

## *La praxis de la hermenéutica filosófica según H. G. Gadamer*

La afirmación fundamental de la hermenéutica apunta a que la descripción por medio de leyes no puede captar un aspecto esencial del mundo humano: el de la experiencia de sentido o de contenidos dotados de significación. El presupuesto básico es que la apreciación de los fenómenos en el conjunto de que forman parte no es reductible a una descripción nomológica, analítico-causal.

La filosofía analítica aplicada a la historia, desde Hempel a Wright, en su pretensión de aplicar el modelo nomológico de las ciencias naturales a los hechos históricos, ha de descartar del horizonte científico tanto el carácter único de cada acontecimiento histórico como el carácter narrativo de la misma historia<sup>1</sup>.

La hermenéutica al considerar los hechos como dotados de significado en la experiencia de la vida no puede reducirlos al modelo explicativo analítico-causal. El propósito de la escuela historicista —Ranke, Droysen, Dilthey— era lograr una metodología científica paralela a la de ciencias naturales en el ámbito del espíritu aplicable tanto a los hechos como a los textos legados por la historia. Este proyecto desemboca inevitablemente una y otra vez en la ambigüedad de una ciencia objetiva cuyo fundamento es el idealismo, ambivalencia que se hace particularmente aguda en Dilthey.

1. Cfr. P. RICOEUR, *Temps et récit*, Ed. Seuil, París, 1983, Vol. I.

El problema es resuelto por Heidegger en la medida en que hace un planteamiento al revés de la hermenéutica: la concibe no como un método para comprender correctamente, sino como la descripción fenomenológica de cómo ocurre nuestra comprensión de hecho. Si bien Heidegger hace este análisis con una pretensión ontológica, Gadamer lo hace con una orientación estrictamente hermenéutica, la de mostrar cómo se produce nuestra comprensión del arte, la historia y el lenguaje. Esta hermenéutica, que llamamos filosófica por contraposición a la hermenéutica metódica, descubre a la luz de Hegel y Heidegger una praxis cognoscitiva totalmente ajena a las filosofías del método, a las filosofías que desde Descartes han pretendido aplicar los cánones de la ciencia al ámbito de reflexión filosófica.

Después de los desmanes de Hegel la consigna filosófica fue volver a Kant para ajustar el conocimiento a sus justos límites. Se retorna de nuevo al planteamiento de la filosofía moderna de buscar la seguridad de un punto arquimédico a partir del cual se pudiera construir metódicamente un sistema de conocimiento cierto. Después de la crítica de Kant el análisis ha de ser trascendental, descubrir las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, ético, etc., de todo lo que sobrepasa el ámbito de las ciencias naturales. Sin embargo, hoy la teoría del conocimiento ha perdido su posición dominante en la filosofía, incluso se ha eliminado de muchos programas filosóficos y que ha quedado limitada a la teoría de la ciencia. El fracaso de este proyecto emprendido tantas veces y con tantas esperanzas desde Descartes se debió en primer lugar al hastío de los planteamientos neokantianos. Usando una comparación que se hacía entonces, los filósofos se habían cansado del eterno afilar cuchillos y se deseaba cortar de una vez. Así entre los primeros fenomenólogos se lanzó la consigna «a las cosas mismas». Por otra parte se tenía la impresión de que el modo como se había abordado el problema del conocimiento llevaba a un laberinto del que no se podía salir. Esto era evidente en Dilthey y el propio Husserl. A esto se añadía la impresión de que los conocimientos no son como

un sistema cerrado y autosuficiente que flota en el vacío, sino que se remiten a una conexión vital y comprensiva de la vida humana y que se pierden en horizontes indefinidos. Según esta nueva orientación que dará origen a la filosofía hermenéutica, para el conocimiento no existe un comienzo absoluto, sino que de antemano estamos envueltos en lo familiar de una comprensión previa del mundo otorgada en el lenguaje. Obtener un punto de apoyo fuera de ese todo es tan imposible como lo es para la física encontrar un punto firme exterior al sistema del universo. En consecuencia, el conocimiento no se concibe como una construcción de una casa nueva comenzada desde una base firme sino como el continuo arreglo de la casa en que desde siempre estamos viviendo, es decir, como una corrección y una precisión continua de lo que hasta ahora conocemos insuficientemente.

Para este cambio de perspectivas iniciado por Heidegger son muchos los motivos que se aúnan: se comprendió a) que la vida o la práctica son más originarias que la teoría (Hegel, Marx, Dilthey, Bergson, Dewey), b) que la conciencia es sólo un estrecho sector en un amplio ámbito no consciente. El inconsciente de Freud, las condiciones de producción y su importancia determinante para la verdadera realidad social, etc... manifiestan los aspectos flusorios de cuanto es entendido en la consciencia subjetiva. c) Y por último que el lenguaje y el pensamiento están inseparablemente unidos. Lo que Sapir y Whorf denominaron «principio de relatividad lingüística» y que en lo esencial remite a Humboldt en su concepción del lenguaje como imagen del mundo y el mismo planteamiento del último Wittgenstein aparecen como una objeción contra la pretensión de la validez general de una teoría del conocimiento. Lo mismo que no podemos imaginar el origen del lenguaje o de la cultura porque, allí donde encontremos seres humanos, hallaremos siempre lenguaje y cultura; otro tanto sucede con el conocimiento. El hombre vive siempre en un mundo ya comprendido y no tiene sentido empeñarnos en alcanzar por detrás de esa comprensión un estado inicial que nos permita reconstruir el conocimiento desde la base.

La vuelta que se da al planteamiento de la teoría del conocimiento en la filosofía hermenéutica es semejante al que se dio con anterioridad en el mundo artístico. Desde el Renacimiento a la Ilustración se creyó que la estética servía para proporcionar al artista las reglas de acuerdo con las cuales debía producir la obra de arte. Después se cayó en la cuenta de que ningún artista había aprendido a crear mediante la teoría estética. Mas no por eso la estética se volvió superflua. Al contrario, sólo así adquirió un genuino rango filosófico. Se convirtió en una reflexión filosófica sobre la naturaleza del arte y su función en la vida humana, reflexión que sin duda aprovecharon los artistas, pero no deduciendo reglas prácticas para crear objetos artísticos sino tomando conciencia de su verdadera misión en la vida humana mediante el hilo conductor del arte. Algo semejante ha ocurrido con la hermenéutica. Desde una metódica de la interpretación ha evolucionado a una filosofía de la comprensión que nace precisamente de los límites del método<sup>2</sup>.

El papel que pretende adquirir esta hermenéutica en el ámbito del saber humano es semejante al que presenta el lenguaje humano respecto a los lenguajes artificiales. Si al lenguaje humano le llamamos hoy metalenguaje, en el que son elaborados por convención y articulados los distintos lenguajes formales y técnicos, podríamos decir, si cabe hablar así, que la hermenéutica filosófica es la teoría del saber o de la comprensión en la que se constituyen y articulan las distintas metodologías científicas o teorías de las ideologías. En suma, tendría en el ámbito fenomenológico el papel que se asignaba a la metafísica tradicional. Este planteamiento no sólo sobrepasa las aporías de Dilthey y Husserl aferrados al modelo científico-objetivista en la esfera de las llamadas ciencias del espíritu, sino que ofrece una gran aportación a la misma filosofía de la ciencia en el estudio de la creación, variación y valoración de los

2. Cfr. H. G. GADAMER, *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*. En *Kleinen Schriften*, Ed. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1967. Vol. I, pp. 131-148.

modelos científicos en una línea de reflexión hermenéutica iniciada por Kuhn y Rorty.

El objeto de nuestro estudio en modo alguno puede ser presentar una nueva preceptiva hermenéutica ya que la hermenéutica filosófica no es preceptiva por definición, sino presentar la praxis hermenéutica como una realización de lo que de hecho hacemos siempre que comprendemos. La labor del hermenauta no es sino realizar explícita y conscientemente y mostrar a la luz el proceso de comprensión de todo hombre que quiere descubrir la verdad sin cerrarse ciegamente a su propia opinión.

Aunque mi propósito era más amplio, recogiendo también la praxis hermenéutica de Ricoeur y Habermas, la extensión que me ha sido asignada me hace renunciar a ello dejándolo para mejor ocasión y centrarme únicamente en Gadamer. Como la hermenéutica filosófica de Gadamer impone la comprensión de conceptos filosóficos con un significado distinto al que estamos habituados por la filosofía tradicional, he considerado conveniente presentar en primer lugar el sentido de estos conceptos propios de la filosofía contemporánea que se articulan en la hermenéutica filosófica de Gadamer. En segundo lugar, presentar su efectiva articulación en la hermenéutica y, por último, ofrecer algunas sugerencias de cara a la interpretación de textos filosóficos.

## I. CONCEPTOS FUNDAMENTALES QUE ARTICULA LA FILOSOFIA HERMENEUTICA.

### 1. *Los conceptos hegelianos de «formación» y «experiencia».*

«La dialéctica de Hegel es una fuente constante de irritación. Incluso a aquellas personas que han sabido atravesar el torbellino lógico del *Parménides* de Platón les produce una mezcla de decepción lógica y entusiasmo especulativo. Yo me encuentro entre esa clase de personas»<sup>3</sup>. Para Gadamer el fun-

3. Id., *Hegels Dialektik, Fünf hermeneutische Studien*, Tr. de M. Garrido: *La dialéctica de Hegel*, Ed. Cátedra, Madrid, 1980, p. 9.

damento filosófico del siglo XX es la filosofía de Hegel: de cara a los filósofos precedentes presentaba un conocimiento y un análisis de los hechos sociales, económicos, políticos, estéticos y religiosos relacionados entre sí, que ningún otro filósofo había hecho antes. De cara a los posteriores ha abierto a la realidad social del hombre un itinerario de autocomprensión en cuya línea nos encontramos todavía hoy, en cuanto que sometió el punto de vista de la conciencia subjetiva a una crítica explícita. Aunque critica su ingenuidad largamente, Gadamer considera la *Fenomenología del Espíritu* como un punto de referencia continuo<sup>4</sup> de donde toma los dos conceptos fundamentales con los que el propio Hegel construye su dialéctica: el concepto de formación y el de experiencia. En torno a ellos elabora Gadamer su hermenéutica.

La idea de formación (*Bildung*) originaria de Herder, constituye para Heidegger y para Gadamer la columna vertebral de la *Fenomenología*. El término *Bildung*, que puede ser indistintamente traducido por cultura o por formación, no alude al conjunto de realizaciones objetivas de un pueblo sino al contenido de esta formación que tiene el hombre o la sociedad cultivada y al proceso por el que se adquiere. Aunque perduran aún las polémicas desencadenadas desde su publicación sobre el sentido de la *Fenomenología del espíritu*<sup>5</sup>, para Heidegger y Gadamer su sentido es el de una grandiosa novela pedagógica (*Bildungsroman*) en la que se describe la odisea de la conciencia que se va formando a sí misma a través de experiencias nuevas en un itinerario ininterrumpido.

Precisando previamente qué entiende Hegel por formación nos será más fácil mostrar el sentido de su *Fenomenología* y sus implicaciones epistemológicas: El hombre se caracteriza por su capacidad de distanciamiento del entorno, por la ruptura con lo inmediato y natural, que le es impuesta por el ca-

4. Id., *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, K. S. vol. I, pp. 141 ss.

5. V. VERRA, *Il cammino della coscienza verso il sapere*. En G. CALABRO, A. CARACCIOLLO y otros, *L'opera e l'eredità di Hegel*. Ed. Laterza, Bari 1974, pp. 3-15.

rácter racional o espiritual de su esencia. En otras palabras: el hombre no es por naturaleza lo que debe ser; por eso necesita formarse. Para Hegel la esencia formal de la formación consiste en la universalidad, en el ascenso a la generalidad tanto en el ámbito de la razón teórica como práctica. El que cede a la ira ciega sin consideración ni medida no consigue prescindir de sí mismo, elevarse a la generalidad o ponerse en un punto de vista universal desde el que podría ver su enojo y el motivo del mismo según medida y justa proporción. El que se abandona a la particularidad de su ira no está cultivado o formado. Sólo en este ascenso a la generosidad, en este verse desde los otros es capaz de poseer el sujeto un autodomínio o autoconciencia. El sujeto ha tenido que salir de sí para volver sobre sí mismo. Por eso la esencia de la formación es el retorno a sí mismo desde lo otro, reconocer en lo extraño lo propio. Por otro lado, desde ese conocimiento de sí mismo percibirá de distinta manera el objeto que ha provocado su enojo.

En el proceso de autoformación (*sichbilden*) nada desaparece, todo viene conservado. La conciencia se apropia aquello en lo cual y por lo cual se forma. El sujeto en su manera de ver y comprender es formado o cambiado por las experiencias de los objetos y desde ese cambio de sí mismo son percibidas las cosas de distinta manera. Como señala Hyppolite, «el proceso fenomenológico no es la historia universal. Su objeto no es el proceso histórico en la sucesión concreta de las diversas épocas, ni tampoco el desarrollo del espíritu en la concatenación dialéctica de sus momentos categoriales, sino más bien la epopeya de la conciencia en su esfuerzo de apropiarse el contenido de tal desarrollo»<sup>6</sup>.

Las formas de la conciencia que se van realizando paulatinamente en la historia permanecen «conservadas» en la memoria del espíritu. Hegel las reduce a determinados momentos y las expresa en imágenes o conceptos formando así una especie

6. J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Ed. Montaigne, París, 1946, pp. 31-53.

de galería de los espíritus. El espíritu siempre comienza de nuevo el proceso de apropiación pero siempre desde un escalón más alto en el cual la experiencia anterior es conservada en sus trazas esenciales.

Basado en este concepto de formación Hegel presenta una concepción radicalmente nueva de la conciencia y del objeto. Lo precisa con el concepto de «mediación» que no quiere decir otra cosa que conciencia y objeto no constituyen dos mundos separados, uno frente a otro, sino que son interdependientes en su misma constitución. En el proceso de formación las experiencias de nuevos objetos hacen cambiar al sujeto y desde un nuevo saber del sujeto se tienen distintas experiencias de los mismos objetos. Aquí es donde radica la crítica de Hegel a Kant: Las categorías que hacen posible el conocimiento no están en el fondo del saco de la conciencia sino que son históricas<sup>7</sup>. En este sentido los primeros capítulos de la Fenomenología no son sino la presentación de las categorías kantianas en clave histórica o, más exactamente, en clave de progresiva formación de la conciencia. Su tesis frente a Kant es que la verdad no puede ser disociada de su devenir, de su proceso de aparición, ni el saber puede estar divorciado del camino de la conciencia con que es alcanzado.

Este nuevo planteamiento implica un cambio en la misma concepción del método. La gran novedad que introduce frente a Kant es que el método no puede estar disociado de sus contenidos. La razón es obvia: en la formación el objeto no es algo extrínseco, es apropiado y configura o conforma la conciencia. En un párrafo de la *Enciclopedia* en el que comenta el significado de *La Fenomenología* explicita su abandono del planteamiento metódico cartesiano referido únicamente a la mente y su recto proceder para retomar de nuevo el de Aristóteles referido al objeto: «La conciencia se manifiesta en diversas manifestaciones según la diversidad del objeto dado;

7. J. W. Fr. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Sämtliche Werke*. Ed. Glockner, Stuttgart, 1958, Vol. XIX, p. 574.



y su desarrollo se manifiesta como un cambio de las determinaciones de su objeto»<sup>8</sup>.

Una cara de la mediación es la constatación de que el sujeto está formado por la objetividad. La otra cara es que el objeto, si cabe hablar así, está configurado a su vez por la subjetividad. El saber no es el simple proceso extrínseco de ir descubriendo lo que ya está ahí en la realidad como si el propio saber fuera ajeno a la realidad. En este sentido, desde cada nuevo estadio de la formación de la conciencia Hegel da cuenta no sólo de las cosas sino también de nuestro anterior modo de concebirlas, es decir, del modo como las cosas se manifiestan.

A propósito de la importancia que tiene en Hegel el concepto de formación es necesario recordar que había pensado para su Fenomenología el título de «Ciencia de la experiencia de la conciencia»<sup>9</sup>, expresión en la que pretende dar a entender, como ha demostrado Heidegger, la compleja pregnancia de los objetivos, que no son ni simplemente subjetivos ni simplemente objetivos. En otros términos, explica V. Verra, «la ciencia de la experiencia de la conciencia no puede ser entendida sólo como ciencia de aquellas experiencias que la conciencia va teniendo poco a poco sobre este o aquel objeto, ni tampoco solamente como ciencia de aquella experiencia que la conciencia va teniendo de sí misma, de sus propias transformaciones; se trata más bien de una unidad dialéctica de ambas experiencias en la conciencia misma que llega al saber precisamente en cuanto se transforma en ciencia de la interna necesidad de las propias posiciones y momentos, de su totalidad y sistematicidad»<sup>10</sup>.

El mismo planteamiento presenta Hegel en su concepción de la razón práctica o de los constitutivo de lo moral. Frente al imperativo categórico presenta una simple y provocativa formulación que hay que entender en el contexto de la forma-

8. Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Ed. J. Hoffmeister, Leipzig, 19495, p. 363.

9. Cfr. F. NICOLIN, *Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes*. "Hegel Studien" IV, 1967, pp. 112-113.

10. V. VERRA, o. c., p. 10.

ción: «moralidad significa vivir conforme a las costumbres de un país». Esta frase, indica Gadamer, contiene implícitamente el concepto de espíritu objetivo. En lo que son las costumbres y el orden jurídico de un país o de una cultura hay un preciso espíritu que no se refleja adecuadamente en ninguna autoconciencia subjetiva particular. Este espíritu objetivo, que constituye nuestra formación, nos abraza a todos y frente a él ninguno de nosotros posee una libertad superior. Lo que está implícito en este concepto tiene una importancia fundamental para Hegel: el espíritu de la moral, el concepto de espíritu del pueblo, del estado, toda su filosofía del derecho tienen su fundamento en el intento de superar el espíritu subjetivo<sup>12</sup>.

La «experiencia» es el elemento clave en este proceso de formación de la conciencia. En torno a él construye Hegel su dialéctica. Recupera este concepto en su sentido originario que descubre en la tradición estoica, pues en la aristotélica se había perdido. Para Gadamer este concepto hegeliano de la experiencia como algo distinto al significado que adquiere en el ámbito de las ciencias es fundamental.

Aristóteles, al hablar de la inducción, concibe la experiencia no en sí misma sino por referencia a la ciencia: a partir de múltiples experiencias particulares se construye el universal. Considerada en orden a la ciencia, a partir de Galileo, la palabra experiencia remite a la confirmación o verificación de lo ya sabido. Las experiencias se integran en nuestras expectativas y las confirman. En la tradición estoica, en cambio, la experiencia se valora en sí misma, no en función de otra cosa. Es este el sentido que se conserva en el lenguaje coloquial cuando decimos las expresiones «tener experiencia de la vida», «la experiencia que uno tiene» o «ser experimentado». Hacemos o tenemos una experiencia en la vida cuando se nos presenta

11. M. HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung*. En *Holzwege*. Ed. Frankfurt, 1950, pp. 105-192.

12. H. G. GADAMER, *Die Philosophische Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*. En *Kleinen Schriften* Vol. I, p. 140.

algo que no se acomoda a nuestras expectativas, no se adapta a nuestra opinión previa. Así la experiencia implica una novedad inesperada que nos choca y rompe nuestro anterior modo de pensar o de ver las cosas. Adquirimos una experiencia cuando vemos que algo ya no es como habíamos supuesto. Con ello aparece un nuevo saber no sólo sobre el objeto sino también sobre nosotros mismos. Nos damos cuenta de que hasta ahora no habíamos visto las cosas correctamente, nos desengañamos. La estructura del diálogo socrático que nos presenta Platón es precisamente la de la experiencia en este sentido: hacer aparecer novedades que choquen con nuestro modo habitual de ver las cosas y rompan nuestra opinión previa.

La condición de la experiencia es la negatividad, pero esta no es la de un simple engaño. Es una negación muy determinada que tiene un sentido productivo al proporcionar un saber más abarcante. A esta experiencia o negatividad determinada es a la que da Hegel el nombre de dialéctica. Su esencia es el dar la vuelta a la conciencia. Por eso la denomina «la realización del escepticismo»<sup>13</sup>. La dialéctica, en sentido hegeliano nada tiene que ver con una ley interna y determinante a priori del proceso del espíritu. La famosa tríada tesis-antítesis-síntesis, que suele atribuírsele al explicar su sistema, fue expresamente desdeñada por él en el prólogo de la *Fenomenología* y no utilizó ni una sola vez los tres términos juntos, como hicieron Fichte y Schelling<sup>14</sup>. Con lo que sí tiene que ver la dialéctica, como ha demostrado Heidegger, es con el concepto de experiencia como elemento fundamental del proceso de formación de la conciencia que comporta la idea de mediación como trasfondo.

Una de las fuentes del pensamiento de Heidegger, que no

13. Id., *Wahrheit und Methode*. Ed. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1968, Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 429 y ss. (En adelante citaré con las siglas WM remitiéndome a la traducción española aunque numerosos textos citados han sido revisados por mí).

14. W. KAUFFMANN, *Hegel*. Trad. de V. Sánchez de Zabala, Alianza Ed., Madrid, 1968, p. 225.

15. M. HEIDEGGER, o. c., pp. 115 ss.

se suele tener en cuenta debido a la contraposición que suele hacerse de idealismo y existencialismo, es precisamente Hegel. Tal como hace ver reiteradamente su discípulo Gadamer, lo que le permite salir del laberinto solipsista de Husserl es precisamente el concepto Hegeliano de mediación. Desde la conciencia y su mundo objetivo o de representación no hay forma de explicar la aparición de un tú que no sea objeto sino sujeto de otro mundo de representación. Heidegger propone como estructura originaria el Dasein, pero no concebido como sujeto sino como mediación o mutua pertenencia de sujeto y objeto que denomina ser-en-el-mundo y caracteriza como «comprensión», esto es, el modo peculiar de ser del hombre. La disociación en sujeto y objeto es una abstracción posterior.

Tanto Heidegger como Gadamer son hegelianos en la concepción de las ideas básicas de formación, experiencia y mediación. Lo que les separa radicalmente de Hegel es que, mientras éste atribuye todo el proceso al macrosujeto del Espíritu absoluto y el proceso se consuma en un saber absoluto desde el que se descubre la necesidad interna y lógica del proceso, para ellos el planteamiento es el de la finitud de los hombres que hacen la historia y se forman en ella en un proceso que no es controlado por ninguno de ellos ni se concluye en un saber absoluto. «La dialéctica de la experiencia no tiene cumplimiento en un saber (definitivo) sino en aquella apertura a nuevas experiencias que es producida por la nueva experiencia»<sup>17</sup>. En la medida en que toda experiencia conlleva una reflexión o conocimiento de nosotros mismos nos lleva a comprender que todas las expectativas y proyectos de comprensión de los seres finitos son finitos: La experiencia es siempre experiencia de la finitud humana.

## 2. *Los conceptos husserlianos de fenomenología y horizonte.*

El tejido de la hermenéutica filosófica está constituido también por algunos de los conceptos aportados por Husserl. En

16. H. G. GADAMER, WM, p. 431.

17. Ibid., p. 441.

primer lugar el mismo concepto de «fenomenología». Husserl entiende el fenómeno como manifestación positiva de la esencia misma y no como contraposición a la cosa en sí, tal como hacía el neokantismo<sup>18</sup>. En esta perspectiva se desarrolla el pensamiento fenomenológico de Heidegger y Gadamer. No conciben un saber puro separado del ser. Lo mismo que en Aristóteles no cabe una disociación entre el saber ético y el ser ético<sup>19</sup>, tampoco cabe una disociación entre el saber histórico y el ser histórico como propone el historicismo. El que comprende la historia no puede considerarse ajeno a la misma, tenerla frente a sí objetivamente, sino que ha de ser consciente de que pertenece a la misma. Esta pertenencia del intérprete a su objeto, del historiador a la historia, es lo que nos remite según Heidegger a la relación trascendental entre ser y verdad de la que hablaba la escolástica medieval (*verum et ens convertuntur*). El sentido que adquiere en Heidegger es el de que el conocimiento no es un comportamiento del sujeto sino un momento del ser mismo<sup>20</sup>. La cuestión tiene como trasfondo una concepción del ser distinta a la tradicional en la historia de la filosofía.

Sólo Heidegger ha llegado a hacer consciente la radical exigencia que se plantea al pensamiento con la inadecuación del concepto de sustancia para expresar el ser y el conocimiento histórico. El ser histórico no es algo que está ahí objetivamente y que hay que conocer desde fuera. Eso supone concebirlo en base a la «presencia», al tiempo presente, sin tener en cuenta las otras dimensiones de la temporalidad. Ahí radica el «olvido del ser» de la metafísica. El *Dasein* está constituido por una triple proyección temporal o éxtasis (existencia), un triple salir de sí hacia el pasado, presente y futuro. El modo peculiar de la temporalidad del *Dasein* es la de un presente como articulación de una facticidad o posibilidades dadas con una anticipación del futuro como proyecto<sup>21</sup>. En esta perspec-

18. Id., *Die phänomenologische Bewegung*. En *Kleinen Schriften* III, pp. 168 ss.

19. Id., WM, p. 365.

20. Id., *Die philosophische Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*. En «Kleinen Schriften», Vol. I, p. 135.

tiva el ser para Heidegger no es una cosa o sustancia sino temporalidad, esto es, su aparición o representación como historia. En este contexto no tiene sentido hablar de la verdad en sentido tradicional como adecuación de sujeto y objeto sino como «aletheia», progresivo desocultamiento o autorrepresentación del ser en la temporalidad. En este contexto Gadamer llega a decir que el ser se manifiesta o representa como lenguaje. Cuando dice «todo lo que puede ser comprendido es lenguaje»<sup>22</sup> no alude a que todo se reduzca a hablar y a palabras como entiende Habermas. Alude a que la realidad, en la medida en que puede ser comprendida, es significativa y la significación con que se nos presenta o representa la realidad es dada por la tradición o el lenguaje al que pertenecemos. Nuestro acceso a la realidad está mediatizado por el lenguaje. Por ello sostiene frente a Habermas que, tomando las cosas en su raíz, la comprensión que los hombres tenemos de la realidad antes que estar determinada por relaciones de producción o por la pertenencia a una determinada clase social está determinada por el universo lingüístico en que estamos insertos. Antes que estar determinado por un interés, nuestro conocimiento está determinado por la pertenencia a una tradición y un lenguaje<sup>23</sup>.

Otro de los conceptos de la fenomenología husserliana que más inciden en la hermenéutica es el de «horizonte». El horizonte es el cerco que abraza y comprende lo que es visible desde un cierto punto, desde una determinada situación. No es posible llegar al límite ni salir del cerco del horizonte pues al caminar éste se desplaza con nosotros. El horizonte en un sentido filosófico significa el entorno o trasfondo de toda experiencia particular<sup>24</sup>. El horizonte o trasfondo de una determinada percepción se percibe atemáticamente, como algo inde-

21. Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*. Tr. de V. Gaos. Ed. F. C. E., México, 1962, pp. 351 ss.

22. H. G. GADAMER, WM, p. 567; Id., *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, En J. HABERMAS, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Ed. Suhrkamp, Franfort, 1971, p. 76.

23. Id., WM, pp. 547 ss.

24. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, *Husserliana*, Vol. III, La Haya, 1950, p. 202, nota 1.

cío<sup>25</sup>. Con este concepto inicia Husserl una crítica cada vez más radical al objetivismo con que el historicismo y el neokantismo abordan el ámbito de las ciencias del espíritu. Al poner como base de su reflexión filosófica no los hechos de la experiencia científica sino la natural experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*), no se detiene en la consideración del horizonte de las vivencias individuales. Retrocede más atrás del ámbito de la conciencia particular hasta el ámbito de la universalidad de lo producido, de lo constituido en su validez para todos. Es muy sintomático, advierte Gadamer, que en sus últimos escritos no habla ya de subjetividad sino de vida. Habla de una intencionalidad implícita, oculta y básicamente anónima, no producida por nadie en particular, la cual abarca el universo de lo que es objetivable por las ciencias, y que denomina «mundo de la vida» (*Lebenswelt*). Esto no es algo que podamos poner frente a nosotros. Es el horizonte total, el suelo previo o trasfondo de nuestra experiencias en el que estamos y al que pertenecemos. También es el trasfondo presupuesto en toda ciencia y es por tanto más originario que ella. Para Heidegger y Gadamer este concepto de horizonte o de mundo no hace referencia al conjunto de las cosas, «hace referenecia al todo en que estamos viviendo los que vivimos históricamente»<sup>27</sup>.

### 3. *Los conceptos heideggerianos de comprensión y círculo hermenéutico.*

Heidegger parte del planteamiento fenomenológico de Husserl pero introduce importantes modificaciones. Lo acertado de Husserl es haberse orientado hacia la cuestión de la vida, hacia la experiencia como fenómeno vital, pero su insuficiencia radica en haberse limitado al planteamiento puramente epistemológico sin llegar a la ontología.

25. Id., *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo 1954<sup>2</sup>, Véase el Cap. VIII: "Die Horizontstruktur der Erfahrung" pp. 26 ss.; M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfort, 1949<sup>3</sup>, pp. 34-36.

26. H. G. GADAMER, *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, K. S., p. 137.

27. Id., *WM*, p. 311.

Como ya hemos indicado era necesaria una nueva concepción del ser que no estuviera dada en base a la presencia. Por otro lado, a pesar de que la experiencia vital es el núcleo de su fenomenología, Husserl adolece de una determinación mínimamente desarrollada de lo que es la vida. El Conde de York, al enunciar la correspondencia estructural entre vida y autoconciencia que había enunciado Hegel, tiende el puente entre éste y la fenomenología trascendental de Husserl<sup>28</sup>. Desde esta perspectiva Heidegger da un vuelco a la cuestión formulada por Husserl y Dilthey: No hay que fundamentar metódicamente el mundo de la vida, de la existencia o de la historicidad, porque no es susceptible de fundamentación ni de deducción. Es lo originario y, como tal, debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico. El hombre no es histórico porque haga historia, sino al revés. Hace historia porque es histórico.

Pretender para la filosofía un principio absoluto es un prejuicio cartesiano de la filosofía moderna del que es víctima el propio Husserl y la lleva al callejón sin salida del idealismo metodológico y del solipsismo. Su pretensión de considerar la realidad como un sentido para la conciencia termina por llevarle inevitablemente a una interpretación de la realidad como sentido dado en la conciencia, tal como se hace manifiesto en su cuarta meditación cartesiana<sup>29</sup>. El presupuesto heideggeriano no es el *cogito* sino la efectividad del ser-ahí, la existencia. En este mismo sentido corrige también P. Ricoeur a Husserl: El propio pensamiento no es él mismo comienzo absoluto, sino una «reflexión» sobre lo dado por la vida. «No existe filosofía sin presupuestos... La filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos. Su primer quehacer no consiste en comenzar, sino en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha; y en hacer memoria con vistas a comenzar»<sup>30</sup>.

28. Ibid., pp. 315-318; A. DE WAHLENS, *Existence et signification*, Lovaina, 1957, pp. 7-29.

29. H. G. GADAMER, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*. En *Kleinen Schriften I*, p. 86; P. RICOEUR, *Etude sur les "Meditations cartesiennes" de Husserl*, "Revue Philosophique de Louvain" 52 (1954), pp. 75-109.

30. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*. Traduc. de C. Sánchez Gil, E. Taurus, Madrid, 1969, p. 701.



El planteamiento filosófico no puede ser metódico sino hermenéutico. Eliminar todo presupuesto o cercenar todo pre-judicio en busca de un fundamento incondicionado es una actitud tan imposible como estéril. «Precisamente porque la filosofía trabaja sobre el material presentado por experiencias no filosóficas tiene que ser interpretación, «hermenéutica» de esos materiales; por ello la filosofía es necesiramente interpretación; y la interpretación es el camino que se injerta en la fenomenología como vía de acceso a la ontología»<sup>31</sup>. Pero el comprender no es un ideal metódico o filosófico que se superpone o corrige la ingenuidad de la experiencia de la vida. La experiencia vital es ya un modo de comprensión. «Comprender no es un ideal de resignación que nace de la experiencia de la vida a la edad de la vejez, como pensaba Dilthey; ni siquiera es, como quería Husserl, un ideal metódico fundamental de la filosofía frente a la ingenuidad del vivir inmediato; es, por el contrario, el modo originario de actuarse el Dasein que es ser-en-el-mundo. Antes de cualquier diferenciación en las diversas direcciones del interés teórico o práctico, el comprender es el modo de ser del Dasein en cuanto poder ser y «posibilidad»<sup>32</sup>.

Al considerar la comprensión como el carácter ontológico de la vida humana en su historicidad cambia el sentido de la hermenéutica. La hermenéutica moderna había estrechado su horizonte convirtiéndola en una metódica o preceptiva de la práctica del comprender correcto. Con Heidegger se convierte en la descripción fenomenológica del actuarse de la comprensión. Del deber ser se pasa al ser, a lo que de hecho es. Así se solucionan varios problemas pendientes. Para Heidegger la comprensión tiene una estructura circular (círculo hermenéutico) derivada de la temporalidad constitutiva del Dasein. En la hermenéutica tradicional el círculo hermenéutico remite

31. A. PINTOR RAMOS, *Paul Ricoeur fenomenólogo*, "Cuadernos Salmantinos de Filosofía" Salamanca 1979, pp. 151 ss.; Cfr. A. DE WAHLENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, Ed. M. Nijhoff, La Haya, 1961.

32. H. G. GADAMER, *WM*, p. 324.

al texto como algo concluso en el que había que entender las partes por el todo. Cuando los historicistas apalican el mismo principio a la historia, nos encontramos con la aporía de que la historia está inconclusa y, por lo tanto, no hay un todo en razón del cual puedan interpretarse las partes. Ahí radican todos los problemas de Ranke, Droysen y Dilthey. Conciben la historia como una concatenación de hechos del pasado. Lo que aporta Heidegger es que la historicidad del Dasein sólo es accesible desde la dimensión del futuro. Lo esencial del círculo hermenéutico es que está caracterizado por la «anticipación», es decir, por la dimensión del futuro. Siempre que comprendemos, actuamos un proyecto, anticipamos una totalidad; no nos la encontramos dada en el objeto de la comprensión. La comprensión que hacemos de un texto o de la cosas siempre comienza por presuposiciones, proyectos o anticipaciones (presaber, pre-judicio) que se irán convalidando o deshechando por relación al objeto. Esa anticipación o pre-judicio no es lo que impide sino precisamente lo que posibilita la comprensión. Pero este presaber no es definitivo. Cuando algo choca con nuestras expectativas, con esa totalidad anticipada, se nos impone revisar el proyecto inicial esbozando sucesivamente nuevos proyectos. «Este continuo renovarse del proyecto que constituye el movimiento del comprender y del interpretar es el proceso que Heidegger describe. Quien trata de comprender está expuesto a los errores derivados de presuposiciones que no encuentran confirmación en el objeto. La tarea permanente de la comprensión es la elaboración y articulación de proyectos correctos, adecuados, los cuales, como proyectos, son anticipaciones que pueden convalidarse sólo en relación al objeto»<sup>33</sup>.

Para posibilitar la comprensión, los proyectos que se anticipan no pueden ser presentados de forma arbitraria según el capricho de la propia subjetividad, ni puede pretenderse llevar a toda costa a cumplimiento las anticipaciones. «Es necesario ser consciente de las propias prevenciones para que el texto se

33. *Ibid.*, p. 333.

presente en su alteridad y tenga en concreto la posibilidad de hacer valer su contenido de verdad en las confrontaciones con las presuposiciones del intérprete»<sup>34</sup>. La tarea hermenéutica en virtud de su misma esencia asume la fisonomía de un planteamiento objetivo. Cuando se lee un texto o se escucha a alguien, no se deben olvidar las propias presuposiciones sobre el argumento de que se trata, lo que se exige es estar abierto a las opiniones del otro o al contenido del texto. La toma de conciencia de esta estructura circular del comprender no significa ponerse en una zona de objetiva neutralidad ni un olvido de sí mismo. Por el contrario, es una toma de conciencia de las propias presuposiciones o prejuicios que actúan en todo acto de comprensión. De la falta de esta conciencia de los propios prejuicios nace el impedimento real para la escucha del texto. «Un comprender realizado con conciencia metodológica no debe tender a elevar simplemente a cumplimiento las propias anticipaciones, sino a hacerlas conscientes para poderlas controlar y fundamentar así la comprensión sobre el objeto mismo a interpretar»<sup>35</sup>.

## II. LA ARTICULACION DE LA HERMENEUTICA SOBRE LOS MODELOS DEL JUEGO Y DEL DIALOGO.

Los modelos del juego y del diálogo le sirven a Gadamer como soporte o estructura para articular los conceptos que considera particularmente relevantes de Hegel, Husserl y Heidegger y configurar su propio concepto de la historia efectual y de la tradición.

### 1. *Descripción fenomenológica del juego y del diálogo.*

Las tres características que presenta la descripción fenomenológica que hace Gadamer del juego son: a. Primado del juego respecto a la conciencia del jugador, b. el juego como li-

34. Ibid., p. 335.

35. Ibid., p. 336. Cfr. G. RIPANTI, *Gadamer*, Ed. Citadella, Asís, 1978, pp. 61 ss.

bertad, c. el juego como representación. Según Gadamer, la esencia del juego no puede ser comprendida a partir de la conciencia o comportamiento de cada jugador. Desde la conciencia del jugador puede llegar a hacerse una descripción psicológica del jugar, no a la descripción fenomenológica de su esencia. «Es necesario liberarse de un hábito de pensamiento que ve la esencia del juego en la conciencia del jugador. Esta definición del hombre que juega, hecha popular sobre todo por Schiller, comprende la estructura del juego solamente a partir de su aparición subjetiva. El juego es, sin embargo, auténticamente un ejemplo de movimiento que comprende a aquellos y/o a aquello que juega»<sup>36</sup>. Considerando la estructura de su desenvolvimiento, el juego posee una dinámica interna que no es controlada por ninguno de los jugadores en concreto. Por el contrario, es el propio juego quien controla a los jugadores poniéndoles tareas a cada uno de ellos en la propia dinámica del juego.

La primacía del propio juego sobre cada uno de los jugadores puede apreciarse en la fascinación que produce en ellos. Esa fascinación tiene su raíz en que el juego se hace señor del jugador, produce en él un rapto de sí mismo para someterlo al contexto de un movimiento con dinámica propia. Por otro lado, la incerteza esencial del juego es una prueba de que el auténtico sujeto no es el jugador sino el juego mismo, por eso es un riesgo para quien lo juega<sup>37</sup>.

Ningún jugador puede abandonarse a la libertad completa del jugar, a la pura libertad de la subjetividad. Su actuación caprichosa destruye el juego como tal. Cada jugador no sólo se somete a las reglas del juego, se somete también a las tareas que el juego le va poniendo y que ha de resolver libremente. Este sometimiento a las tareas del juego, olvidándose el jugador de sí mismo, no es experimentada, sin embargo, como una pérdida de dominio de nosotros mismos, sino más bien como

36. H. G. GADAMER, *Mensch und Sprache*. En "Kleinen Schriften" Vol. I, p. 99.

37. Id., *WM*, p. 137.

una ligereza o libertad que llena al jugador<sup>38</sup>. Por último, indica Gadamer, el juego como tal, esencialmente, no posee una finalidad ajena a sí mismo. En sí mismo se limita a ser un autorrepresentarse. «La autorrepresentación del juego que hace el jugador, por decirlo así, hace que llegue a autorrepresentarse él mismo en la medida en que juega, esto es, representa algo. Sólo porque el juego siempre es ya un representar, el jugar del hombre puede encontrar su tarea en la representación misma»<sup>39</sup>.

Estas tres características de la fenomenología del juego que hará extensivas a su concepción del arte, de la historia y del lenguaje tiene como trasfondo una crítica de unas determinadas posiciones filosóficas y la adopción de otras. La descripción del primado del juego sobre la conciencia del jugador representa una crítica de la primacía otorgada a la conciencia en el ámbito de la comprensión o de la hermenéutica. Rechaza la concepción subjetiva del arte presentada por Kant en su estética del genio<sup>40</sup>, el subjetivismo hermenéutico de Schleiermacher, que trata de comprender el sentido de los textos desde la mentalidad de su autor<sup>41</sup> y el de Collingwood, quien trata de interpretar el sentido de un hecho histórico desde lo planificado por su agente<sup>42</sup>. Frente a ello adopta el concepto de «mediación» de Hegel y Heidegger. Lo mismo que no hay contraposición entre el jugador y lo jugado sino que más bien hay un juego que comprende a los jugadores y a la cosa jugada, de suerte que el sujeto no son los jugadores sino el propio juego que conduce a los jugadores, tampoco se contraponen sujeto y objeto, realidad y conciencia. El ser es un movimiento que comprende a ambos y los hace esencialmente interdependientes: la conciencia se va formando por la experiencia de lo real y lo real es configurado por la conciencia<sup>43</sup>.

38. Id., *Mensch und Sprache*, K. S., I, p. 100.

39. Id., WM, p. 139.

40. Ibid., pp. 108-129.

41. Cfr. Ibid., pp. 237-252.

42. Cfr. Ibid., pp. 448-451.

43. Cfr. Ibid., pp. 154 ss.

La libertad que caracteriza al juego tiene como trasfondo la crítica de la concepción de la libertad del romanticismo y su prolongación en el historicismo. La necesidad o resistencia que encuentra la fuerza libre es el poder de lo sobrevenido por la misma libertad. Remite al concepto hegeliano de espíritu objetivo y al concepto husserliano de facticidad<sup>44</sup>. Por último, la concepción del juego como representación tiene como trasfondo la crítica a la contraposición de fenómeno y cosa en sí del neokantismo y en general a la contraposición de ser y pensar propia de toda la filosofía tradicional. Frente a ello adopta la concepción del fenómeno en el sentido de Husserl como la manifestación positiva de la esencia de la cosa. Alude igualmente a Heidegger en su concepción del ser como algo no distinto de su modo de darse en el pensamiento: «El pensamiento es pensamiento del ser. El genitivo significa aquí dos cosas: El pensamiento es del ser en cuanto que, instituido por el ser, pertenece al ser. El pensamiento es igualmente pensamiento del ser en la medida en que, perteneciendo al ser, le presta oído»<sup>45</sup>.

El análisis fenomenológico del diálogo es estructuralmente semejante al del juego pues, como sostiene Gadamer, dialogar con otro es ponerse en juego con otro. El diálogo auténtico no resulta nunca como quisiéramos nosotros que fuese. Si uno de los interlocutores intenta conducirlo o dirigirlo conforme a un plan previo, lo destruye. Solamente será una apariencia de diálogo, puesto que continuamente se rompe su propia dinámica. «El modo como una palabra sigue a la otra, el modo como el diálogo toma sus direcciones, el modo en que procede y llega a conclusiones, todo ello tiene una dirección, pero en ella los interlocutores no tanto guían como son guiados».

«Lo que resulta de un diálogo no se puede saber de antemano. El acuerdo o desacuerdo es un evento que se cumple en nosotros. Sólo entonces podemos decir que ha sido un buen diálogo o que había nacido con mala estrella. Todo esto indica

44. Cfr. *Ibid.*, pp. 263-273; C. W. Fr. HEGEL, *Enzyklopädie*, pgrf. 136. *Phänomenologie des Geistes*, pgrf. 105; *Logik*, pgrf. 144 ss.

45. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, Berna, 1947, p. 7.

que el diálogo tiene un espíritu y que las palabras que en él se dicen portan en sí su verdad, hacen «aparecer» algo que en adelante será»<sup>46</sup>.

Gadamer describe el diálogo además como un acontecer libre en el marco de las tareas o preguntas que el mismo diálogo plantea con las intervenciones del otro interlocutor; y, por último, es descrito como representación de la verdad de la cosa, lo que remite a la relación trascendental de ser y verdad de Heidegger.

Pero el análisis del diálogo adquiere particular relevancia desde el momento en que Gadamer, siguiendo a Platón, considera el diálogo como la estructura originaria del pensar, en el cual se realiza la misma dialéctica del preguntar y el responder. El pensamiento «es una conversación del alma consigo misma»<sup>47</sup>. Sin embargo los resultados de ese proceso del pensar se presentan estructurados lógicamente en la forma de discurso o de escrito. Por eso presentan una estructura monológica que oculta la estructura dialógica originaria del pensamiento. Gadamer señala repetidamente que para hacer posible la comprensión de un texto ha de ser recuperada la forma dialogal de su extrañamiento. La labor del hermeneuta es precisamente recuperar la estructura dialogal allí donde está oculta. «Lo que caracteriza a la conversación frente a la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación escrita es precisamente que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, 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 remedo de lo originario»<sup>48</sup>.

Al precisar la lógica de ese diálogo que es el pensar, resalta dos cosas: la primacía de la pregunta y el hecho de que la

46. H. G. GADAMER, WM, p. 441.

47. PLATÓN, *El Sofista*, 263 e.

48. H. G. GADAMER, WM, p. 446.

pregunta no la hacemos nosotros sino que «se nos pone»: Para Gadamer, uno de los descubrimientos más importantes que aporta la presentación que hace Platón de Sócrates es precisamente el hecho de que, en el proceso de pensar, la pregunta va por delante; por eso es más difícil preguntar que responder. «El verdadero carácter del hallazgo no consiste propiamente en el hecho de que en un cierto punto nos viene a la mente la solución, sino sobre todo en el hecho de que nos viene a la mente la pregunta que nos pone sobre la pista abierta y así hace posible la respuesta»<sup>49</sup>.

Preguntar es siempre abrir una puerta a la realidad cuestionada. Pero Gadamer, siguiendo a Hegel y Heidegger, indica además que la pregunta no parte inicialmente de una subjetividad frente a sus objetos, sino de la cosa misma: de la experiencia del objeto que no puede ser adaptada a la opinión existente. «El venir a la mente de la pregunta presenta ya una rotura de la opinión general existente. Por eso se dice también de la pregunta que viene, que se pone, que surge, y no que nosotros la ponemos o suscitamos»<sup>50</sup>.

La trasposición que hace Gadamer de los modelos del juego y del diálogo a la experiencia hermenéutica presenta dos polos o facetas interdependientes entre sí: Por un lado concibe la tradición y el lenguaje como un juego o diálogo al que pertenecemos y en el que participamos sometidos a su propia dinámica, en que realizamos nuestra libertad sometiéndonos a las tareas que nos va poniendo o respondiendo a las preguntas que se nos van poniendo y en el cual va representándose o apareciendo la verdad de la cosa. El concepto de «*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*» (conciencia de la determinación histórica) es el que configura esta «situación» hermenéutica como absoluta mediación de historia y verdad, tal como pensaba Hegel. Por otro lado Gadamer considera la praxis hermenéutica como un diálogo en el que tenemos como un tú interlocutor a un determinado texto. Los conceptos de «fusión de horizontes» y «apli-

49. Ibid., p. 423.

50. Ibid., p. 556.



cación» son los que configuran la peculiaridad de esta praxis dialógica que es la hermenéutica.

## 2. *Historia efectual y conciencia de la determinación histórica.*

El concepto de historia efectual representa la aportación más original de Gadamer en su análisis fenomenológico de la historicidad del comprender. En la praxis historiográfica es ya una práctica corriente considerar los efectos de los acontecimientos históricos no previstos ni queridos expresamente por sus agentes, lo que hace que tales acontecimientos tengan una significación histórica que no depende de la intencionalidad del agente sino de sus efectos, que, como tales, le pertenecen. Lo que hace Gadamer es trasladar esto al ámbito de la conciencia: Cuando intentamos comprender la realidad presente, un acontecimiento histórico o un texto, nos hallamos siempre bajo los efectos de esa historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación. La historia efectual es una «situación hermenéutica» y como situación se caracteriza porque no estamos frente a ella, sino en ella. Tiene como trasfondo los conceptos de «formación» de Hegel y de «facticidad» de Heidegger. La efectividad de un texto son las interpretaciones que ha ido provocando a lo largo de la historia al ser visto desde un horizonte distinto al del propio autor, el de los sucesivos intérpretes. Estos, en razón de nuevas experiencias sobre la realidad de que trata el texto, han ido ganando para el mismo un horizonte más amplio y situándolo en el contexto de un saber más abarcante. Y esto es así porque la relación de cada intérprete con el texto no está desvinculada de la verdad que éste contiene y de la apreciación de la misma por parte del intérprete según su modo de ver el tema. La interpretación no es como pretendía Schleiermacher la mera trasposición en la mentalidad del autor dejando al margen la verdad de lo contado. La interpretación siempre es valorativa, confrontada con los prejuicios que sobre el tema tiene previamente el intérprete.

No es posible una posición objetiva frente al texto como pre-

tendía la hermenéutica tradicional de Schleiermacher y los historicistas, pues el acercamiento al texto siempre está mediado por el presente del intérprete y las ideas en que éste ha sido formado. En este sentido el texto no nos llega como una cosa en sí, sino arropado en la multitud de interpretaciones que ha ido recibiendo a lo largo de su historia y que constituyen nuestros pre-juicios al acercarnos al mismo y que son los que posibilitan, a la vez que limitan, su comprensión. Como expresa el propio Gadamer, «lo que llena nuestra conciencia histórica es siempre una multiplicidad de voces en las que resuena el pasado. Sólo en la multiplicidad de tales voces está el pasado: esto constituye la esencia de la tradición de la que somos y queremos hacernos partícipes»<sup>51</sup>. El salto temporal que permitiera al intérprete su trasposición en el tiempo pasado entendiendo el texto o los acontecimientos históricos sólo conforme a sí mismos es imposible ya que entre historiador o hermeneuta y el pasado no existe ningún vacío o distanciamiento alienante que permita una relación objetiva. La distancia temporal está, por el contrario, cubierta por su historia efectual o tradición, es decir, por ese proceso de diálogo al que pertenecemos tanto el propio texto como nosotros mismos como intérpretes; a lo largo del mismo, en la medida en que se va construyendo un horizonte más abarcante y va apareciendo o desvelándose la verdad del asunto tratado, cobra nuevo sentido o significación.

En la medida en que el motor de todo ese proceso es la pregunta que «se nos pone» al leer el texto o al considerar el hecho histórico como una tarea que nos impone el propio diálogo en el que participamos, su punto de partida es el propio objeto, la cosa misma tratada. En este sentido, J. Habermas define muy acertadamente lo que es la historia efectual como «la cadena de las interpretaciones a través de las cuales la precomprensión del intérprete está objetivamente y aun sin saberlo él me-

51. Ibid., p. 333.

52. J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. En "Philosophische Rundschau", 5 (1967), p. 161.

diatizada por su objeto»<sup>52</sup>. En este marco queda superada la objección que hacía Nietzsche en la segunda de sus «Consideraciones intempestivas» a los historicistas, mostrando el sinsentido y la inutilidad de hacer una historia sin ninguna vocación de presente. Si hacemos historia, es porque ésta pervive en la «formación» de nuestra conciencia.

El tipo de conocimiento histórico y de conciencia hermenéutica que corresponde adecuadamente a esta situación en la historia efectual es la conciencia de la determinación histórica, expresión en la que la palabra «determinación» indica que tal conciencia es la conciencia del hecho de que la cosa a interpretar es un evento histórico que alcanza con sus efectos también al intérprete<sup>53</sup>. La conciencia de la determinación histórica es, ante todo, conciencia de la «situación» hermenéutica. El tomar conciencia de una situación es siempre una tarea cargada de especial dificultad, pues el concepto de situación, como correlativo al de horizonte, implica de hecho como característica esencial que no es una cosa que se encuentre enfrente y de la cual podamos tener una conciencia objetiva. La situación es algo dentro de lo cual estamos y la clarificación de la misma es una tarea que no se concluye nunca. Esto vale también para la situación hermenéutica. El poder de la historia sobre la limitada conciencia humana se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad<sup>54</sup>. La clarificación de esta situación, tomar conciencia de la propia determinación, no es algo que se pueda concluir pues ser histórico significa no poder resolverse nunca en la total auto-transparencia.

### 3. *La fusión de horizontes.*

El concepto de fusión de horizontes describe, según Gadamer, el modo de desplegarse de la conciencia de la determinación histórica. «Aplicando el concepto de horizonte a la concien-

53. G. VATTIMO, *Introduzione a "Verità e metodo"*. Fratelli Fabri Ed. Milán, 1972, p. 21.

54. H. G. GADAMER, *WM.*, p. 372.

cia se dice que el que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que, en consecuencia, supervalora lo que le cae más cerca. En cambio, tener horizonte significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño»<sup>55</sup>.

La primera regla hermenéutica de la interpretación histórica incluye la exigencia de ver los momentos del pasado en su fisonomía propia, no ligados a nuestros criterios y prejuicios de hoy sino en su peculiar horizonte histórico. En este sentido parece correcta la regla hermenéutica de trasponerse en el otro para comprenderlo. Pero es problemático que tal principio haga justicia a lo que se entiende por comprensión. Sucedería lo mismo que en un diálogo en el que tuviésemos como único propósito el conocer al interlocutor, considerar su punto de vista y su horizonte. Tal diálogo no sería un verdadero diálogo en cuanto que en él los interlocutores no tratarían de entenderse sobre un tema, sobre la verdad de la cosa tratada. Limitarse a comprender al otro y su horizonte, como propone la hermenéutica de Schleiermacher y del historicismo, supondría renunciar explícitamente a su pretensión de decir la verdad. En esa hermenéutica se deja totalmente al margen la idea de que en el texto o dato histórico transmitido se pueda encontrar una verdad válida y comprensible también para nosotros. En este contexto se pregunta Gadamer: «¿Es cierto que existen realmente dos horizontes distintos, aquél en que vive el intérprete y el horizonte al que éste pretende desplazarse?... ¿Se puede decir que el horizonte del presente sea un horizonte cerrado y es siquiera pensable una situación histórica que tenga un horizonte concluso?»<sup>56</sup>.

La respuesta es negativa. Basta recordar el análisis heideggeriano de la existencia: cualquier momento de la existencia humana se caracteriza por un triple éxtasis, por una triple

55. *Ibid.*, p. 373.

56. *Ibid.*, p. 374.

salida de sí hacia el pasado, el presente y el futuro. Cualquiera momento de presente está constituido por una facticidad o posibilidades dadas que miran al pasado y por un proyecto que anticipa el futuro. El pasado, el presente y el futuro no son compartimentos conclusos cada uno con su propio horizonte. Son momentos de un único horizonte, el de la temporalidad o historicidad de la vida humana. En ningún momento es un horizonte cerrado pues se va desplazando con nosotros en el transcurrir de la vida y de la historia. Por eso «si nuestra conciencia histórica se traspone en horizontes históricos esto no significa que se traslade a mundos diversos totalmente desligados del nuestro; por el contrario, estos mundos, junto con el nuestro, constituyen ese gran horizonte único que se mueve por sí mismo y que, yendo más allá de los límites del presente, abraza la profundidad histórica de nuestra autoconciencia. En realidad es un único horizonte el que abraza todo lo que la conciencia histórica contiene en sí»<sup>57</sup>.

¿Qué significa en realidad trasponerse en otro o desplazarse a otro mundo histórico?. Evidentemente no significa simplemente prescindir de sí mismo. Esta trasposición no es ni una forma de relación empática con el otro (Schleiermacher), ni una sumisión del otro a los propios criterios (prejuicios) sino significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior que no sobrepasa sólo la propia particularidad sino también la del otro para ver a ambos situados o insertos en un conjunto más amplio: el intérprete proyecta su propio horizonte del presente, constituido por los prejuicios que representan tanto la posibilidad misma de la comprensión como los límites de la misma. Es necesario tener cuidado en no retener aquello que define y delimita el horizonte como un conjunto fijo de ideas y valoraciones, como una especie de fondo rígido sobre el que se destacaría la alteridad del pasado. No se puede aplicar el cliché objetivamente de las ciencias naturales en una actitud dogmática reduciendo el texto del pasado a los pro-

57. Ibid., p. 375.

pios términos o asimilándolo en el propio horizonte sino respetar su alteridad. El texto, en su alteridad, nos habla como un tú. Ello exige una actitud de apertura, de dejarse decir algo por el texto, de dejar que en mí se afirme algo contrapuesto a mí y que pueda ser objeto de una experiencia en el sentido hegeliano del término.

La fusión de horizontes es un hecho que se da siempre que comprendemos algo del pasado. La labor del hermeneuta es vigilar para que ese algo no sea absorbido en las propias presuposiciones sino respetado en su alteridad como un tú, alcanzando un horizonte más amplio tal como ocurre en el proceso de la conversación. «En realidad el horizonte del presente está siempre en un proceso de constante formación en nuestros prejuicios. De esta continua puesta a prueba forma parte en primer lugar el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros procedemos. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo como algo separado y abstracto, ni existen singulares horizontes históricos que habría que ganar saliendo del presente. La comprensión es siempre, por el contrario, el proceso de fusión de estos horizontes que consideramos independientes entre sí»<sup>58</sup>.

La tradición no es un lastre del pasado conservado por inercia. Es el proceso vivo de nuestra historicidad en el que constantemente se funde lo nuevo y lo viejo siendo un acto tan racional el de la innovación como el de la conservación. En la tradición así entendida lo nuevo y lo viejo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos<sup>59</sup>. En realidad muchos de los elementos de innovación proceden no de una anticipación de un futuro desvinculado del pasado sino de la recuperación de elementos del pasado ya olvidados que en un nuevo horizonte adquieren nueva significación y su verdadera relevancia. Tal vez hoy ofrezcan más innovación o representen

58. *Ibid.*, p. 377.

59. *Ibid.*, p. 378.

más la verdad de la auténtica convivencia social las ingenuas utopías abiertas y plurales del siglo XVI que la utopía científica de un marxismo encorsetado en el cientifismo decimonónico.

d.—*La aplicación.* La fusión de horizontes se da de hecho siempre. La tarea que impone la conciencia de la determinación histórica es precisamente el realizar dicha fusión como un acto deliberado y consciente. Para Gadamer esto tiene lugar en la aplicación.

La ejecución está estrechamente ligada a la obra musical; sin ella no tendría sentido pues sin su representación no sería algo musical, no se representaría su esencia. Del mismo modo, considera Gadamer, la aplicación está esencialmente ligada a la comprensión del texto. Esto es algo especialmente manifiesto en la hermenéutica jurídica y en la hermenéutica teológica. Tanto la ley como el kerigma juegan su verdadero significado al adaptarse las situaciones concretas del presente. Es precisamente en la aplicación donde hacen valer la verdad del texto, su valor de hacer justicia o su valor salvífico, sobrepasando expresa y conscientemente la distancia temporal que separa al intérprete y al texto, superando así el problema de la extraneidad del sentido con que el texto de la ley o de la Biblia se nos presenta. La aplicación en modo alguno es yuxtaponer algo universal ya dado a una situación particular sino que es aplicación del texto a uno mismo. Comprender un texto es siempre referirlo a la propia situación. Esta hermenéutica no tiene como objetivo la reproducción de su sentido originario sino la aplicación a una situación nueva y concreta en la que se produce un incremento de significado.

Gadamer sostiene que la aplicación es esencial a toda interpretación, no sólo a la jurídica y teológica.

En este sentido en toda interpretación se da una productividad o creatividad del propio texto, un real incremento de significado que no es otra cosa que su historia efectiva. Con ello señala Gadamer que en toda hermenéutica se da esencialmente la dimensión práctica, entendiendo esta palabra en el genuino sentido aristotélico. Es un saber análogo al saber ético o

moral. Como gusta de repetir Gadamer, el saber moral o práctico en Aristóteles se perfecciona no en la universalidad de los conceptos sino en la aplicación concreta que determina a la luz de aquel saber, lo factible<sup>60</sup>. La razón de esta esencial dimensión práctica radica en que la hermenéutica tiene que ver no sólo con el comprender al otro sino con «la verdad de la cosa» que el texto dice. En este sentido no es, ni puede ser, reproductiva del acto originario del autor del texto en su proceso de creación sino que es una continua mediación con la praxis y, como tal, no sólo es confirmativa de lo originario sino también productiva. Así la continuidad interpretativa se convierte en la realización vital de la tradición en el devenir histórico de su significado, es decir, en la representación o proceso de apariencia de la verdad de la cosa. La hermenéutica no amplía sin fin el horizonte del pasado, como hacían los historicistas hasta alcanzar la totalidad de la historia universal, objetivo que entra dentro del campo de la fe, sino que en el verificarse en el campo de la aplicación descubre posibilidades prácticas para el futuro<sup>61</sup>.

### III. LA PRACTICA DE LA HERMENEUTICA.

La labor del hermeneuta consiste en recuperar la estructura dialogal allí donde está oculta. En este sentido toda exposición sistemática de un autor invierte para el lector el proceso del pensamiento del propio autor. Sería una exposición de los resultados de su pensamiento, no el mismo proceso del pensar, del preguntar y el responder. En realidad cada filósofo está inserto en un contexto dialogal en que cada lectura que hace de otros autores constituye experiencias nuevas que forman horizontes nuevos. En este sentido considerar la obra de un filósofo como el caminar hacia la consecución de un núcleo fundamental de doctrina y el desarrollarse del mismo en sus

60. *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*. En "Kleinen Schriften" Vol. I, p. 187.

61. G. RIPANTI, o. c., p. 93; R. BULTMANN, *Glauben und verstehen*. Ges. Aufsätze, Tübinga, 1953, Vol. II, p. 216.



consecuencias es reducir toda su obra a un único proceso monológico de carácter teleológico. Por el contrario, la obra de un filósofo se realiza como un diálogo en dos sentidos: su proceso de formación no es sino el insertarse en el diálogo de la tradición en el que se le van poniendo determinadas preguntas fundamentales. Su doctrina no es sino su particular respuesta a esas preguntas que se le van poniendo. Eso determina el horizonte de su pensar, tanto de su temática como de su planteamiento. Es en este sentido como Hegel concebía explícitamente la historia de la filosofía, como la reconstrucción del diálogo que envuelve a los hombres en el juego del pensar poniéndoles determinadas tareas en la medida en que se va desarrollando el juego. Su pensar no es absolutamente libre ni parte de cero. Es un proceso de reflexión sobre lo ya dado.

Por otra parte, las experiencias nuevas que hacen cambiar su modo de pensar están constituidas por la lectura de otros autores, de otros filósofos que son sus interlocutores. Su reflexión es un proceso racional de conservación y de innovación. Desde cada nuevo horizonte en que va ganando amplitud se replantean todos los objetos de su pensamiento. Las distintas fases del pensamiento de un autor, dominadas cada una de ellas por determinada temática, en realidad representan la adquisición de nuevos horizontes desde los que se ve la totalidad con distinta perspectiva adquiriendo relevancia o cercanía unos temas y perdiéndola o alejándose otros.

Cualquier hermeneuta que estudia profundamente a un autor determinado descubre inmediatamente este proceso dialógico de la tradición en que se inserta un autor y quiénes son sus interlocutores. Lo que ocurre es que muchos filósofos, bajo el prurito del método o del narcisismo, en la exposición de su pensamiento borran las pistas de su diálogo con el entorno. Otros, en cambio, como el propio Gadamer, prescinden de sí mismos («De nobis ipsis silemus») y presentan a los interlocutores del diálogo que se representa en sus propias cavilaciones con una manifiesta vocación de no aparecer personalmente como subjetividad creadora sino como testigo del acontecer de la cosa en el desvelamiento o representación de su verdad. En este senti-

do «Verdad y método» es un libro en el que acontece un diálogo y el propio Gadamer no es más que el que toma actas del mismo. Su propio pensamiento no está expresado en primera persona sino a través de las interpretaciones de los autores con los que dialoga. Y, lo que es más fundamental, el objetivo de ese diálogo no es comprender al autor sino la verdad de lo que dice.

La interpretación de un texto no tiene como objetivo comprender al autor sino la verdad del texto. Tampoco tiene sentido el estudio de la historia de la filosofía como una galería de autores e ideas sin ninguna relación con el presente sin más afán que el puramente coleccionista. Su estudio tiene que ver siempre con la verdad que revela su obra desde el horizonte que consiguió su autor para sí y desde el horizonte nuestro actual. Gadamer, al analizar el concepto de «lo clásico» señala que los textos del pasado son interlocutores nuestros que nos hablan como un tú. Los clásicos son los interlocutores permanentes que siempre tienen algo que decirnos ante las nuevas preguntas que les hacemos desde nuestro horizonte actual. Interpretar un texto no tiene que ver con el intento de reproducir lo ya dicho por el autor sino que es un acto productivo en el que ante nuevas preguntas da nuevas respuestas, lo que constituye su historia efectiva. Los textos de los autores clásicos siguen hablando y desvelando su verdad más allá de lo expresamente querido o previsto por sus autores. Desde esta perspectiva se entiende que pretender comprender a un autor objetivamente es una tarea tan impensable como estéril. Sólo comprendemos en la medida en que anticipamos un proyecto o pre-judicio desde nuestro horizonte actual conforme al cual preguntamos al texto y lo valoramos. Conseguir la interpretación definitiva sobre cualquier texto o autor es una utopía imposible pues el horizonte siempre es abierto y móvil. Si siempre se reescribe la historia, el motivo principal no es que se conozcan más datos sino que cambia el horizonte en que hacemos las preguntas sobre la verdad del texto o de los acontecimientos. Es precisamente el horizonte en el que se desenvuelven o se nos ponen las preguntas lo que nos hace descubrir nuevos

datos. Si no es posible una interpretación objetiva, definitiva, tal como sugiere un saber metódico, sí es posible en cambio, una interpretación correcta, aunque limitada, en la medida en que no sometemos al texto a nuestros prejuicios sino que, manteniendo una actitud abierta sobre los mismos, nos dejamos decir algo por él, dejamos aparecer su verdad lo mismo que ésta se va desvelando en el proceso de un diálogo. Sin duda, esto está muy lejos de proporcionar una certeza como la que es capaz de proporcionar un método. El método, como hemos indicado refiriéndonos a Aristóteles, tiene más que ver con el proceso de exposición o demostración de una verdad que con el descubrimiento de la misma en el proceso dialógico del pensar. El método en el proceso de comprensión tiene el mismo papel que los prejuicios. Es un prejuicio —en el sentido etimológico de la palabra—; pero aferrarse dogmáticamente al mismo es ser víctima de los prejuicios, los cuales, si operan negativamente —en su sentido peyorativo— lo hacen precisamente allí donde no son reconocidos. Siempre conocemos desde los prejuicios. Su efecto no es negativo en la medida en que son conscientes y respetamos el texto en su alteridad. Ese prejuicio con que accedemos al texto tanto puede ser confirmado como destruído en su confrontación con el texto. Acercarse a un texto con la rigidez del método tiene que ver más con el modo con que el dictador trata a los súbditos que con el modo en que en un diálogo abierto se ponen de acuerdo los interlocutores en la medida en que aparece la verdad de la cosa. Cuando hoy se habla de la verdad como consenso, expresión que ha hecho particular fortuna en el pensamiento de Habermas y Apel y sus seguidores, nada tiene que ver con el carácter sofístico de una verdad pactada democráticamente sin que nada tenga que ver con la verdad de la cosa. En su contexto hermenéutico, perfectamente conocido por Habermas y Apel tiene que ver con el manifestarse de la cosa misma en la que se ponen de acuerdo los interlocutores.