

Apuntes de Teoría del Conocimiento ii

V Conocimiento, comprensión e interpretación

Jordi Serra

June 1, 2023

Contents

1 Introducción

- 1.1 La hermenéutica como método y como estructura el ser
- 1.1.1 La circularidad de la comprensión según Schleiermacher
- 1.2 Una filosofía de la lectura

2 La hermenéutica metódica

- 2.1 La hermenéutica y las humanidades .
- 2.2 La oposición entre explicación y comprensión
- 2.3 La verdad de la obra como sentido objetivo de las intenciones de l autor
- 2.4 La tipificación metodológica de modelos categoriales y el paso de lo común a lo singular

3 La ontología de la comprensión

- 3.1 El carácter hermenéutico de la existencia
- 3.2 La complicación del sujeto y objeto en el acto de interpretar
- 3.3 La estructura de la precomprensión .
- 3.4 La comprensión como fusión de horizontes
- 3.5 La verdad como experiencia verdadera

4 La justificación de la conciencia histórica

- 4.1 La tradición como estructura de la historia
- 4.2 La noción de pertenencia
- 4.3 El modelo del diálogo
- 4.4 La polémica reivindicación del prejuicio y de la autoridad
- 4.5 El concepto de historia de los efectos

5 La hermenéutica postgadameriana

- 5.1 La reefectuación de las referencias potenciales de la obra

1 Introducción

1 1.1 La hermenéutica como método y como estructura el ser

1 Originalmente la palabra hermenéutica designaba la metodología propia de la interpretación de la
2 Biblia, que se hacía en función de una explicación
2 lingüística e histórica, si bien no se limitaba sólo a esto. El término se generaliza después de designar la tarea de interpretación científica de textos clásicos o difíciles.

3 En los dos últimos siglos, Chleiermacher y, sobre todo, Dilthey, introducen ente término en su
3 teoría de las ciencias del espíritu para designar la metodología que de debe seguir la comprensión en su tarea de asimilación de las formas de la cultura.
4 En el pensamiento de Heidegger y de Gadamer, la hermenéutica deja de ser una simple metodología
4 para pasar a aludir a una determinada concepción ontológica de la realidad.

4 Para Heidegger, comprender es la estructura ontológica fundamental del hombre el cual no
5 hace más que proyectarse de diversas maneras. Comprender es la sustancia de toda manifestación humana. Es lo que trata de decir cuando afirma
5 que el modo propio de ser del hombre es existir como intérprete o desvelador del ser. Desde esta perspectiva, la hermenéutica se convierte en una realidad ontológica desvelada por el análisis fenomenológico de la autocomprensión del ser.

6 Pero será Gadamer quién elaborará las líneas básicas de esta ontología hermenéutica. En su obra
7 *Verdad y método* alude ya a su intento de superación de la distinción entre la comprensión,
8 como operación propia de las ciencias humanas o ciencias del espíritu, y la explicación como operación cognoscitiva propia de las ciencias de la naturaleza.

Los acontecimientos humanos e históricos se rigen por las leyes del mecanismo casual. Se hace difí-

cil, si no imposible, aplicar el método científico, matemático-experimental a este ámbito.

La comprensión es un acto de conocimiento específico que tiene lugar a través de la interpretación, y que tiene el carácter de una fusión de horizontes. Comprender un texto o una obra de arte es un modo de conocer distinto al modo de conocer de ciencias como la física o la biología. Cuando se da la comprensión, se produce una convergencia entre el horizonte del intérprete o lector y el horizonte que expresa la obra.

1.1.1 La circularidad de la comprensión según Schleiermacher

cuando Schleiermacher supera la particularidad de la reconciliación de antigüedad clásica y cristianismo y concibe la tarea de la hermenéutica desde una generalidad formal, logra establecer la concordancia con el ideal de objetividad propio de las ciencias naturales, pero sólo al precio de renunciar a hacer valer la concreción de la conciencia histórica dentro de la teoría hermenéutica. Frente a esto la descripción y fundamentación existencial del círculo hermenéutico por Heidegger representa un giro decisivo. En el s. XIX ya se hablaba de la estructura circular de la comprensión, pero siempre en el marco de una relación formal entre lo individual y el todo. El movimiento circular de la comprensión va y viene por los textos y acaba superándose en la comprensión completa de los mismos. Con Schleiermacher la teoría culmina en una teoría del acto adivinatorio mediante el cual el intérprete entra de lleno en el autor y resuelve desde allí todo lo extraño del texto. Heidegger describe este círculo en forma tal que la comprensión del texto se encuentre determinada continuamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. El círculo del todo y las partes no se anulan en la comprensión total, sino que alcanza en ellos su realización más auténtica.

1.2 Una filosofía de la lectura

Esta idea de fusión de horizontes ha hecho surgir toda una filosofía de la lectura, desarrollada por un conjunto de autores al que se conoce como **Escuela de Constanza**. En esta escuela, precisando el pensamiento de Gadamer, añaden que lo que la lectura de un texto o de una obra requiere es una labor de reafectación de las referencias potenciales que contiene, desde la nueva situación del lector que la lee.

Esto significa que una obra escrita debe ser comprendida, también, en su totalidad. No consiste en

una simple sucesión de frases situadas en un mismo pie de igualdad, ni independientes. Es un todo, una totalidad. La relación entre todo y partes requiere una comprensión circular, ya que el supuesto de circularidad está implicado en el reconocimiento de las partes y de sus relaciones. De hecho, los distintos motivos o temas de una obra nunca están a la misma altura.

Esto lleva a sostener que una obra literaria está siempre inacabada en un doble sentido.

Primero, porque ofrece diferentes visiones esquemáticas que el intérprete está llamado a conocer. Toda obra presenta lagunas, lugares de indeterminación que el lector debe cubrir con una labor de interpretación. Por muy articuladas que puedan estar las visiones esquemáticas propuestas en la obra para su ejecución por el lector, la obra es siempre como una partitura musical, susceptible de ejecuciones diferentes.

Por otro lado, una obra escrita está siempre inacabada también en el sentido de que el mundo que propone o que proyecta se define como el correlato intencional de una secuencia de frases, del cual queda hacer un todo para que un tal mundo sea intencionado.

Según la escuela, a diferencia del objeto que se percibe en la observación, el objeto textual no llena intuitivamente esas expectativas del sujeto, sino que tan sólo induce a transformarlas. Este proceso de expectativas es el que se produce como reafectación de las referencias de la obra. Comprender una obra exige un viajar a lo largo de ellos, abriéndose a las nuevas expectativas que tienden a modificar las propias.

A la vez que hace de la obra literaria una obra, la obra que sólo se construye en la interacción de su escritura con la acción de comprenderla. El todo de una obra escrita no puede percibirse de una vez. A lo largo del proceso de su lectura se produce un juego de intercambios entre las expectativas modificadas y los recursos transformados. No basta con una lectura frase a frase del conjunto para poder imaginarse un sentido. La obra exige que se le dé una forma. Y esta es la función propia de la lectura.

2 La hermenéutica metódica

2.1 La hermenéutica y las humanidades

Que aporta o puede aportar a la cultura de nuestra sociedad tecnificada la hermenéutica como un de los movimientos que han hecho de la defensa de las humanidades su principal impulso y razón de ser.

Las humanidades se han constituido como ciencias de la cultura o de la herencia de las tradiciones reinterpretadas. Uno de los problemas principales de este tipo de ciencias es el de la recepción de la tradición, el de cómo comprender las grandes obras filosóficas, literarias o artísticas del pasado de tal manera que sea posible reefectuar su mundo en el presente, imitarlo como modo de apropiarse su fuerza renovadora. Esta es la cuestión fundamental que llevado la hermenéutica a constituirse básicamente como un saber de la interpretación.

Gadamer es un ejemplo de este tipo de preocupación. Ha polarizado en buena medida la discusión contemporánea sobre la hermenéutica de las tradiciones. Esta discusión ha ido delimitando sus posiciones a través de algunas de las polémicas teóricas actuales. E.g., la disputa del positivismo en la sociología alemana, la controversia entre hermenéutica y crítica de las ideologías también en Alemania, la polémica sobre el estructuralismo en Francia, etc. Lo más destacables de estas discusiones sea el intento de superar la antinomia entre ciencias positivas y humanidades, al poderse de manifiesto tanto los límites epistemológicos de las ciencias formales y empíricas como las posibilidades del modelo lingüístico para conferir a las ciencias humanas el estatuto de verdadera ciencia.

2.2 La oposición entre explicación y comprensión

Dilthey con la propuesta de las dos científidades, la de las ciencias de la naturaleza —que con su método matemático-experimental y sus éxitos en la aplicación a la técnica aparecía como el máximo ideal moderno de conocimiento— frente a las ciencias espirituales como un saber precario y de segundo orden, que no había encontrado aún el modo de consolidarse y reafirmarse, la distancia entre las ciencias y las humanidades parecía insalvable.

Dilthey pretende proporcionar a las ciencias humanas el mismo carácter de científicidad que ya poseían las ciencias de la naturaleza que Kant había sistematizado.

El problema era como resolver la paradoja de cómo hacer una ciencia objetiva y universalmente válida, no sólo del hombre, sino del hombre individual, con su dinámica psíquica concreta y sin renunciar a toda la riqueza de sentido que encierran sus aspectos diferenciales.

El ámbito de la naturaleza es el de los objetos que son susceptibles de someterse a una explicación de tipo matemático o a los cánones de la lógica inductiva. La ciencias de la naturaleza puede vertebrarse en torno a un método matemático o a un método inductivo, ya que sus fenómenos mantienen relaciones de causa-efecto.

Pero el ámbito de lo humano es el de lo histórico, donde los acontecimientos no están gobernados determinísticamente y siguiendo leyes causales que puedan predecirse, sino que en él interviene la libertad.

Luego, las ciencias humanas o históricas no podrán adoptar un método explicativo, inductivo o matemático como las ciencias de la naturaleza, sino que habrán de articularse en torno a la comprensión, a una capacidad de captar una vida ajena que se expresa a través de la objetivaciones que representa la cultura.

Es decir, Dilthey dice que es posible un conocimiento de lo individual objetivo y universalmente válido. Pero debe tomarse la comprensión como la operación cognoscitiva específica de este tipo de ciencias, mientras que la explicación sería la operación cognoscitiva propia de las ciencias de la naturaleza.

Pero esta diferenciación entre explicación y comprensión encierra graves problemas y es imposible de fundamentar en la comprensión unas ciencias humanas con el mismo carácter que tienen las ciencias de la naturaleza.

2.3 La verdad de la obra como sentido objetivo de las intenciones de l autor

Dilthey debe recurrir a una metafísica de la vida para dar contenido a su concepto de comprensión. La vida es la fuerza o la energía originaria de todo lo que existe, que se despliega creando y destruyendo los seres, objetivándose en este fluir de formas, de los acontecimientos o de las interpretaciones.

Con esta metafísica de base, una obra literaria puede definirse como un sistema organizado que la cultura ofrece a partir de ese fenómeno originario

que es el de la teleología de la objetivaciones de la vida.

La comprensión de esta obra literaria sería la acción, de un lector, de descifrar los contenidos psíquicos o vitales del autor a partir del texto en el que sus vivencias se exteriorizan.

toda interioridad se mostraría en signos externos que pueden ser percibidos y comprendidos en cuanto signos de una vida ajena o de un psiquismo extraño y las expresiones de la vida pueden ser tratadas científicamente mediante el método hermenéutico, como los objetos de la naturaleza pueden ser tratados científicamente por el método matemático o el inductivo.

Por ejemplo, el psicoanálisis. Se autocomprende como una ciencia del hombre individual y de su dinamismo psíquico concreto, a través de la comprensión y la interpretación de los signos o los lenguajes en los que ese psiquismo se objetiva. Esta ciencia se vertebra en torno a un método hermenéutico que utiliza un conjunto de guías teóricas o modelos categoriales tipificados.

2.4 La tipificación metodológica de modelos categoriales y el paso de lo común a lo singular

Dilthey proponía construir una topología mediante la identificación empírica de aspectos comunes en los casos individuales o de conexiones regulares entre ellos. Al disponer de una categorías generales, se puede conceptualizar y hacer una ciencia en el ámbito de la vida individual. Es decir, D. construye un modelo científico serio, basado en la idea de intencionalidad de Husserl y del postulado del carácter idéntico del objeto intencional. Pero en esta propuesta de clasificación se advierten las grandes limitaciones de su concepción de las ciencias humanas y de su método hermenéutico.

Las tipologías no van más allá de un carácter clasificatorio y propedéutico. Crean un marco de referencia que puede servir de hilo conductor para identificar una obra literaria situándola por referencia a una época o a obras literarias.

La autentica comprensión comenzaría propiamente en el punto mismo en el que una clasificación de este tipo termina, se trata de pasar del tipo a lo concreto. El sentido del texto o de la obra literaria es siempre un sentido singular, no algo genérico o común.

Este era el punto de partida de la distinción

diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, para pasar de lo común a lo singular.

Toda obra literaria se presta a una clasificación tipológica por el horizonte común con otras obras que comparte. Pero cualquier obra literaria no asume sólo el horizonte de temas y de problemas en el que surge. Las tipologías no son sólo procedimientos metodológicos inocentes que preparan el encuentro del lector con la obra, orientándolo hacia esa región en la que podrá comprenderla. También puede extraviar por el lado de las abstracciones, de la que la historia de la literatura está llena. En lugar del núcleo de una obra, se conoce tan sólo su superficie, su etiqueta exterior.

Dilthey está muy condicionado por el ideal científico propio de la Ilustración, construido sobre una relación sujeto-objeto. Así, el lector comprende la verdad de la obra literaria cuando accede a la objetividad de las intenciones del autor y de sus vivencias psicológicas. La verdad de la obra o tiene por qué coincidir con las intenciones subjetivas de su autor, sino que tiene un significado autónomo.

Hoy ya no se comparte esta dicotomía diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, explicación y comprensión.

Se intenta que comprensión y explicación converjan en un único arco hermenéutico capaz de integrarlas en un concepción global de la lectura como reapropiación del sentido. Una lectura de comprensión es la que permite ir más allá de una semántica superficial para alcanzar la semántica profunda del texto.

3 La ontología de la comprensión

3.1 El carácter hermenéutico de la existencia

Dilthey sitúa el problema de las ciencias del espíritu en el primer plano de la preocupación epistemológica, señalando el método hermenéutico, abriendo una línea de reflexión aún abierta. De esta línea se derivan los planteamientos de Gadamer, que elevan la hermenéutica al grado de ontología —no tiene sentido como método, como una simple y extrínseca vía a la verdad, sino sólo si es ya ella misma el proceso en el que se manifiesta la verdad.

Frente a Dilthey, Heidegger introduce la novedad

de que comprender no es una actividad humana cualquiera, sino que es la estructura ontológica fundamental de la existencia con un carácter radicalmente hermenéutico.

Heidegger afirma que la sustancia de toda manifestación humana, acción o comportamiento es comprender.

El modo propio de ser del hombre es existir como intérprete o desvelador del ser.

La comprensión es el modo originario de actualizarse del ser-ahí como ser-en-el-mundo.

En la expresión *ser-en-el-mundo*, mundo no significa el mundo como conjunto de las cosas, ni que el hombre exista en el mundo. Sino que significa el mundo de los significados fijados por el lenguaje y que precede siempre a toda comprensión, haciéndola posible, pero estableciendo al mismo tiempo sus límites.

Decir que el hombre es ser-en-el-mundo es decir que todo hombre desarrolla su existencia envuelto en un horizonte de significaciones lingüísticas del que dependen sus posibilidades de comprensión y de realización existencial. Es señalar la competencia lingüística como estructura que hace posible la comprensión al mismo tiempo que la limita.

3.2 La complicación del sujeto y objeto en el acto de interpretar

El giro ontológico heideggeriano es también un giro lingüístico que permite articular la estructura temporalizada de la historia en el marco de una ontología hermenéutica.

Comprender (*ser y tiempo*) es la estructura ontológica fundamental del hombre que en toda acción se desplaza constantemente de diversas maneras. Comprender es la sustancia de toda manifestación humana.

La existencia es concebida como hermenéutica: El modo propio de ser del hombre es existir como intérprete o desvelador del ser.

La hermenéutica es una realidad ontológica desvelada por el análisis fenomenológico de la autocomprensión del ser. Existir es comprenderse o interpretarse en el mundo. El comprender indica el movimiento fundamental de la existencia que la constituye en su finitud y en su historicidad, y que abraza todo el conjunto de la experiencia del mundo. No es ambigüedad o exageración sistemática de un aspecto particular decir que el

movimiento de la comprensión es algo universal y constitutivo. Está en la naturaleza misma de las cosas.

Desde la fenomenología del comprender, H. manifiesta la imposibilidad de seguir manteniendo como contrapuestos los conceptos de objetividad y subjetividad, y la necesidad de admitir la complicación o pertenencia recíproca de sujeto y objeto. Desde la contraposición es imposible de saltar de un ámbito a otro (contra Husserl y Dilthey). Ellos manifiestan el cul-de-sac a que había llegado la metafísica, y que Heidegger atribuye al olvido del ser como lugar originario de la mutua pertenencia de sujeto y objeto.

Para H. el comprender, modo originario de actualizarse el ser-ahí como ser-en-el-mundo, se actualiza en un círculo hermenéutico que indica esencialmente la peculiar pertenencia de sujeto y objeto en la interpretación y que ya no pueden ser llamados de tal modo, pues ambos términos han nacido y se han desarrollado dentro de una perspectiva que implica la separación y contraposición del ser que con ellos se expresa.

3.3 La estructura de la precomprensión

Lo primero que queda invalidado es la tesis clásica de un saber de la verdad como conocimiento inmediato, atemporal e inmutable del ser de las cosas.

Con la condición ontológica de la existencia como hermenéutica, H. obliga a reconocer que toda comprensión ha de verse siempre mediatizada por una interpretación. Frente a la hipótesis filosófica o científica de un conocimiento de la verdad como conocimiento de la esencia o de las leyes que rigen el universo, H. señala que lo que se produce es un círculo hermenéutico entre la estructura de la precomprensión —característica de la condición ontológica del ser-en-el-mundo— y la explicación que la comprensión lleva a cabo.

El sentido de anticipación de H. es análogo el que Gadamer atribuye al concepto de prejuicio, reivindicando su sentido positivo como posibilitador de la comprensión: Al interpretar un texto se actualiza siempre un proyecto.

Se puede comprender en la medida en que se establece una estructura de anticipación, un pre-concepto como proyecto de una totalidad que permita dar sentido a las partes del texto.

Una obra o un texto sólo exhiben su sentido cuando se leen o contemplan con cierta expectación.

tativa, anticipación de una totalidad en la que cobran sentido los elementos como parte de la misma. Esta anticipación manifiesta evidentemente la finitud de nuestro comprender, pero no sólo su limitación, como indicaba D., sino también su posibilidad misma.

Para la teoría tradicional del conocimiento, la verdad de un hecho o de un proceso debía ser un sentido objetivo (Dilthey) de naturaleza que pudiera asumirse como universalmente válido y verdadero para todos. Lo que garantiza esta objetividad y universalidad de la verdad era la separación entre sujeto y objeto como polos independientes y autónomos en la relación de conocimiento.

3.4 La comprensión como fusión de horizontes

Desde de la perspectiva de Heidegger que vincula el hombre con su mundo lingüístico, no existe nunca un sujeto autónomo y puro, separado de un mundo de objetos independientes de él.

Toda relación cognoscitiva exige la actualización de esa estructura de significados lingüísticos que es la estructura de la precomprensión, lo que el sujeto conoce no es algo totalmente exterior a él, sino algo cuyo significado está en la lengua en la que él mismo es o está, y de la que participa.

El conocimiento no es más que interpretación o reinterpretación de significados lingüísticos. Comprender un texto no es un acto del sujeto en virtud del cuál éste descubre la objetividad de las intenciones y vivencias del autor. Sino que equivale a apropiarse de la perspectiva de mundo que contiene y que se da en ella de manera lingüística. Esto es, será la fusión del horizonte o mundo lingüístico del lector con el horizonte o mundo lingüístico de la obra.

Cambia el concepto de verdad: El grado de validez de una lectura como apropiación no se mide en función de la mayor o menor adecuación entre lo que el lector comprende y lo que el autor objetivamente quiso decir, sino en función de hasta qué punto esa lectura constituye para el lector una experiencia verdadera o experiencia de verdad.

3.5 La verdad como experiencia verdadera

Gadamer elabora el concepto de experiencia verdadera polemizando con el significado que la experiencia había adquirido en la teoría empirista

anglosejona del conocimiento. Las ciencias empíricas intentan depurar la experiencia hasta dejarla libre de todo rastro de historicidad, Gadamer parte de las connotaciones etimológicas de existencia, el verbo viajar y riesgo. Concibe la experiencia como un tipo de encuentro con otra realidad, con algo capaz de producir en el sujeto una verdadera transformación.

Experiencia de verdad o experiencia verdadera sería un acontecer que transforma la conciencia del sujeto, la ensancha o la empobrece, la modifica o invierte etc. Es un acontecer que saca el sujeto fuera de los límites en los que en ese momento vive, y lo introduce en realidades distintas, en otros mundos, proyectándole en horizontes más comprensivos y haciendo, en consecuencia, que cambien posiciones iniciales.

Se convierte en el núcleo central de su dialéctica más íntima. Apropiación de un sentido: Apropiarse de un sentido nuevo a través de la lectura, significa hacer que algo que era extraño se convierta en una propiedad mía, en algo propio de mí.

La apropiación no es posible si el individuo no se abre a ese sentido y se deja transformar por él.

4 La justificación de la conciencia histórica

4.1 La tradición como estructura de la historia

Análogamente a la ontología de la comprensión se imponen en la lectura como recepción de la tradición, como **articulación de la experiencia** histórica. En las nociones preheideggerianas de conocimiento histórico, la objetividad estaba garantizada de éste y su universalidad era el distanciamiento introducido por la separación temporal, permitiendo una reconstrucción del pasado a partir de una lectura filológica-positiva de los documentos transmitidos.

Del mismo modo que no existe un sujeto y un objeto independientes y autónomos de la relación de conocimiento, sino un círculo hermenéutico y una fusión de horizontes, tampoco existe un **pasado autónomo** totalmente separado del presente. La historia no es una sucesión mecánica de acontecimientos en la que el pasado puede tener un significado objetivo y determinado de

una vez por todas. No hay un pasado como algo irreversiblemente pasado y al margen ya del presente y el futuro. Cualquier momento histórico está mediatizado por la totalidad de los otros momentos. El sentido del presente depende en buena medida del pasado y del futuro. No hay un presente íntegramente contemporáneo, como tampoco hay un futuro desligado del presente y del pasado.

Entre la historiador y el pasado que trata de conocer, no existe ningún vacío que separe y sea garantía de la objetividad del conocimiento, sino la **cadena de la tradición**: la mediación del suceder de la interpretaciones y reinterpretaciones del pasado dentro de la cual se inserta también la interpretación de este sujeto historiador. Al proyectar la condición de pertenencia del individuo a su mundo lingüístico sobre la perspectiva de la temporalidad histórica, la historia aparece claramente como un proceso de constitución, disolución y reconstitución continua de los horizontes lingüísticos que son tradiciones o mundos en los que la comprensión y la comunicación son posibles.

Toda obra y acontecimiento permanece en sus efectos, creando el conjunto de estos el ámbito de la **tradición envolvente** que hace posible la comprensión. El objeto de la comprensión no es ningún significado objetivo, sino un lenguaje en el que el pasado nos habla como un tú. Se reinterpreta continuamente el pasado proyectando sobre él un horizonte histórico. Por lo que se puede decir que recibimos la tradición entrando en un diálogo en el que nos vemos envueltos.

4.2 La noción de pertenencia

La interpretación es la articulación del intérprete y lo comprendido, significa que antes de todo acto explícito de conocimiento, cognoscente y conocido, intérprete e interpretado se pertenecen recíprocamente. Lo conocido está ya dentro del horizonte del cognoscente, sólo porque el cognoscente está a su vez dentro del mundo que lo conocido determina.

Este ámbito de pertenencia recíproca de sujeto y objeto es el **ser-ahí**. No lo define como sujeto contrapuesto al mundo, sino como ser-en-el-mundo articulado como comprensión y preocupación.

El mundo no significa ni la totalidad de las cosas naturales ni la comunidad de los hombres, sino la totalidad del horizonte que se anticipa a la comprensión y como mundo de significados fijados

por el lenguaje.

El ser-ahí es en el mundo envolvente en un horizonte de significados que posibilita la comprensión como estructura de anticipación.

Gadamer, en este planteamiento heideggeriano, examina conjuntamente la analítica de la comprensión y la temporalidad observando que no es sólo el *ahí* del *ser-ahí* lo que se confirma en los tres estadios temporales de la preocupación, sino su poder-ser total.

No existe un pasado, un presente y un futuro autóctonos y definidos, sino que todo momento está mediatizado por la totalidad de la temporalidad.

Gadamer justifica la conciencia histórica por referencia a la temática heideggeriana del círculo hermenéutico. Su aportación se puede concretar en los siguientes puntos:

- Vínculo entre prejuicio, tradición y autoridad, en un primer plano fenomenológico.
- Interpretación ontológica de esta secuencia a partir del concepto de conciencia de la historia de los efectos.
- Las consecuencias epistemológicas extraídas, consecuencias metacríticas, según las cuales una crítica exhaustiva de los prejuicios o ideologías es imposible en ausencia del punto cero desde el que ella pudiera ser hecha.

Pertenencia y círculo hermenéutico. El círculo hermenéutico no es formal, no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que determina desde la comunidad que nos une con la tradición. En nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es un presupuesto en el que estamos siempre, sino que lo instauramos en cuanto comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos.

El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo metodológico sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.

Sin embargo, el sentido de este círculo que subyace a toda comprensión posee una nueva consecuencia hermenéutica llamada anticipación de la perfección. También esto es evidente un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad

perfecta de sentido. Se hace esta presuposición de la perfección cada vez que se lee un texto, y sólo cuando la presuposición misma manifiesta como insuficiente cuando el texto no es comprensible, dudamos de la transmisión e intentamos adivinar cómo puede remediarse.

4.3 El modelo del diálogo

El hombre siempre está sujeto al círculo de la comprensión. Nuestra comprensión está más condicionada por nuestros prejuicios que por nuestros juicios. Es ilusorio querer eliminar los prejuicios. no significa aceptar cualquier prejuicio como hecho ineluctable, sino tan sólo reconocer que el hilo conductor del discurso humano se desarrolla siempre desde la tradición, puesta en juego continuamente en la medida en que el discurso se desarrolla siempre de modo abierto y nuevo hacia el futuro.

La tematización de la experiencia del juego no es aquí casual. El juego constituye uno de los modelos más significativos y característicos de comprensión del proceso hermenéutico. Es un proceso que implica en él a los jugadores más allá de los propósitos y provisiones de ellos. Buen jugador es el que no se acoge a esquemas preconcebidos, sino que se entrega al juego mismo.

Análogamente, la comprensión no es una visión que se destaca intemporalmente de una realidad concluida y perfecta, que deja intacta tanto la realidad comprendida como el horizonte del que comprende. Al contrario, comprender es siempre un acontecer que modifica en su transcurso tanto al que interroga como a lo interrogado. El diálogo es propiamente la forma más esencial y auténtica de comprensión.

Gadamer ha estudiado el significado hermenéutico del diálogo de Platón y de la ética de Aristóteles. El diálogo no es para Platón una forma más o menos eficaz de persuasión o de enseñanza, sino el momento mismo de descubrimiento de la verdad y del esfuerzo de entenderse con otros. No es posible entenderse con los demás sobre algo si no es alcanzando juntos una verdad que se manifiesta en un movimiento dialógico y dialéctico. Gadamer considera sugestivo y actual el problema metodológico de la ética de Aristóteles. En ella es saber es visto como un constante esfuerzo por poner a prueba perspectivas cuyo significado y valor no puede demostrarse de modo universal y necesario, sino que emerge siempre sólo en

virtud de una aplicación condicionante, no sólo del resultado de la acción, sino también del carácter del hombre.

Gadamer recurre al lugar en el que se actualiza el lenguaje. Es en el discurso con los otros y con nosotros mismos donde acontece la fusión de horizontes en la que consiste comprender, y que tiene un carácter de mayor alcance que el de un proceso puramente psicológico o gnoseológico. A partir de Platón, se ha cometido el error de plantear el problema del lenguaje en términos de la exactitud y no de verdad, abriendo el camino a sucesivos proyectos de construcción de lenguajes artificiales. El defecto común de todo esto es el entender el lenguaje como producto de un pensamiento reflexionante, incluso considerarlo como constitutivo de nuestra relación con el mundo. El mundo, en el lenguaje, no se presenta como objeto, sino que revela su sentido en un proceso que es hermenéutico e histórico. El proceso hermenéutico es el único y constante correctivo con el que el pensamiento se sustrae al dominio de la estructura lingüística. La hermenéutica tiene sentido sólo si es ya ella misma el proceso en el que se manifiesta la verdad y no una simple y extrínseca vía de acceso a ella.

4.4 La polémica reivindicación del prejuicio y de la autoridad

Para Gadamer, del estudio de los diálogos de Platón y la ética de Aristóteles, todo interpretar tiene carácter dialógico. Es decir, toda comprensión y toda interpretación se producirán de acuerdo con la dialéctica de la pregunta y la respuesta.

concluía que el diálogo no es tanto una forma eficaz de persuasión o de enseñanza, sino el momento mismo de descubrimiento de la verdad y del esfuerzo por entendernos con los demás.

Resumen de la hermenéutica ontológica. Ningún individuo puede abstraerse del mundo lingüístico en el que se ha formado. Todo lo que conocemos está mediatizado por el juego interpretativo de las posibilidades del lenguaje. Esa naturaleza lingüística de la experiencia afecta también al concepto de la tradición, poniéndose de relieve el carácter mediador del lenguaje desde la perspectiva de la temporalidad histórica.

Los textos, documentos, las cosas dichas y hechas en el pasado son mundos que podemos recibir y comprender como horizontes de experiencia posi-

ble para el lector o el intérprete de hoy.

Para Gadamer la recepción de la tradición tiene estructura de diálogo, lo transmitido nos plantearía preguntas y se daría él a sí mismo la respuesta. El conjunto de respuestas con las nuevas preguntas y las nuevas interpretaciones a que dan lugar constituyen la *historia efectiva* como diálogo en el que nos vemos envueltos.

En este contexto podemos comprender con precisión la reivindicación de Gadamer de los prejuicios, autoridad y tradición:

Gadamer **reivindica el prejuicio** como estructura de la precomprensión. Filosofía del juicio en la que el prejuicio aparece como lo opuesto a la razón. No es tanto un polo opuesto a una razón sin presupuestos, sino un componente inevitable de toda comprensión, ligado a la condición histórica del hombre.

El prejuicio tiene un sentido positivo como precomprensión y como posibilitador de la comprensión. Por ejemplo, al interpretar un texto se actualiza siempre una proyección de sentido. Se puede comprender en la medida que se dispone de una estructura de anticipación, un preconcepto como proyecto de una totalidad que permite dar sentido a las partes del texto. Esta anticipación manifiesta la finitud de nuestro comprender, al mismo tiempo que lo hace posible. Esto conduce a la reivindicación de la autoridad.

Gadamer **reivindica la autoridad** como fundamento del prejuicio. Es falso que haya solo prejuicios infundados. El prejuicio contra el prejuicio procede de una prevención contra la autoridad cuando se la identifica con dominio y violencia. Pero la autoridad no tiene por qué tener necesariamente como contrapartida la obediencia ciega. Sólo cuando es tiránica e impersonal, la autoridad se funda en acto de sumisión y de obediencia de la razón.

La respuesta a la autoridad puede ser también el reconocimiento, ligado a la idea de que lo que dice la autoridad competente no siempre es arbitrario e irracional, sino que puede ser aceptado como criterio superior de quien sabe más, de un especialista o de un maestro. Esto conduce a que la tradición tiene la autoridad, la tercera reivindicación.

Gadamer **reivindica la tradición**. Para Gadamer lo consagrado por la tradición transmitida tiene un peso de autoridad que determina nuestro ser histórico y nuestra formación y, nuestras posibilidades mismas de existencia.

Gadamer no opone tradición y razón. Los argumentos de autoridad, o el recurso a la tradición transmitida, contribuyen a una interpretación libre. Esta autoridad de la tradición puede pasar por la criba de la duda y la crítica.

Antes de ser criticada, una tradición exige ser recibida, asumida y transmitida. La dependencia de la interpretación se pone de relieve en la definición misma de la comprensión como fusión de horizontes. El horizonte del presente lo compone nuestro mundo lingüístico o ideológico, transmitido por la tradición, que, como estructura de la precomprensión, es el horizonte a partir del cual la comprensión es posible.

4.5 El concepto de historia de los efectos

El punto de vista de Gadamer es el de las ciencias de lo espiritual, el de las humanidades como ciencias de la cultura o de la herencia de las tradiciones reinterpretadas. Sus momentos críticos están siempre por debajo de del reconocimiento de la autoridad de la tradición. La instancia crítica se desarrolla como un momento subordinado a la conciencia de dependencia respecto de los significados de la precomprensión, que siempre precede y envuelve a toda interpretación.

El aspecto hermenéutico de la conciencia histórica. Todas las corrientes históricas que parten de Schleiermacher y se prolongan a través de Ranken hasta Dilthey, cometen el error de ver la historia desde un modelo subjetivista. Las épocas individuales y el mismo curso de la historia son consideradas como una totalidad orgánica que se trata de entender desde las partes al todo, y de ésta a las partes.

Se ha esforzado para comprender la individualidad y la unicidad de los fenómenos históricos desde su interior. Se trata de alcanzar los aspectos más profundos y las intenciones escondidas para comprender una obra mejor que su propio autor. Dilthey prevalece el interés por la reconstrucción del pasado como interés por el conocimiento de la vida en sus expresiones, planteándose el problema de cómo superar el hiato entre el carácter expresivo y el carácter significativo de la vida misma, entre el significado pensado psicológicamente y su expresión histórica. Faltaba, pues, toda posibilidad de una integración de los significados en la conciencia

hermenéutica, de una explicitación viva del sentido del proceso histórico en su mediación concreta con el presente y con el futuro.

Aquí Gadamer se vuelve contra Hegel, desde el análisis heideggeriano de la finitud de la conciencia y comprensión histórica.

De Hegel, acepta el buscar el sentido dialéctico de la conciencia histórica como movimiento en la que se despliega el sentido mismo de la vida. No se acepta que la búsqueda y explicitación de este sentido, en la tensión pregunta-respuesta, pueda o deba resolverse en una pretendida construcción especulativa y total de la historia.

Para mostrar la estructura hermenéutica del realizarse de la historia en su facticidad, amplía el análisis fenomenológico de la comprensión y la temporalidad de Heidegger, desarrolla la **idea de mediación** con relevancia ontológica en el nivel del lenguaje como esfera de la pertenencia y de la tradición.

Entre el historiador y el pasado que trata de interpretar no existe ningún vacío, sino la cadena de la tradición o mediación de las transmisiones de las interpretaciones y reinterpretaciones dentro de la cual se inserta la del propio historiador. Toda obra o acontecimiento permanece en sus efectos, creando el conjunto de estos efectos el ámbito de la tradición envolvente que hace posible la comprensión histórica.

El objeto de la experiencia hermenéutica no es ningún significado objetivado, sino un lenguaje en el que el pasado nos habla como un tú, un diálogo en el que nos vemos envueltos. La apertura que implica la experiencia hermenéutica tiene estructura de una pregunta. Cuando algo se adapta a la opinión ya existente surge la pregunta, sin que sea posible alejarla manteniéndose en el modo habitual.

Todo interpretar y pensar tienen un carácter dialéctico-dialógico. Un texto sólo puede ser interpretado, comprendido, como respuesta a una pregunta. Todo pensar tiene la estructura de la pregunta-respuesta.

La historia es como un compañero en un proceso de comunicación igual que el tú lo es para el yo. Tanto la historia como su intérprete están envueltos en un mismo proceso o diálogo que es la tradición, ámbito de pertenencia de historia e intérprete.

La tradición como el juego del diálogo, tiene una dinámica interna que nos-es. todo comprender

debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como el insertarse, tener conciencia de estarlo, en el acontecer de la tradición. El sentido de la experiencia hermenéutica es tomar conciencia de nuestras determinaciones históricas de que no existe comprensión libre de todo prejuicio y que formamos parte de un coloquio ilimitado en el que no existe la última palabra, no existe ningún saber absoluto definitivo. Todo saber impone nuevas preguntas que exigen nuevas experiencias que manifiestan la limitación de nuestro saber anterior. La tradición en la que estamos envueltos es un diálogo siempre abierto. Considerarlo cerrado es una pretensión ilusoria.

5 La hermenéutica postgadameriana

5.1 La reefectuación de las referencias potenciales de la obra