cognoscentes. Ambos se insertan recíproca e intencionalmente en él continuándolo y participándolo significativamente. Este es el suelo previo de toda experiencia posible, es la base de toda fundamentación rigurosa del conocimiento. Este giro en la investigación fenomenológica de la constitución sitúa las vivencias individuales junto con las intencionalidades anónimas ocultas e implícitas haciendo comprensible la totalidad en la que se situará la validez de cualquier objetivación de la experiencia expresada. Desde ahora, la experiencia es pensada con una radicalidad nueva, se tratará *ya siempre* de una *experiencia-en-reflexión*¹³.

El mundo de la vida tiene una estructura teleológica, es el mundo histórico, un mundo comunitario que contiene la existencia de otros cuya validez es siempre presupuesta en la actitud natural y

11 Aunque posteriormente nos detendremos con detalle en el concepto de «horizonte» hemos de señalar que viene a expresar el ámbito de visión que abarca y encierra de forma flexible lo que es visible desde un determinado punto. Expresa la movilidad propia del existente y la determinación del pensamiento a su realidad material y finita.

12 La radicalización filosófica de la hermenéutica parte también de una reflexión integradora en la que se inserta el concepto husserliano de *Lebenswelt*, cf. Gadamer, 'Die Wissenschaft von Lebenswelt' (1972), GW; III: p. 148. Entre nosotros, y a título indicativo por sus múltiples apreciaciones y sugerencias, hemos de tener en cuenta los estudios de J. M. García Gómez-Heras, *El Apriori del mundo de la vida* (Anthropos, Barcelona 1989) sobre todo pp. 207-282; F. Montero, *Retorno a la Fenomenología* (Anthropos, Barcelona 1987) pp. 222-229.

13 Con el «*en*» intentamos expresar aquí su constitutiva estructura y dinamismo.

previa a los metalenguajes de las distintas disciplinas. El yo que reflexiona sabe que se halla perteneciendo y participando en las determinaciones del mundo de la vida. Esta será la principal razón por la que la reflexión trascendental de Husserl sobre la constitución del mundo histórico es, en cierta medida, y a juicio de Gadamer, paradójica (252-253/311-312). Si, por un lado, la subjetividad trascendental es el «yo originario» y no un «yo material» (vital, histórico y finito) el recurso al mundo de la vida como algo previo es algo superado ya que es lo absolutamente relativo (aquello a lo que está referido toda relatividad) incluso para el yo originario que investiga.

Por otro lado, el recurso de Husserl a la *vida* es un intento de sobrepasar este marco, es algo más que una radicalización del idealismo trascendental:

«Bajo el título de 'vida' se acoge, pues, lo que Husserl destaca como contribución propia a la crítica de la ingenuidad objetivista de toda la filosofía anterior. A sus ojos esta contribución consiste en haber desvelado el carácter aparente de la controversia epistemológica habitual entre idealismo y realismo, y en haber tematizado por su parte la atribución interna de subjetividad y objetividad. Es así como se explica el giro de 'vida productiva' (*Leistenden Leben*)» (Ibid.).

La paradoja hubiera podido solucionarse, a juicio de Gadamer, si Husserl hubiera conectado su noción de vida con la de Hegel. El recurso que no sólo Husserl, sino también Dilthey hacen al concepto de vida, manifiesta sus deficiencias al abordar el problema de la intersubjetividad y la comprensión del otro como un yo extraño. Todavía tendremos que preguntarnos, ¿puede existir, en general, una fenomenología de la percepción pura?, ¿no es ésta la mera construcción de un caso límite que nunca se encuentra en las cosas mismas? Por lo que respecta a la intersubjetividad, ¿es la experiencia del otro realmente una realización secundaria de la comprensión vivificante, escalonada a la percepción pura del haber hecho extensivo algo?, ¿hay allí primeramente algo hecho extensivo, perceptible y que sólo entonces «deviene» una persona? M. Heidegger, M. Scheler, J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty continuarán la herencia fenomenológica intentando dar respuesta a estas cuestiones ensanchando su planteamiento. Sin embargo, hay todavía un paso importante que dar, un

paso que ni Dilthey, ni Husserl habían dado, *la concreción en todo su espesor de la vida en la historia.*

2. HISTORICIDAD Y AUTOAFIRMACION DE LA VIDA EN YORCK

Cuando Gadamer sitúa la reflexión sobre la historicidad de Yorck en continuidad con los análisis sobre la concreción de la vida que realizan Dilthey y Husserl no es sólo como exégesis introductoria a la deuda que tiene su planteamiento con la fenomenología de Heidegger. Si éste había recurrido a la correspondencia que el conde Yorck había mantenido con Dilthey en su fundamentación de la historicidad del *Dasein*, Gadamer recurre a este personaje porque le interesa la conexión entre la *Fenomenología del Espíritu* y la subjetividad trascendental de Husserl¹⁴. En realidad, los prejuicios antihegelianos del Heidegger de *Ser y Tiempo* son mucho más evidentes que los gadamerianos. Pero lo importante del recurso de ambos —Heidegger y Gadamer— a Yorck es el interés por la radicalidad en los planteamientos que éste exige a Dilthey en para fundamentación del conocimiento¹⁵.

Yorck demanda a Dilthey la necesidad de un tipo de reflexión anterior a la fundamentación psicológica, previa a cualquier ciencia y orientadora de la reflexión futura. En definitiva se trata de encontrar una lógica anterior a las ciencias, como ya lo eran la platónica y la aristotélica. En Gadamer esta será una de las tareas de la filosofía propiamente hermenéutica. En Heidegger es esta la inquietud que vertebra, en gran parte, toda su ontología fundamental. Mientras que a Gadamer le interesa destacar que la importancia de Yorck se halla en el *nexo* obligado entre vida y conciencia-de-sí-mismo, a Heidegger le preocupa la advertencia que Yorck hace a Dilthey de que no acentúa suficientemente la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico¹⁶.

Esta distancia entre Heidegger y Gadamer es sólo aparente y viene acentuada porque la referencia a Yorck no se sitúa en el análisis de la correspondencia entre Dilthey y Yorck sino en un fragmento

14 Cf. A. de Waelhens, 'Phenomenologie husserlienne et Phenomenologie hégélienne', *RePhilLow.*, 52 (1954), pp. 234-249.

15 Gadamer, 'Der eine Weg Martin Heideggers', *GW*; III: 420.

16 Heidegger, *SZ*, 399/*ST*, 430-431.

creaciones (cultura), sino emprender una «hermenéutica de la facticidad». ¿Qué podría significar esto? Gadamer señala:

«Esto significa elevar a cuestión vertebradora de la metafísica la situación-de-ser (*Seinsverfassung*) del *Dasein*, la cual no se consume en la «autoconciencia», sino que se entiende a partir de su ser finito... El mundo no es entonces ya más la totalidad de los entes. Resulta significativo que el joven Heidegger se cuidara de decir, en lugar de aquel 'lo ente en su totalidad', una vaga alusión a un ser que no es ente. El *Dasein* humano ya no es entonces más un ser provativo porque vencido por la muerte y en su 'ahí' (*Da*), esto es, en su 'pensar', limitado por el sueño y la muerte, sino que es el mismo de antemano, proyecto arrojado, Ser como Tiempo»²².

A pesar de que *Ser y Tiempo* contuviera esenciales perspectivas antropológicas, esto no era el proyecto de una antropología filosófica, sino un nuevo camino para la metafísica. Nos hallamos ante un encuentro sorprendente: con el del ente que el mismo *Dasein* es, con el factum efectivo y real que somos. El *Dasein* nunca se encuentra sino como *factum* yecto²³. La facticidad es el presupuesto irrebasable que no sólo limita, sino que hace posible todo proyectar, todo *poder ser* (*sein können*).

Esta reacción frente al idealismo que el análisis existencial de la facticidad realiza Heidegger surge como una corrección radical del concepto de subjetividad trascendental al que Husserl remitía toda fundamentación última. Pero en realidad la reflexión trascendental de Husserl no dejó sin pensar el problema de la facticidad puesto que, aunque no tematizado como tal, fue el problema de toda la reflexión sobre la historia después de Hegel.

En la historicidad absoluta de la subjetividad trascendental estaba el sentido mismo de la facticidad como un *eidōs* (259/319-320). A partir de Husserl y Heidegger, el recurso a la temporalidad e historicidad será el que haga posible captar el sentido del ser y de toda objetividad. No es sólo que el Ser mismo se determine desde el horizonte del Tiempo, es que el Ser mismo es Tiempo. Esto significa una

²² Ibidem.

²³ Heidegger, SZ, 328/ST, 335.

profunda renovación de los planteamientos no sólo ontológicos, sino históricos.

El problema epistemológico de las relaciones conocedor-conocido, sujeto-objeto, investigador-hecho, se plantea como derivado y no como fundamental o primario. Lo auténticamente primario es la relación que se da entre ambos por la que captamos que el ser de los entes no se da independientemente de nuestra existencia, sino que ambas realidades están sometidas a la historicidad, en la cual tanto sujeto como objeto *forman parte*. La historicidad hace posible la mútua relación de pertenencia: es decir, el hecho de que podamos hacer historia es que nosotros mismos somos historia:

«...la historicidad del *Dasein* humano en toda su movilidad del esperar y del olvidar es la condición de que podamos de algún modo actualizar el pasado» (266/327).

Desde esta facticidad vinculada al concepto de historicidad absoluta se gana para la hermenéutica un denso horizonte desde el que conceptualizar la comprensión, es decir, un horizonte desde el que plantear la experiencia como experiencia-en-reflexión. La hermenéutica clásica queda así replanteada desde los supuestos fenomenológicos. Es más, lo que sucede es *la transformación interna de la Fenomenología en Hermenéutica*. Frente a la libertad absoluta e incondicionada de cualquier formalismo, la hermenéutica reclamará la *pertenencia*; una pertenencia que actúa como contraconcepto de la libertad incondicionada y que se sitúa en el mismo nivel ontológico-fundamental que la «hermenéutica de la facticidad» heideggeriana²⁴. Como consecuencia de ello, comprender es la forma originaria del *Dasein* como ser-en-el-mundo en cuanto poder ser y posibilidad. Desde aquí partirá Gadamer e intentará explorar el camino ontológico de la comprensión al que Heidegger le invita.

4. REFLEXION TRASCENDENTAL Y RADICALIZACION FILOSOFICA DE LA HERMENEUTICA

La radicalización filosófica de la hermenéutica no es independiente del modo de reflexión trascendental que Husserl y Heidegger

24 P. Cerezo, *Saber leer*, 22 (1989) p. 6.

mantiene y que también continúa, aunque ensanchándolo históricamente, Gadamer. Esta reflexión trascendental se halla en la continuidad con la ya iniciada por Kant aunque el horizonte en el que se sitúa es, histórica y aristotélicamente, más complejo. Este horizonte de problemas nuevos que la reflexión trascendental trata de abordar viene determinado por la nueva forma de realizar la pregunta por el sentido del ser que Heidegger tematiza.

Sin la violencia de Heidegger, la hermenéutica de Gadamer remite a su preguntar trascendental porque es este el lugar donde la hermenéutica gana una universalidad hasta entonces insospechada en el anterior *ars interpretandi*. Esta interpretación trascendental de la comprensión amplía el campo de problemas de los que hasta entonces se había ocupado la hermenéutica. Esta ampliación sitúa a la hermenéutica con un estatuto epistemológico análogo al que adquiere la ontología fundamental de Heidegger. Es más, este preguntar trascendental de la hermenéutica hace posible que la autorreflexión filosófica profundice fáctica, estructural y teleológicamente, en su propia naturaleza.

En este sentido, es la idea de fundamentación la que cambia cuando el ser mismo es determinado por el Tiempo (243/322). La universalidad de la fenomenología constitutiva de Husserl es asumida por Heidegger en la analítica existencial de *Dasein* al mantener su planteamiento por encima de toda distinción empírica. Se trataba de pensar radicalmente el modo de ser de la vida humana misma cuyo carácter óntico original es el comprender; por eso se hacía imprescindible una reflexión ontológico-fundamental *desde* la historia. Esta universalidad en la que se sitúa la hermenéutica nace, por tanto, del conocimiento histórico, de la comprensión histórica que se produce desde la experiencia-en-reflexión al pensar el ser desde el tiempo en su totalidad y hondura, no únicamente desde el momento presente.

Ahora, será necesario partir del lugar mismo donde esta validez es un hecho: el *Dasein*. El mismo es historia porque su existencia está temporalmente determinada. Además, la comprensión del horizonte en el que se constituye, sólo se logra por medio del análisis reflexivo de las condiciones de posibilidad que le permiten proyectarse *en* el tiempo y *como* tiempo. Este es el sentido trascendental de la hermenéutica por el que *toda comprensión es un comprender-se* (265/326). La hermenéutica se constituye, de esta forma, en una reflexión teórico-práctica sobre el conocer, el esperar y el hacer humano.

Esta tarea adquiere, en cierta medida, nuevas dimensiones en la reflexión del Heidegger posterior a *Ser y Tiempo*. La continua, persistente y violenta reflexión sobre el ser que inició en *Ser y Tiempo* se extiende a todas aquellas manifestaciones históricas que hagan posible la comprensión del ser en toda su amplitud desde el limitado *Dasein* que la realiza.

En su interés por suturar las heridas que la violencia de una filosofía como la de Heidegger había provocado, Gadamer sostiene que la renovación del problema del ser, el problema básico aún no dominado de la metafísica, está oculto en el concepto de espíritu tal como lo entendía el idealismo especulativo (262/323).

Por ello, el problema del ser sigue siendo fundamental después de *Ser y Tiempo* en Heidegger. Sin embargo, la determinación de su sentido deberá partir del *medio* que posibilita al *Dasein* la comprensión del sentido del ser: el lenguaje. La voluntad humana es una voluntad mediada *también* por la dimensión estructural y teleológica del lenguaje. En el lenguaje se hallan las expresiones y manifestaciones de la vida misma en su devenir histórico; más aún, sólo desmenuzando históricamente la experiencia-en-reflexión que se ha decantado en la historia de la comunicación humana será posible atisbar su sentido.

II.—CONOCIMIENTO, INTERPRETACION Y LENGUAJE

Los conceptos de «interpretación» y «lenguaje» nos serán indispensables para plantear la *dimensión hermenéutica del conocimiento*. Esto supone un estar a la escucha del lenguaje transformando hermenéuticamente la fenomenología existencial. En este sentido, no nos situamos en el terreno de la epistemología, gnoseología o teoría del conocimiento clásica, sino en un nivel mucho más fundamental, originario y previo a cualquier preceptiva del comprender²⁵. Con Heidegger la comprensión no es únicamente un *método* de conocimiento que camine paralelo a la explicación sino que es el modo de ser del

25 Al interpretar el problema del conocimiento desde una preceptiva del comprender se aniquila según Heidegger el problema del conocimiento, por ello su reflexión no es epistemológica, sino *ontológico-fundamental*. Sujeto y objeto no coinciden con *Dasein* y Mundo (*Welt*), cf. SZ, p. 60/ST, p. 72, también los parágs. 13, 21, 43, 44a; Nietzsche, I, Pfullingen, Neske, 4. Auf. (1961) pp. 496-497, 552-553; II, p. 428.

Dasein mismo. A este desarrollo del comprender es a lo que Heidegger llama «interpretación» (*Auslegung*):

«Al desarrollo del comprender lo llamamos ‘interpretación’... no es un tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender»²⁶.

La interdependencia y correlación que se da entre interpretación y lenguaje es desarrollada posteriormente en *Ser y Tiempo* tras analizar cómo la proposición es un modo derivado de la comprensión e interpretación. El carácter lingüístico de ambas aparece tras exponer la relación que se establece entre la estructura del *Dasein* y el *logos*. El habla (*die Rede*) es el fundamento ontológico-existencial del lenguaje (*die Sprache*), por ello se sitúa en igual originariedad existencial que «el encontrarse» y «el comprender» en la constitución del «*Da*» del *Dasein*:

«El habla es la articulación de esta comprensibilidad, ...la comprensibilidad ‘encontrándose’ del ‘ser en el mundo’ *se expresa como habla*. El todo de significación de la comprensibilidad *obtiene la palabra*... El estado de expresada del habla es el lenguaje... El habla es lenguaje existencial porque el ente cuyo ‘estado abierto’ articula en significaciones tiene la forma de ‘ser en el mundo’ ‘yecto’ y referido al ‘mundo’»²⁷

Como vemos, no es fácil determinar aisladamente los fenómenos de la comprensión e interpretación si queremos ser rigurosos al dar forma conceptual a la dimensión hermenéutica de nuestro acceso, pertenencia y conocimiento lingüístico del mundo.

1. CONOCIMIENTO E INTERPRETACION DE LA REALIDAD

a) *Conocimiento y método*

Si nos moviéramos en el ámbito cercado por los distintos «lenguajes objeto» habríamos cerrado el lenguaje ordinario a un ámbito de significación intralingüístico que nos hubiera mantenido en el

²⁶ Heidegger, SZ, 148/ST, 166.

²⁷ Heidegger, SZ, 161/ST, 179.

seno del auténtico «olvido del ser»²⁸. Tanto Heidegger como Gadamer se rebelan ante cualquier tipo de prisiones metodológicas que escindan experiencia y reflexión, por ello reaccionan con dureza ante planteamientos puramente metodológicos que marginan la estructura interna de un logos filosófico que no es exclusivamente formal-procedimental.

La ontología hermenéutica se sitúa en un horizonte histórico mucho más amplio que el configurado por la modernidad cartesiana y que determina la naturaleza del logos filosófico desde la dimensión procedimental del método. La búsqueda de un fundamento cierto y seguro del saber humano sobre el mundo había convertido la reflexión sobre el ser en una reflexión voluntarista sobre el conocer metódico; con ello, toda reflexión ontológica posible no es sino reflexión «procedimentalmente» antropocéntrica. Este es el sentido de la interpretación que Heidegger hace de la filosofía de Nietzsche como el filósofo que lleva hasta sus últimas consecuencias la derivación filosófica que la Modernidad realiza al pensar el ser como sujeto y la realidad como lo presente ante los ojos²⁹. La idea moderna de fundamentación como búsqueda de un punto de apoyo firme sobre el que edificar un saber del hombre sobre el mundo no es posible puesto que olvida el ser mismo del hombre. El método no se configura como una *construcción* sino como una *reflexión* que se corrige y revisa continuamente en la experiencia cotidiana de un mundo *ya siempre comprendido*.

b) Interpretación y circularidad

Así pues, y sirviéndonos del utillaje conceptual de raíces kantianas, para la ontología hermenéutica el problema del conocimiento no pertenece únicamente al ámbito de la razón teórica, sino, de una forma más universal, al ámbito de la razón práctica. La comprensión no es algo estrictamente metódico, sino profundamente vital, algo que exige sólo se desarrolle gracias a una pre-comprensión previa, a unas disposiciones existenciales que se reelaboran continuamente. Estamos ante una circularidad de la comprensión como trascenden-

28 Ricoeur, *Corrientes de investigación...*, op. cit., p. 177.

29 Heidegger, *Nietzsche*, II, 'Die Metaphysik als Geschichte des Seins', op. cit., pp. 429-436; cf. J. L. Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche* (Anthropos, Barcelona 1987).

tal de toda interpretación, y que pertenece esencialmente al modo de ser propio del *Dasein*:

«El ente al que en cuanto 'ser en el mundo' le va su ser mismo tiene una estructura ontológica circular»³⁰.

En la pretensión fenomenológico-heideggeriana de ir a las cosas mismas, la interpretación sólo es posible si el ser al que le ha sido encomendado el «sentido del ser» toma conciencia de su misma estructura existencial circular que le posibilita comprender. En un círculo se expresa la existencial pre-estructura (*Vor-struktur*) peculiar del *Dasein* mismo. Pero el problema no está en la consideración del círculo como un lastre reflexivo sino, como una condición necesaria para la reflexión que quiera ser fundante, originaria, con sentido y, en definitiva, de relevancia histórica. La clave no estará en intentar salir del círculo, sino «en entrar en él de modo justo» (*in ihn nach der rechten weise hineinzukommen*)³¹.

¿Cómo entrar en el círculo de modo justo? He ahí el problema. Heidegger nos remite «a las cosas mismas» para realizar esta entrada justa en el círculo, pero no sin antes habernos hecho la seria advertencia de que la forma de conocer más original que el círculo propicia sólo es posible cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar las ocurrencias (*Einfälle*) y los conceptos populares (*Volkbegriffe*)³². Esto significa que nuestro conocimiento del mundo, entendido como *interpretación* del mismo no se presente como arbitrario ni gratuito. Es limitado porque la estructura misma de nuestro entendimiento es limitada por un «tener», un «ver» y un «concebir» previos (*Vorhabe, Vorschicht, Vorgriff*). Esta es la razón por la que la filosofía del conocimiento tiene limitadas sus pretensiones de un conocimiento absoluto y supra-histórico. Sin embargo, al hablar de «interpretación de la realidad» no nos limitamos simplemente a un conocimiento humano (en el sentido de «interior» o «para la conciencia») de algo —lo real— que es exterior a él, esto sería tomar al ser como «lo estar-a-la mano» (*Das zuhandene*) o «lo estar-presente» (*Das Vorhandene*). Como Heidegger manifiesta, la realidad (*Realität*):

30 Heidegger, SZ, 153/ST, 172.

31 Ibidem.

32 Ibidem.

«No es sólo una forma de ser *entre* otras, sino que se halla ontológicamente en una determinada relación de fundamentación con el *Dasein*, con el mundo y el ser-a-la-mano»³³.

En un sentido amplio, cabría la posibilidad de interpretar la realidad como mundo, lo que, por un lado, facilitaría entender el significado de «lo real» en Heidegger y, por otro, nos obligaría a explicitar la tematización heideggeriana de «mundo»³⁴. Introducirnos en la complejidad que presenta un análisis ontológico-hermenéutico del problema de la realidad nos situaría fuera del marco introductorio que nos hemos propuesto para desembocar de lleno en uno de los temas más apasionantes de las ontologías contemporáneas³⁵.

c) Mundo y realidad

Mantenernos en un horizonte más amplio del «problema del mundo» frente al «problema de la realidad» supondría ser más justos en el modo en que la ontología hermenéutica se enfrenta a la realidad puesto que incluiría modos de tematizar el ser que no fueran exclusivamente físicos caracterizados simplemente por el «estar presente» o el «estar a la mano». Así, lo real no sólo sería un problema ontológico, sino que se determinaría en función de la estructura propia del *Dasein* como ser-en-el-mundo.

En un sentido más estricto, los términos realidad y mundo son algo más que un simple correlato de la conciencia, ambos remiten a la sustantividad intersubjetiva y teleológica desde la que fundamentar la experiencia-en-reflexión. Esta es la razón por la que Heidegger, en su crítica a la realidad como «lo exterior», se detiene en lo que pudiera suponer un planteamiento trascendental como posible enfoque adecuado de «la realidad»:

33 Heidegger, SZ, 201/ST, 222.

34 Cf. W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger* (Vrin, Paris 1987). Véase también la nota del capítulo II de la presente investigación.

35 El problema, dentro de la fenomenología hermenéutica es planteado por: E. Husserl, *Ideas*, I. Trad. de J. Gaos (FCE, México) pp. 113 ss.; M. Heidegger, SZ, párr. 43, *Holzwege*, pp. 136-146; *Les problèmes*, op. cit., pp. 114 ss.; Gadamer, 'Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge', GW, II; 66-76. Resultan imprescindibles, a nuestro juicio, los trabajos de J. Ferrater Mora, 'El ser y el sentido', *Rev. de Occid.* (Madrid 1967); J. Gomez Caffarena, '«Ser» como interpretación de la realidad', *Vol. Homenaje a X. Zubiri* (Soc. Est. y Pub., Madrid, 1969) pp. 691-711; *Metafísica Fundamental*, 2 ed. (Cristiandad, Madrid 1983) pp. 323-381. En diálogo con la tradición analítica, aunque desde enfoques distintos, han aparecido entre nosotros una serie de estudios entre los que destacamos: J. W. González, *La teoría de la referencia. Strawson y la filosofía analítica* (Ed. Univ. Murcia-Salamanca, Salamanca 1986); J. C. León Sánchez, *Análisis proposicional y ontología* (Pub. Univ., Murcia 1984); L. Peña, *El ser y el ente* (Pub. Univ., León 1984).

«Si el título de idealismo quiere decir el hecho de comprender que el ser no será explicable jamás por ningún ente, sino que es cada caso ya para todo ente 'lo trascendental'; en el idealismo está la única y justa posibilidad de desarrollar los problemas filosóficos»³⁶.

Aunque el autor de *Ser y Tiempo* hace suya esta aportación del idealismo —que previamente había ocupado tanto tiempo a Husserl— siente que ni el simple realismo ni el puro idealismo llegan a pisar el terreno de un planteamiento fenoménicamente seguro de los problemas debido a la omisión de la analítica existencial del *Dasein*³⁷. La clave estará, por tanto, en la facticidad del *Dasein* como origen —y referencia incuestionable— de todo conocimiento interpretativo. De esta forma, cuando hablamos del carácter interpretativo de nuestro conocimiento en la realidad, nos estamos refiriendo tanto a las *limitaciones* de nuestra propia existencia concedora y acogedora de sentido como a las *posibilidades* de diálogo y creación que nuestro propio ser-en-el-mundo presenta.

2. LENGUAJE Y TRASCENDENTALIDAD

Nuestro momento filosófico viene determinado, además, por un gran desconocimiento filosófico de la Tradición, por lo que R. Rorty ha denominado el «giro lingüístico»³⁸. En el seno de esta reflexión convergen hoy filosofías de origen tan diverso como la analítico-positivista, la fenomenológico-hermenéutica y el marxismo crítico. En la transformación hermenéutica de la fenomenología, el lenguaje desempeña un lugar central: «*nosotros pensamos desde el lenguaje como centro*» (437/552).

Siguiendo a Heidegger en *Ser y Tiempo*, el lenguaje es aquello que *ya siempre* hace posible todo conocer, interpretar o comprender. En un sentido amplio, fenómenos como el hablar, el oír, el escuchar y el callar están necesariamente unidos en la transformación hermenéutica de la fenomenología³⁹. Cuando Heidegger sostiene en la

36 Heidegger, SZ, 208/ST, 228.

37 Heidegger, SZ, 207/ST, 227.

38 Cf. R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn* (Chicago-Londres 1967).

39 Heidegger, SZ, 160-166/ST, 179-185; Apel, TF, I, op. cit., 161-190; TF, II, op. cit., 297-314.

Carta sobre el Humanismo que el lenguaje es la casa del ser señala lapidaria, metafórica y proféticamente el nudo gordiano de la ontología hermenéutica ⁴⁰. Es más, toda la monumental obra heideggeriana se edifica sobre la complicada articulación filosófica del ser y el lenguaje. No en vano, en los últimos años de su vida sigue Heidegger preocupado por el sentido de una modificación de esta expresión y el papel que el *Dasein* desempeña en ella ⁴¹.

Nos interesa subrayar, en este momento, dos ideas que aparecen ya en el párrafo 34 de *Ser y Tiempo*. En primer lugar, el lenguaje es definido como «el espíritu de expresada del habla» (*Die hinausgesprochenheit der Rede ist Sprache*) ⁴². Nos situamos ya en ese acaecer determinante de lo lingüístico que tan importante será en el Heidegger posterior a *Ser y Tiempo*. En segundo lugar, el pensador de Messkirch ve con claridad que los destinos de toda teoría de la significación están enraizados en una ontología; en concreto, y sometiendo a severa crítica los planteamientos lingüísticos que buscan una teoría del significado prioritariamente desde la lingüística comparada, afirma:

«La teoría de la significación —*die Bedeutungslehre*— no se produce, por sí comparando las más y diversas lenguas posibles... la teoría de la significación tiene sus raíces (*verwurzelt*) en la ontología del *Dasein*. Su prosperidad y decadencia sigue los destinos de ésta» ⁴³.

El estado de expresada del habla y el caminar parejo de la ontología con toda teoría de la significación configuran la naturaleza lingüística del conocimiento *de forma que* el lenguaje ya no es un mero instrumento del conocimiento, sino el posibilitador de la relacionalidad misma como constitutivo del hombre y del mundo.

La centralidad que el lenguaje desempeña no es la centralidad propia del que ha sustituido la reflexión filosófica por el quehacer semiótico-lingüístico. Se trata de una centralidad más radical en la que el lenguaje no es, tampoco, herramienta, instrumento o mero puente entre nosotros y las cosas (*medium quod*), sino que tanto noso-

40 Heidegger, 'Brief über den Humanismus', *Wegmarken* (Klostermann, Frankfurt a.m., 1978) p. 328 (*Carta sobre el Humanismo*. Trad. de W. de Reyna [Ed. Univ., Chile 1956]) p. 188.

41 Cf. F. Duque, 'Los últimos años de Heidegger', Apéndice a la trad. del libro de O. Pöggeler, *El camino*, op. cit., pp. 394-398.

42 Heidegger, SZ, 161/ST, 180.

43 Heidegger, SZ, 166/ST, 185.

tros como las cosas somos —y aquí el verbo «ser» debe tomarse en toda su riqueza semántica— en el lenguaje (*medium quo*). Con ello el lenguaje no se cosifica sino que se vivifica y plenifica convirtiéndose en un *Apriori básico* en la precomprensión ontológica del mundo. Esta es la razón por la que es difícil *hablar* de la forma interna del lenguaje y, quizá, tan sólo podamos manifestarla en la medida en que se des- pliega y co-responde su *energeia* inmanente. Este era, como señala K. O. Apel: «el secreto fundamento metódico de la fenomenología (hermenéutica) de Heidegger»⁴⁴.

Una exposición detenida del concepto de lenguaje en Gadamer requeriría un trabajo complementario a este. Al indicar tan sólo algunas de sus raíces estamos señalando un sendero por el que transitar el futuro quehacer filosófico. Aún nos queda algún punto importante que señalar. No podemos olvidar que la fenomenología hermenéutica tematiza el lenguaje desde la unidad de sus momentos sintáctico, semántico y pragmático. Esta unidad es pensada en el desarrollo histórico y, por lo tanto, hunde sus se interpreta desde la historicidad no sólo de los juegos del lenguaje y sus respectivas formas de vida, sino de las tradiciones lingüístico culturales. Desde aquí se explica que Gadamer reivindique esta unidad rehabilitando productivamente la Tradición como categoría central en una fenomenología que quiere replantearse intersubjetivamente.

El desarrollo que Gadamer realiza de estos presupuestos hará posible que, unos años más tarde, Apel articule en pocas líneas un concepto hermenéutico-trascendental de lenguaje:

«...es una condición de posibilidad y validez del acuerdo y del auto-acuerdo y, con ello, a la vez, del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y del obrar con sentido»⁴⁵.

Esta definición de lenguaje como *a priori* en los procesos cognitivos, como la metainstitución de las demás instituciones⁴⁶, es el resultado de que el análisis de la ontología hermenéutica no es derivado sino fundamental. No sería toda la verdad decir que los hombres

44 K. O. Apel, *La transformación de la filosofía* (TF). Trad. de A. Cortina-J. Conill-J. Chamorro, Vol. I (Taurus, Madrid 1985) p. 158.

45 K. O. Apel, TF, II, op. cit., 318.

46 Esta expresión de A. Gehlen ha sido productiva para la hermenéutica trascendental de K. O. Apel. Entre nosotros, un planteamiento sintético y sugerente de la misma es el elaborado por A. Cortina, *Ética comunicativa y responsabilidad solidaria*. Epílogo de K. O. Apel (Sígueme, Salamanca 1985) p. 120.

conocen el mundo por la estructuración lingüística de este, sino que es la estructuración lingüística en la que los hombres han nacido *ya siempre* la que hace posible que los hombres accedan al mundo.

3. LA LINGÜÍSTICIDAD DE LA INTERPRETACION

La realización efectiva de la comprensión y su desarrollo en la interpretación tiene un carácter lingüístico. El *tener, concebir y ver* previos de los que nos habla Heidegger son los que permiten la interpretación configurando y determinando sus posibilidades. Es nuestra propia situación de «previo», nuestra pertenencia y participación en tradiciones, la que nos dispone para la interpretación comprensiva. Esta situación original frente al mundo se sitúa en un nivel distinto de la proposición como *indicación determinante comunicativamente (mitteilend bestimmende Aufzeigung)*⁴⁷ y va más allá de las palabras, recibiendo el nombre de «hermenéutica existencial». En este sentido, la interpretación se halla vinculada a la situación hermenéutica a la que pertenece e intenta hacerse efectiva buscando las palabras adecuadas.

El lenguaje hace posible que el hecho de la comprensión no sea algo inmaterial, arbitrario o monológico. Cuando se articula la comprensión en la interpretación, el sentido se materializa en los silencios, en los supuestos, en las palabras y en los textos. Este proceso de materialización no es unidireccional en el sentido de que nuestro entendimiento busque en la enciclopedia lingüística los términos con los que expresar las ideas. Nuestros conceptos están sometidos a una referencialidad lingüística histórica, vital y dialógica de la que dependen y en la que se generan. El *topos* estructural y teleológico de la racionalidad es el *topos* dialógico del lenguaje. Esta racionalidad presente en el lenguaje y esta lingüisticidad de la razón humana aparecen en la interpretación como materialización vital, dialógica y efectiva de la comprensión y el sentido. Esta es precisamente la interpretación de Heidegger que Gadamer realiza cuando desarrolla su conceptualidad-lingüisticidad de toda comprensión a partir de los modos en que se da la unidad de ser-lenguaje en su maestro y la asimilación vital de la dialéctica platónico-hegeliana de la idea-concepto.

47 Heidegger, SZ, 156/ST, 175.

El momento mismo de la interpretación es dialógico, se halla determinado por las posibilidades del hablar, oír, callar y escuchar. Es el momento en el que gracias al lenguaje la unidad de la Tradición se desarrolla y acontece, se da y se crea al encarnarlo y testimoniarlo en la mediación interpretativa. Así, la transformación hermenéutica de la fenomenología convierte a la hermenéutica ya no sólo en el arte de interpretar textos, expresiones o acontecimientos humanos, sino en el modo de articularse una fenomenología *que busca* la difícil unidad de las tradiciones humanas.

¿Cómo se configura un horizonte histórico-dialógico desde posibilidades interpretativas divergentes?, ¿en qué medida hacemos justicia a una racionalidad relacional como la hermenéutica al intentar, si no resolver, al menos comenzar a pensar, lo que P. Ricoeur ha denominado «*El conflicto de las interpretaciones*»? Responder a estas cuestiones supondría desarrollar con mayor profundidad *la respuesta dialógico-existencial* que Gadamer nos ofrece. Una respuesta que estamos dispuestos a sistematizar y ofrecer pero que, como hemos comenzado a ver, hace escala en el puerto de Heidegger. No para dialogar con él sino tan sólo para aprender de sus murmullos. En palabras de Gadamer, su silencioso urbanizador y civilizador: «...había personas que podían dialogar con él, no me contaba entre ellos. De él tan sólo podía aprender»⁴⁸.

AGUSTIN DOMINGO MORATALLA

48 Gadamer, 'Die Kunst, unrecht haben zu können', *Süddeutsche Zeitung* 34: 10-11 (Febrero 1990) p. 16.