



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Mancilla Muñoz, Mauricio
Experiencia e historicidad en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer
Ideas y Valores, vol. LXII, núm. 152, agosto, 2013, pp. 183-197
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80929837009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EXPERIENCIA E HISTORICIDAD EN LA HERMENÉUTICA DE HANS-GEORG GADAMER

*Experience and Historicity in the Hermeneutics
of Hans-Georg Gadamer*

MAURICIO MANCILLA MUÑOZ*
Universidad Austral de Chile - Chile

RESUMEN

Se busca mostrar la mutua correspondencia entre experiencia e historicidad en la obra de H.-G. Gadamer. La experiencia es entendida como el movimiento fundamental de la existencia histórica, la cual articula las diversas esferas de la acción humana. La experiencia hermenéutica pone de manifiesto que el comprender no puede fundarse en un procedimiento metódico, sino en la forma del existir situado en el mundo. El acto hermenéutico es entendido como un continuo proceso de apropiación que se realiza mediante el lenguaje, y como un ámbito en el que se van actualizando nuevos significados que develan el carácter aconteciente y móvil de la interpretación. Por ello, la historicidad de la comprensión será el principio hermenéutico fundamental que excluye la posibilidad de una conciencia histórica absoluta, a favor de una “conciencia de la repercusión histórica” (*wirkungsgeschichtliches Bewußtseins*).

Palabras clave: H. G. Gadamer, experiencia, hermenéutica, historicidad.

ABSTRACT

The article seeks to show the mutual correspondence between experience and historicity in the work of H.-G. Gadamer. Experience is understood as the fundamental movement of historical existence, since it articulates the different spheres of human action. Hermeneutical experience reveals that understanding cannot ground itself in a methodical procedure, but rather in the situated form of being in the world. The hermeneutic act is understood as a continuous process of appropriation carried out through language, and as the sphere in which new meanings are actualized, thus revealing the nature of interpretation as an event. Therefore, the historicity of understanding is the fundamental hermeneutic principle, which excludes the possibility of absolute historical consciousness in favor of “effective historical consciousness” (*wirkungsgeschichtliches Bewußtseins*).

Keywords: H. G. Gadamer, experience, hermeneutics, historicity.

Artículo recibido: 13 de enero del 2012; aprobado: 03 de abril del 2012.

* mauriciomancilla@uach.cl

De Gianni Vattimo es la sentencia que califica a la hermenéutica como la “*koiné* cultural de nuestra época” (118), expresión que insiste en resaltar el carácter de *moneda de cambio* de la hermenéutica o puerto ineludible para el pensamiento contemporáneo. La constitución –en apariencia– de la hermenéutica en un *idioma común*, más allá de las fronteras de la filosofía, responde a unas circunstancias históricas particulares. La imagen del hombre como un individuo que no puede renunciar a una interpretación de su propio acontecer adquiere mayor significado cuando la propia experiencia del mundo –y tal pareciera ser nuestro caso– se hace cada vez más problemática y compleja, dada la descomunal diversidad de mensajes y soportes comunicativos. Esto es lo que ha llevado a ver en la civilización actual un gigantesco sistema interpretativo (*hermenéutico*), caracterizado por una multiplicación caótica de mensajes que compiten entre sí, a tal punto que la metáfora de la interpretación se ha extendido a ámbitos inesperados. Sin embargo, no solo el abundante material significativo de nuestra época acrecienta la complejidad de la interpretación, sino que la naturaleza misma de la transmisión cultural nos enfrenta a una amplia gama de sentidos posibles (cf. Capurro 2000; Cornelius 1996; Pérez Gutiérrez 2000; Rubio 2004).

Uno de los problemas fundamentales que se hace visible en la práctica interpretativa radica en establecer un “criterio de verdad” (*Wahrheitskriterium*) que pueda distinguir una interpretación de otra sin necesidad de recurrir al clásico argumento de la *adecuación* o *concordancia* del intelecto con la cosa. Descartes, entre otros, estableció la certeza subjetiva como el criterio de verdad al suspender el valor de las experiencias del mundo más inmediatas, desplazando el ámbito de verdad al supuesto de unas entidades abstractas que ya no tienen una correspondencia real con lo experimentado en la vida cotidiana (cf. Descartes 154 ss.). En cambio, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer no intenta elevarse por encima de la “vida fáctica” (*faktisches Leben*) y de la praxis real para postular un punto de referencia absoluto desde el cual pudieran determinarse las condiciones de verdad de la experiencia, como tampoco exige una fundamentación trascendental para sus verdades, sino que plantea, como alternativa a una *doctrina del método*, que la verdad surge de nuestra experiencia del mundo, la cual se encuentra enraizada en determinadas prácticas vitales y en concretas condiciones socio-históricas (cf. Gadamer 1999 445). La hermenéutica no se refiere a ningún otro criterio de verdad que no sea el que emana de su propia praxis, esto es, de la propia experiencia en medio de una específica tradición histórica. Por ello, se puede afirmar, en palabras de Jean Grondin, que la hermenéutica ha “renunciado” (*Verzicht*) a un criterio de verdad (cf. 1994 176).

Se hace fundamental señalar que, para la filosofía hermenéutica, la noción de experiencia no debe entenderse según el modelo empirista o positivista que la reduce a la simple percepción sensible. La experiencia es entendida, más bien, como el movimiento fundamental de la existencia histórica de los hombres, que consiste en articular sentido al interior de las diversas esferas de la acción humana (la tradición, el pasado, la esfera de la naturaleza, el horizonte intersubjetivo, el conocimiento de sí mismo, etc.). Gadamer sigue a Heidegger en el presupuesto de que la comprensión está estructurada por un “círculo hermenéutico” (*hermeneutischer Zirkel*), que se mueve, como lo ha mostrado Alejandro Vigo, entre la proyección anticipativa y el enraizamiento en la facticidad (cf. 2002 242). Gracias a esta *estructura circular*, la comprensión puede ser constantemente “corregida y depurada de adaptaciones inadecuadas” (Gadamer 1999 270). La estructura prejuiciosa de la comprensión pone de manifiesto la pertenencia de todo intérprete a una determinada “tradición” (*Überlieferung*), por la cual toda comprensión se ve siempre mediatizada por una interpretación heredada que puede ser transformada. Como ha resaltado muy bien Gadamer: “tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino a aprender a concebirlo y a decirlo de nuevo” (Gadamer 1993b 139). La interpretación, en relación con la tradición, busca una apropiación comprensiva del pasado, el cual se abre a un proceso continuo de reinterpretación. Para Gadamer, tanto el sentido transmitido históricamente como el individuo que la interpreta constituyen un todo hermenéutico indisociable. No es posible salir de la historia para encontrar un soporte o fundamento que nos permita asentar un juicio absoluto de ella misma. El pasado se puede comprender, pero no juzgar en términos incondicionales, pues el comprender forma parte integral del acontecer que se trata de comprender (Hernández-Pacheco 1996).

La tarea de comprender el horizonte histórico implica comenzar aclarando lo que en el lenguaje del joven Heidegger se denomina la “situación hermenéutica” (*hermeneutische Situation*), que obliga a plantear una reapropiación originaria de la vida humana y de su ser (Heidegger 2003). El contenido de la interpretación solo se aparece cuando la *situación hermenéutica* se ha mostrado lo suficientemente clara, para lo cual Heidegger expone tres coordenadas o “indicaciones formales” (*formale Anzeige*) que se deben seguir: primero, se debe encontrar un “punto de mira” (*Blickstand*), que sea apropiado y que esté claramente fijado; segundo, se debe evidenciar la “orientación de la mirada” (*Blickrichtung*), que determina el “como qué” (*als was*) debe ser precomprendido y el “hacia dónde” (*woraufhin*) debe

ser interpretado; y, por último, hacer visible el “horizonte de la mirada” (*Sichweite*), delimitado por el punto de mira y la dirección de la mirada, el lugar donde se juega la pretensión de objetividad de toda interpretación (cf. Heidegger 7).

Gadamer reafirma este principio heideggeriano, al señalar que “en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación (*Anwendung*) del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete” (Gadamer 1999 313).¹ Gracias al fenómeno de la aplicación, Gadamer plantea que la comprensión no puede proceder al modo de una *episteme*, que responde a reglas generales y aplicables a toda *situación*, sino que se inclina, en cambio, a favor de lo que Aristóteles, en el Libro VI de su *Ética a Nicómaco*, llama *phrónesis*, es decir, la “racionalidad o sabiduría práctica” que constituye un modo de conocimiento de nuestra *situación existencial concreta*, que probablemente comparte elementos comunes con otras, pero que al mismo tiempo será única. El concepto de *phrónesis* constituye un modo de conocimiento de nuestra situación existencial concreta, o mejor dicho, funda una especie de auto-conocimiento (Gadamer 1998). Esta noción de *phrónesis* se convierte en un concepto fundamental para la concepción dialógica de la comprensión en la hermenéutica de Gadamer. De esta *racionalidad práctica* se obtiene una nueva racionalidad hermenéutica que brinda una base a las pretensiones de verdad de un tipo de experiencia que no se realiza metódica ni empíricamente. Pero este tipo de experiencia no representa tan solo otro ámbito de la experiencia al lado de la percepción sensible y de la ciencia, sino que representa una instancia previa desde la cual surge toda experiencia posible de verdad (cf. Conill 163 ss.; Gadamer 1999 318 ss.). Por ello, habrá que mostrar qué sucede con el intérprete a través del proceso de comprensión, puesto que –como ha visto muy bien Grondin– la hermenéutica es saber distinto y más fundamental que el saber científico, pues, en consideración de su objeto, no es un saber de algo distinto de nosotros, sino que es siempre un “saber de sí” (*Selbstwissen*) (2004 14-15).

Es fundamental exponer los límites del conocimiento científico, porque su pretensión de monopolio encubre otras experiencias de

1 Günter Figal afirma que la interpretación solo puede ser realizada de acuerdo con las posibilidades siempre individuales del intérprete, quien lleva adelante su comprensión del pasado desde su más propio presente (cf. Figal 87). Paul Ricoeur, por su parte, alude a la noción hermenéutica de “aplicación” (*Anwendung*), utilizada por Gadamer, al referirse al acto de lectura, entendida esta bajo el nombre de “apropiación” (*Aneigung*). La apropiación, lejos de ser una forma de subjetivismo, conlleva un momento de desapropiación del ego. Se trata de un encuentro entre el conjunto de las pretensiones del texto, el horizonte que él abre, las posibilidades que él despliega, y otro horizonte, el horizonte de espera del lector (cf. Ricoeur 1981a 182-193).

verdad, al punto de volverlas irreconocibles. Es obvio que el método científico ofrece un camino viable hacia la verdad, lo cuestionable es la pretensión moderna de que la verdad pueda alcanzarse únicamente por esta vía. Si bien Gadamer no elabora de un modo sistemático un concepto hermenéutico de verdad, en su discurso subyace una comprensión práctica de la verdad (Grondin 1994 122). La verdad que nos devela la hermenéutica va más allá de un saber dominador de la realidad, por el contrario, se trata de un saber que establece como norma –primera y última– la formación y la participación del intérprete con relación a su objeto.

Antes de proponérselo como posibilidad teórica, el preguntar es ya demanda de unidad de sentido y, también, de discernimiento de cuestiones últimas. En la comprensión se da un proceso de anticipación, que puede ser ejemplificado con la experiencia que conlleva la lectura de un texto. En la medida en que avanzamos en la lectura se nos va develando un esbozo anticipativo de totalidad de sentido (*cf.* Gadamer 1999 271), que Gadamer denomina “anticipación de la perfección” (*Vorgriff der Vollkommenheit*) (1999 299). Toda interpretación se mueve en un ámbito de “familiaridad” (*Vertrautheit*), producto del conjunto de supuestos heredados de la misma tradición que es objeto de interpretación. Asimismo, la conciencia hermenéutica no puede estar ligada al asunto de la interpretación como una unidad natural e incuestionable, sino que el intérprete se ve, también, enfrentado a una “extrañeza” (*Fremdheit*) a la hora de comprender una cierta tradición. Según Gadamer: “existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica” (1999 300).

La extrañeza se devela como una condición existencial que supone la “distancia en el tiempo” (*Zeitenabstand*), la cual abre un nuevo punto de confrontación con el historicismo decimonónico, que había pensado que la distancia en el tiempo era un obstáculo que debía ser superado para alcanzar una *objetividad histórica* del pasado. La *distanzia temporal* debía salvarse por medio de metodologías apropiadas que posibilitaran el traslado a la época en cuestión y así poder adentrarse en su espíritu, en su cultura, en su idiosincrasia, en sus ideales y en sus vivencias.² Era la barrera que impedía que se tuviese un acceso inmediato a la verdad del pasado. Sin embargo, la hermenéutica de

2 Según Dilthey, la historia no puede reducirse al conocimiento “explicativo” y tiene que alcanzar un conocimiento “comprenditivo” de la realidad, y para ello fundamenta la interpretación histórica en la teoría de la transposición: “La interpretación científica, como comprensión reproductora técnica, tiene siempre algo de genial, es decir, que logra un alto grado de perfección gracias a la afinidad interna y a la simpatía. [...] Esta relación interna, que hace posible la transposición, constituye, por lo tanto, el supuesto de todas las reglas hermenéuticas” (278).

Gadamer propone que la *distancia en el tiempo* es la situación óptima que permite y posibilita toda comprensión. El tiempo no debe ser entendido como un abismo insondable, sino como un puente que facilita el acertado acceso a la realidad. La teoría de la “transposición” (*Transposition*), elaborada por la hermenéutica metódica, es para Gadamer una abstracción, puesto que no tiene en cuenta la propia *situación hermenéutica*, es decir, la irreductible condición histórica del intérprete.

La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este *punto medio* (*Zwischen*) es el *verdadero topos de la hermenéutica*. De esta posición intermedia que está obligada a ocupar la hermenéutica se sigue que su tarea no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende (Gadamer 1999 300).

Es la *distancia en el tiempo* lo que manifiesta la irreductible diferencia entre intérprete y autor, y que no puede solventarse por el expediente de prescindir de uno de los extremos. La *distancia temporal* actúa como foco iluminador del sentido del texto. Ella, en cuanto situación histórica distinta, resalta aquellos elementos relevantes y significativos para la nueva situación, a la vez que deja en la sombra otros elementos que ya no son expresivos. Se va haciendo así, en razón de la nueva situación iluminadora, una criba de elementos brutos contenidos materialmente dentro de la tradición. Así pues, la *distancia en el tiempo* ejerce la función de filtro sobre los prejuicios erróneos que provocan malentendidos.

El concepto hermenéutico de experiencia está en directa conexión con lo que Gadamer denomina principio de “repercusión histórica” (*Wirkungsgeschichte*), que trae como consecuencia una revaloración del papel fundamental de la tradición en la interpretación. Que toda comprensión se realiza desde nuestra peculiar “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) será el principio inapelable de la hermenéutica filosófica. Dicho principio no es, pues, una limitación, sino el punto de partida y apoyo de todo comprender. Si la investigación filosófica del siglo XIX desarrolló la problemática de la razón histórica bajo el nombre de “conciencia histórica” (*historisches Bewußtsein*),³ Gadamer, en cambio, gracias a las nociones de *círculo hermenéutico*, *anticipación*

3 El origen de la expresión “conciencia histórica” (*historisches Bewußtsein*) se encuentra en la filosofía de Hegel, quien se refiere a aquella como el concepto de experiencia que produce la “autoconciencia” (*Selbstbewußtsein*). Sin embargo, será Wilhelm Dilthey quien desarrolle ampliamente esta expresión como la categoría principal que permite caracterizar el ámbito al cual se circunscribe la investigación de las ciencias del espíritu (cf. Renthe-Fink 897-898).

de la perfección, distancia en el tiempo y también de polaridad entre familiaridad y extrañeza, habla de una “conciencia de la repercusión histórica” (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*).⁴ Esta nueva concepción reclama al intérprete ser consciente de la propia posición hermenéutica, es decir, tener en cuenta los prejuicios (*Vorurteile*) y el papel que ellos juegan en la comprensión. Sin embargo, según Gadamer, esto no es tarea fácil, pues la *conciencia de la repercusión histórica* está constituida por una cierta ambigüedad, porque con ella “se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y, por otra, a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado” (1993a 444). Se trata, en definitiva, de una conciencia que es y se sabe expuesta a los efectos de la historia, lo cual trae como consecuencia una mediación no desdeñable, ya que el mismo investigador no es más que un trazo de esa historia de repercusiones y la comprensión por él alcanzada se sobreñadirá, como un eslabón más, a la larga cadena de efectos y consecuencias históricas que dio origen a la tradición. Esto es lo que suele olvidar la fe ciega en los métodos históricos que se conducen mediante reglas definidas. Como lo señala Gadamer de manera radical, la *conciencia de la repercusión histórica* es “más ser que conciencia” (*id.* 247):

Ni la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que tiene lugar aquí como un conocimiento progresivo de lo que es, de manera que un intelecto infinito contendría todo lo que de un modo u otro pudiese llegar a hablar desde el conjunto de la tradición. Visto desde el intérprete, “acontecer” quiere decir que no es él el que, como conocedor, busca su objeto y “extrae” con medios metodológicos lo que realmente se quiso decir y tal

4 Gadamer usa los términos “*Wirkungsgeschichte*” y “*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*” para caracterizar el momento estructural de la comprensión histórica. Dilthey había hablado ya de *Wirkungszusammenhang* a la hora de referirse a los fenómenos históricos. Pero estos fenómenos solo eran explicados desde la vivencia del sujeto, de donde deriva la importancia que él concedía a la autobiografía para la historia. El concepto gadameriano no se refiere tanto a los efectos o consecuencias del texto histórico, cuanto a su constitución objetiva en la cadena de interpretaciones que lo configuran. Por ello, no es fácil proponer una traducción de estos términos tan importantes en el pensamiento de Gadamer. Los traductores de *Verdad y método* al español han optado por las expresiones “historia efectual” y “conciencia de la historia efectual”, las cuales en el uso de nuestra lengua no aclara el fondo de esta cuestión. Por mi parte propongo una traducción, que si bien no es fiel en términos de la traducción del verbo *wirken* (obrar, efectuar), si permite comprender mejor el todo de la expresión que Gadamer señala en sus obras. Las propuestas son: “repercusión de la historia” y “conciencia de la repercusión histórica”.

como realmente era, aunque reconociendo leyes, obstáculos y desviaciones condicionados por los propios prejuicios. (Gadamer 1999 465)

Grondin ha insistido en señalar que la *conciencia de la repercisión histórica* no está bajo nuestro control, sino que nosotros estamos sometidos a ella (1999 166). La repercisión de la historia opera en toda comprensión, seamos conscientes de ello o no, pero no advertirlo puede conducirnos a la idolatría de los métodos objetivistas: “ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse” (Gadamer 1999 306-307).⁵ En contra del espíritu de la filosofía moderna, habría que afirmar que no es un acto de la subjetividad el que inaugura la comprensión, sino que esta se produce, de hecho, en virtud de una “apropiación” (*Aneignung*) de un mundo que se da en el “lenguaje” (*Sprache*). Esta apropiación es siempre dialéctica, en cuanto que apropiarse de un punto de vista implica la desapropiación de otro, al punto que apropiarse de un sentido significa hacer que lo extraño devenga propio.

El que la interpretación se realice lingüísticamente no quiere decir que se vea desplazada a un medio extraño, sino que, por el contrario, se restablece una comunicación de sentido originaria. Lo transmitido en forma literaria es así recuperado, desde el extrañamiento en el que se encontraba el presente vivo del “diálogo” (*Gespräch*), cuya realización originaria es una “dialéctica de pregunta y respuesta” (*Dialektik von Frage und Antwort*). Esto se da en la forma de un *diálogo* entre un yo y un tú (ya se entienda ese tú como otro, como texto o cualquier realización cultural) que no es controlado por quienes participan en él, sino que implica un dejarse llevar por la *cosa misma*. Por ello, Gadamer advierte que todo “diálogo auténtico [*echter Dialog*] no depende sustancialmente de la voluntad reservada o abierta del individuo,

5 En este punto se devela una de las tensiones más importante al interior de la interpretación de Gadamer de la obra de Platón y Hegel, en especial, en relación con los conceptos de dialéctica y diálogo. Al desentrañar ambas posiciones se obtiene el suelo firme desde el que se fundamenta la posición dialógica de la hermenéutica de Gadamer. La opción filosófica de Gadamer es por la dialéctica platónico-socrática, porque la dialéctica hegeliana del concepto está encaminada hacia la realización del espíritu absoluto. Tanto la comprensión de lo hablado como de aquello que es expresado y transmitido por un texto debe ser concebida desde el diálogo, es decir, desde “la dialéctica de pregunta y respuesta que permite el mutuo entendimiento y la articulación del mundo común” (Gadamer 1993a 6). La dialéctica de pregunta y respuesta abre y posibilita el horizonte desde el cual se alcanza la comprensión. Pero dicha dialéctica no puede ser controlada por ninguno de los que participan en el diálogo, sino que forma parte del dejarse llevar por su dinámica y, a la vez, de partir del reconocimiento de la superioridad del interlocutor sin pretender que nadie tenga la última palabra.

sino de la ley de la cosa que rige esa conversación” (1993a 152). En el fondo, la estructura dialógica de la comprensión permite postular que “cuando se comprende se comprende de un modo diferente” (Gadamer 1999 379).

Llegado este punto habrá que preguntarse, ¿en qué sentido puede afirmarse que el lenguaje es el medio de la experiencia hermenéutica? ¿Qué condiciones permiten esta mediación? ¿Cuál es el alcance o límite de esta mediación? Según Gadamer, el lenguaje es el suelo propio y original sobre el que se asienta la interpretación. Todos los elementos referidos a la experiencia hermenéutica, examinados ya en la primera parte de este artículo, son solo posibles en virtud del lenguaje y en el lenguaje. La interpretación deberá ser entendida como un diálogo, y por ello, la concreción de la *conciencia de la repercusión histórica* se hace manifiesta en el estatuto lingüístico de lo transmitido en el lenguaje: “La esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística” (Gadamer 1999 393).

A lo largo del siglo xx, especialmente en atención a lo que se ha venido a llamar el “giro lingüístico” (*linguistic turn*),⁶ varios autores han coincidido en señalar que el lenguaje no es un mero medio entre el sujeto y la realidad, ni tampoco un vehículo transparente o elemento accesorio para reflejar las representaciones del pensamiento, sino que posee una entidad propia que impone sus límites, tanto al pensamiento como a la realidad. El lenguaje está inserto en la comprensión del mundo como experiencia humana articulada lingüísticamente, de ahí se comprende “el que los hombres simplemente tengan mundo” (Gadamer 1999 446). La “lingüisticidad” (*Sprachlichkeit*) constituye la condición ineludible de la interpretación y de la comprensión, el suelo común que une a todos los que hablan entre sí. Con la palabra *lingüisticidad* Gadamer evita hablar del lenguaje como si existiera sin más una multiplicidad de lenguas, y por ello puntualiza: “no me refiero a una *qualitas occulta*, a un don, sino a un fundamento del hablar

6 La expresión “giro lingüístico” (*linguistic turn*) recorre las venas de la filosofía occidental durante el siglo xx. Esta noción fue concebida, a comienzos de los años veinte, por el filósofo y teórico austriaco de la ciencia Gustav Bergmann, en el marco de la discusión propiciada por el “Círculo de Viena” (*Wiener Kreis*), que pretendía elaborar un lenguaje común para todas las ciencias (cf. Rorty 1967 9). Más tarde, la impronta del pensamiento de Ludwig Wittgenstein desencadenó una fuerte discusión sobre esta materia, al punto de plantear problemas concernientes a la lógica del lenguaje. Sin embargo, en las últimas décadas este fenómeno ha expandido sus fronteras más allá de la “filosofía analítica” hasta la así llamada “filosofía continental” (cf. Rorty 1991 50).

mismo que soporta todo y que al parecer constituye un algo común en todo paso posible hacia el lenguaje” (1995 273).

La originalidad de la hermenéutica de Gadamer reside en su concepción del lenguaje como “presentación” (*Darstellung*),⁷ en cuanto que el mundo, las cosas, son accesibles por medio de él. Gadamer advierte que no hay una experiencia sin palabras, es decir, no hay un conocimiento *pre-lingüístico* del mundo: hablar y pensar, palabra y cosa, constituyen una unidad indisoluble. Mientras el mundo se presenta en el lenguaje, el lenguaje solo es lenguaje cuando “presenta el mundo” (*die Welt darstellt*) (Gadamer 1999 446). Si se parte de la premisa de que el habla se comporta especulativamente en cuanto que las palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser, habrá que afirmar que la lógica de la hermenéutica se sustenta en la estructura especulativa del lenguaje expuesta por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (Gadamer 1987 26). La *especularidad* del lenguaje implica que la interpretación no constituye una segunda existencia de la cosa, sino que en ella la cosa llega a ser en plenitud. Aquí se devela la peculiar “objetividad” (*Sachlichkeit*) constitutiva del lenguaje, en cuanto que “la cosa”, “el asunto” (*die Sache*) del que se habla, “accede” para nosotros “en el lenguaje” (*zur Sprache kommt*) (Gadamer 1999 478; 1993a 334). De esta particular *objetividad*, producto de la mutua pertenencia entre lenguaje y mundo, se funda la posibilidad de formular enunciados. No hay una anterioridad del lenguaje respecto de las cosas, ni viceversa, sino que siempre hay entre ellas una “simultaneidad” (*Gleichzeitigkeit*).

La función primigenia del lenguaje, su función ontológica, no es objetivar, sino presentar el mundo. La objetividad del lenguaje no es comparable al objetivismo de la ciencia, ya que la distancia inherente a la relación lingüística con el mundo no elimina los elementos subjetivos del conocer, porque la experiencia lingüística no es sino una relación con el conjunto indivisible del comportamiento humano. Con ello el mundo es igual a ser que se muestra. Como bien señala Günter Figal, Gadamer comprende la “presentación” (*Darstellung*) como “autopresentación” (*Selbstdarstellung*) de una cosa en su esencia. El hacer

⁷ El término *Darstellung* tiene un uso particular y significativo en la obra de Gadamer. Ha sido traducido al español preferentemente por “representación”. Si bien esta traducción no es del todo errada en la forma, desgraciadamente llama a contradicciones significativas con respecto al fondo de los planteamientos de Gadamer. El término “representación” se utiliza para caracterizar, en términos modernos, los contenidos mentales de las cosas, es decir, percepciones, recuerdos, fantasías, etc. Esto es lo que en alemán se dice con el término *Vorstellung*. Lo que Gadamer intenta mostrar con *Darstellung* está muy lejos de ser un contenido mental, por ello es mejor traducir este término por “presentación” (cf. Grondin 2007 337-349; Rodríguez 187-188).

de lo presentado tiene para él solo el sentido de ocasionar esta auto-presentación y regresar completamente a favor de la cosa (Figal 87-90). Por ejemplo, lo que se muestra en un espejo es la imagen de lo presentado, su imagen y no la del espejo. No hay una segunda existencia en la imagen, sino tan solo la cosa que es presentada. La imagen, al igual que lo hace el lenguaje, retrocede a favor de aquello que presenta. Los horizontes se funden posibilitando la unión de puntos de vista diferentes, y por ello la comprensión de un texto tiende a integrar al lector en lo que dice, al punto de que este último llega así a desaparecer. La interpretación no puede producir un segundo significado, que se añadiría al propio del texto, sino que la interpretación desaparece cuando el sentido del texto llega a la expresión, provocando la emergencia de un lenguaje común. Sin embargo, la lingüisticidad de nuestra experiencia no significa que el mundo, los otros y hasta nosotros mismos nos transformamos en objeto del lenguaje, sino que todo aquello que puede ser conocido se encuentra abarcado por él.

“El carácter especulativo del lenguaje” (*der spekulative Charakter der Sprache*) radica en presentar las cosas que acceden al lenguaje tal como ellas son. Esto quiere decir que la estructura propia del lenguaje se adecua a nuestra finitud, con lo cual participa de la lógica de todo acontecer y logra dar expresión a la tensión interna del pensamiento. Al recuperar la hermenéutica el carácter especulativo del lenguaje a partir de la noción de *presentación*, se pone en evidencia que el enunciado, aquel lugar donde reside la verdad para la ciencia moderna, no alcanza a decir todo lo que se manifiesta, ya que la interpretación desencadena un proceso infinito de sentido irreductible a un concepto unívoco. No hay diálogo que concluya, que conduzca a un acuerdo total, sino que siempre queda abierto a una nueva interpretación. Si afirmamos que la experiencia hermenéutica está constituida por la estructura del diálogo, habrá que sostener que la *dialéctica de pregunta y respuesta* es la lógica concreta del trabajo hermenéutico.⁸ Acercarse a un texto es reconstruir la pregunta de la cual él es respuesta, más allá de las intenciones conscientes del autor. La finalidad del diálogo, siguiendo a Platón, consiste en develar la verdad de la cosa acerca de la que se conversa y que une a los interlocutores (*cf. 343d*).

8 Paul Ricoeur, en su ensayo “*Logique herménéutique?*”, señala que la hermenéutica no se puede sustraer a la cuestión kantiana de las condiciones de posibilidad de su propio discurso, sin embargo, se ha de tener en cuenta que la hermenéutica reconoce al imposibilidad de una transparencia total (*cf. Ricoeur 1981b 182*). Por ello, en Gadamer tiene lugar un cambio importante en la noción de verdad, que pasa de ser concordancia entre intelecto y cosa, a ser concordancia entre cosa y prejuicio en el plano ontológico y concordancia entre significado e interpretación en el plano textual (*cf. Grondin 2003 224*).

El giro lingüístico, que ha impreso la filosofía hermenéutica, nos enfrenta a un nuevo horizonte, donde la comprensión debe ser entendida como un modo de ser, un acontecer, es decir, un rendimiento de la propia palabra de la tradición, del ser que accede al lenguaje del intérprete. La comprensión, mediada por el lenguaje, sitúa siempre al intérprete “en medio” o “entre” (*Zwischen*), puesto que no hay comienzo ni final en sentido absoluto. La mediación lingüística, es decir, el *carácter especulativo del lenguaje*, devela la indisoluble unidad entre yo y mundo, entre intérprete y texto, los cuales se funden gracias a un lenguaje común. El acontecer mismo que da forma y posibilita la actividad hermenéutica, consiste en una dialéctica entre palabra y totalidad, una dialéctica de la que esta procede y a la que se refiere: no solo de lo dicho, sino también de lo no dicho, puesto que el principio de la universalidad de la hermenéutica sostiene que la cosa rebasa siempre al lenguaje que lo presenta. La verdad manifiesta en el lenguaje está lejos de fundar un conjunto de culturas paralelas e incomunicables que simplemente se toleran, sino que plantea que lo que se presenta en el lenguaje está potencialmente abierto a nuevos “escorzos” (*Abschattungen*), manifestaciones del mismo mundo, que se amplían progresivamente (Rodríguez 2004 237). Por ello, la mediación lingüística entre yo y mundo, entre finito e infinito (Gadamer 1999 462), no consiste en una dialéctica entre lo uno y lo múltiple, sino en la relación entre la palabra y la totalidad de la que esta procede y a la que se refiere. Surge así una dialéctica entre lo dicho y lo no dicho, que pone de manifiesto la finitud del discurso humano frente a una infinitud de sentido por desarrollar e interpretar. La universalidad de la experiencia hermenéutica es fruto de la irreductible finitud de toda comprensión, que devela el camino que le queda por recorrer. En la hermenéutica de Gadamer la comprensión pertenece a la experiencia del mundo que se adquiere a través del lenguaje, de modo que ni es subjetiva ni meramente intersubjetiva. La comprensión gadameriana supone una “constelación objetiva” (*Sachverhalte*) que es presentada en el lenguaje, que viene a ser el medio por el que puede comprenderse el mundo y lo que él contiene (cf. Gadamer 1999 449-450). Más allá de lo fáctico, el texto, la obra de arte, etc., revelan un mundo propio cuya realidad no se agota en una primera mirada. Se entiende, por tanto, que la comprensión admite varias posibilidades, sin merma de la objetividad, pues no hay una interpretación única o final.

En síntesis, en primer lugar, hay que hacer notar que para Gadamer la noción de experiencia no debe entenderse según el modelo empirista o positivista, que la reduce a la simple percepción sensible, sino que, más bien, debe ser vista como el movimiento fundamental de la existencia histórica. La experiencia es, en su acepción hermenéutica, una

forma de comprensión e interpretación, de recepción y donación de sentido para los diversos fenómenos y acontecimientos que constantemente nos hacen frente en el curso de nuestra existencia. El modo de ser del hombre es caracterizado por la hermenéutica como un estar siempre en situación de comprender, sea porque los individuos se reafirman en sus prácticas vitales, sea porque, ante acontecimientos inesperados que rompen con los marcos habituales de significación, se esfuerzan por comprender, por dotar de sentido lo que en principio parece absurdo e impenetrable. La experiencia, en cuanto movimiento general del comprender, que como hemos visto no se trata de un procedimiento metódico, expresa la forma misma de existir.

En segundo lugar, Gadamer afirma que el lenguaje es el medio de la experiencia hermenéutica, el suelo propio y original sobre el que se asienta la interpretación, y que permite que los humanos tengan mundo. Todos los elementos constitutivos de la experiencia hermenéutica son solo posibles en virtud del lenguaje y en el lenguaje. Al proponer una interpretación del fenómeno de la experiencia ligado al lenguaje, se asume que la reflexión filosófica debe ser entendida no como el ejercicio abstracto de un pensar solo teórico, que formula principios generales para explicar la realidad de manera coherente, sino como una forma de praxis que brota del movimiento vital de la experiencia comprensiva. La hermenéutica quiere evitar el dogmatismo implícito en formas de filosofía que adoptan un presupuesto incondicionado como punto de partida, desde el cual hacen derivar luego todas sus tesis. La hermenéutica parte, entonces, del reconocimiento del carácter situado y finito del saber humano, de la temporalidad inherente a nuestras verdades, de la inevitable mediación entre una pretendida razón universal y el lenguaje histórico-concreto de la tradición a la que pertenecemos.

El eminente carácter circular de la filosofía hermenéutica permite llevar adelante una reconciliación entre los distintos desarrollos de la historia. Habermas, en su texto como homenaje al septuagésimo cumpleaños de Gadamer, resalta el carácter de arquitecto de Gadamer. Esta virtud manifiesta del pensamiento de Gadamer puede ser caracterizada, más allá de los estrechos límites de una “urbanización de la provincia heideggeriana”, como una tarea arquitectónica de construir puentes y veredas que comunican la extensa diversidad de lo real (*cf.* Habermas 347). Pero más allá de la persona, el pensamiento de Gadamer, lo que dice su obra, sigue aún construyendo vías, como sostén Agustín, por donde transite la verdad encarnada en la palabra. Porque dialogar no es solo es una condición más de los seres humanos, sino la expresión del movimiento que permite volver a descubrir los nexos de nuestro porvenir con las más antiguas tradiciones culturales.

Bibliografía

- Capurro, R. "Hermeneutics and the Phenomenon of Information", *Research in Philosophy and Technology* 19 (2000): 79-85.
- Conill, J. *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Cornelius, I. "Information and Interpretation". *Second International Conference on Conceptions of Library and Information Science: Integration in Perspective*, Ingwersen, P. & Pors, N. O. (eds.). Copenhagen: The Royal School of Librarianship, 1996. 11-21.
- Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, 2002.
- Dilthey, W. "[Über vergleichende Psicologie] Beiträge zum Studium der individualität (1985/1996)". *Gesammelte Schriften. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des lebens*. Vol 5. Stuttgart: Teubner, 1968.
- Figal, G. *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Gadamer, H. G. *Neuere Philosophie I. Hegel - Husserl - Heidegger, Gesammelte Werke*. Vol. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.
- Gadamer, H. G. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register. Gesammelte Werke*. Vol. 2. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993a.
- Gadamer, H. G. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage, Gesammelte Werke*. Vol. 8. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993b.
- Gadamer, H. G. *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke*. Vol. 10. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995.
- Gadamer, H. G. *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- Gadamer, H. G. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Gundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*. Vol 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999.
- Grondin, J. *Hermeneutische Wahrheit?: Zum Wahrheitsbegriff*. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 1994.
- Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Editorial Herder, 1999.
- Grondin, J. *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Editorial Herder, 2003.
- Grondin, J. "El legado de Gadamer". *El legado de Gadamer*. Acero, J. J., Zuñiga, J. F., Sáez, L., Pérez, J. A., & Nicolás, J. A. (comps.). Granada: Ediciones Universidad de Granada, 2004.
- Grondin, J. "L'art comme présentation chez Hans-Georg Gadamer. Portée et limite d'un concept". *Études Germaniques* 62/2 (2007): 337-349.
- Habermas, J. "Urbanización de la provincia heideggeriana". *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus Ediciones, 1986. 346-354.
- Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Stuttgart: Reclam, 2003.

- Hernández-Pacheco, J. *Corrientes actuales de la filosofía. La Escuela de Frankfurt y la filosofía hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Pérez, M. *El fenómeno de la información. Una aproximación conceptual al flujo informativo*. Madrid: Trotta, 2000.
- Platón. *Carta séptima*. Madrid: Gredos, 1999.
- Renthe-Fink, L. V. "Bewußtsein, geschichtliches bzw. historisches". *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 1. Ritter J. (ed.) Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1971. 897-898.
- Ricoeur, P. "Appropriation". *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language*, Thompson, J. B. (ed.). Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981a. 182-193.
- Ricoeur, P. "Logique hermenéutique?". *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1. Floistad, G. (ed.). The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1981b. 179-223.
- Rodríguez, R. *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.
- Rodríguez, R. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Rorty, R. *The linguistic turn: essays in philosophical method*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Rorty, R. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rubio, J. M. "Hermenéutica y medios de comunicación". *El legado de Gadamer*. Acero, J., Zuñiga, J. F., Sáez, L., Pérez, J. A., & Nicolás, J. A. (comps.). Granada: Ediciones Universidad de Granada, 2004. 519-535.
- Vattimo, G. *Ética de la Interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Vigo, A. "Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica. La comprensión como ideal y tarea", *Estudios Públicos* 87 (2002): 235-249.