



Eidos

ISSN: 1692-8857

ISSN: 2011-7477

Fundación Universidad del Norte

Contreras, Andrés F.
**El otro cuya palabra puede transformarme. El papel
de la alteridad en la hermenéutica de Gadamer.¹**

Eidos, núm. 28, 2018, Enero-Junio, pp. 128-156

Fundación Universidad del Norte

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85459533008>

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

UDEM
redalyc.org

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

EL OTRO CUYA PALABRA PUEDE TRANSFORMARME. EL PAPEL DE LA ALTERIDAD EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER¹

Andrés F. Contreras

Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia)

andres.contreras@udea.edu.co

RESUMEN

Este artículo expone el papel del otro y de lo otro en la hermenéutica de Gadamer a la luz de la idea de diálogo. Para comprender se requiere reconocer lo otro en su carácter de tú, asumir que no se tiene distancia frente a él y estar abierto a acoger lo dicho por él como una posible verdad. La comprensión posee una estructura dialéctica que implica la cancelación de las propias expectativas y el acceso a un saber más abarcante. Aunque la comprensión es histórica, en ella se muestra cada vez un aspecto de la cosa misma, que resulta de la interacción del yo y el tú en el curso de la conversación hermenéutica y que constituye una verdad común con caracteres análogos a los del saber de tipo práctico.

PALABRAS CLAVE:

Ontología, hermenéutica, ética, diálogo, praxis, alteridad, verdad.

ABSTRACT

The paper shows the role of the other in Gadamer's hermeneutics in the light of the idea of dialogue. Understanding requires the recognition of the other as a thou, the acceptance of the lack of distance from him and the openness to embrace what is said by him as a possible truth. Understanding has a dialectical structure that implies the cancellation of one's own expectations and the access to a more comprehensive knowledge. Even though every understanding is historical, it discloses an aspect of the thing itself which results from the interaction of the I and the thou during the process of hermeneutical conversation and constitutes a common truth that has analogous characteristics to practical reason.

KEYWORDS:

Ontology, hermeneutics, ethics, dialogue, praxis, alterity, truth.

¹ Este trabajo hace parte del proyecto de investigación "Tiempo, historicidad y lenguaje en la filosofía hermenéutica y la fenomenología" (2014-980), financiado por la Universidad de Antioquia.

EL OTRO CUYA PALABRA PUEDE TRANSFORMARME.
EL PAPEL DE LA ALTERIDAD EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

INTRODUCCIÓN

En cuanto reflexión filosófica acerca de la comprensión y la interpretación, como aspectos fundamentales de nuestra relación con el mundo y de todo modo de conocimiento, la necesidad de una reflexión acerca del otro y de lo otro en la filosofía hermenéutica resulta bastante obvia. En efecto, ¿cómo podría hablarse de comprensión e interpretación sin referirse a un otro con quien ponerse de acuerdo o sin hacer alusión a algo otro que comprender y con respecto a lo cual opinar y debatir? El reconocimiento del otro y de lo otro en cuanto tal y la exigencia de hacer valer sus pretensiones de sentido, sin tergiversarlas o reducirlas, constituyen el requisito ineludible de esta filosofía y el propósito mismo de la tarea hermenéutica.

El nihilismo hermenéutico (no hay un asunto otro que comprender) y el relativismo interpretativo (toda interpretación es subjetiva e igualmente válida) constituyen, de hecho, lo más opuesto que pueda pensarse a la tarea y a la praxis hermenéutica. Desde el punto de vista lógico y ontológico, la hermenéutica no solamente presupone una pluralidad, sino que exige un *alter* o algo otro cuya oposición e irreductibilidad garanticen, hagan posible y justifiquen el quehacer de la interpretación. Por eso, resulta un contrasentido asociar la hermenéutica con el nihilismo o el relativismo interpretativos.

Pero el que no toda interpretación sea válida o adecuada a las cosas mismas tampoco significa que el comprender consista en la captación progresiva de un sentido último y definitivo, como si aquello otro cuya comprensión se buscara fuese una especie de “cosa en sí”, objetivamente determinable. Presuponer en la hermenéutica semejante ideal de conocimiento equivaldría, en realidad, a negar desde el comienzo la alteridad de lo otro; pues en lugar de reconocer su irreductibilidad y la inagotabilidad de su sentido, se

lo estaría considerando de antemano como objeto posible de un conocimiento absoluto, susceptible de ser aprehendido y controlado.

Así pues, ni el entenderse mutuamente de los seres humanos ni el intento de comprender un texto pueden caracterizarse adecuadamente, optando por alguno de los dos polos de la oposición tradicional entre relativismo y objetivismo. Esta es una de las tesis básicas de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, desarrollada en el conocido trabajo de Bernstein (1983). El otro o lo otro es aquello frente a lo cual se experimentan una y otra vez, se lo reconozca o no, los límites del propio conocimiento y de las propias capacidades. Pretender negar su alteridad o querer dominarla no solamente destruye de antemano la posibilidad de una “hermenéutica”, esto es, de un encuentro efectivo con el otro o con lo otro, sino que tampoco hace justicia al carácter propio del intérprete ni a la relación misma que se presenta entre este y aquello que se busca comprender. ¿Cómo se sostienen en la experiencia hermenéutica lo uno y lo otro, lo propio y lo ajeno, el yo y el tú, lo pasado y lo presente? Aquí no se trata simplemente de exaltar la alteridad del otro o de lo otro, sino de reconocer aquello que los vincula siendo diferentes, que los mantiene unidos y que los hace ser el uno para el otro.

Al igual que ocurre en la ética y la política, en la hermenéutica, el comprender se encuentra referido a los asuntos de la razón práctica, es decir, al terreno de aquello que se presenta de diferentes maneras cada vez y que no puede, por tanto, ser objeto de cálculo o de previsión alguna (Aristóteles, 1985, p. 273 [Eth. Nic. 1140a30]). Que la comprensión del otro o de lo otro no pueda ser controlada ni verificada metódicamente no significa que sea resultado de la arbitrariedad. Por el contrario, en el comprender, se presenta una continua mediación (*Vermittlung*) entre lo propio y lo ajeno, en la que *se conoce algo* y se manifiesta *una verdad*. El asunto que sale al encuentro en la comprensión supera la particularidad individual, manteniendo unidos a los interlocutores entre sí, alrededor del asunto comprendido por ellos. Al retomar la virtud aristotélica de la *φρόνησις* y al hacer de ella el “modelo de los problemas inhe-

rentes a la tarea hermenéutica” (p. 396 [GW 1, p. 329]), Gadamer (1996b) consigue ofrecer una alternativa para superar la oposición tradicional inadecuada entre relativismo y objetivismo.

En este trabajo me propongo examinar el papel del otro y de lo otro en la hermenéutica filosófica de Gadamer, a la luz de la idea de diálogo y del saber práctico que este retoma de Aristóteles. Para comenzar, haré una presentación general del reconocimiento ontológico de la alteridad en el pensamiento de Heidegger y de la crítica que ello supone al esquema sujeto-objeto; elementos que sirven a Gadamer como punto de partida de su filosofía. Con base en ello desarrollaré el concepto de “diálogo”, como elemento distintivo central de la hermenéutica gadameriana y modo fundamental de caracterizar ontológicamente la existencia y la historicidad. En tercer lugar, procederé a desarrollar el carácter moral de toda experiencia hermenéutica, mostrando algunos elementos provenientes de la apropiación gadameriana de Aristóteles y de la tradición humanista. En cuarto lugar, me ocuparé de la lógica que subyace a toda comprensión y acuerdo alcanzado entre el yo y el tú. Para finalizar, retomaré la idea de diálogo con el fin de analizar el sentido hermenéutico de la verdad y algunas de las implicaciones éticas y políticas de la concepción histórica y plural del ser en general, planteada en la metafísica gadameriana de la finitud.

1. EL RECONOCIMIENTO ONTOLÓGICO DE LA ALTERIDAD EN HEIDEGGER

Es importante recordar que fue Heidegger quien, en su primera gran obra publicada, *Ser y Tiempo* (1927), se propuso la tarea de superar de un modo radical el subjetivismo moderno y la metafísica de la substancia que le sirve de base. Poniendo de manifiesto el *factum* del arrojamiento (*Geworfenheit*) del ser-ahí (*Dasein*) en un mundo, Heidegger se distanciaba de Husserl y de toda la tradición de cuño cartesiano; la cual no habría sido capaz de captar ni de desarrollar, según él, el rasgo ontológico propio que da cuenta del *sum* del *cogito sum*, limitándose con ello a repetir acríticamente los

contenidos ontológicos heredados de la Edad Media (Heidegger, 2008, pp. 255 y ss. [GA 17, pp. 254 y ss.]).

En lugar de un sujeto sin mundo, que se posee a sí mismo de un modo autoevidente en la reflexión, el ser humano es ante todo un ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*), arrojado en una situación hermenéutica concreta, no elegida por él, en la que se encuentra determinado por su ser-con (*Mitsein*) los demás y por la apropiación que sin quererlo ha realizado implícitamente de lo público (*Öffentlichkeit*); lo que lo sustrae cotidianamente de la dirección de sí mismo y de la elección de sus posibilidades más propias (Heidegger, 2003, pp. 140 y ss. y 190 y ss. [SZ, pp. 114 y ss. y 167 y ss.]).

Más allá de los límites que pueda tener el proyecto filosófico de Heidegger a la hora de caracterizar adecuadamente el encuentro con el otro (cf. Gadamer, 1998 [GW 10, pp. 87-99]), es preciso destacar que en *Ser y Tiempo* se realiza ya el reconocimiento ontológico de la alteridad, del que partieron posteriormente muchos de sus críticos, incluido el propio Gadamer. En efecto, al considerar el ser-con (*Mitsein*) el otro como un elemento constitutivo del ahí (*Da*) en el que consiste el existir humano, Heidegger estaba ya otorgando el carácter de co-ser-ahí (*Mitdasein*) al otro, diferenciándolo así de una mera “cosa” como las demás, aprehendida sensiblemente, pero conectada artificialmente con el sí-mismo a través del puente de la empatía (*Einfühlung*). El planteamiento de la pregunta por el *quién* del ser-en-el-mundo, esto es, por el *quién* de aquel que comparte conmigo el mismo modo de ser (el existir) y por el modo de darse el tratamiento solícito (*Fürsorge*) recíproco entre el yo y el tú, no tiene nada que ver con el trato propio del ocuparse (*Besorgen*) de los útiles del mundo ni mucho menos con la mera aprensión del puro aspecto (*éidos*) de los mismos, como simple constatación del estar ahí delante (*Vorhandensein*) de una presencia.

De este modo, Heidegger no solamente se colocaba por encima del esquema sujeto-objeto, sino también de la problemática de la así llamada “intersubjetividad”, basada en los mismos presupuestos ontológicos inadecuados. De acuerdo con lo anterior, el otro no

es constitutivo del sí-mismo ni este último es capaz de encontrarse con él, porque perciba una cosa-cuerpo a la que le atribuye los mismos caracteres que él tiene y experimenta en su propio cuerpo, sino porque el uno y el otro *co-existen* desde siempre juntos, es decir, crecen y se despliegan comprensoramente, en un mundo históricamente determinado que les es inherente y a la vez les es común. Es cierto que este reconocimiento ontológico del otro no es equivalente a la escucha efectiva de su voz y que todo encuentro con él no implica necesariamente la caída en la habladuría del uno (*das Man*). Sin embargo, la caracterización heideggeriana del co-ser-ahí constituye una explicación ontológica adecuada, en la medida en que incorpora la alteridad en la constitución del sí-mismo, permitiendo desarrollar con ello los modos positivos y deficientes de tomar en cuenta al otro; aspecto reconocible también en la hermenéutica gadameriana.

Aunque Gadamer no suscribe el rechazo generalizado de la tradición ontológica por parte de Heidegger, especialmente su desprecio por la tradición humanista, retoma sí la determinación heideggeriana del comprender (*Verstehen*) como modo de realización de nuestro estar en el mundo y de todo encuentro con el otro (cf. Heidegger, 2003, p. 353 [SZ, p. 336]; Gadamer, 1996b, pp. 329 y s.; 331 y ss. [GW 1, pp. 268 y s.; 270 y ss.]). El ser-en-el-mundo y el acontecer histórico del ser mismo desarrollado por el Heidegger tardío también resuenan en muchos de los planteamientos realizados por Gadamer. Pero fue precisamente el problema del otro y de lo otro el que Gadamer quiso mostrarle a Heidegger ya desde la época de sus estudios con él en Marburgo: “el genuino sentido de nuestra finitud o arrojamiento consiste en percatarse, no solamente de nuestro condicionamiento histórico, sino ante todo de nuestro condicionamiento a través del otro” (Gadamer y Dottori, 2000, p. 33). Yendo más allá de su maestro, Gadamer toma el diálogo como modelo efectivo de realización del comprender y modo de ser propio del lenguaje, de la historia y del acuerdo básico de la sociedad. El

papel del otro y de lo otro en su pensamiento se encuentra enmarcado por la conversación, como concepción central de su filosofía.

2. EL DIÁLOGO COMO MODO DE SER DE LA EXISTENCIA HISTÓRICA

La propuesta filosófica de *Verdad y Método* (1960) puede ser introducida citando los conocidos versos de Hölderlin, a los que Gadamer alude implícitamente justo antes de entrar a considerar, en la tercera sección de la obra, el tema del lenguaje:

Mucho ha experimentado el hombre.
A muchos celestes ha nombrado
Desde que somos una conversación
Y podemos oír unos de otros.²

Evidentemente, estos versos pueden ponerse en relación con la concepción griega que caracteriza al ser humano como aquel viviente que, a diferencia de todos los demás, se encuentra en posesión del λόγος; lo que lo capacita para formar parte de una πόλις y lo confía a ella. Desde siempre, es decir, desde que el ser humano es, puede hablar y escuchar a los demás. Esta “conversación” no es algo que él pueda hacer o dejar de hacer, sino algo que forma parte fundamental de su propio ser. Si con Heidegger puede decirse que el otro y el “ser los unos con los otros” son elementos ontológicamente constitutivos del ser-ahí, con Gadamer ha de decirse que nuestro “estar en el mundo” es esencialmente *un diálogo* permanente con el otro y con lo otro, a través del cual llegamos a ser lo que somos. Desde que somos una conversación, nos escuchamos mutuamente, y porque nos hemos escuchado (*hören*) ya podemos decir también que *nos pertenecemos* (*gehören*) (Gadamer, 1996b, pp. 438 y 553 y s. [GW 1, pp. 367 y 466 y s.]).

² “Viel hat erfahren der Mensch. [/] Der Himmlischen viele Genannt, [/] Seit ein Gespräch wir sind [/] Und hören können voneinander” (Hölderlin IV, 343, citado en Heidegger, 1981, p. 34 [EHD, p. 31]; cf. Gadamer, 1996a, p. 457 [GW1, p. 383]).

En la filosofía de Gadamer, la conversación da cuenta de esta *mutua pertenencia* de los seres humanos y del *vínculo* ineludible que estos tienen, no solamente entre sí, sino también con respecto al sentido de los asuntos discutidos e investigados por ellos. Se trata de un aspecto ontológico que pretende dar cuenta, no tanto de los diálogos explícitamente asumidos o efectivamente realizados, sino de una determinación humana fundamental, dada a través de la escucha previa del otro o de la pertenencia a él; un otro diferente de mí y siempre irreductible a mí, que tenemos la posibilidad de entender y que nunca acabamos de descubrir.

Esta conversación que somos no es un diálogo limitado al presente, entre quienes están vivos en determinado momento. Se refiere también al pasado, es decir, a aquellos otros que dejaron sus experiencias plasmadas en las obras que recibimos por tradición y que hablan con nosotros a través de las mismas; e incluso al futuro, esto es, a quienes vendrán mucho después de nosotros y hablarán el lenguaje dejado por nosotros. El diálogo que somos recoge, pues, la dimensión comunitaria e histórica de los seres humanos y del mundo mismo tal como ha sido vivido y experimentado.

De acuerdo con lo anterior, el *mundo* que hemos heredado es muy antiguo y nuevo a la vez: proviene del obrar los antepasados y dialoga de nuevo con ellos, apropiándose lo dicho por ellos; con lo cual, extrañamente, se dirige también hacia el futuro, comenzado desde ya la conversación con quienes aún están por llegar y quienes, a su turno, tendrán que encontrar sus propias respuestas para las preguntas del pasado.³ El lenguaje, que es esencialmente *diálogo* y que presenta en sí mismo esta dimensión histórica, es para Gadamer el medio implícito del encuentro que se da entre los unos y los otros a través de los tiempos (Gadamer, 1996b, pp. 461y ss. [GW 1, pp. 387 y ss.]). Así pues, el otro es sin duda el otro

³ Como dice Heidegger: “Cada uno, cada vez, está en diálogo con sus antepasados, y más aún, más secretamente, con sus descendientes” (Heidegger, 2002, p. 92 [GA 12, p. 117]).

que habla y escucha junto a mí; pero también aquel otro que fue antes de mí y que será más adelante, después de mí. El mundo es el tema común del que tratan estos hablantes entre sí; aquello sobre lo cual ellos buscan entenderse y ponerse de acuerdo.

Si asumimos las anteriores indicaciones, nos hallaremos ante un panorama filosófico muy distinto de aquel que propone el pensamiento moderno, que basa su visión del otro y de lo otro en el esquema sujeto-objeto y en la idea de la intersubjetividad. Al decir que *somos* una conversación, se pone explícitamente de manifiesto que no tenemos una distancia frente a aquellos que hablan con nosotros a través de los tiempos. En la medida en que somos en cada caso parte de esta unidad con el otro y con lo otro que llamamos *mundo*, no podemos pretender alcanzar un conocimiento objetivo de los mismos. La historia y los otros en ella no pueden llegar a ser nunca considerados como objetos, puesto que *participamos* en todo momento de esa misma historia y este mismo diálogo con los otros. Ser-en-una-conversación significa, para Gadamer, estar inmerso en una corriente de sentido, con una orientación propia, que nos supera, determina y constituye. Las tradiciones son parte fundamental de ese otro que habita en nosotros y con el cual queremos llegar a entendernos cada vez.

Que la historia sea considerada bajo el modelo del *diálogo* significa, entre otras cosas, que lo ocurrido en el pasado no ha cesado aún; que sigue aconteciendo, que se anticipa y nos determina; razones suficientes para decir que la comprensión no es un acto de la reflexión, sino un acontecer histórico (*Geschehen*) de sentido y que el ser humano es, como dice Gadamer, “más ser que conciencia”, esto es, más “ser histórico” que conciencia reflexiva de sí y que conocimiento consciente de lo transmitido por la historia y de su influencia sobre el presente (Gadamer, 1994b, p. 18; 1994e, p. 237; 1994a, p. 390 [GW 2, pp. 11, 248, 495]). Frente a la imagen ilustrada de una razón capaz de iluminarlo todo y frente a la férrea oposición a la tradición que se presentaba en la época de la Ilustración, para Gadamer, la consciencia resulta ser, más bien, un claroscuro o “destello titubeante” (*Flackern*), que resulta de los

efectos de la tradición recibida (Gadamer, 1996b, p. 344 [GW 1, p. 281]). La voz del otro que se ha hecho anónima con el paso de tiempo tiene, pues, un peso decisivo en la constitución ontológica del sí-mismo. Todo conocimiento y todo nuevo encuentro con el otro y con lo otro parten necesariamente de esta circunstancia ontológica que da lugar al llamado “círculo hermenéutico” (Gadamer, 1996b, pp. 331 y ss. [GW 1, pp. 270 y ss.]).

Se discutió mucho en los años setenta y ochenta el fuerte énfasis que Gadamer daba a la tradición y el poco espacio que, según el decir de Habermas, quedaría en su concepción para la crítica de las ideologías y la ruptura de las fuerzas dogmáticas presentes en los lenguajes imperantes (Habermas, 1971; cf. Walhof, 2006). Frente a esta lectura es necesario hacer ver que la constitución histórica del sí mismo y su pertenencia a la conversación con las tradiciones no impiden el ejercicio de la libertad ni la toma de una conciencia crítica frente al pasado y al propio presente, sino que los hacen posibles (cf. Gadamer, 1996b, pp. 331 y ss. [GW 1, pp. 270 y ss.]). La libertad se ejerce siempre en el marco de un sentido de lo común (*sensus communis*), con el que todos contamos y que funda el espacio *político* del diálogo en el que participamos (cf. Gadamer, 1996b, pp. 50 y ss. y 579 y s. [GW 1, pp. 26 y ss. y 489 y s.]). La crítica solamente es posible cuando en lugar de sustraerse de este diálogo se lo asume y se entra explícitamente en él, para así poder poner en cuestión lo establecido. De hecho, nada tendríamos que decir sobre las cosas si no nos hubiésemos formado antes una perspectiva propia sobre ellas; lo que únicamente resulta a través del encuentro con el otro y con aquello otro que nos habla a través de los textos, las culturas y las tradiciones recibidas. La “pertenencia a las tradiciones” de la que habla Gadamer no es sinónimo de la sujeción a una ideología, del apego ciego al pasado ni debe ser entendida como signo de conservadurismo. La *pertenencia* de la que aquí se trata refiere, más bien, al carácter ontológico del ser humano, cuya existencia se da siempre en diálogo con los otros y en plena dependencia de ellos, como destinatario de una palabra que la historia misma le ha dirigido y de la cual nadie puede

sustraerse. Ser destinatario de lo dicho por el otro a través de las tradiciones y tener un destino son, en este sentido, lo mismo. Pero esto no implica una asunción ciega de aquello que se nos dice o transmite. La permanente puesta en cuestión de lo que sabemos y creemos es, de hecho, el requisito fundamental de toda experiencia hermenéutica y de todo genuino reconocimiento de lo dicho por el otro y por lo otro, y está presente, como se verá más adelante, en la estructura dialéctica y circular del comprender.

3. EL COMPRENDER COMO FENÓMENO MORAL

A diferencia de Schleiermacher, para quien la comprensión de un texto debía retroceder hasta la subjetividad individual de su autor (en su situación psicológica, histórica y lingüística original), para Gadamer, la comprensión se detiene únicamente *en lo dicho*; lo cual al ser comprendido de nuevo tiene que llegar a “hacer hablar” el asunto del cual se trata, en una situación necesariamente diferente de la de su destinatario original. Dicho brevemente: “Comprender lo que alguien dice es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias” (Gadamer, 1996b, pp. 461 y s. [GW 1, p. 387]).

Frente a la conocida debilidad de la escritura denunciada por Platón, Gadamer señala que si bien la comprensión de los textos no constituye una conversación real, también aquí se realiza un *diálogo* en el que se intenta hacer valer el sentido pleno de lo dicho por escrito. Desde luego, ante la ausencia de su autor, es el propio intérprete quien tiene que lograr realizar la defensa adecuada del texto, haciéndose cargo de la distancia temporal que media entre el presente y el pasado (Gadamer, 1996b, pp. 465 y s., 471 y s. y 534 [GW 1, pp. 391 y s., 396 y s. y 449]). Más allá de esta circunstancia, es propio de la escritura comportarse autónomamente como lo haría un “tú”; proponiendo “por sí misma” un sentido determinado y “resistiendo”, a su manera, la posible tergiversación de las hipótesis interpretativas de un lector eventual; las cuales deberían cancelarse por sí mismas durante la lectura, al no verse

confirmadas en la letra de lo fijado por escrito (cf. Gadamer, 1996b, pp. 331 y ss. [GW 1, pp. 270 y ss.]).

Es esta “autonomía” la que justifica el que Gadamer interprete toda experiencia hermenéutica en general, aun aquella que se realiza individualmente en la lectura de textos, como un diálogo vivo entre un “yo” y un tú” acerca de un asunto que les es común. La principal consecuencia de esta concepción consiste en la reivindicación del carácter práctico de todo comprender y del vínculo moral que supone aquel “diálogo que somos”. En relación con esto comenta: “En la medida en que en este caso el objeto de la experiencia tiene el mismo carácter de persona, esta experiencia es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta experiencia, la comprensión del otro” (Gadamer, 1996b, p. 434 [GW 1, p. 364]). Así pues, ya se trate de la comprensión de textos o del vivo entendimiento de los seres humanos, la tarea hermenéutica es siempre, a los ojos de Gadamer, un “fenómeno moral” (*ein moralisches Phänomen*), semejante al saber moral (*sittliche Wissen*) propio de la φρόνησις, aquella “virtud hermenéutica fundamental”, presente en el ejercicio de la ética y la política según Aristóteles (Gadamer, 1994d, p. 317 [GW 2, p. 328]; cf. 1996b, pp. 382 y ss. y 434 y ss. [GW 1, pp. 317 y ss. y 364 y ss.]).

En sus análisis de la “experiencia del tú” Gadamer identifica algunas de las actitudes que alteran la situación de diálogo que posibilita la comprensión adecuada de las cosas (Gadamer, 1996b, pp. 434 y ss. [GW 1, pp. 364 y ss.]). Es propio de toda auténtica conversación hacerse cargo del otro o de lo otro en cuanto tal, es decir, reconociéndolo en su carácter de tú; sin desoírlo o descalificarlo; sin sustraerse de la relación con él. Hacer del otro o de lo otro un objeto de conocimiento o pretender anticiparse a sus requerimientos, substituyéndolo, constituyen conductas que alteran esta situación ideal: “Es como en la relación entre el yo y el tú: el que se sale reflexivamente de la reciprocidad de esta relación la altera y destruye su vinculatividad moral. *De la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de esta*” (Gadamer, 1996b, p. 437 [GW 1, pp. 366 y s.]).

El comprender no trata con “objetos” que puedan ser aprehendidos en forma absoluta y definitiva, frente a los cuales se tenga o se pueda adquirir una distancia que permita una aprehensión objetiva. Por el contrario, el comprender trata con asuntos (*Sachen*) que pueden ser, por su propia naturaleza, de una manera o de otra; que son inagotables en su significado; que hacen parte del saber que los seres humanos tienen de sí mismos y que estos han ido plasmando a través de la historia en las obras realizadas por ellos, las cuales configuran esa compleja trama histórica y cultural en la que consiste el *mundo* en el que vivimos y actuamos. No en vano los ingleses denominaron “ciencias morales” al conjunto de saberes que nosotros identificamos con las “ciencias sociales y humanas”, y en las cuales lo definitivo no es el seguimiento de un método, sino los momentos extra-metódicos que hacen parte de nuestro saber práctico y que se reflejan en ese “tacto artístico-instintivo”, necesario para investigación, del que hablaba Helmholtz en su famoso discurso (cf. Gadamer, 1996b, pp. 46 y ss. y 386 [GW 1, pp. 20 y ss. y 319 y s.]; 1994d, p. 316 [GW 2, p. 327]; 1996a, p. 62).⁴ El tipo de talento requerido para las “ciencias morales” no puede ser enseñado ni puede ser objeto de descripción metodológica; pues requiere ante todo de la *formación* de un “sentido”, esto es, de la adquisición una perspectiva individual y de un criterio adecuados, que permitan mediar entre el contenido transmitido y el contexto presente, y que solo se adquieren a través de experiencias (cf. Gadamer, 1996b, p. 421 [GW 1, p. 352]).

La comprensión se encuentra siempre vinculada al ejercicio de la razón práctica y presenta elementos comunes con ella. La característica principal del “saber moral” y de los asuntos de los cuales se hace experiencia en el comprender consiste en que uno mismo se *forma* y se transforma a través de ellos: “El acuerdo en la

⁴ Podría decirse que mientras que Gadamer pone el acento en el carácter “moral” de las “ciencias morales”, Ricœur lo hace en el carácter científico-metódico de las mismas (cf. Ricœur, 1983, pp. 105-170). Una valoración de este aspecto en ambos autores excede las pretensiones de este trabajo.

conversación no es un mero exponerse y imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era” (Gadamer, 1996b, p. 457 [GW 1, p. 384]).

Comprender no consiste en “captar” indiferentemente algo, sino que implica ponerlo en relación con el conjunto del propio saber y con las circunstancias en las cuales uno mismo se encuentra. Igual que ocurre en el fenómeno ético, en toda comprensión se lleva a cabo una *mediación* entre lo general y lo particular, sin la cual esta no sería posible: “Comprender es siempre también aplicar” (Gadamer, 1996b, p. 380 [GW 1, p. 314]). Comprender un texto implica traer a la vida el sentido de lo dicho en un nuevo contexto, y esto solamente puede hacerse mediante la puesta en relación de lo ajeno con la propia situación y las propias expectativas de sentido.

Así pues, el modelo del diálogo da cuenta del vínculo moral que mantiene unidos a los seres humanos entre sí, ocupándose de un mundo que les es común. La participación en el sentido común (*sensus communis*) que hace parte de él vincula, concierne y compromete a todos por igual. Esta pre-comprensión y este mutuo entendimiento configuran el horizonte implícito de todo ejercicio científico y de todo actuar humano en general, determinante incluso en el ámbito de las ciencias exactas y naturales: “La universalidad práctica que está implícita en el concepto de racionalidad (y en su carencia) nos abarca a todos, y totalmente. Por eso puede ser la instancia suprema de responsabilidad para el saber teórico, que como tal no conoce límites en las ciencias naturales y en las ciencias sociales” (Gadamer, 1996b, p. 316 [GW 2, p. 327]).

4. LÓGICA HERMENÉUTICA

Apoyándose en los conceptos hegelianos de experiencia y formación, propios también de la tradición humanista, Gadamer desarrolla la estructura dialéctica que subyace en el círculo del comprender, la cual se encontraba ausente en la tematización realizada por Heidegger. Aunque este había mencionado la im-

portancia de reconocer dicho círculo, de “saltar” al interior de él y de asegurarse permanentemente que las propias anticipaciones de sentido tuviesen un arraigo “en las cosas mismas” (Heidegger, 2003, pp. 166 y ss. [SZ, pp. 143 y ss.]), no dice lo suficiente acerca de cuál es el modo de “entrar correctamente” en dicho círculo ni cuál es la estructura lógica que describe esta “entrada” y permanencia nuestra en él.⁵

Partiendo de los análisis realizados por Heidegger, Gadamer transforma el círculo del comprender en una *conversación*, desarrolla la estructura dialéctica que subyace en ella, enlaza el círculo ontológico heideggeriano con el antiguo círculo hermenéutico del todo y de las partes, caracteriza este movimiento como un *juego* y, finalmente, pone el comprender en relación explícita con el saber moral y los conceptos básicos del humanismo, tales como “formación”, “tacto”, *sensus communis*, “capacidad de juicio”, etc. Como afirma adecuadamente Gutiérrez (2002b), aquí puede hablarse del paso de una “analítica existencial” (Heidegger) a una “dialéctica existencial” (Gadamer) que retoma el sentido fundamental de la φρόνησις (p. 211).

Resignificando el concepto de “horizonte”, que aparecía en los análisis de la intencionalidad de Husserl (cf. Husserl, 1996, pp. 92 y ss. [Hua I, pp. 81 y ss.]) y en los esquemas horizontales de la temporalidad de Heidegger (cf. Heidegger, 2000, pp. 352 y ss. [GA 24, pp. 418 y ss.]), Gadamer pone de manifiesto la evidente relación que se presenta entre la situación histórica y personal en la que cada uno se halla y la capacidad de ver y entender que es propia de ella: “Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes” (Gadamer, 1996b, p. 372 [GW1, pp. 307 y s.]). Lo propio del sí-mismo y aquello que constituye su

⁵ Rodríguez ha abordado explícitamente esta cuestión (cf. 2011).

diferencia e identidad frente a cualquier otro tú es justamente la situación alcanzada y la perspectiva que este se ha ido formando a lo largo de su vida a través de las experiencias realizadas. En medio del diálogo que supone la propia historia individual no hay, por supuesto, horizontes fijos ni posiciones absolutas: “El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve” (Gadamer, 1996b, p. 375 [GW 1, p. 309]).

La lógica de toda experiencia hermenéutica y, en consecuencia, también aquella de la formación individual y de toda transformación cultural, tiene una estructura *dialéctica* que involucra, por un lado, un momento de negatividad, en el que se cancelan las propias expectativas de sentido, y, por otro lado, un momento de positividad y “reconciliación”, en el que se avanza hacia la construcción de un saber nuevo, más abarcante y adecuado (cf. Gadamer, 1996a, pp. 428 y ss. [GW 1, pp. 359 y ss.]). Retomando la idea hegeliana de experiencia y su estructura dialéctica, Gadamer manifiesta: “Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro” (Gadamer, 1996b, p. 43 [GW 1, pp. 19 y s.]). El encuentro efectivo con lo dicho por el otro implica, pues, un movimiento continuo de proyección y re-proyección del sentido, en el que se confirman o cancelan las propias expectativas y en el que se va configurando una nueva totalidad, orgánica y coherente, en la que se van integrando las nuevas experiencias.

En estricto sentido, la experiencia no equivale a la confirmación de lo que ya se sabía, sino que consiste en el acceso a aquello otro que sobrepasa al intérprete y en cuya escucha se acaba produciendo la transformación del propio saber. Es el otro o lo otro aquello que pone en movimiento el proceso de comprensión, cuestiona las propias expectativas, saca al intérprete del círculo limitado de los pre-juicios que lo dominan sin saberlo y le ofrece con ello la posibilidad aprender algo sobre el otro y sobre sí mismo:

“Ahí está el otro que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo” (Gadamer, 1994b, p. 17 [GW 2, p. 9]).

Todo esto, sin embargo, no sería posible si el intérprete no tuviese ya la disposición necesaria para dejarse decir algo que lo lleve más allá de lo que él sabe: “La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí” (Gadamer, 1996a, p. 438 [GW 1, p. 367]). Para decirlo de otra manera, el reconocimiento efectivo del otro es en sí mismo una conversación, esto es, se da un dirigirse mutuamente la palabra: palabra del otro que me habla y que tiene que llegar a convertirse verdaderamente en pregunta para mí; respuesta que doy al otro y que tiene que lograr alcanzar el sentido de lo dicho por él. La comprensión adecuada de algo pasa necesariamente por la pregunta auténtica de si ello es así o de otro modo. La lógica del comprender es también una “lógica de pregunta y respuesta” (cf. Gadamer, 1996b, pp. 447 y ss. [GW 1, pp. 375 y ss.]).

Ahora bien, en la medida en que la comprensión supone la mediación o puesta en relación de lo ajeno con lo propio, de lo pasado con lo presente, de lo uno con lo otro, la forma de realización de este diálogo puede ser caracterizada también como una “fusión de horizontes” (Gadamer, 1996b, pp. 377 y ss. [GW 1, pp. 311 y ss.]). Esto no significa que en los acuerdos logrados los interlocutores alcancen una especie de unidad indiferenciada, que comprometa o elimine su propia identidad y su parecer individual sobre las cosas. La apropiación de aquello que ha sido dicho por el otro no implica la disolución de dicho otro; ya que la comprensión misma no termina nunca. En la comprensión alcanzada, el otro y lo otro siguen estando allí en su diferencia, confirmando la experiencia antes realizada o sugiriendo nuevos sentidos de lo dicho; pero siempre presentándose como un *alter* que excede los límites de su interlocutor y que este no puede llegar a abarcar jamás. Frente a Hegel, para quien la dialéctica culmina en el saber absoluto de la ciencia (cf. Hegel, 2003), para Gadamer, la experiencia hermenéutica no

tiene final ni puede aspirar a alcanzar un saber definitivo sobre las cosas (cf. Gadamer, 1996a, pp. 415 y ss. [GW 1, pp. 347 y ss.]).

Visto desde el modelo del diálogo, la búsqueda de un acuerdo entre los interlocutores acerca el asunto que les concierne tampoco supone ni pretende la anulación de las diferencias. En efecto, el entendimiento mutuo que se da en la conversación y el intercambio genera, más bien, el enriquecimiento de las perspectivas individuales sobre aquello que aparece como resultado del acuerdo logrado por los interlocutores. Como se sabe, los acuerdos consisten, precisamente, en el establecimiento de los puntos comunes sobre los cuales únicamente quienes son diferentes pueden *co-incidir* (ciertamente, aquello que es igual a sí mismo no necesita ya de la búsqueda de acuerdo alguno). La conversación es, en un sentido ontológico, algo que *ya* somos; pero es también, en cuanto que *somos* y en un sentido óntico-existencial, algo que tenemos que conseguir cada vez y que nunca llegamos a agotar.

Tenemos, pues, una visión que no compromete la individualidad del sí-mismo ni la diferencia del otro o de aquello otro que se quiere comprender. La pluralidad y diversidad de los “hablantes” que concurren al diálogo que somos es irreducible. En este sentido, tiene razón Gutiérrez cuando afirma que la hermenéutica debe ser pensada como una “cultura del disenso”. En sus propias palabras: “De lo que se trata es de reconocer la radical e incommensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Hay que aprender a vivir con la inestabilidad de la alteridad, aprendizaje siempre frágil y precario que no conoce una solución final” (Gutiérrez, 2002a, p. 196).

Que el otro sea constitutivo ontológicamente del sí-mismo no es una afirmación vacía; pues no consiste en un mero reconocimiento formal de la alteridad, sino en la escucha efectiva de lo dicho por el otro, lo cual no solamente forma parte desde siempre del sí-mismo y transforma la propia perspectiva al integrarse en ella, sino que debe ser escuchado y asumido *como una posible ver-*

dad (Gadamer, 1996a, pp. 438 y 583 [GW 1, pp. 367 y 492]). En la relación hermenéutica, el otro o lo otro da a entender algo que puede ser verdad y que cada uno tiene que saber acoger y valorar en sus justas proporciones. Al mismo tiempo, es necesario darse al otro, en el sentido de salir a su encuentro, de comunicar sin reservas lo que uno piensa y de arriesgarse con ello a no tener razón. El modelo de la conversación y el movimiento de vaivén que supone la búsqueda de un acuerdo común presuponen una relación de reciprocidad y mutua entrega: “En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él” (Gadamer, 1996b, p. 438 [GW 1, p. 367]).

5. UNA VERDAD COMÚN

De acuerdo con lo dicho, ni el yo se encuentra separado del tú ni ambos se oponen a un mundo ajeno y extraño, que tuviesen primero que descubrir. Para la filosofía hermenéutica, el otro, al igual que ese mundo fáctico-moral, histórico y significativo en el que se realiza el encuentro entre el yo y el tú, son constitutivos del sí-mismo. En medio del diálogo que somos, el sí-mismo no se agota en el otro ni el otro se agota en el sí-mismo. Cada uno conserva su identidad y, sin embargo, no es indiferente a las pretensiones de sentido del otro. Al mismo tiempo, el asunto que es común al yo y al tú, esto es, aquello con respecto a lo cual estos buscan ponerse de acuerdo, se muestra también como un otro capaz de manifestar por sí mismo, al yo y al tú, sus propias pretensiones de sentido. Así, el uno y el otro se encuentran en un vivo y dinámico intercambio que no termina nunca y cuyo movimiento continuo no solamente conduce a la formación individual, sino que hace surgir también una *verdad común*, no controlada por ninguno, que resulta de los acuerdos logrados y que transforma a su vez ese mundo histórico compartido por todos.

Al considerar el fenómeno de la comprensión bajo el modelo la φρόνησις y de la conversación, Gadamer ha renunciado a la perspectiva subjetivista tradicional, que pretende asumir el problema hermenéutico como un asunto perteneciente a la psicología del conocimiento, ya sea esta interpretada como “trascendental” o “empírica”. Este cambio de perspectiva representa un giro fundamental en la historia de la hermenéutica, pues abre nuevas posibilidades de análisis que todavía requieren ser exploradas a fondo por parte de la filosofía actual. En efecto, no parece que el tema del otro y de lo otro pueda quedar adecuadamente considerado, cuando se lo interpreta como resultado de la constitución subjetiva-trascendental del conocimiento (cf. Husserl, 1996, pp. 145 y ss. [Hua I, pp. 121 y ss.]); pues el reconocimiento de la alteridad exige, precisamente, que se sobrepase la esfera subjetiva individual, incluso cuando esta ha sido interpretada en un sentido lógico-trascendental y cuando ella ha descubierto en sí misma la huella de la alteridad.

Según esto, aquí no se trata de la “toma de conocimiento” que realizaría un “sujeto” ni del aparecer “juntos”, en un mundo cósmico-objetivo, de diversos “sujetos” que se comunicarían entre sí. Se trata, por el contrario, de la *participación* de los interlocutores individuales (reales o figurados), en un sentido que les es común y que ninguno sería capaz de abarcar por sí mismo. Es precisamente este último aspecto el que mejor ilustra la mutua pertenencia e inter-dependencia del yo y el tú como rasgo hermenéutico fundamental. Antes de toda actitud reflexiva se da un acuerdo básico que nos sostiene a todos y que determina y configura ese mundo común desde el cual y sobre el cual buscamos entendernos. El comprender es un “acontecer de sentido” que escapa al dominio del individuo, que supera su capacidad reflexiva y que no podría darse nunca sin la participación del otro o de lo otro. El comprender responde, como dice Gadamer, al “hacer de la cosa misma” (cf. Gadamer, 1996b, p. 556 [GW 1, p. 469]).

Gadamer recuerda con frecuencia el hecho de que la auténtica conversación se caracteriza por conducir por sí misma a los inter-

locutores a la tematización de algo que ninguno de ellos esperaba encontrar. En la conversación “los dialogantes son menos los directores que los dirigidos” (Gadamer, 1996a, p. 461 [GW 1, p. 387]). Su carácter esencial consiste en que los intérpretes se entregan por completo al juego del lenguaje en el cual participan, de una manera que su “ser para sí” permanece en un segundo plano: “todo *jugar es un ser jugado*” (Gadamer, 1996b, p. 149 [GW 1, p. 112]). Este retroceso del “ser para sí” de los interlocutores se encuentra estrechamente relacionado con la *apertura* hacia lo otro requerida para una adecuada comprensión. Solamente quien es capaz de entregarse a la conversación con el otro o con lo otro, evitando imponer sus propias pretensiones y anticipaciones, puede dejar valer y dejar aparecer el sentido de lo que le es dicho. Refiriéndose al diálogo socrático, Gadamer manifiesta:

Lo que sale en su verdad es el logos, que no es ni mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo que incluso el que lo conduce queda como el que no sabía. (Gadamer, 1996b, pp. 445 y s. [GW 1, pp. 373 y s.])

Una breve comparación con el espacio físico, sugerida por los conceptos que el propio Gadamer utiliza y las alusiones que él mismo realiza, puede ayudar a explicar la característica fundamental de la “verdad común” que emerge en medio de esta “conversación”. Al igual que una cosa en el mundo físico-material no puede ocupar el lugar de otra simultáneamente, el sí-mismo se encuentra vinculado, de una manera necesaria, a una determinada posición o “situación hermenéutica” específica, que ningún otro comparte con él, que lo diferencia de todos los demás y le brinda una perspectiva única sobre las cosas. De acuerdo con la descripción realizada por Husserl, la cosa que se percibe es vista en cada momento desde un lado diferente de la misma, según la posición que adopten los observadores en el espacio. No obstante, más allá del carácter necesariamente limitado de la percepción, en todo momento, la cosa percibida se

muestra para ellos como una unidad enteramente constituida, es decir, como una y la misma cosa.

De una manera semejante, para Gadamer, el asunto que va apareciendo en medio de una conversación es visto necesariamente por cada uno desde una perspectiva determinada. Bien puede ocurrir también que un mismo intérprete contemple las cosas de modo distinto según el momento de su recorrido vital. En todo esto, sin embargo, ocurre algo semejante a lo que Husserl menciona respecto de la percepción: cada uno de los diferentes “escorzos” del asunto percibido es realmente un aspecto de una y la misma cosa. Esta es la tesis ontológica fundamental de la hermenéutica gadameriana:

Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de las otras, y esto no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un «aspecto» de la cosa misma. (Gadamer, 1996b, p. 565 [GW 1, p. 476])

La dialéctica existencial de Gadamer termina con el planteamiento de una tesis sobre el ser en general, diferente de la de Heidegger, en la que se reconoce el carácter histórico, temporal, fáctico y aconteciente del ser mismo. Aquel asunto común, que ni el yo ni el tú pueden llegar a abarcar, se muestra en cada momento de un modo diferente. Sin embargo, aquí no tiene sentido ya diferenciar entre un original y su copia, es decir, entre lo que sería un “ser en sí” distinto de su “representación”; porque cada presentación de las cosas hace parte de su propio ser: “ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción” (Gadamer, 1996b, p. 568 [GW 1, pp. 478 y s.]).

En el pensamiento de Gadamer, “ser” no significa ya “substancia”, “presencia”, “permanencia” o “eternidad” ni mucho menos “objetividad”, “independencia”, “realidad” o “exterioridad”. Junto con la superación del subjetivismo, la tesis hermenéutica sobre el ser en general involucra un cambio radical. El ser del que

Gadamer trata no se encuentra separado de la praxis ni del saber moral que sostiene la vida en comunidad. Toda nueva comprensión de las cosas implica un “incremento de ser” en el que todos participan (cf. Gadamer, 1996b, pp. 189 y 198-207 [GW 1, pp. 145 y 153-160]). He aquí, de nuevo, aquel rasgo vinculante fundamental de la vida práctica, expresado ahora en términos ontológicos: “Cuando la tradición vuelve a hablar, emerge algo que es desde entonces, y que antes no era” (Gadamer, 1996a, p. 553 [GW 1, p. 466]). La comprensión saca a la luz el sentido de las cosas, y lo hace confirmando, actualizándolo o reformulándolo cada vez desde sus propias circunstancias.

Así pues, lo que está en juego en la experiencia hermenéutica no es solamente la formación permanente de sí mismo, sino también la construcción de ese mundo común (ἥθος), en el que el uno y el otro, el yo y el tú, se sostienen. Al poner en relación lo comprendido con la situación en la cual el intérprete se encuentra, este *confirma* y a la vez *actualiza* el sentido de lo transmitido; lo que incide en la configuración de ese patrimonio común que es el *mundo* histórico y plural en el que vivimos: “La persona que no es asocial acoge siempre al otro y acepta el intercambio con él y la construcción de un mundo común de convenciones” (Gadamer, 1994d, p. 315 [GW 2, p. 325]).

Pero no hay que confundir el carácter histórico y fáctico del comprender con la defensa de un “relativismo”. Evidentemente, no cabe hablar de ello cuando se ha reconocido que la comprensión no depende del arbitrio subjetivo-individual, sino que obedece al movimiento mismo de un asunto que es público, conocido y compartido por todos, que habla por sí mismo de una manera autónoma y que se muestra a través de la *actualización* de sentido que realizan los intérpretes continuamente al hablar entre sí. Gadamer lo dice claramente con estas palabras: “*La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento factual [sachliche], y está siempre determinada en parte por este*” (Gadamer, 1996b, p. 335

[GW 1, p. 273]]⁶ ¡Pero un planteamiento *factual* (*sachliche*), esto es, uno que se atiene a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*) respetando su *factualidad* (*Sachlichkeit*), no es nunca un planteamiento objetivo (*objektiv*)! Por eso, tampoco cabe hablar aquí del intento de alcanzar la objetividad (*Objektivität*) para el mundo de lo histórico y de lo práctico, como se propuso, por ejemplo, Husserl; pues lo conocido por los intérpretes no es una “cosa en sí” susceptible de ser descubierta progresivamente ni el conocimiento humano se reduce o puede ser sometido a la esfera de lo puramente teórico (cf. Contreras, 2016).

Refiriéndose al “significado fundamental” de la teoría del derecho natural de Aristóteles, Gadamer manifiesta: “Todos estos conceptos no constituyen un ideal convencional arbitrario, sino que en medio de toda la enorme variedad que muestran los conceptos morales entre los diversos tiempos y poblaciones también aquí hay algo así como una naturaleza de las cosas” (Gadamer, 1996b, p. 392 [GW 1, p. 325]). Los asuntos morales que determinan la vida, los fines, las necesidades, las relaciones sociales y la acción humana en general tienen un carácter vinculante que nos compromete y obliga en un sentido u otro. En cada nuevo diálogo realizado y acción emprendida se actualiza el sentido de lo transmitido. Aquello que se conserva en forma siempre renovada en medio del paso del tiempo vale como verdad y refleja desde sí aquella “naturaleza de las cosas” que a todos vincula y obliga. El que no se trate aquí de una “naturaleza objetiva”, independiente de las convenciones humanas, que responda al ideal de un conocimiento teórico-universal, no la hace menos *verdadera*; pues el carácter propio de todo “ser histórico” consiste, precisamente, en “el privilegio de una conservación [*Bewahrung*] que, en una confirmación [*Bewährung*] constantemente renovada, hace posible la

⁶ He modificado la traducción, ya que verter el adjetivo “sachlich” por “objetivo” induce al error de confundirlo con “objektiv”.

existencia de algo que es verdad [*ein Wahres sein läßt*]” (Gadamer, 1996b, p. 356 [GW 1, p. 292]).⁷

CONCLUSIÓN

Como puede verse, la hermenéutica gadameriana tiene como tema central y punto de partida fundamental la existencia ética y política del ser humano, considerada en un sentido ontológico. Con base en ello podrían explicarse diferentes formas de comportarse con el otro, ya sea plenas o deficientes. Con la existencia individual se ha abierto ya, para cada uno, aquel espacio universal de la vida práctica en el que uno mismo se convierte en quien uno es y en el que puede ser escuchada y reconocida la voz de la alteridad; un otro cuya palabra me acompaña, me obliga, me enriquece y me determina toda la vida.

El otro de la filosofía hermenéutica es un otro inagotable e inabarcable por completo, un otro que tiene algo que decir a cada presente, cuya palabra me concierne, puede alcanzarme y con ello, incluso, *transformarme*. Este no es otro que se mantenga a distancia de mí y del que yo pudiera tomar conocimiento sin verme afectado. El otro con el que me encuentro en la comprensión es, por el contrario, un otro *para mí*, un otro que ya conozco o que recién empiezo a conocer: “No se da «el» yo ni «el» tú; se da un yo que dice «tú» y que dice «yo» frente a un tú” (Gadamer, 1994c, p. 216 [GW 2, p. 223]).

Según el modelo de la conversación, existe una pluralidad irreductible de interlocutores con una perspectiva única e irrepetible, vinculados a una historia y a una situación concretas, quienes a través de un diálogo con las tradiciones aportan su parecer a la puesta en común y al *des-ocultamiento* colectivo de los asuntos

⁷ Corrijo un pequeño error en la versión castellana: en lugar de “Vorzug” (privilegio), el traductor lee “Vollzug” (realización).

misimos, manteniendo y construyendo con ello el *ethos* vital que a todos nos vincula y obliga.

No pienso que sea adecuado intentar derivar de los planteamientos ontológicos de Gadamer ideales determinados de acción o formas concretas de organización humana y de ejercicio político (como la democracia o el liberalismo). Lo anterior por cuanto el propósito de Gadamer ha consistido en describir lo que ocurre cuando comprendemos, sacando con ello a la luz los supuestos ontológicos del comprender. Sin embargo, tampoco creo que pueda establecerse aquí una separación estricta entre conocimiento teórico-filosófico y conocimiento práctico. Es evidente que la propia hermenéutica se encuentra comprometida con una tradición de pensamiento perteneciente a la civilización europea-occidental y que defiende, además, una forma particular de “humanismo”, es decir, una manera concreta de entender el existir y el actuar humano.

Por otro lado, la hermenéutica misma constituye, más que una teoría, un ejercicio práctico, un reto que no termina nunca, una tarea por realizar que jamás logra abarcar la alteridad de lo otro. Por eso, quizás no sea ir demasiado lejos decir que aquí se encuentra también algo así como un “imperativo”, a saber: *asumir radicalmente la tarea del comprender*, esto es, *salir al encuentro efectivo del otro*. ¡Lo que no es poca cosa! Al respecto, Gadamer habla del “principio de la historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) (cf. Gadamer, 1996b, pp. 370 y ss. [GW 1, pp. 305 y ss.]). Desarrollando esta idea, podría decirse que la tarea a la que *obliga* la existencia es doble: En primer lugar, hacerse consciente del hecho de que estamos determinados y constituidos por la historia, es decir, por la voz del otro y de lo otro; lo que implica también hacernos conscientes de nuestra finitud y de los límites del conocimiento humano en general. En segundo lugar, emprender la tarea de comprender; lo cual supone, como se ha dicho, entrar en el diálogo con los otros y con las tradiciones, formarnos y transformarnos con su palabra, y, finalmente, cultivar y transformar el mundo en el que hemos nacido y que todos compartimos.

Por eso, pienso que se podría decir también, en un sentido “político”, algo semejante a lo que dijo Vattimo en honor de

Gadamer, reescribiendo a su manera la célebre tesis de Marx sobre Feuerbach: “Hasta ahora, los filósofos han creído que solo interpretaban el mundo, pero en verdad lo transformaban.” (Cf. Vattimo, 2003, p. 61). La comprensión, que no termina nunca, depende siempre de las circunstancias, y es allí en donde tiene necesariamente que repercutir. Esto concierne también, desde luego, a la filosofía.

ABREVIATURAS

- GA:** *Gesamtausgabe*, obras completas de Martin Heidegger en alemán. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- GW:** *Gesammelte Werke*, obras recogidas de Hans-Georg Gadamer en alemán. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hua:** *Husserliana*, obras completas de Edmund Husserl en alemán.
- SZ:** Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Nota:** en todos los casos, el número que sigue la abreviatura indica el volumen correspondiente.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*, vol. 89 (J. Pallí Bonet, trad.). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis*. Philadelphia: University of Pensilvania Press.
- Contreras, A. F. (2016). Historia y télos de la filosofía: El debate de Husserl, Heidegger y Gadamer en torno al humanismo. En D. M. Muñoz González (Ed.), *¿El fin del hombre? Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea* (pp. 13-49). Bogotá: Editorial Bonaventuriana, Sociedad Colombiana de Filosofía.
- Gadamer, H. G. (1994a). Autopresentación de Hans-Georg Gadamer. En M. Olasagasti (trad.), *Verdad y Método II* (pp. 375-402). Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Gadamer, H. G. (1994b). Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica. En M. Olasagasti (trad.), *Verdad y Método II* (pp. 11-29). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1994c). La universalidad del problema hermenéutico. En M. Olasagasti (trad.), *Verdad y Método II* (pp. 213-224). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1994d). Problemas de la razón práctica. En M. Olasagasti (trad.), *Verdad y Método II* (pp. 309-318). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1994e). Rétorica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I. En M. Olasagasti (trad.), *Verdad y Método II* (pp. 225-241). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1996a). *Le problème de la conscience historique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Gadamer, H. G. (1996b). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1998). Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona. En A. Parada (trad.), *El giro hermenéutico* (pp. 11-25). Madrid: Cátedra.
- Gadamer, H. G. y Dottori, R. (2000). *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori* (T. Günther, B. Hentschel, y D. Worf, trans.). Münster: LIT.
- Gutiérrez, C. B. (2002a). Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer. En C. B. Gutiérrez, *Temas de Filosofía hermenéutica* (pp. 177-197). Bogotá, D.C.: Ediciones Uniandes.
- Gutiérrez, C. B. (2002b). Ética y hermenéutica. En C. B. Gutiérrez, *Temas de Filosofía hermenéutica* (pp. 199-215). Bogotá, D.C.: Ediciones Uniandes.
- Habermas, J. (1971). Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. En J. Habermas, D. Henrich y J. Taubes (Eds.), *Hermeneutik und Ideologiekritik* (pp. 120-159). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1981). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (F. W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (J. J. García Norro, trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2002). De un diálogo del habla: entre un japonés y un inquiridor. En I. Zimmermann (trad.), *De camino al habla* (pp. 64-116). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. 1ª ed. (J. E. Rivera, trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica* (J. J. García Norro, trad.). Madrid: Síntesis.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas* (J. Gaos y M. García-Baró, trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique* (Vol. 1). Paris: Éditions du Seuil.
- Rodríguez, R. (2011). La manera correcta de entrar en el círculo: La cuestión del sentido en *Ser y Tiempo*. En A. Rocha de la Torre (Ed.), *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas* (pp. 305-326). Bogotá, D.C., Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones.
- Vattimo, G. (2003). Comprender el mundo-transformar el mundo. En A. Gómez Ramos (trad.), *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer* (pp. 59-69). Madrid: Síntesis.
- Walhof, D. R. (2006). Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity. *Political theory*, 5 (34), 569-559. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/20452489?seq=1#page_scan_tab_contents