

**LA EXPERIENCIA DE LA LECTURA: EL ACONTECER DE LA
VERDAD EN LA COMPRESIÓN**

CÉSAR AUGUSTO DELGADO LOMBANA

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ
2010**

**LA EXPERIENCIA DE LA LECTURA: EL ACONTECER DE LA
VERDAD EN LA COMPRENSIÓN**

CÉSAR AUGUSTO DELGADO LOMBANA

**Trabajo de Grado para optar al título de
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**

Director

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ**

2010

A Luna Alejandra, por su natalidad, por el comienzo de una promesa de hospitalidad, a una futura lectora de nuestro mundo de la vida.

AGRADECIMIENTOS

Agradecer la infinita hospitalidad mostrada por cada una de las personas que asistieron al nacimiento del sentido desplegado en estas páginas, agradecer porque se vincularon en la esperanza, en la espera paciente, atenta, de la palabra que nos hace plenos. Al maestro Guillermo Hoyos Vásquez por tomarme de la mano para que transitáramos juntos por los caminos de la fenomenología, por acoger el llamado del que quiere pensar, por la responsabilidad del pensar juntos.

A mi maestro, amigo de vida y de libros, Manuel Alejandro Prada Londoño, que me ha permitido seguir a su lado el legado de la hermenéutica, por la promesa siempre viva de hospitalidad absoluta que nos ha hecho plenos en la diferencia que nos acoge. Sin su tutela este trabajo no se hubiese gestado. A mi amigo de camino Juan Pablo Ramírez Giraldo, por leer, por apropiarse de este proyecto, por regalarme cada tarde de lectura, por atender cada llamada angustiada, por alentarme a seguir; gracias por hacer carne el sentido de la amistad extrañada.

A Marisol Delgado Lombana por estar a mi lado, por desplegar un nuevo sentido, por regalarme una promesa de amor que sólo podrá ser rota por la muerte. A mi padre, César Francisco Delgado Pardo, por creer nuevamente, por no desfallecer. A mi madre, Rosa María Lombana, por la promesa de una sonrisa que no cesa, a Lizardo Delgado por estar y a Sonia Esperanza Vanegas por acogerme con entrega en su casa, nuestra casa. Con infinita hospitalidad.

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	
INTRODUCCIÓN	I
1. REHABILITACIÓN DE LOS PREJUICIOS Y SU RELACIÓN CON LA CONCIENCIA HISTÓRICO-EFECTUAL	1
1.1. A MODO DE INTRODUCCIÓN: SOBRE LOS TEXTOS DE LA TRADICIÓN.	1
1.2. EL PREJUICIO CONTRA LOS PREJUICIOS: DISCUSIÓN CON LA ILUSTRACIÓN, EL ROMANTICISMO Y EL HISTORICISMO	4
1.2.1. <i>Método o prejuicio</i>	5
1.2.2. <i>La depreciación de los prejuicios: tradición o razón</i>	11
1.2.3. <i>Sobre el romanticismo: mitos o lógos</i>	16
1.2.4. <i>La depreciación de los prejuicios según el Historicismo</i>	20
1.3. EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DE LA DISTANCIA EN EL TIEMPO Y LA CONCIENCIA HISTÓRICO EFECTUAL	21
1.3.1. <i>El problema hermenéutico de la distancia en el tiempo</i>	23
1.3.2. <i>La historia efectiva y la conciencia de la historia efectiva</i>	30
1.4. A MODO DE CONCLUSIÓN: SOBRE LA ALTERIDAD DEL TEXTO.....	35
2. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO Y LAS POSIBILIDADES DEL ACONTECER DE LA VERDAD EN LA COMPRENSIÓN	42
2.1. A MODO DE INTRODUCCIÓN: EL TEXTO EMINENTE Y SU VERDAD.....	42
2.2. LAS CONDICIONES GENERALES DEL CÍRCULO DE LA COMPRENSIÓN. A PROPÓSITO DEL GIRO ONTÓLOGICO DE LA HERMENÉUTICA	45
2.2.1. <i>El círculo metodológico de Dilthey y la epistemologización de la comprensión</i>	45
2.2.2. <i>El planteamiento fenomenológico de la comprensión: el mundo de la vida como suelo irreductible del comprender</i>	48

2.2.3. Consolidación del giro ontológico de la hermenéutica: Heidegger y Gadamer y el círculo de la comprensión	56
2.3. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO: PROYECTO DE SENTIDO Y APLICACIÓN	66
2.4. CONSIDERACIONES FINALES. EL ACONTECER DE LA VERDAD EN LA COMPRENSIÓN: FUSIÓN DE HORIZONTES Y TEXTO EMINENTE	81
2.4.1. El horizonte del acontecer de la verdad en la comprensión: adecuación y llamado.....	83
2.4.2. Movimiento final. El texto y su mundo, el texto y el mundo: sobre el texto eminente y su verdad.....	90
3. LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA: LECTURA COMO EXPERIENCIA DE DIÁLOGO.....	99
3.1. MOVIMIENTO FINAL–APERTURA: SOBRE LA EXPERIENCIA DE LECTURA	99
3.1.1. Sobre la experiencia: recuperación del horizonte ontológico de la experiencia hermenéutica	100
3.2. POR EL DIÁLOGO QUE SOMOS Y SEREMOS: SOBRE LA PREGUNTA Y LA RESPUESTA.....	106
4. CONCLUSIONES	116
5. APERTURA: HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO.....	119
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	122

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se presenta como respuesta a una pregunta, la cual nos ha obligado a recorrer el vasto horizonte propuesto por la hermenéutica de Gadamer. Sugerimos que la pregunta que nos ocupa es por la relación entre las nociones de *texto* e *intérprete*. Así, se nos debe hacer claro que estos dos conceptos nodales para la hermenéutica aparecen correlacionados por la amplitud de una tercera noción fundamental: *comprensión*. Con el objetivo de interpretar esta correlación, en la investigación se presentan tres capítulos que dan cuenta del vínculo ontológico de estas nociones, vínculo que permite entender *cómo la comprensión se constituye en el horizonte de reconocimiento de la alteridad*.

De este modo, en el primer capítulo de la investigación se evidencia que para la hermenéutica no puede pensarse el sujeto sin la relación que éste entabla con los textos que lo vinculan con el mundo de la vida constituido por el horizonte histórico. La comprensión aparece como la forma auténtica en que el hombre habita el mundo y se vincula con la alteridad. Comprender textos es interpretarse a sí mismo en la tradición.

Para abordar el asunto, el capítulo se divide en tres partes: 1) Se analiza la rehabilitación de los prejuicios, en particular la rehabilitación del *prejuicio de la autoridad de los textos de la tradición*. Para ello se muestra la confrontación que Gadamer establece entre la Ilustración, el Romanticismo y el Historicismo. 2) Se estudia el problema de la *distancia en el tiempo*. De este tema se retoma la discusión que Gadamer entabla con el Historicismo y su pretensión de hacer de la comprensión un desplazamiento al horizonte del pasado como forma de evadir la distancia temporal que constituye la comprensión. 3) Finalmente, se expone el asunto de la *conciencia histórico efectual*. Se analiza cómo este concepto nodal para la hermenéutica permite interpretar que la comprensión de textos es la posibilidad de ganar el horizonte de la tradición.

Enseguida, en el segundo capítulo, se establece que el interrogante por la comprensión del intérprete a través de la mediación textual obliga a la hermenéutica a preguntar por las posibilidades de indagar por el acontecer de la verdad en la comprensión. Se vinculan las nociones de texto e intérprete y se muestra que la verdad se hace plena cuando en la comprensión se escucha el llamado de sentido de la alteridad del texto que encarna el horizonte del mundo de la vida históricamente constituido. La verdad acontece en el comprender cuando el intérprete acoge hospitalariamente la validez del otro.

Con el fin de esclarecer el tema, el capítulo se divide en dos partes: 1) Se ingresa al estudio de la noción de texto desde el círculo de la comprensión, con el fin de establecer la correlación entre texto y acontecer de la verdad en la comprensión. Se afirma que en la comprensión acontece la verdad cuando el intérprete, en la *constitución del proyecto de sentido*, se descentra frente al texto y permite *que los prejuicios se pongan en juego, lo cual abre la fusión de horizontes*. 2) Se retoma la tesis gadameriana del *texto eminente y su verdad*, con lo cual se explicita que la hermenéutica desvela en el texto poético la posibilidad auténtica de encontrar en la obra literaria el ámbito del acontecer de la verdad en la comprensión.

Concluimos con un tercer momento de reflexión que nos lleva nuevamente a vincular al intérprete con el texto. Para la hermenéutica, la lectura es una auténtica experiencia de reconocimiento de la alteridad, porque al leer el intérprete se ve fracturado por el sentido que acontece en la comprensión. La lectura es en la experiencia de diálogo que permite el intercambio de preguntas y respuestas que se orientan por el sentido de los textos. Finalmente, la lectura es el escenario de reconocimiento de la otredad en el horizonte del mundo de la vida.

Para abordar el asunto el capítulo se divide en dos partes: 1) Se muestran las críticas que Gadamer efectúa al concepto de experiencia científica que termina por limitar el experimentar humano a las condiciones ideales de la racionalidad metódica. Enseguida, se evidencia cómo Gadamer correlaciona la experiencia con la comprensión, porque la experiencia es la posibilidad del hombre de reconocerse constituido ontológicamente por la finitud. 2) Se retoma el modelo de la dialéctica de la pregunta y la respuesta con el propósito de explicitar que cada lectura es

experiencia sedimentada en el diálogo que nos permite acogernos en el movimiento de finitud–infinitud.

Cada uno de los episodios de este trabajo se dirige a tratar la compleja correlación ontológica entre la comprensión, el intérprete y el texto. De esta forma, el lector encuentra que este largo rodeo permite repensar desde el horizonte presentado por Gadamer las orientaciones tradicionales que sobre estas nociones se han ofrecido.

Por el momento, se afirma que: 1) El intérprete es concebido por la hermenéutica desde la fractura ontológica que lo determina: el intérprete es finito, por lo tanto toda comprensión se orienta al esclarecimiento de sí misma en este presupuesto. 2) El texto se presenta como unidad vital de sentido que conecta la experiencia histórica con la vivencia concreta del intérprete en el mundo de la vida. 3) La comprensión fundada en la ontología implica el reconocimiento del intérprete frente a los prejuicios que lo constituyen en su habitar de mundo.

Así el esclarecimiento de la correlación de las nociones de intérprete, texto y comprensión tiene por fin abrirle paso al siguiente objetivo de investigación: establecer que la comprensión de textos permite al intérprete darse al reconocimiento hospitalario de la alteridad de los hombres en el mundo históricamente sedimentado. Éste es el horizonte que guía el sentido que aquí se pone en movimiento.

La fecha de presentación de este trabajo coincide con la celebración de los 50 años de publicación de *Verdad y método*. Sea ésta la ocasión para rendirle un homenaje al padre de la hermenéutica contemporánea.

1. REHABILITACIÓN DE LOS PREJUICIOS Y SU RELACIÓN CON LA CONCIENCIA HISTÓRICO-EFECTUAL

1.1. A MODO DE INTRODUCCIÓN: SOBRE LOS TEXTOS DE LA TRADICIÓN

Este primer capítulo está dedicado a rastrear cómo en la hermenéutica de Gadamer se establece la correlación entre el carácter prejuicioso de la comprensión y el trabajo de interpretar los textos de la tradición. Se demostrará que interpretar textos es una de las posibilidades más auténticas de comprender que nuestro ser histórico está constituido y determinado por las tradiciones.

El texto confirma el pacto con la tradición cuando despliega el horizonte de ésta y lo hace accesible al intérprete que se descubre ante el texto vinculado ontológicamente con la historia. El sentido de los textos es desvelar que cuando interpretamos nos comprendemos a nosotros mismos frente al horizonte de la tradición. Esto permite entender que las precomprensiones que efectuamos sobre los textos ya se encuentran correlacionadas con la historia a la que le pertenecemos. Comprender textos no es una instancia metodológica que la conciencia científica se impone; comprender significa desvelar el vínculo que nuestro ser entabla con la tradición a través de los textos que resguardan el llamado que la historia nos hace.

Gadamer presenta la ruta de análisis de la relación entre texto y tradición en la segunda parte de *Verdad y método I* (1960) titulada: “Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu”. Allí se exponen tres problemas centrales que permiten entender la relación entre los textos de la tradición y la comprensión. En el presente trabajo se reconstruye el planteamiento de Gadamer con el objetivo de interpretar cómo aparece el problema de la comprensión correlacionada con el texto y la tradición. De este modo, se presentan tres problemas eje en torno al planteamiento gadameriano que se irán desarrollando en los siguientes apartados.

El primer problema que se analizará es la rehabilitación de los prejuicios, en particular la rehabilitación del *prejuicio de la autoridad de los textos de la tradición*.

Para ello se reconstruirá la confrontación que Gadamer establece entre la Ilustración, el Romanticismo y el Historicismo.

Frente a la depreciación de los prejuicios que la moderna teoría científica coloca como regla general de la construcción de conocimiento, Gadamer quiere mostrar que la hermenéutica sólo puede entender la comprensión como constituida por los prejuicios que el intérprete elabora desde el horizonte de la tradición. Este presupuesto lo lleva a criticar, en primera instancia, a uno de los pilares de la teoría ilustrada, Descartes, que explica los prejuicios guiado por una idea negativa: los prejuicios son *juicios precipitados* que deberán ser acallados a través del método que permite alcanzar la certeza del conocimiento en el *Cogito*. Gadamer le critica a Descartes tres presupuestos centrales: a) la fe ciega en el método científico, b) la transparencia del *Cogito*, y c) la confianza en que la determinación de la realidad se alcanza a través de la conciencia que se pone por fuera de la historia, de las tradiciones y el lenguaje.

Enseguida se analizarán los argumentos que Gadamer construye en torno al planteamiento kantiano que termina por contraponer el *mythos* al *lógos*. La tradición es fuente del prejuicio de autoridad del pasado sobre el presente, lo que impide el libre desenvolvimiento de la razón. Frente a esta depreciación de los prejuicios propuesta por Kant, Gadamer expondrá que el reconocimiento de la autoridad de la tradición es una posibilidad racional que se efectúa desde el acontecer del horizonte histórico: nos encontramos constituidos por nuestros prejuicios, de los cuales será preciso indagar por los que son legítimos y distinguirlos de los ilegítimos.

Finalmente, se retomarán los argumentos del Romanticismo y del Historicismo. Con respecto al Romanticismo se evidenciará que, en su afán por restituir el valor de los prejuicios, termina por imponer un nuevo prejuicio: la depreciación del presente en pro del pasado. Por su lado, el Historicismo supondrá que la única vía de legitimidad de nuestras comprensiones será alcanzada a través del silenciamiento de la situación hermenéutica, es decir, que debemos abandonar nuestra condición histórica si queremos comprender de forma correcta el pasado. Frente a las tesis del Romanticismo y el Historicismo, Gadamer argumentará que

sólo en el *reconocimiento* de la autoridad de la tradición nos es posible hacerle justicia al pasado y al espíritu del presente.

El segundo tema que se estudiará es el de la problemática de la *distancia en el tiempo*. De este asunto se reconstruye la discusión que Gadamer entabla con el Historicismo y su pretensión de hacer de la comprensión un desplazamiento al horizonte del pasado como forma de evadir la distancia temporal que constituye la comprensión. En efecto, veremos que el Historicismo interpreta la distancia en el tiempo como una fosa que impide alcanzar la comprensión sobre los textos de la tradición. Frente a este prejuicio negativo de la distancia en el tiempo, Gadamer quiere hacer notar que la distancia temporal comporta una posibilidad enriquecedora: permite distinguir los prejuicios legítimos de los ilegítimos. De este presupuesto gadameriano presentaremos un análisis crítico que nos llevará a identificar que la distancia en el tiempo no es suficiente para reconocer la legitimidad de los prejuicios.

Finalmente, se expondrá el asunto de la *conciencia histórico efectual*. Analizaremos cómo este concepto nodal de la hermenéutica comporta dos significaciones: de un lado, el concepto de *historia efectual* se refiere al presupuesto ontológico de la comprensión, es decir, a la determinación y constitución que las tradiciones ejercen sobre nuestra conciencia. De otro lado, interroga por las posibilidades de la conciencia de reconocerse constituida por las tradiciones. El encuentro con la conciencia *histórico efectual* permite interpretar que la comprensión de textos es la posibilidad de ganar el horizonte de lo otro, de la tradición. Frente a los textos de la tradición el intérprete se *forma*, entendiendo la formación (*Bildung*) “como poder contemplar las cosas desde la posición del otro” (Gadamer, 1998: 124). Es quizás esto lo que significa *ganar el horizonte*, y la *cosa misma* de la conciencia *histórico efectual*: todas nuestras comprensiones son constituidas desde el horizonte de la tradición y nuestro trabajo es poder hacer justicia a la alteridad del pasado si al poner en juego nuestros prejuicios frente a los textos somos capaces de contemplar desde el horizonte del texto la posición de lo otro que nos constituye.

1.2. EL PREJUICIO CONTRA LOS PREJUICIOS: DISCUSIÓN CON LA ILUSTRACIÓN, EL ROMANTICISMO Y EL HISTORICISMO

El caso es que sigo desde hace tiempo el principio metodológico de no emprender nada sin rendir cuentas de la historia que se esconde detrás de los conceptos. A la hora de filosofar hay que corresponder a la anticipación de nuestra lengua intentado ilustrarse sobre las implicaciones de los conceptos a los que recurre la filosofía

Hans-Georg Gadamer (2001b: 12).

El apartado dedicado a los presupuestos básicos del círculo hermenéutico en el que Gadamer quiere evidenciar la preestructura de la comprensión, siguiendo a Heidegger¹, es cerrado por el padre de la hermenéutica colocando en evidencia la necesidad de hacer justicia al concepto de prejuicio o precomprensión que desde la tradición de la moderna teoría científica ha sido estigmatizado y desterrado de las tareas que la ciencia se impuso². Para consolidar el análisis hermenéutico de lo que se esconde detrás del concepto de prejuicio, Gadamer se verá obligado a enfrentar a la tradición ilustrada:

Sólo este reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión. Medido por este patrón se vuelve claro que el *historicismo, pese a toda crítica al racionalismo y al pensamiento iusnaturalista, se encuentra él mismo sobre el suelo de la moderna ilustración y comparte pesadamente sus prejuicios*. Pues existe realmente un prejuicio de la ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición (Gadamer, 2001a: 337).

¹ Asunto que nosotros tendremos oportunidad de exponer detalladamente en el capítulo 2: El círculo de la comprensión.

² Se utilizarán los conceptos precomprensiones –comprensiones previas– y prejuicios indistintamente. Seguiremos a Jean Grondin que, en su *Introducción a la hermenéutica*, se vale de los dos conceptos para mentar la condición ontológica de la comprensión: “Los prejuicios –o la comprensión previa–, escribe Gadamer en términos provocadores, tienen un valor casi de condiciones trascendentales del entender” (2002: 162).

La cita anterior se inicia con una afirmación radical que recuerda que toda interpretación se encuentra fundamentada en la estructura ontológica de la comprensión. El intérprete, antes de tener conciencia de los prejuicios que constituyen la interpretación, ya se encuentra mediado por los mismos; no existe una conciencia libre de prejuicios-precomprensiones, en tanto las precomprensiones anteceden toda racionalización sobre los textos de la tradición. El círculo de la comprensión hará patente que nunca estaremos en posesión absoluta de nuestros prejuicios, y por ello mismo deberemos estar en vigilancia constante de nuestras precomprensiones. Gadamer agrega que es éste el error de la moderna conciencia científica: que no reconoce que se encuentra sostenida y constituida por la preestructura ontológica de la comprensión. Pero, para interpretar con todo rigor esta afirmación gadameriana, será necesario efectuar el balance crítico de las tesis de la Ilustración, el Romanticismo y el Historicismo.

1.2.1. Método o prejuicio

Iniciemos de una vez la confrontación con la Ilustración retomando los argumentos que Gadamer construye en contra de la conciencia metódica cartesiana. Gadamer identifica en Descartes a uno “de los padres de la ilustración moderna, cuando intentó legitimar su nuevo concepto de método no tanto mediante la argumentación sino en la meditación, en una constante reflexión” (2002a: 117). Gadamer descubre que el planteamiento cartesiano se sostiene sobre un presupuesto irreductible: la autorreflexión, que conduce a Descartes a proponer como fundamento insuperable de la moderna teoría científica al *Cogito*, la figura de la conciencia autosuficiente, transparente para sí misma y presupuesto irreductible del acto de conocimiento. Para Descartes no es posible la construcción de conocimiento si antes no se ha develado la certeza que sostiene y garantiza que todo lo que podemos conocer se encuentra mediado por evidencias absolutas, evidencias que podrán verificarse una y otra vez porque el método lo permite. Afirma Gadamer:

El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan reflexivamente que siempre sea posible repetirla. *Methodos* significa camino para ir en busca de algo. Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad (*veritas*) supone la verificabilidad –en una u otra forma–, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza (2002a: 54).

Si en la Modernidad el método llega a tener un papel protagónico es porque indudablemente el método satisface las necesidades de certeza que el *Cogito* reclama para sí mismo. Si el método cobra sentido es porque permite confirmar una y otra vez que de lo único que se puede estar seguro es de la autoevidencia de la conciencia que, a través de ganar certeza para sí misma, se manifiesta como dueña y señora de la realidad.

Pero, inmediatamente después, advertí que mientras quería pensar de ese modo que todo es falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuera alguna cosa. Y observando que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de socavarla, juzgué que podía admitirla como el primer principio de la filosofía que buscaba. (...) Conocí por ello que yo era una substancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar, y que, para existir, no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material (Descartes, 1993: 46-47. AT, V 32- AT, V 33).

La invitación cartesiana es a primera vista radical: si se examina la totalidad de lo ente encontraremos que todos y cada uno de los juicios que construimos sobre la apariencia de las opiniones son bastante difíciles de verificar y mucho menos podremos constituir sobre ellos un tipo de conocimiento seguro, fiable. Es por ello que nos veremos en la obligación de colocar como tarea inquebrantable de la conciencia científica el dudar de todo, incluso de la misma tradición, y someterla a un análisis riguroso. De lo contrario, ni siquiera los juicios más convincentes podrán ser aceptados si antes no se ha descubierto su fundamento. Pero, y esto con toda evidencia, no es posible negar que la duda tendrá un límite feliz para Descartes, el

Cogito, el cual se pone por detrás de la misma evidencia de la existencia y la sostiene: ni cuerpo, ni mundo, ni espacio, ni tiempo, el *Cogito* opera por fuera de la historia, del lenguaje, del mundo. El único acto en el que puede ganar potencia y sentido es en el pensar. ¿Pero pensar sobre qué? Cada cogitación es un regreso a sí misma, a la conciencia, cada cogitación confirma que no puede existir otro fundamento aparte de la certeza de sí misma.

Frente a este presupuesto epistemológico que coloca al *Cogito* como evidencia irreducible, Gadamer quiere, en primera instancia, hacer patente lo problemático de una filosofía que pretende fundamentar la objetividad de la comprensión sobre la contraposición sujeto-objeto. La tesis gadameriana sostiene que es necesario acabar con este presupuesto epistemológico tan caro a la Modernidad: ni sujeto, ni objeto. En la comprensión el sujeto se *funde* con lo que pretende comprender, en tanto se encuentra perteneciendo de entrada a la *cosa misma* de la comprensión³. Comprender no es una forma de verificación de la cual la conciencia científica se vale para ir hallando certezas; comprender es nuestra manera más propia de habitar el mundo: “*comprender* no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana” (Gadamer, 2002a: 105).

En segunda instancia, Gadamer pone en tela de juicio la aparente certeza del *Cogito*, el cual se supone absolutamente transparente para sí mismo. En efecto, Descartes no tiene en cuenta que el *Cogito* se encuentra sostenido por la preestructura de la comprensión, es decir, la imposibilidad de tomar la conciencia como unidad que se sabe a sí misma; la conciencia siempre se encuentra sostenida por prejuicios no reconocidos. La conciencia es bastante problemática pues se halla constituida por su pertenencia a la tradición, al lenguaje, al mundo⁴. La hermenéutica

³ En el capítulo dos se analiza cómo la noción de horizonte de sentido sólo puede ser pensada desde la *fusión* de horizontes que implica el quiebre del pensamiento moderno que restringe la reflexión sobre el mundo de la vida a la síntesis epistémica entre conciencia y objeto. La fusión de horizontes reclama el correlato ontológico del sujeto del padecimiento con el mundo de la vida.

⁴ Es importante observar cómo la vía que Gadamer construye para criticar la primacía epistémica de la conciencia está atravesada no sólo por el planteamiento heideggeriano. Desde el principio Gadamer también vio en Nietzsche el destructor de la imagen deformada de la conciencia moderna, lo cual le

no podrá aceptar el presupuesto de la conciencia liberada de la tradición, ni mucho menos pensar la conciencia si no es imbricada en los avatares de nuestro lenguaje. La conciencia se despierta al mundo sólo cuando se reconoce en y desde la tradición que la constituye. No es posible seguir aceptando una conciencia sin espacio, sin tiempo, sin historia. La conciencia, la nuestra y la científica, le pertenecen a la tradición. Sólo desde el iluminar de nuestras preconcepciones el mundo se nos hace claro, sólo por un instante el mundo se nos desvela para volver a oscurecerse y exigir la constante puesta en juego de nuestros prejuicios. Por ello, afirma Gadamer:

La experiencia hermenéutica mira en cambio con escepticismo cualquier pretensión de un saber previo. El concepto de pre-comprensión no designa un saber de ese estilo: se trata de poner en juego nuestros prejuicios. La experiencia hermenéutica hace ver, en efecto, toda la profundidad que pueden tener los prejuicios y lo poco que puede hacer la mera conciencia para neutralizar su fuerza (2002a: 117).

Finalmente, Gadamer dirige su crítica radical contra el concepto de método que Descartes pone como regla general de verificabilidad del conocimiento científico. En efecto, no puede negarse que el edificio cartesiano se consolida en su pretensión de regularización y verificación metódica que Descartes eleva a regla universal de la conciencia científica. Su máxima es que todo nuestro conocimiento deberá ser revisado –examinado– de forma metódica y tener un fundamento –certeza– absoluto. Frente a esto, Gadamer evidencia que Descartes interpreta los prejuicios como un *juzgar demasiado rápido*, juicios que no se han convalidado en la regla del método, es decir, juicios no verificados, nutridos por la opinión, precipitados, que no tienen fundamento alguno. Para Gadamer, en cambio, los prejuicios son la forma más originaria de estar y abrimos a nuestro horizonte histórico. Antes de una conciencia metódica, ya nos encontramos tratando de comprendernos frente al lenguaje,

permite a la hermenéutica romper con el hechizo de una superposición del *Cogito* a la realidad y abrir el análisis de la subjetividad a la relación de ésta con la historia, el lenguaje y contemporáneamente al asunto de las relaciones de poder que constituyen la subjetividad (Cf. Gadamer, 2001b: 16; 2002c: 169). De este modo, puede escucharse la voz crítica de Nietzsche. “Aún hay ingenuos acostumbrados a la introspección que creen existen “certidumbres inmediatas” (...), como si en este caso el conocimiento consiguiera aprehender su objeto pura y simplemente, en tanto que “cosa en sí”, sin alteración de parte del objeto ni del sujeto. Yo afirmo que la “certidumbre inmediata”, así como “el conocimiento absoluto” o la “cosa en sí”, encierra una *contradiction in adjecto*” (1999: 32-33).

incrustados en la tradición, en la familia y la cultura. En palabras de Rühle, especialista en Gadamer, puede decirse que:

Con esta protesta contra el ideal de objetividad de un subjetivismo de raigambre cartesiana, la comprensión histórica ya no se orienta al ideal cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza, sino que dicho ideal se convierte por su parte en una variedad entre otras de un concepto más amplio de la comprensión. Al comprendernos como «pertenecientes» a la historia, nos comprendemos ya «de un modo autocomprensivo» en un nexo de sentido lingüísticamente predescubierto llamado «mundo», es decir, en una precomprensión que está siempre co-supuesta y presupuesta en toda comprensión y en todo comportamiento referido a objetos, y que posibilita a estos últimos (1991: 75-76).

Vale la pena insistir: para Gadamer la experiencia de los prejuicios no es un problema de fundamento que se convalida en el método. La tradición y las precomprensiones hallan su verdad cuando interpretamos qué tanto se hace justicia a la tradición desde nuestros prejuicios, qué tanto somos capaces de poner en juego nuestros supuestos “fundamentos” para abrirnos a la experiencia de la alteridad de los textos de la tradición. “El reconocimiento de los prejuicios es parte determinante de la tarea de la reflexión, la determinación de los supuestos previos y los condicionamientos que la hacen posible” (Domingo, 1991: 195). De este modo, Gadamer deja claro que su crítica no es al método en sí mismo, sino a su pretensión de universalidad que oculta formas de experiencia humana tan vitales como nuestras precomprensiones sobre los textos de la tradición⁵.

Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento

⁵ Así lo deja ver Jean Grondin al identificar que si la lucha de Gadamer fuera en sí misma contra el método sería ciega, pues no puede negarse que en las ciencias naturales el método cumple una función necesaria; pero en el ámbito de la experiencia hermenéutica, el método puede entorpecer y cegar al no permitirnos comprendernos constituidos en nuestra humanidad misma por experiencias de verdad que rebasan la conciencia científica: “Lo que él [Gadamer] pretende es señalar bien cuáles son los límites, porque su pretensión de monopolio podría encubrir otras experiencias de la verdad y hacerlas irreconciliables. En la obra de Gadamer se trata de recuperar esas experiencias de verdad y de hacerlas hallar su legitimación filosófica” (Grondin, 2003: 17-18).

científico. Ni siquiera se ocupa básicamente de constituir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia. Y sin embargo trata de ciencia, y trata de verdad. Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquiere perspectiva y se conocen verdades (Gadamer, 2001a: 23).

Es la pregunta por la verdad *desvelada* en el experimentar en el arte, en la obra literaria y en la historia lo que guía a Gadamer, además, a reclamar y criticar la subjetivización en la que cae preso el trabajo hermenéutico. Cuando se comprende no ponemos en juego la posición personal del intérprete, como sugiere la contraposición científica entre sujeto y objeto; comprender implica escuchar el llamado de la *cosa misma* que se despliega en el texto de la tradición. La pregunta por la verdad sólo toma sentido cuando reconocemos que es en el llamado del texto al lector donde la verdad *acontece* para aquel que intenta comprender. Pero el llamado sólo será escuchado por aquel que se reconoce *afectado y constituido* por el horizonte de la tradición.

Por supuesto, no son los sujetos que comprenden quienes producen tal anticipación. En cuanto ya la subjetividad y sus resultados de comprensión concretos viven de esta anticipación, se debería decir más bien que aquella «viene sobre nosotros», en cuanto nosotros nos hallamos siempre en un nexo de sentido heredado de forma tradicional que nos ha descubierto el horizonte de nuestra comprensión del mundo y de nuestra autocomprensión. El logro del sujeto que comprende radica así en una configuración y repetición de la tradición, que siempre pone en relación al sujeto que comprende con el propio horizonte de presente y con las exigencias prácticas del mismo (Rühle, 1991: 76).

La comprensión no le pertenece al intérprete; el intérprete habita el mundo gracias a la comprensión, la cual le permite comparecer ante la tradición. A diferencia del modelo cartesiano de verificación que pone al *Cogito* como el administrador de lo que se puede conocer, Gadamer descentra al sujeto solipsista de la Modernidad y lo pone constituido y atravesado por la preestructura de la comprensión. Nuestro esfuerzo no radica en un indagar incesantemente por nuestra conciencia, sino en comprender que estamos habitando el mundo gracias a las precomprensiones que constituimos desde nuestra pertenencia a la historia; es desde ahí que se nos hace

claro el *mundo de la vida*. Vale la pena insistir: la comprensión no nos pertenece; frente al texto el intérprete deberá abrirse, lo cual significa escuchar la pregunta que desde los textos la tradición nos hace.

Pero aún nos es posible adelantar una crítica más al presupuesto de irreductibilidad del *Cogito* cartesiano. Descartes saca a la conciencia de los dominios del tiempo para hacerla dueña y señora de la finitud; incluso puede prescindir del tiempo y del espacio, pues, como substancia absoluta, el *Cogito* se coloca por debajo de todo lo ente: “*substancia* o *subjectum* ambas palabras son traducciones latinas de *Hypokeimenon*, que es eso y se refiere a eso que resiste invariable el cambio en toda transformación” (Gadamer, 2001b: 13).

Empero, Descartes se equivoca, pues el *Cogito* se configura en su vínculo con la historia; la conciencia es finita, su posibilidad de interpretar está dada desde su horizonte temporal, desde la tradición como su ámbito más cercano y auténtico. Descartes pasa por alto la temporalidad de la conciencia del sujeto, la cual se configura en la temporalidad de la comprensión. Sólo en el reconocimiento de lo limitadas que pueden ser nuestras interpretaciones por hacer caso a su carácter de finitud, nos podemos comprender como entregados a la historia, la que nos permite ampliar nuestro sentido sobre la comprensión. Es ésta la consecuencia final a la que deberá llegar el trabajo crítico hermenéutico.

1.2.2. La depreciación de los prejuicios: tradición o razón

De esta forma, el trabajo crítico de Gadamer nos lleva de Descartes a la tradición ilustrada impulsada por Kant, que culmina la constitución negativa del concepto de prejuicio. Para la Ilustración, el prejuicio significará siempre lo mismo: *juicio no fundamentado*. De aquí proviene una primera explicación de la depreciación de los prejuicios por parte del espíritu racionalista:

A los ojos de la Ilustración la falta de una fundamentación no deja espacio a otros modos de certeza sino que significa que el juicio no tiene un fundamento en la cosa, que es un *juicio sin*

fundamento. Ésta es una conclusión típica del espíritu del racionalismo. Sobre él reposa el descrédito de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos totalmente (Gadamer, 2001a: 338).

Con el objetivo de interpretar con rigor la depreciación de los prejuicios por parte de la Ilustración, Gadamer sigue el esquema que la teoría ilustrada presenta de los prejuicios y hace patente que en esta división ya se deja ver el problema. En efecto, para el planteamiento ilustrado existen dos tipos de prejuicio: *prejuicios por respeto humano* y *prejuicios por precipitación*. Los *prejuicios por respeto humano* son los que obligan, los que entrañan el seguimiento a la costumbre, a la autoridad. Por otro lado, los *prejuicios por precipitación* son en los que incurre un sujeto por juzgar de forma apresurada.

Ahora bien, del esquema de la teoría ilustrada, a Gadamer le interesa sobre todo el análisis de los prejuicios por respeto humano, es decir, el *prejuicio de autoridad*, al que Kant dirigió sus críticas más severas en el conocido texto “Contestación a la pregunta: *¿Qué es la ilustración?*” (1784). En este ensayo, universaliza el lema de la Ilustración, en su ya conocido postulado: *Sapere aude*, “ten el valor de servirte de tu propio entendimiento” (2004: 83; Ak. VIII, 35). De este modo, Kant impulsa la necesidad de librarse de los prejuicios para poder dejar valer la superioridad de la razón y contrapone la razón entendida como el ejercicio libre del pensamiento al prejuicio de autoridad: “el que la autoridad sea fuente de prejuicios coincide con el conocido postulado de la Ilustración tal como Kant lo formula todavía” (Gadamer, 2001a: 338). Afirma Kant:

La ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la ilustración (Kant, 2004: 83; Ak. VIII, 35).

La dialéctica negativa entre razón y autoridad sacrifica el llamado de la tradición en pro de la exaltación del espíritu libre del presente que reclama poder liberarse de las

ataduras de la autoridad del pasado que no le permiten a la razón ejercer su derecho al desenvolvimiento sin obstáculos. En la Ilustración se contraponen razón y autoridad por un solo motivo: la autoridad de la tradición radica en el ejercicio negativo de aceptar sin ningún reparo los dictámenes de la tradición, rehabilitando así el prejuicio de obediencia ciega a la tradición. La razón, por el contrario, contrapone a la obediencia de la tradición el espíritu crítico que hace de la autoridad de la tradición un objeto al cual hay que atacar para poder desembarazarse de él.

Gadamer ilustra el movimiento dialéctico negativo con la conocida controversia entre la Ilustración y la tradición religiosa del cristianismo. La discusión se dio en torno al prejuicio que entraña la aceptación del dogma cristiano de *autoridad de la sagrada escritura*. La Ilustración se reveló contra la autoridad del texto religioso y lo sometió a una crítica radical, pretendiendo enfrentar por esta vía la interpretación dogmática que de éste hiciera la tradición religiosa. Pero en vez de hacer justicia a la autoridad del texto religioso por este medio, la Ilustración desconoció un elemento central de toda interpretación de textos:

(...) esto entraña una dificultad muy especial por el mero hecho de que la fijación por escrito contiene en sí misma un momento de autoridad que tiene siempre mucho peso. No es fácil realizar la posibilidad de que lo escrito no sea verdad. Lo escrito tiene la estabilidad de una referencia, es como una pieza de demostración. Hace falta un esfuerzo crítico muy grande para liberarse del prejuicio generalizado a favor de lo escrito y distinguir también aquí, como en cualquier afirmación oral, lo que es opinión de lo que es verdadero (Gadamer, 2001a: 339).

Gadamer quiere hacer notar que el ejercicio crítico negativo de la Ilustración contra la autoridad de la tradición cae en la ingenuidad de suponer que tan sólo con revelarse ante el dogma del texto de la tradición podemos dejar libre nuestra razón para juzgar. Lo que se pasa por alto es que falta un esfuerzo mucho más arduo, extenso y exigente, que tendrá por objetivo hacer patente nuestros prejuicios contra el texto. Uno de estos prejuicios, quizás el más caro al espíritu cansado, es suponer que se acepta el texto de la tradición simplemente porque así se nos ha dicho que debe ser –por imposición, por obediencia al dogma–, haciendo de la comprensión un ejercicio dormido, mecanizado y desolado. Todo lo contrario. El ejercicio crítico frente al texto

supondrá que el intérprete *reconoce* el prejuicio de autoridad del texto, tratando de valorar hasta dónde puede ser legítimo y en qué casos será necesario poner un límite feliz a este prejuicio. Un límite feliz será el reconocimiento de la ilegitimidad del prejuicio, aunque esto no implica en ningún momento su eliminación. Más bien se hace clara la necesidad de estar siempre en vigilancia constante de no volver a ser dominado por el prejuicio de forma silenciosa. Aunque vale la pena aclarar: esto no se logra de una vez y para siempre. Es por ello necesario ponerse en juego frente al texto: “prejuicio no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente (...) En sí mismo *prejuicio* quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” (Gadamer, 2001a: 337).

El argumento gadameriano vuelve a ratificar la preestructura ontológica de la comprensión, frente al criterio epistemológico de depreciación de los prejuicios. En efecto, los prejuicios no se juzgan desde el tamiz de un juicio falso, carente de fundamento; el prejuicio se valora positiva o negativamente dependiendo de su posibilidad de hacer justicia a *la cosa misma del texto de la tradición*. Un prejuicio es negativo cuando es cerrado y fuerza a la *cosa misma* del texto a satisfacer sus caprichos; un prejuicio es positivo cuando encuentra su convalidación en las *cosas mismas*. Es ésta la inversión gadameriana de una dialéctica que opone razón y autoridad a una dialéctica que permite que el prejuicio de la autoridad opere siempre y cuando se atenga a *la cosa* del texto de la tradición.

De esta manera, podemos ver que la crítica de Gadamer a la Ilustración consiste en que la razón se reclama como la directriz de los nuevos tiempos, ganando para sí misma el llamado universal de ser la administradora de lo que merece ser verdadero y el desprecio de lo falso. La Ilustración adormece los textos de la tradición y su criterio de autoridad, pues el espíritu del presente puede conocer mejor, es una razón autosuficiente. Pero frente a este criterio de una razón trascendental, libre de toda atadura de los textos de la tradición, Gadamer presenta un argumento radical:

¿Estar inmerso en la tradición significa real y primariamente estar sometido a prejuicios y limitado en la propia libertad? ¿No es cierto más bien que toda existencia humana, aun la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras? Y si esto es así, entonces la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. *Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce* (Gadamer, 2001a: 343).

En efecto, Gadamer quiere hacernos comprender que nuestros prejuicios se constituyen desde la tradición. Ésta, que es una gran hamaca que nos acoge en su seno, no puede ser desconocida, ignorada: no debemos ni podemos escapar de nuestra tradición, es nuestro elemento más propio, más cercano, es nuestro *oikos*.

De este modo, la crítica hermenéutica a la Ilustración ha alcanzado suelo firme: el prejuicio incontestado de la Ilustración, *el prejuicio contra todo prejuicio que lleva a la depreciación de la tradición* no es posible de aceptar. La Ilustración no se percató de que el prejuicio se valora según el criterio ontológico de asegurarse o no en *las cosas mismas*. Pero además, Gadamer cree estar ganando el espacio para rehabilitar el prejuicio de la autoridad de los textos de la tradición, pues la tradición es fuente ontológica de constitución de nuestro habitar en la historia.

Adelantemos un poco más en el asunto hermenéutico de la rehabilitación de la autoridad de la tradición, escuchando el fuerte eco del llamado de Gadamer:

En realidad no es la historia la que nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya desde una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en el que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, más que sus juicios, la realidad histórica de su ser* (Gadamer, 2001a: 344).

Habrá que aclarar que Gadamer insiste constantemente en que aquel que se acerca a los textos de la tradición con prejuicios obstinados e irreconocidos corre el riesgo de fracasar en la tarea de comprender la *cosa misma* del llamado que el texto nos hace. Una conciencia formada hermenéuticamente no pretenderá desembarazarse de las precomprensiones o ponerle a éstas un nuevo prejuicio. Por el contrario, su

tarea versa en tratar de estar en vigilancia paciente y ardua sobre sus prejuicios para ponerlos en juego frente a los textos. Ésta es la fuente de una conciencia crítica, aquélla que se reconoce desde sus límites y posibilidades. Toda pregunta por nuestros prejuicios nos remite a la comprensión por la legitimidad de nuestras precomprensiones: “en esta rehabilitación del prejuicio se halla como constituyente un momento crítico, le lleva a preguntarse no ya por los prejuicios, sino por aquellos prejuicios que son legítimos” (Domingo, 1991: 195).

1.2.3. Sobre el romanticismo: mitos o lógos

Ahora bien, falta por mostrar qué sucede con el planteamiento del Romanticismo, que al parecer no pudo responder al reto de la Ilustración, y termina por quedar encarcelado en el contexto negativo que sobre el concepto de prejuicio dibujara la teoría ilustrada. Al respecto, afirma Ricœur:

Aquí la filosofía romántica se revela a la vez como una primera fundamentación del problema y un fracaso fundamental. Una primera fundamentación, pues intenta negar el “descrédito arrojado sobre el prejuicio por la *Aufklärung*” (...) Un fracaso fundamental, pues ella sólo ha invertido la respuesta sin invertir la pregunta. En efecto, el romanticismo lleva a cabo su combate en el terreno definido por el adversario, que es el papel de la tradición y de la autoridad en la interpretación. En este mismo terreno, sobre esta misma base de cuestionamiento, se magnifica el *mūthos* en lugar de celebrar el *logos*, se aboga a favor de lo antiguo en detrimento de lo nuevo (2002: 312-313).

Ricœur, siguiendo de cerca la exposición gadameriana, evidencia cómo el Romanticismo, en su afán por restituir el valor de los prejuicios, cae en una situación paradójica, que puede ser explicada de la siguiente manera: si la Ilustración opone la razón a la tradición por considerar que aquella –lógos–, el espíritu del presente, es superior a la antigua tradición por hallar a través del libre examen metódico el fundamento de la realidad humana, el Romanticismo, por su parte, invierte el prejuicio de la Ilustración, haciendo de lo antiguo –mitos– un estado superior de la

conciencia histórica. El Romanticismo termina por reducir el espíritu del presente al peso que sobre él ejerce la tradición de los tiempos gloriosos.

Podemos observar que la paradoja romántica termina por justificar en gran medida la actitud crítica de la Ilustración contra los prejuicios, entronizando de forma más severa el descrédito que la conciencia del presente ha efectuado sobre la tradición. Sin embargo, y en esto insiste Gadamer, el prejuicio contra los prejuicios consiste en que los dos adversarios se sienten dueños de la autoridad y desean bajo toda circunstancia hacer valer su prejuicio. En efecto: o aceptamos la autoridad de la razón que se impone a la tradición por considerarla fuente de prejuicios (de autoridad), en contra del libre examen, o nos aferramos a la autoridad de la tradición (descrédito del espíritu del presente a favor del mitos). Por ello afirma Gadamer: “En realidad el presupuesto de la misteriosa oscuridad en la que vive una conciencia colectiva mítica anterior a todo pensar es tan abstracto y tan dogmático como el de un estado perfecto de ilustración total o de saber absoluto. La sabiduría originaria no es más que la otra cara de la estupidez originaria” (Gadamer, 2001a: 341).

Gadamer pretende prevenir a la conciencia hermenéutica del dogmatismo incontestado de la Ilustración y el Romanticismo, recordando que sólo se podrá solucionar el problema si se atiende al siguiente enunciado: al prejuicio de autoridad de la tradición no se le puede oponer un nuevo prejuicio, el prejuicio de la autoridad de la razón liberada. La hermenéutica sólo puede reconocerse en la posibilidad de interpretar hasta dónde los prejuicios pueden ser legítimos, lo cual se alcanza si atendemos al llamado anticipatorio de toda comprensión. La autoridad de la tradición no es impuesta: sólo en el llamado que desde los textos nos hace la tradición nos podremos *reconocer* como constituidos por nuestra historia. Esto supone un ejercicio crítico radical del intérprete: el no permitirse ser conducido por las ocurrencias y ajustar sus precomprensiones a la *cosa misma*. De este modo, la palabra clave para Gadamer es *reconocimiento*. Es por ello que afirmará que podemos aceptar que existen prejuicios legítimos que ganan su potencia en el *reconocimiento* del intérprete frente a la autoridad de la tradición. Ahora bien, la tradición no se impone, el intérprete no obedece ciegamente a un dictamen irracional. Por el contrario, la tradición nos habla y clama por su reconocimiento. Es aquí donde la razón se hace

comprensible a sí misma: “una tradición reclama ser aprehendida, asumida y mantenida; en esto, es un acto de razón” (Ricœur, 2002: 318). Es así como afirma Gadamer lo siguiente:

Sin embargo, la esencia de la autoridad no es esto. Es verdad que la autoridad es en primer lugar un atributo de personas. Pero la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en el acto de sumisión y de abdicación de la razón, *sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio.* (...) Reposas sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada (Gadamer, 2001a: 347).

La pregunta que sale a nuestro encuentro es: ¿en qué consiste el reconocimiento de la autoridad de la tradición? Más aún: ¿qué significa en el contexto hermenéutico la noción de reconocimiento? Para Gadamer el reconocimiento radica en la apertura a la tradición. El espíritu del presente encuentra en las tradiciones los ámbitos de significación que dan sentido a la manera como nos orientamos en nuestro mundo presente. Nos hacemos y comprendemos como perteneciendo a la trama de las tradiciones que no se imponen de forma arbitraria ni violenta. Es posible afirmar que el *oikos* del reconocimiento está en la *hospitalidad* entendida como el estar *acogido*, dispuesto a sentirse en casa. El presente sólo puede comprenderse en su relación con las tradiciones que lo constituyen en silencio; pero a su vez, las tradiciones han de estar dispuestas a verse acogidas por el presente en donde en el día a día de la humanidad se hacen carne, se hacen horizonte de comprensión.

Gadamer sabe que este encuentro de horizontes sólo es posible en el ámbito del diálogo en donde se ilumina qué es el reconocimiento: “La posibilidad de que el otro tenga la razón es el alma de la hermenéutica” (Gadamer, 1989; cf. Grondin, 2002: 179). Nosotros podemos decir que es en el *acoger* el estar constituido por la tradición en donde se hace carne la esencia del reconocimiento que es la esencia de la hermenéutica: la tradición puede tener la razón frente a nuestro espíritu crítico, la tradición nos guía en nuestro diálogo con nosotros mismos. Más aún, podemos afirmar que es la tradición hospitalaria con nuestro espíritu presente. Hospitalaria porque nos permite comprendernos como horizonte en apertura, pero también nos

hace posible interpretarnos desde nuestros límites, y el límite del presente es que puede comprenderse a la luz de las tradiciones. Así lo comprende Gadamer al afirmar lo siguiente: “¿por qué nos encadenan las historias? Existe sólo la respuesta hermenéutica a esta pregunta: porque nos *reconocemos* en el otro, en lo otro de los hombres, en lo otro del acontecer” (Gadamer, 2002b: 105). Sería más justo afirmar que la tradición es una *comunidad de sentido* en donde lo uno y lo plural se encuentran compartiendo sentidos orientadores que nos abren al tú, a él, a nosotros, a un todo constituyente: a la tradición. El horizonte de la tradición es abierto por las preguntas compartidas que nos invitan a encontrar en el otro el camino del reconocimiento, en donde el otro es acogido como interlocutor válido, capaz de cuestionarme y modificarme, posibilidad que sólo es posible en el claro de la *comunidad de sentido*, en el claro de la tradición.

Finalicemos recordando el papel que cumplen los textos frente a la propuesta gadameriana. Podemos adelantar un poco sobre el asunto e insinuar que los textos de la tradición despliegan el horizonte de comprensión sobre la historia; su función es permitir el desvelamiento de la *cosa misma* que no puede ser abordada, como ya se ha dicho, desde la obstinación de prejuicios ilegítimos. Aquí también la noción de *reconocimiento* jugará un papel importante. Aquel que piense que los textos se le imponen arbitrariamente desfigura a la *cosa misma del texto de la tradición*. Es en el llamado del reconocimiento de la alteridad del texto que éste se hace claro. Sólo cuando nos damos a la tarea de ganar el horizonte de la tradición desde los textos comprendemos qué tanto le pertenecemos a nuestra historia. Es quizás lo que Gadamer anunciará como la fusión de horizontes a la que esta investigación dedicará un apartado.

Los textos de la tradición despliegan el ámbito de sentido del pasado que se mantiene y se renueva en el encuentro del horizonte del intérprete con el horizonte del texto. El texto contiene el espíritu de las tradiciones que nos sostienen; el texto en apertura absoluta nos permite escuchar el llamado que la historia hace al presente. Es en el encuentro con los textos de la tradición que logramos interpretar nuestra pertenencia a la historia. Los textos nos permiten renovar en cada lectura,

en cada escucha, en cada silencio, la voz de la tradición que se despliega en nuestro ser.

1.2.4. La depreciación de los prejuicios según el Historicismo

Finalmente, Gadamer se refiere al Historicismo y descubre que al igual que el Romanticismo, se encuentra compartiendo el mismo prejuicio de la conciencia metódica moderna: encausarse en la depreciación de los prejuicios, oponiendo a las precomprensiones la seguridad de fundamentación en el metodologismo, que les permitirá alcanzar, según ellos, la objetividad en la interpretación de los textos de la tradición. Por esta vía desearon conquistar el terreno de fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu, descuidando que “no se puede tratar de la simple eliminación de los prejuicios, sino al contrario de su reconocimiento y su elaboración interpretadora” (Grondin, 2002: 162).

Visto de cerca, el Historicismo se consolida como el heredero más fuerte de la Ilustración que abogaba por la fundamentación metódica del conocimiento, libre de precomprensiones. El Historicismo también consideró que a través del adormecimiento de la situación hermenéutica del intérprete sería posible alcanzar la objetividad. Es decir, el Historicismo pretendería silenciar que nuestras comprensiones se efectúan desde el horizonte temporal y espacial que determina la manera en que nos acercamos a los textos de la tradición.

La conexión de la escuela histórica con el romanticismo confirma así que la recuperación romántica de lo originario se asienta ella misma sobre el suelo de la Ilustración. La ciencia histórica del siglo XIX es su fruto más soberbio, y se entiende a sí misma precisamente como realización de la Ilustración, como el último paso en la liberación del espíritu de sus cadenas dogmáticas, como el paso al conocimiento objetivo del mundo histórico, capaz de igualar en dignidad al conocimiento de la ciencia moderna (Gadamer, 2001a: 342).

Es esta la conclusión a la que Gadamer llega: ni la Ilustración, ni su heredero más soberbio pueden hacer justicia al carácter prejuicioso de toda comprensión. La reflexión hermenéutica tendrá que hacer valer que sólo en el desvelamiento de

nuestro ser frente a la tradición es que nos podemos comprender como sujetos que padecen y hacen la historia, pero también hombres que son constituidos en su ser mismo por las tradiciones que los anteceden. La finitud de nuestra comprensión surge de nuestros límites para poder comprender que desde la tradición nos es posible hacer mundo.

1.3. EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DE LA DISTANCIA EN EL TIEMPO Y LA CONCIENCIA HISTÓRICO EFECTUAL

El reconocimiento presupone la distancia, pero simultáneamente la anula. El reconocimiento que puede ser afirmado y descrito con todas estas categorías históricas no se agota, sin embargo, en la clasificación satisfecha de acontecimiento de otros tiempos y de mundos desconocidos. Es reconocimiento de nosotros mismos y, por tanto, se adentra constantemente en la corriente de problemas que se nos impone como hombres

Hans-Georg Gadamer (2002b: 105-106).

Después de liberar de su concepción negativa al prejuicio de *autoridad de los textos de la tradición* a través del desplazamiento de la concepción de *obediencia* a la noción de *reconocimiento*, Gadamer deberá mostrar que se hace necesario consolidar el análisis de la rehabilitación de los prejuicios a través de un elemento fundamental: *la rehabilitación de la distancia en el tiempo*. En efecto, la rehabilitación de los prejuicios sólo puede constituirse si Gadamer logra demostrar que la *función seleccionadora de la distancia en el tiempo* permite garantizar que podemos distinguir los prejuicios legítimos de los ilegítimos⁶.

Con el objetivo de fundamentar esta tesis, Gadamer se verá en la obligación de enfrentar tres problemas centrales, que analizaremos aquí con el objetivo de identificar si la propuesta gadameriana logra solucionar el problema de la distancia

⁶ El concepto de la *función seleccionadora de la distancia en el tiempo* es adoptado aquí del análisis que Jean Grondin (2003: 144) realiza del concepto de *distancia en el tiempo* de Gadamer. Es adoptado porque nos permitirá en esta investigación diferenciar del presupuesto ontológico de la distancia en el tiempo y el presupuesto epistemológico que permite identificar la legitimidad de los prejuicios.

en el tiempo y su relación con los prejuicios: a) Gadamer debe enfrentarse al Historicismo que deprecia la distancia en el tiempo por considerar que la temporalidad de la comprensión es una fosa que se traga nuestras posibilidades de comprender la tradición desde nuestro horizonte. Es por ello que el Historicismo exige como criterio ontológico-epistemológico que para poder comprender la tradición deberemos suspender nuestra situación temporal y trasladarnos al espíritu de la época con el objetivo de abordar el pasado con sus conceptos; b) Gadamer deberá evidenciar que el prejuicio contra la distancia en el tiempo es injustificado y, con el objetivo de demostrarlo, afirmará que toda comprensión se encuentra atravesada por nuestra situación en el tiempo que permite ampliar nuestros horizontes de comprensión sobre los textos y, además, distinguir entre los prejuicios legítimos e ilegítimos; y, c) confrontaremos a Gadamer con los límites y posibilidades de la *función seleccionadora de la distancia* en el tiempo para analizar hasta dónde se resuelve el problema propuesto por Gadamer: que la distancia en el tiempo nos permite distinguir entre los prejuicios legítimos e ilegítimos.

De este modo, se nos hace necesario recordar que el apartado anterior cierra con el esbozo de una conclusión parcial: hemos alcanzado por medio de la rehabilitación del prejuicio de la autoridad de los textos de la tradición la posibilidad de *reconocernos* constituidos en nuestro ser histórico por las tradiciones, que a su vez constituyen nuestros prejuicios que en su sentido son más que juicios sobre un estado fenomenal, pues son en realidad la manera más propia de nuestro ser en la historia. Sin embargo, se dejó apenas esbozada la problemática central del reconocimiento del carácter prejuicioso de nuestras comprensiones: “la pregunta central para una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, acerca de la nota característica que distingue entre los prejuicios ilegítimos y los legítimos” (Grondin, 2003: 143).

A través de un acercamiento parcial al círculo de la comprensión logramos evidenciar que todo prejuicio está orientado por la *cosa misma* de los textos y, además, que los prejuicios ilegítimos son aquellos que entorpecen el acontecer de la verdad por encontrarse dirigidos por ocurrencias. Por el otro lado, los prejuicios legítimos son aquellos que permiten el desvelamiento de la *cosa* del texto, es decir,

se convalidan en el llamado que la tradición nos efectúa. Empero, esto no es suficiente para poder esclarecer cuál es la legitimidad de los prejuicios que operan en la comprensión. Es por ello que Gadamer introduce como eje central del esclarecimiento de la situación hermenéutica la importancia de interpretar la *distancia en el tiempo* como la posibilidad más auténtica de nuestro ser histórico de reconocer los prejuicios legítimos e ilegítimos y la historicidad de la comprensión, “(...) A menudo, dirá [Gadamer], la perspectiva del tiempo, la distancia temporal, nos permite hacer el escrutinio entre buenos y malos prejuicios” (Grondin, 2008: 79).

1.3.1. El problema hermenéutico de la distancia en el tiempo

Podemos aceptar que el problema de la *distancia en el tiempo* tiene dos presupuestos centrales. De un lado, un presupuesto ontológico: la distancia en el tiempo ratifica que nuestro ser se constituye en la historia, en la cercanía y lejanía que nuestra conciencia entabla con las tradiciones, lo cual implica que nuestro encuentro con éstas sólo es posible a través de la distancia en el tiempo que nuestra conciencia tiene que reconocer como constitutiva de nuestras comprensiones. El tiempo no es una fosa que tengamos que evadir o eliminar con el ánimo de comprender el espíritu de los textos de la tradición. Sólo en el reconocimiento de las tradiciones en la *distancia en el tiempo* acontece la verdad de los textos de la historia; pero además, se nos devela que nuestro ser encuentra que la finitud lo constituye: nuestras comprensiones sobre los textos tienen que tejer un puente entre el pasado y el presente. El tiempo posibilita que abramos nuestros horizontes de significación sobre los textos del pasado, pero también pueden cerrarlos si no se reconoce el *prejuicio de la distancia en el tiempo*; el tiempo no es un abismo hacia la nada que separe nuestra conciencia de la tradición. La distancia en el tiempo es un ámbito positivo cuando a través de ésta nuestras comprensiones se abren a todo el potencial de lo transmitido por los textos de la tradición. Nuestro ser se mueve entre la finitud del tiempo que lo determina y la apertura que éste le provee.

El Historicismo vio en la distancia temporal una fosa que se traga nuestras posibilidades de comprender el llamado de los textos de la tradición y exigió como

criterio ontológico-epistemológico de la interpretación que el intérprete suspenda su situación temporal. Gadamer identifica en Dilthey al defensor más acérrimo de esta tesis, que es heredada de la escuela romántica, específicamente de Schleiermacher.

En efecto, Dilthey coloca como criterio para asegurar el sentido correcto de la interpretación de los textos de la tradición que el intérprete sea capaz de trasladarse a la esfera anímica-psicológica del autor para comprender el texto mejor de lo que el autor lo pudo haber comprendido. Este criterio exige que el intérprete alcance la individualidad del autor a través del texto, lo que hace parte de un todo que es el encadenamiento histórico al cual está conectado. “Dilthey ve en la psicología el rasgo distintivo de la comprensión” (Ricœur, 2002: 78). Dilthey cree poder hacer frente a la distancia en el tiempo a través de este presupuesto, sin percatarse de que hace caer a la hermenéutica en la psicologización radical de sus tareas: el texto de la tradición sólo puede ser entendido desde su época, el texto fija de forma objetiva el mensaje de la tradición, el intérprete puede objetivar el mensaje pues se da en signos que pueden ser abordados como muestras de la vida psíquica del autor que se encuentra entrelazada con la trama histórica.

Sin embargo, Gadamer identifica en este criterio un error fundamental. Cuando tratamos de interpretar un texto no lo hacemos eliminando nuestro horizonte temporal. Indudablemente comprendemos el texto desde nuestra instalación en el presente y lo que debemos permitir es que nuestro horizonte se abra al horizonte del texto de la tradición –poner en juego nuestros prejuicios para abrirlos al llamado del texto–. Cuando interpretamos un texto no nos trasladamos a la esfera psíquica del autor. Gadamer afirma que la tarea de la comprensión radica en percatarse de la situación temporal de la interpretación y desde allí tratar de comprender, no al autor, sino el sentido de aquello que nos ha transmitido el texto de la tradición. Afirma Gadamer, en la conferencia impartida en Lovaina titulada *El problema de la conciencia histórica* (1953) que éste es el error del que no se percató el Romanticismo y mucho menos el Historicismo de enfoque diltheyano:

Quando comprendemos un texto no nos colocamos en el lugar del otro, y no se trata de penetrar en la actividad espiritual del autor; está en cuestión únicamente captar el sentido, el significado, la pretensión de aquello que nos ha sido transmitido. En otros términos, lo que aquí está en cuestión

es captar el valor intrínseco de los argumentos propuestos, y captarlo de la forma más completa posible. Nos encontramos de golpe en la dimensión de la pretensión del texto, comprensible por sí misma, y sin que exija además retomar la pretensión que implica la subjetividad del interlocutor (2007: 97-98).

El texto nos trasmite un ámbito de constitución sobre el sentido que tiene para el espíritu del presente estar sostenido por la tradición. Esto le permite pensar a Gadamer que la distancia en el tiempo abre el espacio para pensar la dialéctica que fundamenta el *sentido de pertenencia* frente a los textos de la tradición: *la dialéctica entre familiaridad y extrañeza*.

En efecto, cuando interpretamos los textos de la tradición nos encontramos comprendiéndonos a nosotros mismos, nos encontramos vinculados al sentido que el texto despliega, sentido que se encuentra correlacionado con la tradición desde la cual se nos habla –familiaridad–. Pero a su vez, existe un sentido de extrañeza que la hermenéutica reconoce como constitutivo de nuestras comprensiones sobre los textos: la familiaridad con lo transmitido por los textos de la tradición no es una unidad absoluta, pues el vínculo con la tradición está atravesado por la distancia real –objetiva– que existe entre el pasado y el presente. Sólo el trabajo interpretativo teje un puente entre la distancia y la cercanía que permite que el sentido de la tradición se renueve en cada comprensión de los textos. Es aquí donde se gana el sentido de la distancia en el tiempo, es decir, en el reconocimiento de que, a pesar de la distancia, le pertenecemos a la tradición y que recuperamos esta pertenencia no de un modo natural o trasladándonos al espíritu de época, sino haciendo justicia al sentido de lo transmitido por la tradición. La interpretación opera entre la objetividad de la distancia del pasado y la apropiación que podemos hacer de éste a través de ganar su sentido en nuestras interpretaciones sobre los textos en los cuales la tradición se renueva.

El sentido del texto es permitir la comprensión del horizonte de la tradición. *Es por esto que podemos afirmar que el texto es el puente entre tradición y comprensión*. En efecto, es el texto el que nos permite el encuentro con el sentido; así, el texto se pone mediando la apropiación del significado de la tradición y la extrañeza de éste. Si la hermenéutica puede acoger la distancia en el tiempo es

porque encuentra en el texto una de las maneras más auténticas de vincular al ser con su historia. Para la hermenéutica, además, el texto nos permite entendernos siempre de una manera diferente, pues nos toca en nuestro ser mismo, rompe con nuestras interpretaciones y las renueva. *Es así como entendemos la comprensión como el acontecer del sentido de la verdad de los textos de la tradición.* En hermenéutica sólo nos queda afirmar que cuando se comprende, nos interpretamos de un modo distinto. Esto implica que el sentido del texto ha acontecido para cambiar nuestro modo ser y estar en el *mundo de la vida*. Empero, comprender de otro modo es el acercamiento a una interpretación justa que es guiada por el llamado del texto. Bajo ninguna circunstancia se pretende renunciar a la verdad, pues la auténtica comprensión se orienta a la verdad.

Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. El verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representa el autor y su público originario. O por lo menos no se agota. Pues este sentido está también determinado por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico. Comprender no es comprender mejor (...) Bastaría decir que, cuando se comprende, se comprende de un modo diferente (Gadamer, 2001a: 366-367).

La distancia en el tiempo nos exige reconocer que nos acercamos al texto con diferentes preguntas que deberán hacer caso a la *cosa misma* de la tradición. Además, Gadamer desvela que el texto no se queda anquilosado en la psique del autor⁷, sino que gana autonomía con respecto a su creador, diciendo quizás lo que ni siquiera éste se imaginó que podría interpretarse sobre su obra. Es por ello que el

⁷ El último Gadamer insistirá constantemente en que la comprensión no debe ser entendida como la “comunidad misteriosa de las almas”, sino como la posibilidad más cercana de alcanzar un acuerdo guiados por la *cosa misma* del texto: “Sin embargo, todavía me parece necesaria una radicalización, radicalización que en mis investigaciones he desarrollado hasta llegar a esta tesis que sigue: es acertado pensar que debe comprenderse lo que el autor quiso decir “en su sentido”. Pero “en su sentido no significa “tal como el autor lo ha entendido”. Más bien significa que la comprensión puede ir más allá de la intención subjetiva del autor; tal vez hasta deba, necesariamente, ir más allá de la intención subjetiva del autor; tal vez hasta deba, necesariamente, ir más allá, y tal vez vaya siempre más allá. La conciencia de esta situación se hallaba presente ya en los primeros pasos de la hermenéutica, antes del vuelco psicológico que hoy llamamos historicismo” (Gadamer, 2001d: 105).

problema de la interpretación no es un asunto de método que permita “explicar objetivando el texto como si fuera un objeto”, sino que la comprensión es una forma diferente de ser y estar en el horizonte de la tradición⁸.

El argumento gadameriano despliega un segundo presupuesto de la *distancia en el tiempo*: el presupuesto epistemológico. En efecto, la rehabilitación del prejuicio de la distancia en el tiempo potencia que el intérprete sea capaz de distinguir entre los prejuicios legítimos e ilegítimos, pues –y es quizás lo más problemático del enunciado gadameriano– el tiempo conserva lo genuino y valioso y lo ilegítimo se perderá, no se transmitirá, no perdurará en la conciencia. El presupuesto de legitimidad de los prejuicios se encuentra atado al tiempo, pues será la distancia la que esclarezca la verdad de las precomprensiones que sobre los textos de la tradición efectuamos. Gadamer ilustra la situación con el conocido ejemplo sobre el arte contemporáneo:

(...) Cuando nos acercamos a este tipo de creaciones lo hacemos evidentemente desde prejuicios incontrolables, desde presupuestos que tienen demasiado poder sobre nosotros como para que podamos conocerlos, y que confieren a la creación contemporánea una especie de hiperresonancia que no se corresponde con su verdadero contenido y significado. Sólo la paulatina extinción de los nexos actuales va haciendo visible su verdadera forma y posibilita una comprensión de lo que se dice en ellos que puede pretender para sí una generalidad vinculante (Gadamer, 2001a: 367-368).

El ejemplo gadameriano ilustra *la función seleccionadora de la distancia en el tiempo*, pero: ¿en qué consiste esta función?, ¿por qué, además de seleccionadora, es productiva? Para responder nuestra primera pregunta volvamos al ejemplo de Gadamer sobre la situación del arte contemporáneo. Por encontrarnos vinculados en el espíritu del presente nos es muy complicado acercarnos al arte de nuestros tiempos y distinguir entre una “obra auténtica” y una obra que sólo “satisface el gusto

⁸ Es importante aclarar que al afirmar que la comprensión es un modo distinto de reconocimiento frente a la tradición y no un trabajo de verificación metódica, no se quiere desconocer que la hermenéutica apuesta por interpretaciones que apuntan a la verdad del texto. En efecto, una interpretación auténtica gana la verdad del horizonte y no la encubre con un relativismo incontestado en donde “todo vale”. Gadamer jamás renunciaría a la posibilidad de hallar a través de la puesta en juego de los prejuicios una comprensión convalidada en las *cosas mismas*. La hermenéutica no es un relativismo absoluto, la hermenéutica busca el reconocimiento de la verdad.

de una época". Esta situación causa en el intérprete desesperación, pues no le es posible esclarecer entre los prejuicios adecuados e inadecuados que constituyen la comprensión. Es aquí donde la *función seleccionadora de la distancia en el tiempo* obra de manera positiva, pues permite que los prejuicios inadecuados desaparezcan, en tanto se encuentran determinados de forma radical por el tiempo, mientras que las "obras auténticas" permanecerán porque son capaces de *perdurar*. De otro lado, la función productiva de la distancia en el tiempo consiste en que nos posibilita presentar interpretaciones justas, que se convalidan en la *cosa misma* y permiten ampliar nuestros horizontes de comprensión. Pero, ¿cuál es entonces el problema de la función seleccionadora en el tiempo y la pretensión epistemológica que se encuentra detrás de ésta? La hermenéutica parece haber alcanzado suelo firme; podemos asegurar que la convalidación de los prejuicios en *la cosa* de los textos es posible gracias a la distancia que permite que esclarezcamos las precomprensiones legítimas e ilegítimas. Empero, podemos identificar dos problemas centrales de la función seleccionadora de la distancia en el tiempo. Escuchemos a Jean Grondin:

En primer lugar, no nos ayuda, ni mucho menos a diferenciar entre prejuicios legítimos o prejuicios ilegítimos en obras contemporáneas y en pretensiones de conocimiento, en las que la diferenciación tiene un sentido muy importante. En segundo lugar, Gadamer desconoce que la circunstancia de que la distancia en el tiempo pueda tener también un efecto encubridor cuando ayuda –de manera inconsciente o bien por imposiciones del poder- a que se consoliden aquellas interpretaciones que posiblemente sean inadecuadas (2003: 144).

Podemos ver en los reparos de Grondin a Gadamer cierta justicia, pues, al parecer, el argumento gadameriano descuida, hasta cierto punto, que la tradición puede ejercer sobre nuestra conciencia un efecto alienante negativo, en tanto la tradición puede oscurecer que se encuentra soportada sobre prejuicios ilegítimos. Piénsese, por ejemplo, en la destrucción de pasajes centrales de ciertos textos que colocan en tela de juicio los presupuestos de su época, y que por ello mismo son desaparecidos para no poner en peligro la legitimidad de alguna creencia. Este ocultamiento desfigura la comprensión que podamos elaborar sobre los textos y su relación con la tradición. Empero, Gadamer fue consciente de este vacío que pone en dificultades al

planteamiento epistemológico de la distancia en el tiempo, y trató de remediarlo modificando en la quinta edición de *Verdad y método* (1986) el siguiente pasaje: “Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los juicios falsos que producen los malentendidos” (2001a: 369). Así reza el pasaje de la primera a la cuarta edición de *Verdad y método*, traducción que se mantiene en la edición española. En 1986 Gadamer cambia la expresión “sólo” por “a menudo”. Esta modificación es bastante fructífera, pues nos invita a no olvidar que la realización del círculo de la comprensión se logra en tanto estemos en apertura constante a la revisión de los prejuicios que parezcan insostenibles. Es por esta vía que el planteamiento hermenéutico podría adelantar en las tareas críticas de la interpretación, aunque el problema sigue sin resolverse:

El problema no recibió tampoco una solución definitivamente satisfactoria. En todo caso, la utilidad de la distancia en el tiempo no ofrece ninguna solución y la modificación que introdujo Gadamer en el texto de su obra demuestra que él llegó a ser consciente de ello. Esto no significa en absoluto que la distancia en el tiempo sea absurda o no resuelva nada, sino únicamente que ha de liberarse de su estrecho marco epistemológico para llegar a ser una cuestión hermenéutica, es decir, una cuestión de la vigilancia que debe ejercerse en todo momento (Grondin, 2003: 147-146)

Es importante resaltar la afirmación de Grondin que deja ver que a pesar del vacío epistemológico de la distancia en el tiempo, el presupuesto ontológico de la temporalidad de la situación hermenéutica es irreductible y bastante productivo, como se logró mostrar. Gadamer sabe que esto sólo se logra en el *preguntarle* a los textos de la tradición⁹. En efecto, las preguntas nos mantienen alertas frente a nuestros propios prejuicios y nos develan la historicidad de nuestra comprensión, lo que significa que interrogamos los textos desde una situación histórica insustituible que guía nuestras precomprensiones. Sólo en el reconocimiento de la historicidad de la comprensión se nos hace posible poner en juego nuestros prejuicios.

⁹ En el capítulo tres de esta investigación se muestra cómo la lectura es experiencia de diálogo sedimentada en la dialéctica de pregunta y respuesta.

(...) la historicidad de la comprensión mienta el carácter finito de la misma. La comprensión depende de los prejuicios que acompañan al que la realiza. La comprensión no es el acto de un sujeto puro de conocimiento, libre de prejuicios, que se transporta a un mundo extraño para así comprenderlo genuinamente. Sólo comprende quien pone en juego sus prejuicios (Zuñiga, 1995: 113).

Ahora debemos ingresar en el análisis de una de las nociones centrales de la hermenéutica gadameriana: *historia efectual*. A través de su interpretación lograremos esclarecer que la comprensión sólo se puede realizar desde el horizonte histórico en el cual nos encontramos. En efecto, es desde el horizonte de nuestra tradición que constituimos nuestro ámbito interpretante.

1.3.2. La historia efectual y la conciencia de la historia efectual

Con el objetivo de finalizar este primer capítulo será necesario enlazar el problema de la rehabilitación de los prejuicios con uno de los conceptos nodales de la investigación hermenéutica: el concepto de *historia efectual*¹⁰. En efecto, el análisis hermenéutico de los textos de la tradición sólo toma sentido si se interpreta a la luz de la relación que se establece entre nuestros prejuicios y la tradición. La tesis central de Gadamer es que nuestros prejuicios se constituyen desde el horizonte de la tradición a la cual pertenecemos, lo que significa que nuestras interpretaciones sobre la tradición se realizan en el horizonte de determinación ontológica que éstas tienen sobre nuestro ser histórico (Cf. Grondin, 2003: 147).

Esta relación nos lleva a comprender que nos encontramos *afectados* en nuestro ser mismo por las tradiciones que nos sostienen, que la relación que entablamos con nuestra tradición desborda la conciencia que sobre este

¹⁰ Paul Ricœur interpreta el concepto de *historia efectual* como la *conciencia de la historia de los efectos*, neologismo que permite comprender la doble significación del complejo concepto gadameriano. En efecto, "(...) En líneas generales, se puede decir que es la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción, de manera tal que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, porque esa eficacia forma parte de su sentido como fenómeno histórico" (Ricœur, 2002: 319).

presupuesto ontológico podamos tener, “*pero incluso la conciencia, es más ser que conciencia*. También nuestra conciencia tiene algo no previamente pensable, algo no alcanzable, algo del orden del acontecer” (Grondin, 2000: 379).

Inmediatamente debe advertirse que el concepto de *historia efectual* es empleado por Gadamer en dos sentidos: a) en primera instancia, el concepto de *historia efectual* se refiere al presupuesto *ontológico* de la comprensión, es decir, a la determinación y constitución que las tradiciones ejercen sobre nuestro ser histórico; b) en segunda instancia, indaga por las posibilidades de la conciencia de reconocerse constituida por las tradiciones (*reflexividad*). Así lo entiende Grondin cuando afirma que:

Esta expresión de Gadamer es pretendidamente ambigua, como explica el importante prefacio a la segunda edición. Se refiere por un lado a la conciencia determinada y constituida en y por la marcha de la historia y, por el otro, a la conciencia misma de este estar así determinado y constituido (2000: 380).

Analizaremos los dos presupuestos centrales de la historia efectual hallando la relación que este concepto tiene con los textos de la tradición y el carácter prejuicioso de la comprensión.

Lo primero que se debe esclarecer es ¿qué entiende Gadamer por historia efectual en su sentido ontológico? Aquí se ha venido esclareciendo de forma indirecta el significado que este concepto tiene en la estructuración del planteamiento hermenéutico. De esta forma, en el apartado dedicado a los prejuicios se afirmó que sólo es posible comprender el carácter prejuicioso de la comprensión si se atiende a la correlación entre nuestros prejuicios y la tradición. En efecto, los prejuicios con los que nos acercamos a los textos son dados desde el horizonte de la tradición a la que pertenecemos; nuestros prejuicios se encuentran determinados por la tradición, que de entrada está dirigiendo las preguntas con las que nos acercamos a los textos. Puede afirmarse que la tradición, interpretada como una *comunidad de sentido*, constituye los modos de interpelar desde nuestro horizonte presente a las tradiciones que nos anteceden. De forma silenciosa el presente se ve constituido por las tradiciones que le dan sentidos compartidos que permiten al presente dialogar

con el pasado. Entonces, la *historia efectual* será la determinación que ejerce el horizonte de la tradición sobre nuestros modos de habitar y comprender los textos de la historia que nos sostiene.

Se nos hace claro que para Gadamer la *historia efectual* es la manifestación de la determinación que tiene nuestra tradición presente sobre nuestros prejuicios, los cuales nos permiten interrogar los textos de la tradición. Sin embargo, la *historia efectual* también es una condición irreductible del presente: nuestro ser se comprende guiado por su pertenencia a las tradiciones que lo anteceden, el presente se encuentra desolado si no logra establecer el vínculo con el pasado a través de los textos que nos abren al llamado de la historia. A este movimiento que va del presente al pasado podemos denominarlo *realización del acontecer*, es decir, nuestras comprensiones tienen una doble determinación: por un lado, nuestros prejuicios se constituyen desde el horizonte del presente; a su vez, el presente se ve alimentado por el pasado. El encuentro con los textos es posible cuando el intérprete pretende abrir sus prejuicios al llamado de la tradición, vinculándose al movimiento que va del presente al pasado y del pasado al presente. Es en este movimiento que acontece la *historia efectual*:

Quando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento. Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno inmediato como toda la verdad (Gadamer, 2001a: 371).

Gadamer logra mostrar que frente a las pretensiones de objetivación de la conciencia científica que desea obrar por fuera de la determinación de la tradición a la que pertenece, la hermenéutica ratifica la historicidad de toda comprensión que acontece desde el *efecto* que la historia tiene sobre nuestras preguntas. Nuestro espíritu olvida el efecto de la historia y por ello desconecta la relación de los prejuicios con las tradiciones que nos sostienen. Sin embargo, no puede olvidarse que nuestra *conciencia es más ser que conciencia*. Por ello mismo, no puede ser

reducida a la conciencia metódica que alcanza la determinación de los textos de la tradición como alcanza la ciencia la determinación de los fenómenos naturales a través de conceptos. Estamos vinculados, acogidos por el sentido de los textos; por ello mismo, jamás podremos tener absoluta conciencia del efecto de la historia sobre nuestro ser, lo cual implica que siempre deberemos estar vigilantes de no olvidar el efecto de la historia sobre nosotros, aunque esto no se alcance de forma absoluta: comprender es entonces el reconocimiento –así no se logre de una vez y para siempre– de la tradición como nuestro ámbito de sentido constituyente, silencioso, inabarcable.

Ingresamos ahora al segundo presupuesto de la *historia efectual: la conciencia de la historia efectual*. Se ha afirmado que tener conciencia plena del efecto de la historia es una ilusión de la conciencia metódica. Sin embargo, Gadamer no renuncia a la posibilidad de constituir la conciencia que se reconoce en la historia y, por ello mismo, quiere abrir el espacio para formular el siguiente interrogante: ¿qué clase de conciencia es la conciencia de la historia efectual?

En primera instancia, es conciencia de la acción de la historia en todo ámbito interpretativo: bajo ninguna circunstancia la comprensión podrá sustraerse a la determinación que la historia y las tradiciones tienen sobre las precomprensiones que sobre los textos realizamos. Sin embargo, esto no implica que la historia efectual sólo esté presente allí donde suponemos es posible reconocer su acción. Por el contrario, la historia efectual es el presupuesto ontológico irreductible de toda comprensión.

En segundo lugar, la conciencia de la historia efectual se reconoce con respecto a la condición de la distancia en el tiempo, pues el efecto de la historia se deja ver en el movimiento de familiaridad y extrañeza que nuestra conciencia entabla con las tradiciones que nos determinan: “la historia eficiente es la eficacia en la distancia” (Ricœur, 2002: 320).

Finalmente, podemos identificar como característica fundamental de la conciencia de la historia efectual que es conciencia de lo que Gadamer denomina *situación hermenéutica*, característica que contiene a las dos anteriores: “el concepto de la situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto

no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero” (Gadamer, 2001a: 372).

Nuestra situación hermenéutica está dada desde el presente, en el cual nos hallamos instalados. Sin embargo, nuestra situación es finita y por ello jamás podrá agotar el ser histórico en el saber, en tanto no puede abarcar la totalidad de la historia. Por esto Gadamer introduce el concepto de *horizonte* como la posibilidad más plena de apertura de nuestra situación finita al horizonte de las tradiciones.

Todo presente es finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*. 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, 2001a: 372-373).

Será necesario detenerse en la noción de horizonte con el objetivo de interpretar cómo aparece en el argumento gadameriano el problema del reconocimiento de la alteridad de los textos, asunto que nos llevará a enfrentar que el camino del reconocimiento se constituye en el extrañamiento y alejamiento frente al horizonte de lo otro. El horizonte y la posibilidad de reconocimiento no se alcanzan si antes no se comprende que el acogimiento de la diferencia no es una tarea sencilla. Acoger al otro en su verdad pasa por un momento de ocultamiento de la diferencia donde al parecer el intérprete se enfrenta al horizonte del texto queriendo imponerse a él, queriendo hacer caso omiso al ámbito de sentido desplegado por los textos. Reconocer al otro en su verdad requiere no sólo la interpretación de la situación desde la cual nos acercamos a la diferencia. Será necesario, además, poder aportar el horizonte como muestra de hospitalidad con lo otro, con el texto.

1.4. A MODO DE CONCLUSIÓN: SOBRE LA ALTERIDAD DEL TEXTO

No es sencillo abrigar en nuestro experimentar el reconocimiento de la estrechez de nuestras comprensiones. En gran medida partimos de la ingenuidad de pensar que sabemos demasiado sobre los demás y sobre nosotros mismos; siempre que el otro se hace presente consideramos poder abarcarlo con nuestra mirada, siempre creemos que podemos hacerlo nuestro, olvidando que lo otro, el texto, la tradición, es un bello ypreciado enigma que no debemos violentar. Lo otro, el texto de la tradición, acontece en su verdad cuando no lo forzamos, cuando le permitimos romper con nuestro horizonte y posibilitamos la apertura de un nuevo colorido, de un nuevo ámbito de sentido que jamás nos pudiésemos haber imaginado si el texto no lo desplegara.

El intérprete que silencia su situación considerando que el horizonte del presente es autosuficiente no podrá tener el experimentar de la tradición en el texto, que exige romper con nuestros límites, que exige permitir que lo otro nos toque en nuestro ser. El otro, el texto, no es algo que esté dado de forma inerte, pasiva enfrente de nosotros, pues hace un llamado en el que el reconocimiento de la tradición se hace carne.

El horizonte es nuestra posibilidad de alzar nuestra mirada fría y desolada, con el fin de ver lo que el otro quiere hacernos comprender. No ganamos un nuevo horizonte poniéndonos en el lugar del otro; abrimos horizonte cuando atendemos al llamado que desde los textos las tradiciones nos efectúan. Quizás sería más justo decir que el horizonte se abre cuando tratamos de hacer justicia a la *cosa misma* sobre la que buscamos el acuerdo. “La hermenéutica no significa tanto un procedimiento cuanto la actitud del ser humano que quiere entender a otro o que como oyente o lector quiere entender una manifestación verbal. Siempre es, pues: entender a un ser humano, entender este texto concreto” (Gadamer, 2001c: 149).

Pero aún es preciso radicalizar el papel que cumple la noción de horizonte: al acercarnos a los textos de la tradición nos acercamos al horizonte de una *comunidad de sentido*, hombres y mujeres que constituyeron desde su habitar el mundo de la

vida, formas de comprender y comprenderse frente a la historia. Es por ello que un texto no es un mero ente compuesto por hojas, un lomo y un título. El texto es el ámbito de reconocimiento privilegiado de la hermenéutica, pues el intérprete sólo podrá saber de sí mismo cuando los otros le permitan comprenderse habitando el mundo de una forma distinta. El horizonte es amplitud, descentramiento, encuentro con el tú, que pronto, bajo el acogimiento de la *cosa misma*, será un nosotros vinculante:

El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que plantea la tradición. Es también interesante hablar de horizonte en el marco de la comprensión histórica, sobre todo cuando nos referimos a la pretensión de la conciencia histórica de ver el pasado en su propio ser, no desde nuestros patrones y prejuicios contemporáneos sino desde su propio horizonte histórico (Gadamer, 2001a: 373).

Ganar el horizonte es poder comprender la posición del otro, lo cual, no sugiere una comunión de las almas en una significación absoluta y cerrada. El acuerdo en la *cosa misma* supone haber ganado el horizonte del otro para así poder comprender la posición desde la cual elabora el punto de vista que presenta. El acuerdo sólo puede surgir de este presupuesto, pues es un error suponer que nos ponemos de acuerdo con respecto a puntos de vista individuales que cierran el horizonte; nos ponemos en acuerdo cuando el punto de vista del otro desvela una posibilidad de reconocer desde dónde está hablando y cuáles son sus intencionalidades, a las que deberemos hacer justicia.

Este desplazarse no es empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos (Gadamer, 2001a: 375).

La panorámica más amplia es la *cosa misma* que no se encuentra limitada. Por el contrario, siempre está en apertura, dispuesta a dejarse constituir por el llamado de lo otro. Es quizás a lo que Gadamer se refiere en la conferencia *La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo* (1990): la *cosa misma de la formación*. En efecto, *Bildung* no es un concepto con el que se expresan las excelentes capacidades cognitivas que un individuo tiene para analizar un texto; tampoco se refiere a las refinadas formas de una clase social. Formación es la posibilidad de ganar horizontes gracias a que somos capaces de hacer justicia al punto de vista de los otros, para así poder comprender desde dónde se está constituyendo el ámbito de significación sobre la cosa que discutimos. Afirma Gadamer: “¿Qué es propiamente formación? Permítanme citar a este propósito a uno de los grandes. Son palabras de Hegel: formación significa poder contemplar las cosas desde la posición del otro. (...) Formación para aprender a entender a otro desde sus puntos de vista” (Gadamer, 2002b: 124-125)¹¹.

La conciencia de los *efectos de la historia* reclama la apropiación de la *situación* hermenéutica, pero a su vez el *horizonte* como apertura a la *formación*. El encuentro con los textos de la tradición supone la formación para poder abrirse y comprender el punto de vista que despliega el texto. Una conciencia formada hermenéuticamente no impone su horizonte, más bien, *aporta su horizonte*, y un horizonte es aportado cuando trata de hacer explícitos los puntos de vista desde los cuales da sentido a la tradición. Sólo de este modo podremos escuchar a los textos de la tradición en el reconocimiento de su alteridad. Es quizás ésta una de las tareas más difíciles que se impone a la formación: “Por eso es una tarea tan importante como constante impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido. Sólo entonces se llega a escuchar la tradición tal y como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente” (Gadamer, 2001a: 376).

¹¹ Es importante señalar que el último Gadamer parte de este presupuesto para hablar de la orientación del humanismo hermenéutico. Así lo deja ver en la entrevista hecha por Graciela Fernández: “(...) Frente a tal circunstancia, creo que hoy sería lícito aún, y de nuevo, hablar de humanismo en el sentido de que uno no se propone otra tarea que la de la *Humanitas*, el respeto al otro y el admitir la validez del otro y de sus otros caminos” (2009: 69).

La hermenéutica pone como uno de los principales asuntos de la comprensión del horizonte el reconocimiento de la diferencia. En efecto, al igual que la distancia en el tiempo no es un impedimento para comprendernos sostenidos por las tradiciones, las diferencias entre la tradición y el espíritu del presente no corrompen las posibilidades de ganar el horizonte del otro. Por el contrario, es en la diversidad, en la diferencia en donde toma sentido ganar horizontes.

Mientras el Historicismo se esforzó por negar la alteridad del presente y el pasado, Gadamer quiere potenciar que el horizonte se gana en el reconocimiento de la diferencia y en la posibilidad de escuchar la voz de lo otro desde su verdad más plena: la conciencia de la *historia de los efectos* no es otra cosa que el acoger que somos formados para ser hospitalarios con la diferencia. De este modo, comprendernos desde la historia que determina nuestras comprensiones, es el reconocernos sostenidos por las tradiciones que nos heredan sentidos compartidos, que serán accesibles en tanto estemos dispuestos a superar nuestra situación limitada y esforzarnos por ganar el horizonte de lo otro, que entabla diálogo con nosotros cuando nos comprendemos constituidos por él, por ti, por nosotros, a pesar de ser distintos. Pero esto no nos cierra, sino que nos abre al potencial infinito de un punto de vista contrario que se hace más pleno cuando se alcanza el acuerdo en la *cosa misma*.

Pero el acuerdo no significa que el otro desaparece. El acuerdo es la plenitud de fundirse con un sentido compartido que nos permite hacer vida juntos, sentido compartido que no desconoce nuestra familiaridad y extrañeza frente a los textos.

De este modo, podemos afirmar que no existen horizontes cerrados, que siempre hacemos camino desde el gran horizonte de la historia que abre infinidad de ámbitos significadores. Pero aún faltaría hablar *de la fusión de horizontes* a la que le dedicaremos un apartado en el segundo capítulo. Por el momento, podemos adelantar que la fusión significará que cuando nos comprendemos frente a los textos de la tradición, nos vemos tan vinculados con lo comprendido que no podemos separar de forma tajante, radical, al intérprete de lo que él ha interpretado sobre los textos. “Esta fusión del presente con el pasado es también, incluso de un modo más

fundamental, la fusión del intérprete con lo que él mismo comprende” (Grondin, 2008: 84).

¿Pero qué hemos aprendido sobre los textos? Indudablemente el encuentro con los textos nos ha permitido comprender cinco puntos centrales:

- A. El texto es el mediador entre el horizonte de la tradición y el presente. Nuestro encuentro con lo otro, con el texto que despliega el horizonte de una *comunidad de sentido* constituido por hombres y mujeres se hace posible porque los textos de la tradición hacen un llamado al reconocimiento de la alteridad. Acercarnos a un texto es, finalmente, acercarnos a un horizonte de significación que encarna formas de actuar, de comprometerse con los otros. En conclusión, una manera de estar en el mundo. Afirma Gadamer:

(...) el mundo existe como horizonte. Horizonte evoca la experiencia viva que todos conocemos. La mirada está dirigida hacia el infinito de la lejanía, y este infinito retrocede ante nosotros con cada esfuerzo, por grande que sea, y con cada paso, por grande que sea, se abren siempre otros nuevos horizontes. El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientación (Gadamer, 1998: 122).

- B. Nuestro encuentro con los textos se encuentra mediado por la extrañeza y el alejamiento. No aceptamos de una vez y para siempre la verdad de la alteridad. Podemos decir que el conflicto de las interpretaciones surge del movimiento entre reconocimiento e imposición. Acercarnos a lo otro siempre implica una lucha en donde pretendemos hacer valer nuestra verdad, la que no es de entrada la verdad del otro.

Alcanzar el acuerdo sugiere entonces que es necesario acoger la diferencia. Sin embargo, esto no siempre se logra y es cuando la comprensión parece ser una tarea imposible de realizar. Frente al texto, este conflicto se presenta con más violencia, no podemos negar que el texto no puede protestar como sí lo haría mi amigo o mi enemigo cuando no se halla en acuerdo con la opinión que expreso sobre él. Empero, el texto no se encuentra a merced del

intérprete; también se niega a ser reducido a un prejuicio que no le haga justicia. Esto se evidencia con más fuerza cuando la interpretación se ve entorpecida y finalmente el horizonte del texto no le dice nada al intérprete por permanecer anquilosado en precomprensiones arbitrarias.

- C. La comprensión busca el acuerdo sobre *la cosa misma* de los textos. Pero, ¿qué es *la cosa misma*? Indudablemente es el asunto sobre el cual se discute, lo que significa que ésta –*la cosa misma*– no está previamente dada como suele pensarse. Por el contrario, es en el encuentro del horizonte del intérprete con el horizonte del texto que va surgiendo un sentido compartido que se encuentra guiado por el llamado que el texto nos efectúa. El ámbito de comprensión se alcanza cuando el intérprete se *funde* con la *cosa misma de la comprensión* que se hace carne en el diálogo, en el ir y venir de la pregunta que nos propone el texto y de las preguntas que le hacemos.
- D. El texto reclama ser acogido en su más plena verdad. Jamás podemos negar que el horizonte del texto se muestra sostenido por la verdad de lo que se nos dice en ellos. Hacer justicia a la verdad de los textos significa reconocer su alteridad como constitutiva de nuestro habitar el mundo. No todas las comprensiones “valen”, afirmación que niega la posibilidad de alcanzar la verdad de los textos, si la comprensión tiene sentido es porque reclama la convalidación de las precomprensiones en la *cosa misma*.
- E. El rodeo por los textos debe llevarnos al encuentro con el otro, al otro de carne y hueso que está enfrente de mí o que se hace carne a través de los textos. El texto explicita el vínculo con los hombres que se hacen en la historia.

De este modo podemos finalizar este capítulo asegurando que cada vez que nos acercamos a un texto acontece el encuentro con una verdad inviolable: soy en cada interpretación, en cada escucha, en cada lectura un hombre que sella el pacto de hospitalidad como acogimiento de ese que eres tú, mi posibilidad más plena de ser en la verdad. Es por ello que tendremos que preguntarnos: ¿qué es la verdad para Gadamer? ¿Por qué la rehabilitación de los prejuicios comporta la posibilidad de acercarse al acontecer de la verdad en la comprensión de los textos de la tradición y acoger su diferencia? ¿Cuál es la relación entre la fusión de horizontes y el acontecer de la verdad en la interpretación? Estas son las preguntas que guiarán el siguiente apartado.

2. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO Y LAS POSIBILIDADES DEL ACONTECER DE LA VERDAD EN LA COMPRESIÓN

«Todo lo gobierna el rayo», una sentencia rara, honda y turbadora; y una manifiesta paradoja. En lugar de la mano tranquila que conduce al barco por las olas, aparece el rayo que salta de pronto y se apaga.

Hans-Georg Gadamer (2008: 34-35).

2.1. A MODO DE INTRODUCCIÓN: EL TEXTO EMINENTE Y SU VERDAD

El segundo capítulo de *Verdad y método I* (1960) –al que nos hemos referido en el primer apartado– es abierto por Gadamer con la formulación radical de que todo proyecto de comprensión parte de la irreductibilidad de los prejuicios que orientan el modo de preguntar sobre nuestra relación con el horizonte de la historia y de los textos de la tradición. Gadamer dirige el sentido de la búsqueda hermenéutica al encuentro del fundamento de la comprensión o, de otro modo, al esclarecimiento de la correlación entre los prejuicios y la interpretación.

Partiendo de la perspectiva abierta por Heidegger, a Gadamer se le hace claro que la hermenéutica debe efectuar un difícil tránsito de la formulación epistemológica que pretende hacer de la interpretación un dominio de concreción de la objetividad, al encuentro con el horizonte ontológico de la comprensión, que de entrada renuncia a las pretensiones metodologizantes de las que cae preso el Historicismo y, en sentido amplio, la moderna conciencia científica que ha pretendido cancelar la correlación entre los prejuicios y nuestro habitar el *mundo de la vida*, en aras de un conocimiento libre de precomprensiones que, según el científicismo, terminan por desfigurar la objetividad de la comprensión.

Ya hemos visto cómo Gadamer enfrenta este *prejuicio contra los prejuicios* abriendo el espacio para ratificar la estructura ontológica de la comprensión que explicita la imposibilidad de pensar la interpretación sino a través del vínculo de la comprensión con el horizonte de la tradición –historicidad de la comprensión– desde la que nos es posible constituir modos de orientación que Gadamer, en sentido estricto, denomina prejuicios o precomprensiones.

Empero, la crítica gadameriana al presupuesto epistemológico de la interpretación no cierra el horizonte hermenéutico desde el cual se insiste en la necesidad de preguntar por las posibilidades y límites del *acontecer de la verdad en la comprensión*. En efecto, si se hace imperativo para Gadamer criticar el dominio cerrado de la objetividad científica, es para desvelar que la vía del método no es la más adecuada para esclarecer cómo en nuestro vivir nos vemos orientados hacia la pregunta por la verdad, pregunta que no se reduce a un mero reflexionar por un estado de cosas en el ámbito fenoménico, pues dicha pregunta atraviesa el corazón de nuestro habitar en el mundo. De este modo, Gadamer quiere sostener que la comprensión es la manera auténtica de orientación e interrogación del hombre que, anclado en los prejuicios, trata de esclarecer y esclarecerse con respecto a la *legitimidad y validez* de los mismos.

Es así como Gadamer encuentra la posibilidad de hacerle justicia a la pregunta por el acontecer de la verdad en la interpretación a través del ingreso al *círculo de la comprensión*. Desde allí el trabajo hermenéutico gana suelo firme al demostrarse que el horizonte de la pregunta por la verdad se halla en el ámbito ontológico de la comprensión, en el cual se hace necesario regresar el *pensar a su elemento*. En efecto, acostumbrados a llegar a la certeza y a la objetividad forzando a la naturaleza a responder nuestras preguntas –gracias a la imposición de conceptos y métodos que protegen la interpretación de la impertinencia de las preconcepciones que desvían al sujeto de su voluntad de conocimientos objetivos, necesarios y universales–, la verdad, bajo esta perspectiva, queda reducida a la capacidad del sujeto de mostrar, tener, imponer, dominar a lo otro, a los otros, al texto, con categorías.

Frente a este requerimiento de la conciencia científica, Gadamer quiere sobreponerse a este empobrecimiento de la verdad para desvelar que la pregunta por el acontecer de la verdad en la comprensión sólo toma sentido si la interpretación es puesta en correlato con los prejuicios que la alimentan. Sólo se rehabilita el horizonte de la verdad cuando el *círculo de la comprensión* nos lleva a interpretar que la verdad nace de la puesta en juego de nuestros prejuicios, los cuales

comparecen frente al llamado de la cosa misma. De este modo, la verdad, más que un plano de dominación metódica, es un horizonte del acontecer ontológico.

Ahora bien, la pregunta por el acontecer de la verdad en la comprensión emerge para Gadamer de la urgencia de proteger a la interpretación del “relativismo” que, por su cara más radical, ha pretendido responder al metodologismo científico con la imposición de un “todo vale” insoportable, que conduce la interpretación a un sinsentido, en donde la verdad se diluye en el conflicto de las interpretaciones. Para el caso de la hermenéutica gadameriana, el “todo vale” en la interpretación de los textos de la tradición encubre la posibilidad de ajustar la comprensión a la *cosa misma*, encubre la posibilidad de dirigir la interpretación al acuerdo, en donde el otro es acogido en su alteridad. El texto debe ser asumido en su llamado eminente a una comprensión justa que permita emerger el sentido del horizonte de la tradición. El *círculo de la comprensión* es el criterio ontológico de la justa interpretación, de la lectura que no pretende violentar al texto y que, por el contrario, acoge al texto en el acontecer de la verdad.

Con el objetivo de esclarecer el asunto, se presenta en este segundo capítulo una reconstrucción detallada de las posibilidades y límites del *círculo de la comprensión* con el propósito de abordar dos asuntos centrales: 1) Se ingresa al análisis de la noción de texto desde el círculo de la comprensión, con el objetivo de establecer la correlación entre texto y acontecer de la verdad en la comprensión. Se sostendrá que en la comprensión acontece la verdad cuando el intérprete, en la *constitución del proyecto de sentido*, se descentra frente al texto y permite que los prejuicios se pongan en juego en el horizonte de éste, lo cual posibilita la fusión de horizontes. 2) Se analizará la tesis gadameriana del *texto eminente y su verdad*, con lo cual se esclarecerá que la hermenéutica desvela en el texto poético la posibilidad auténtica de encontrar en la obra literaria el horizonte del acontecer de la verdad en la comprensión, que no depende de la conciencia del sujeto, ni de la imposición de categorías que violenten al texto. La tesis de Gadamer es, de este modo, que el texto eminente y su verdad es el horizonte del llamado auténtico; el texto poético es el texto eminente.

2.2. LAS CONDICIONES GENERALES DEL CÍRCULO DE LA COMPRENSIÓN. A PROPÓSITO DEL GIRO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

Antes de abordar estos asuntos, será necesario esclarecer los horizontes que influyen en la estructuración del Círculo hermenéutico que se sostiene por lo menos en tres fuentes centrales de argumentación: el historicismo diltheyano, la fenomenología husserliana y la ontología hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Detengámonos en los puntos centrales de estas tres perspectivas con el objetivo de identificar cómo nutren la propuesta de Gadamer en el ingreso al segundo capítulo de *Verdad y método I* (1960) titulado “Fundamentación para una teoría de la experiencia hermenéutica”, a propósito de “El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios” (2001a: 331–338). Esta reconstrucción se hace con el objetivo de abrirle paso a los dos problemas mencionados anteriormente, con los que se explicita que es necesario superar el planteamiento epistemológico de la interpretación, si es que se quiere indagar por las posibilidades del acontecer de la verdad en la comprensión.

2.2.1. El círculo metodológico de Dilthey y la epistemologización de la comprensión

El ingreso de Gadamer al círculo de la comprensión está mediado por el *giro ontológico* propuesto por Heidegger que trata de desembarazar a la comprensión de la mediación epistemológica que el Historicismo de Dilthey había impuesto al trabajo hermenéutico con el objetivo de fundamentar metódicamente a las ciencias del espíritu. No sobra recordar que Dilthey es el responsable de entronizar la distinción epistemológica entre explicar y comprender, abriendo una brecha infranqueable: la explicación como forma de acceso a los fenómenos empíricos de las regiones de las

ciencias fácticas y la comprensión como modo auténtico de indagación sobre la conciencia correlacionada con el encadenamiento histórico y la mediación textual¹².

En efecto, Dilthey provoca el giro epistemológico de la hermenéutica que tiene tres consecuencias fundamentales:

- a. La psicologización de la hermenéutica que reduce la comprensión a un método objetivador que, en primer lugar, pierde de vista la *historicidad de la comprensión* y, en segunda instancia, desconoce la imposibilidad de desvelar la conciencia a través de la metodologización de la interpretación. En palabras de Ricœur,

(...) para Dilthey, la objetivación comienza extremadamente temprano, desde la interpretación de uno mismo. Lo que soy para mí mismo sólo se puede captar mediante las objetivaciones de mi propia vida; el autoconocimiento es ya una interpretación no más fácil que la de los demás, y tal vez más difícil, pues yo no me comprendo a mí mismo más que por los signos que doy de mi propia vida y que devuelven los otros (2002: 80).

- b. Entroniza la separación entre explicar y comprender que lleva a la positivización de la interpretación en aras de la objetividad científica de las ciencias del espíritu. De este modo, es posible afirmar que “Opta por buscar la clave de la solución, no en la ontología, sino en la reforma de la propia epistemología. (...) De modo que, para replicar al positivismo, Dilthey se propone dotar a las ciencias del espíritu de una metodología y una epistemología tan respetables como las de las ciencias naturales” (Ricœur, 2002: 77-78).

¹² Gadamer asegura que la filosofía moderna arrastra esta pesada dualidad entre explicar y comprender que es heredada, en primera instancia, del planteamiento cartesiano y, en segundo lugar, de la filosofía kantiana, que pretendieron hallar el equilibrio entre ciencia y metafísica a través de la arremetida contra los planos empíricos en pro de la irreductibilidad de la *res cogitans* y de la *cosa en sí* a las leyes naturales. En efecto, la dualidad diltheyana es una de las tradiciones que acogen tal presupuesto: “La unidad de la ciencia total de la tradición, que llevaba el nombre genérico de *philosophia*, se dividió en la dualidad irreparable de dos mundos, el cosmos de las ciencias experimentales y el de la orientación en el mundo basada en la tradición del lenguaje. La expresión filosófica más famosa de esta distinción es la dicotomía de Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*. Con ella se introduce en la ciencia total de la tradición una cuña que provocaría la escisión de aquella en la ciencia de la naturaleza y en las ciencias del espíritu” (Gadamer, 2002c: 149).

- c. Por último, Dilthey termina cayendo en el círculo *metodológico de las ciencias objetivas*. En efecto, en aras de la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu, reduce la vida a datos susceptibles de ser conocidos por la conciencia metódica, que cancela la vitalidad de la correlación entre la vida que *experiencia* el mundo y el *lebenswelt*, lo que tiene por consecuencia más próxima que Dilthey olvide la imposibilidad de reducir la vida a cualquier esquema teórico. Es así como Gadamer puede afirmar que Dilthey y la escuela romántica en general:

Se vieron expuestos al reto de las ciencias empíricas, con lo cual se vieron obligados a justificar a través del método y la objetividad la estima científica que tenían de sí mismos. Así, la crítica a un concepto unilateral de método y de objetividad quedó aplazada. Y aún menos se trataba de que el ansia de objetividad de la ciencia y la firmeza relativa de sus resultados haya puesto fin al carácter inextricable de la vida, una convicción fundamental de Dilthey. Aunque se preste atención a la connotación panteísta en este concepto vital de Dilthey, sigue siendo una característica muy privada de la “faz oscura de la vida”, pensada desde la ciencia y en consideración de las limitaciones de esta (Gadamer, 2001b: 138)¹³.

Reconocidas las limitaciones del círculo metodológico propuesto por Dilthey, a Gadamer se le hace claro que esta reducción de la comprensión a la objetividad de la conciencia científica potencia que la hermenéutica tenga que abandonar la orientación epistemológica y abrirse paso por la ontología con el objetivo de entrever un nuevo horizonte. Sin embargo, Gadamer no abandona del todo a Dilthey en tanto le ha permitido percatarse del problema central que agobia al círculo metodológico: el olvido de la historicidad de la comprensión en aras de la fundamentación epistemológica.

¹³ Grondin, siguiendo de cerca la exposición gadameriana, deja ver cómo Dilthey, a pesar de su crítica a las ciencias naturales, se halla todavía influido fuertemente por éstas, en especial en lo concerniente al imperativo metodológico y objetivador que lo condujo a perder de vista la vitalidad de la noción de vida: “Enfocaba excesivamente la vida desde el punto de vista de las categorías cartesianas de la vida de la ciencia moderna. Dilthey, al insistir tanto en la objetividad de la vida y en la necesidad de un apoyo epistemológico, habría privado a la vida de la movilidad y de la historicidad, que debían constituir el verdadero apoyo de las ciencias humanas” (2003: 120).

2.2.2. El planteamiento fenomenológico de la comprensión: el mundo de la vida como suelo irreductible del comprender

De otro lado, Gadamer encuentra un nuevo horizonte de interpretación a los problemas formulados por el Historicismo diltheyano: la fenomenología. Husserl aporta a la hermenéutica cuatro rendimientos centrales para las tareas de la comprensión:

- a. El *a priori ontológico del mundo de la vida* como correlato irreductible de la subjetividad–intersubjetividad.
- b. La necesidad de realizar el viraje de los hechos *a las cosas mismas*, como condición insustituible del método fenomenológico.
- c. La noción de horizonte de comprensión, que se caracteriza por su apertura e irreductibilidad a las estructuras del conocimiento científico.
- d. La vía de la *epojé* fenomenológica como forma de acceso a la conciencia y a la correlación de ésta con el *mundo de la vida*.

Gadamer recuerda que, frente a la positivización de la comprensión, Husserl se esforzó por demostrar que, más allá de los límites del método científico que lleva a la *cosificación* de la vida en la estructura metódica de la ciencia, nos es posible encontrar el fundamento irreductible de toda existencia, de toda subjetividad. Husserl se refiere a la noción de *mundo de vida circundante* o *mundo de la vida*. En efecto, si Dilthey trata de encontrar respuestas al vacío de la comprensión en la epistemología, Husserl muestra que la comprensión se encuentra nutrida, podría decirse, sostenida por el *mundo de la vida* en el que todo hombre se encuentra instalado, se encuentra vivenciando, tratando de comprenderse en el mundo, mundo que no es mero horizonte de objetos –aunque lo sea en uno de sus horizontes correlativos–, mundo que no se reduce a los hechos captados por el método –aunque el método tenga sentido en tanto referido al *mundo de la vida*–, mundo comprendido como *trama de sentido*. Husserl lo llamaría *mundo de valores, de fines*, en el que el sujeto se juega la posibilidad de manifestarse en la historia. Afirma Husserl en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913):

De este modo me encuentro en todo momento de la vigilia, y sin poder evitarlo, en relación consciente al uno y mismo mundo, bien cambiante de contenido. Este mundo está persistente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes, un mundo práctico*. (...) Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi entorno. Son ellos “amigos” o “enemigos”, mis “servidores” o “jefes”, “extraños” o “parientes”, etc. (1962: § 27, p. 66).

Desde esta perspectiva, la comprensión toma un nuevo colorido: más que tratar de interpretarse al sujeto en la manifestación objetiva de la conciencia, a la fenomenología husserliana le interesa ver cómo nos es posible describir la correlación hombre-mundo –*noema-noesis*–, correlato que se desvela en el carácter de *constitución* que acontece en el darse de la correlación ontológica. En efecto, el mundo no es el plexo reducido de manifestación de “hechos puros”, captados por el método científico; el *mundo de la vida* acontece como posibilidad de la comprensión cuando el hombre trata de esclarecer la *orla de significaciones* que atraviesan su *experienciar* de mundo¹⁴.

El mundo se da en su plena significación, en la vivencia misma en donde el mundo se presenta como suelo originario de la subjetividad, del hombre encarnado que ama, crea, destruye, hace el bien o el mal, que se juega la vida en su intento de esclarecerse y orientarse en la existencia. De este modo, la comprensión vira de los “hechos puros” al lema fundamental de la fenomenología: *a las cosas mismas*. El viraje de la comprensión deja entrever que el asistir a las *cosas mismas* es el imperativo irreductible de estar siempre atento a la *vivencia pura*, que sólo es posible porque el *mundo de la vida* antecede y posibilita todo vivenciar o experienciar¹⁵.

¹⁴ Es importante señalar que el neologismo *experienciar* es sinónimo de lo que Husserl comprende como *vivencia pura*. Sin embargo, la opción por el neologismo *experienciar* permite diferenciar la experiencia calculada metódicamente en las regiones de las ciencias fácticas de la vivencia de la conciencia como constitución de sentido. En esto es importante remitirse a los aportes de Guillermo Hoyos Vásquez quien ha introducido el neologismo para proteger la *vivencia pura* de la reducción a la estructura de la experiencia científica.

¹⁵ De este modo, Husserl afirma en *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) de la experiencia – experienciar–: “Como en la vida diaria, así también en la ciencia (si no interpreta mal su actividad, engañada por una teoría “realista” del conocimiento) (...) es la conciencia de estar con las cosas mismas, de aprehenderlas y poseerlas de modo enteramente directo. (...) La operación en la cual el ser experimentado “está ahí” para mí, sujeto de experiencia; y está ahí como lo que es, con todo su

De este modo, la comprensión es entendida desde un nuevo horizonte: la imposibilidad de reducir el mundo y la subjetividad en la estructura del método científico y la necesidad de corregir el círculo metodológico de la comprensión, que tendrá que acoger que toda interpretación del sujeto frente al mundo antecede a toda voluntad teórica; es más, la voluntad teórica o científica surge de la correlación hombre–mundo. Así lo deja ver Husserl en su obra cumbre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936):

(...) La ciencia es una producción espiritual humana, que históricamente y también para los estudiosos presupone la salida del mundo circundante de la vida, intuito, pre-dado en común como existente, el que, sin embargo, también presupone permanentemente en su ejercicio y su continuación este mundo circundante en la ocasionalidad de su darse al científico. Por ejemplo, para el físico es en el mundo circundante donde ve los instrumentos de medir, oye golpes acompasados, estima las dimensiones vistas/ ((124)) etc., en el que él se sabe contenido él mismo en todo su quehacer y en todos sus pensamientos teóricos. Si la ciencia formula preguntas y las responde, entonces, desde el comienzo, y por lo tanto necesariamente a continuación, se formulan preguntas sobre la base de este mundo pre-dado, en el que precisamente se sostiene su práctica vital como toda otra (2008: § 33, p. 163).

Gadamer por este mismo camino logra entender que el esfuerzo de Husserl por arrancar la comprensión del círculo metodológico se asegura a través de la *epojé* que ayudará a conquistar la noción de horizonte. Husserl comprende el horizonte como el halo, la perspectiva desde la cual se posibilita el darse de lo ente a la conciencia que se despliega en el mundo, como correlativo de la comprensión¹⁶.

En efecto, la *epojé* desvela cómo el sujeto da sentido a lo ente en el *experienciar*; de otro modo, la *epojé* conduce a la conversión radical de la

contenido y con el modo de ser que le atribuya justamente la experiencia mediante la operación que efectúa su intencionalidad” (Husserl, 1962: § 94, pp. 243-244).

¹⁶ El horizonte en Husserl puede ser interpretado como condición de posibilidad de la subjetividad de abrirse a lo ente, horizonte que varía con respecto a las intencionalidades y modificaciones de las perspectivas en las que el mundo se da a la *conciencia trascendental*. Siguiendo a Husserl, habrá que decir: “Cada uno tiene su lugar desde donde ve las cosas que están ahí delante, y por eso se le presentan a cada uno las cosas de diversas maneras. También son para cada uno diversos los campos de percepción, de recuerdo, etc., actuales, prescindiendo de que incluso aquellos de que se tiene conciencia en ellos en común o intersubjetivamente se presentan a la conciencia en diversos modos de apercepción y grados de claridad, etc. Acerca de todo esto nos entendemos con los próximos, poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como *el mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos*” (1962: § 29, p. 68).

subjetividad que se asume como constituyente de la realidad, pero a su vez constituida por el mundo. El sujeto comprende que el mundo se le da, se le da en la *intencionalidad* que es el modo auténtico de remitirse a lo ente; tal poner la atención sobre lo otro sugiere que este darse es un plexo de significación que se abre al mundo en su horizonte correspondiente.

El concepto y el fenómeno del *horizonte* poseen un significado fundamental para la investigación fenomenológica de Husserl. Con este concepto, que nosotros también tendremos ocasión de emplear, Husserl intenta acoger el paso de toda intencionalidad limitada de la referencia a la continuidad básica del todo. Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo a la horizontalidad «horizónica» que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizónica igualmente abarcante por el todo de los objetos. Pues todo lo que está dado como ente, está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte del mundo (Gadamer, 2001a: 309).

En suma, comprender es desvelarse en el experimentar, en la *vivencia pura constituida por el mundo de la vida* que no puede ser apresada por la ciencia. La *epojé* ratifica la estructura del *sujeto trascendental* que dota de sentido al mundo; es más, el *mundo de la vida* es el horizonte auténtico de tal sujeto. Siguiendo a Gadamer, podemos concluir que “Husserl llama a este concepto fenomenológico del mundo “mundo vital”, es decir, el mundo en el que nos introducimos por el mero vivir de nuestra actitud natural, que no nos es objetivo como tal, sino que representa en cada caso el suelo previo de toda existencia. Este horizonte del mundo está presupuesto también en toda ciencia y es por eso más originario que ella” (Gadamer, 2001a: 310).

Empero, la propuesta fenomenológica de Husserl y sus primeros pasos para arrancar a la comprensión del círculo metodológico no serán suficientes. Gadamer lo deja ver así al identificar tres carencias centrales de la fenomenología:

- a. Si bien es cierto que Husserl logra evidenciar que la comprensión se constituye en la correlación del sujeto con el *mundo de la vida*, o de otra manera, en la necesidad de la *conciencia trascendental* de esclarecerse en y desde la vivencia, Husserl, según Gadamer, no puede superar la concepción

de primacía metodológica de la conciencia, es decir, la concepción epistemológica del sujeto moderno que es heredada del planteamiento kantiano. En efecto, el sujeto se sigue colocando –por lo menos en el primer momento de la fenomenología, como *fenomenología eidética* y en un segundo momento como *analítica de la conciencia, fenomenología estática* (Cf. Herrera, 2002: 1-10)– como sustancia, sustrato, fundamento irreducible del conocimiento, como garante de la constitución. Es así como Gadamer ve que el sujeto propuesto por Husserl no logra ubicarse en la plenitud del acontecer ontológico, de la correlación hombre–mundo, en donde el sujeto se descentra y se abre al llamado de lo otro en el que se funde con el mundo que es en sí mismo horizonte de comprensión. Husserl sigue entendiendo el correlato ontológico en términos de sujeto-objeto, por lo cual termina por epistemologizar los polos de la correlación¹⁷. Escuchemos la voz de Gadamer en la conferencia de 1988 titulada “Estudios heraclíteos”:

De este modo, el primado de la autoconciencia frente a la conciencia de algo se convirtió en el estigma del pensar moderno. Incluso el ambicioso intento que emprendió Husserl de llevar

¹⁷ A pesar de esta crítica, es preciso afirmar que en la obra cumbre de Husserl, *La crisis* (1936), se puede entrever el abandono de la fenomenología como ciencia estricta y el viraje radical hacia el desvelamiento del *a priori ontológico* propuesto como intuición fundamental –*la correlación hombre–mundo*–. Este aporte de interpretación de la obra husserliana se debe en gran medida a Guillermo Hoyos Vásquez quien en sus textos ha insistido en que el camino recorrido por Husserl desde la publicación de las *Investigaciones lógicas* (1900), hasta *La crisis* (1936) pretende hallar el horizonte de la *ontología del mundo de la vida*, que sólo se hará clara para Husserl después de recorrer los horizontes de *la fenomenología eidética* (1900) y de *la analítica de la conciencia* (1913), horizontes que el fundador de la fenomenología siempre consideró como esfuerzos por comprender–asegurar el método fenomenológico en la *ontología del mundo de vida circundante intuitivo*. “Seguramente, así Husserl no llegue a reconocerlo, la insistencia de Heidegger sobre el ser en el mundo y el modo de ser de la existencia humana, reorienta más tarde el análisis intencional de nuevo hacia el mundo de la vida. Es como si en un primer momento la crítica filosófica con respecto a la ingenuidad de la actitud natural exigiera su negación y por tanto un refugiarse en la conciencia como campo puro de las vivencias. Este sería el cartesianismo de Husserl. Pero el desarrollo de su fenomenología no termina aquí, en esta concepción estática y absoluta de la conciencia; porque si la conciencia inmanente es el lugar de la reflexión, el objeto de tal reflexión es en última instancia trascendente. Lo pre-reflexivo, la experiencia misma precede a la reflexión, la trasciende genéticamente” (Hoyos, s.f.: 9). Siguiendo esta ruta interpretativa puede insistirse en que Gadamer seguramente pudo reconocer este viraje, sobre todo en la *Conferencia pronunciada en la Asociación de Cultura de Viena en mayo de 1935* (Cf. Husserl, 1962: 99-137). En esta conferencia Husserl deja ver la acuciante necesidad de pensar en la historicidad del *mundo de la vida* y en la urgencia de dirigir la fenomenología a la fundamentación de las ciencias del espíritu que se aseguran en la ontología del *mundo de vida intuitivo*. Empero, la fenomenología siempre arrastró el lastre de confiar ciegamente en los datos de la *subjetividad trascendental* y en la primacía epistémica de ésta (Cf. Gadamer, 2003: 60).

efectivamente a cabo, por primera vez, la filosofía como ciencia estricta también se apoya sobre este suelo, del que sólo intentaron soltarse los audaces intentos de pensamiento de Heidegger y Wittgenstein. De hecho, el Idealismo alemán había formulado en su día que caracteriza de modo filosóficamente adecuado la nueva posición del hombre en el mundo: la agresiva actitud de la ciencia moderna frente a la naturaleza que nos rodea. Como filosofía trascendental, la subjetividad ha ido acompañando la campaña triunfal de la ciencia moderna (2008: 32-33).

- b. En segundo lugar, frente a la epistemologización de la que cae preso Husserl, Gadamer descubre que la comprensión vuelve a recaer en el círculo metodológico de la ciencia, lo cual se evidencia no sólo en la imposibilidad de dar cuenta de la correlación por fuera de la primacía metódica de la *conciencia trascendental*. Además, desde el enfoque epistémico de la comprensión es imposible interpretar cómo el sujeto comparece ante un mundo intersubjetivamente dado y lingüísticamente sedimentado. Gadamer por esta vía logra comprender que el círculo metodológico de corte husserliano degenera en el *solipsismo trascendental* (Cf. Husserl, 1986: §42. 149) de la ciencia moderna –la cercanía de Husserl con el cartesianismo–, que es incapaz de ofrecer un camino para responder a la pregunta fundamental: ¿cómo nos es posible, gracias a nuestro lenguaje, constituir la trama de vida en donde la alteridad sea acogida?¹⁸. Con respecto a este

¹⁸ Es importante aclarar que frente al problema del *solipsismo trascendental* que degenera en la aporía de la intersubjetividad, es decir, en la imposibilidad de Husserl de dar cuenta de la relación del *Ego* con el *mundo de la vida constituido en la alteridad*, se presenta un conflicto de interpretación que contemporáneamente abre tres horizontes de comprensión sobre el asunto. Por un lado, las críticas provenientes desde la hermenéutica e incluso desde otras posturas fenomenológicas (por ejemplo, Lévinas) aseguran que Husserl termina por reducir el asunto de la intersubjetividad a la constitución de la percepción pura en donde lo otro es un dato dado a la *conciencia trascendental* (Cf. Gadamer, 2006: 183). De otro modo, la reducción al cartesianismo radical, en donde la alteridad es comprendida como mera extensión del *sujeto de la constitución trascendental* (Cf. Sartre, 1993: 262-263). De otro lado, los defensores de la postura fenomenológica que se esfuerzan en demostrar que la lectura que se ha efectuado de los §§ 42-45 de la “Quinta meditación” de las *Meditaciones cartesianas* (1931) ha sido incorrecta: “Ricœur y otros críticos introducen equívocos de este tipo –es necesario revisar el texto completo– al comparar la quinta meditación de Husserl con el proceder cartesiano en la tercera meditación metafísica, que busca “romper” con el aislamiento del *Cogito* y reconquistar deductivamente lo eliminado por la duda metódica. En general, los críticos interesados en la quinta meditación descalifican el intento de Husserl debido a sus “presupuestos impensados”, a sus paradojas o paralogismos, a sus “supuestos círculos”, al hecho de pertenecer a una suerte de “metafísica de las representaciones”, a su fracaso radical en extender un puente entre las mónadas aisladas, etc.” (Rizo, 2000: 36). Siguiendo el horizonte dibujado por Rosemary Rizo, Germán Vargas

problema, vale la pena revisar el ensayo de Gadamer titulado: “Fenomenología, hermenéutica, metafísica” (1983). Gadamer vuelve a colocar en el centro de la discusión hermenéutica la imposibilidad de Husserl de dar cuenta del asunto de la intersubjetividad desde una teoría de la percepción. Declara que: “(...) Algo semejante ocurre con lo que Husserl denominó “intersubjetividad”, y que aparece tratado en tres volúmenes de su obra póstuma. Ahí da la impresión de que la experiencia del otro consiste en un logro secundario de una concepción animadora elevada a la percepción pura del ello extenso. ¿Dicen esto las cosas mismas? ¿Es que hay ahí algo extenso primero, algo que se puede percibir, “haciéndose” únicamente con posterioridad persona? ¿Son así “las cosas mismas”?” (2001b: 30). Y pude agregarse que:

Partiendo de la subjetividad trascendental, Husserl insiste en que el otro está enfocado primordialmente como un objeto de percepción, con todas las cualidades formales propias de la percepción que Husserl expuso en su tratado de la graduación. Según esto, cuando al objeto de percepción se le concede animación estamos únicamente ante una segunda fase, subida, como quien dice, de nivel. Husserl lo llama “compenetración trascendental”. (...) En realidad, esta compenetración en dos niveles es una construcción muy artificial. En la relación vital de vida con vida, el hecho sensitivo de un objeto de percepción es una construcción muy secundaria. Al parecer, el mismo Husserl se mueve aquí bajo el signo de una reducción de velamientos dogmáticos y sin atender a la realidad primaria de la cosa. Sin embargo, éste había sido el gran lema de la fenomenología, el volver a las cosas mismas. Presionado por motivos teórico-científicos, Husserl insistió por lo menos en que el otro sólo puede estar dado en un principio como objeto de percepción y no en su vitalidad, no como un hecho corporal (Gadamer, 2001b: 20-21)¹⁹.

también pone en tela de juicio la lectura que desde la hermenéutica se ha efectuado sobre el asunto (Cf. Vargas, 2003; Vargas y Reeder, 2009: 119-126). Empero, otras vertientes de interpretación de la fenomenología como la de Guillermo Hoyos Vásquez aceptan las críticas de la hermenéutica y desde allí tratan de pensar una nueva conversión fenomenológica que se orienta al problema del lenguaje – al actuar comunicacional– que rebasa el análisis de la conciencia intencional. Por ahora, Gadamer, al parecer, se afilia de forma radical a las críticas que Heidegger efectúa a Husserl, sin tener en cuenta la obra tardía del padre de la fenomenología.

¹⁹ Desde esta perspectiva puede afirmarse, siguiendo a Hoyos: “No parece posible constituir al otro en su propia corporeidad (*leib*), en su subjetividad a flor de piel, desde mi propia corporeidad, basándome en un modelo de constitución de los objetos del mundo, con base en la percepción, que me permite la presentación de lo no presente, si lo que pretendo presentar por analogía es la subjetividad del otro;

c. Finalmente, Gadamer logra evidenciar cómo bajo el círculo metodológico husserliano la comprensión queda sin sustento, pues se desconecta la relación entre el lenguaje y el modo de orientación del sujeto en el *mundo de la vida*. ¿Pero cómo sucede tal desconexión? La respuesta puede verse en el análisis que Husserl hace del lenguaje en la cuarta de las *Investigaciones lógicas II* (1910). Allí termina por reducir el lenguaje a un instrumento de la conciencia para constituir lo ente, cayendo de este modo en la positivización del lenguaje, al desconocer su carácter ontológico; el lenguaje, más que un instrumento, es el ámbito de posibilidad del sujeto de comparecer –comprenderse– en el mundo intersubjetivamente sedimentado. Por esta vía, Gadamer criticará el empobrecimiento del lenguaje y ratificará que el círculo hermenéutico se funda en la correlación del intérprete con el mundo sedimentado lingüísticamente²⁰. Además, Gadamer pretende demostrar que el lenguaje no le pertenece a la *conciencia trascendental*; por el contrario, la conciencia se ve desbordada por el lenguaje. Más bien nuestro lenguaje se apropia de nuestros modos de orientación y por ello mismo es nuestro *Lumen naturalis*, nuestra casa. Escuchemos nuevamente a Gadamer:

El lenguaje no es una herramienta más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenece también a la definición esencial del hombre. El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio (2002a: 147-148).

la duplicidad presente en la formulación husserliana “como si yo estuviera allá en lugar de la corporeidad del otro”, no soluciona lo que se pretende con la analogía, la reciprocidad, menos aún la originariedad de quienes participan en el mismo mundo desde tradiciones propias, que significan identidades históricas, culturales y morales específicas” (2000: 143).

²⁰ Siguiendo el camino hermenéutico, Guillermo Hoyos puede afirmar que “para ello es preciso revisar los orígenes de la comunicación y tomar distancia de Husserl, pues para él el lenguaje es monológico, o sea, no es lenguaje. Husserl habla del diálogo del alma consigo misma, y no es diálogo, es monólogo. (...) La fenomenología sostiene que la subjetividad constituye el sentido y que la función del lenguaje consiste en expresarlo; que el yo lo constituye en la conciencia. El lenguaje, en fenomenología, es un mero instrumento de expresión. Eso en la perspectiva hermenéutica, es empobrecer el lenguaje” (2003: 37).

Finalmente, a pesar de la crítica gadameriana al planteamiento fenomenológico, puede afirmarse que la hermenéutica encuentra en el *a priori* ontológico de la correlación hombre–mundo un presupuesto fundamental, que le permitirá a Gadamer pensar los términos de la correlación desde la historicidad del comprender, es decir, del sujeto que habita el *mundo de la vida* atravesado por el horizonte de la tradición que alimenta las precomprensiones que el sujeto constituye intersubjetivamente y gracias al lenguaje que nos permite dialogar.

2.2.3. Consolidación del giro ontológico de la hermenéutica: Heidegger y Gadamer y el círculo de la comprensión

Ya está claro que la comprensión no acontece en los términos propuestos por la epistemología. La comprensión deberá tener su horizonte en la ontología, con lo cual Gadamer indica que el camino sugerido por Heidegger puede vislumbrar la salida a los problemas que aquejan a la comprensión. En efecto, Gadamer confiesa que dos obras fundamentales de Heidegger alumbran el camino del giro hermenéutico y, por supuesto, la constitución de la comprensión sobre la *ontología radical*. Gadamer se refiere, en primera instancia, a las lecciones de 1923 que se titulan *Ontología hermenéutica de la facticidad* y, por supuesto, a la obra central de Heidegger *Ser y tiempo* (1926). En *Verdad y método I* (1960) puede verse cómo Gadamer ingresa al círculo de la comprensión por el camino heideggeriano, pero a su vez, cómo se separa del mismo. Escuchemos a Gadamer:

Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica y críticas históricas con el fin de desarrollar a partir de ellas, desde el punto de vista ontológico, la preestructura de la comprensión. Nosotros, por el contrario, perseguiremos la cuestión de cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión (2001a: 331).

Detengámonos en la cita con el objetivo de interpretar cuál es el aporte de Heidegger a la propuesta gadameriana. Gadamer ve en Heidegger la invitación a abandonar el criterio epistemológico de la comprensión y a dirigir el análisis fenomenológico *a la*

interpretación de la temporalidad del ser volcado a la finitud. De otro modo, la posibilidad de sacar a la comprensión del dominio de la *subjetividad trascendental*, que entiende la comprensión como un instrumento del que se vale la conciencia para desvelar lo ente en su totalidad y alcanzar conocimiento de sí, como si ésta –la conciencia– pudiera tener a su disposición los sentidos que sobre el mundo se despliegan. Heidegger ve la consolidación de la filosofía moderna en la *subjetividad trascendental*, lo cual ha conducido a la pérdida de la pregunta central de la ontología: *la pregunta por el sentido del ser de este que soy yo en cada instante, Dasein.* En efecto, Heidegger pretende desvelar cómo el afincamiento de la certeza del conocimiento en el sujeto lleva a un olvido de sí, es decir, el sujeto siempre parte de la constitución de la autoconciencia, lo cual le permite reafirmarse frente al mundo; pero bajo esta intuición se encubre un presupuesto negativo: *la fundamentación del conocimiento en la subjetividad desolada, que se ha desembarazado de sí misma, se ha cosificado en tanto pretende determinar el mundo según los parámetros de la conciencia científica que puede dominar metódicamente a la alteridad y a sí misma.*

Heidegger descubre en esta certeza de la *subjetividad trascendental* el lastre de la metafísica sustancialista, que piensa la relación sujeto–mundo en términos de un residuo irreductible que se coloca por encima de todo lo ente y es capaz de determinar por la vía reflexiva la realidad. Esta sustancia puede denominarse *Cogito*, o *yo de la apercepción*. Por lo demás, son estos los modos en que se ha mentado la referencia al sustrato metafísico de la filosofía que concluye con la fundamentación del círculo metodológico que hace de la comprensión un acto de derivación de los enunciados de la conciencia impuestos a la realidad –unidad sujeto–objeto–. Frente a esta consideración, Gadamer ve en Heidegger el motor del giro ontológico de la hermenéutica que renuncia a dicho sustrato. En efecto, si la fenomenología tiene posibilidad de sobreponerse a la recaída en el *sujeto epistemológico* es, según Heidegger, porque ésta es traída a la hermenéutica, la cual pretende abandonar, a su vez, el planteamiento de Dilthey atrapado en las peripecias de la epistemología²¹ y

²¹Con respecto a lo anterior, Gadamer asegura: “Sin embargo, Heidegger no se ve alcanzado por las mismas implicaciones epistemológicas según las cuales la vuelta a la vida (Dilthey), igual que la reducción trascendental (la autorreflexión radical de Husserl), tienen su fundamento metódico en la forma como las vivencias están dadas por sí mismas. Esto es más bien el objeto de su crítica. Bajo el

dirigir la atención a la correlación de: ontología, hermenéutica y facticidad, nodales para la constitución del círculo de la comprensión. Es así como Gadamer afirma:

Hay que ser consciente de que esto [la consigna de una hermenéutica de la facticidad] es como una espada de madera; porque la facticidad significa precisamente la resistencia inamovible que lo fáctico opone a todo comprender y entender, y en la formulación especial que Heidegger dio a este concepto. La facticidad significa una determinación fundamental de la existencia humana. Ésta no es únicamente conciencia y autoconciencia. La comprensión del ser que lo distingue de todo lo ente, no se cumple en el proyectarse a una constitución espiritual por medio de la cual pudiera elevarse por encima de todo lo ente de índole natural. *La comprensión del ser que caracteriza al ser-ahí humano de tal manera que pregunta por el sentido del ser* (2003: 63).

Detengámonos en la afirmación de Gadamer. Es necesario matizar que Heidegger no entiende por ontología un sinónimo de la metafísica sustancialista. *Ontología* para Heidegger “significa doctrina del ser. Si en el término se aprecia solamente la insinuación indeterminada de que en lo que se sigue de algún modo se va a indagar temáticamente el ser, se va a hablar del ser, entonces habrá servido de la palabra del título para lo que se pretende” (2008: § 1, p. 17). La ontología es la pregunta radical por el ser, por el ser anclado en la facticidad, en el *ahí*, en el que el ser se orienta a través de las preguntas, preguntas que abren el horizonte de la temporalidad que constituye “a este que soy yo en cada momento”. La pregunta formulada no es cualquiera, no se está preguntado por un estado de cosas, o por cómo es posible determinar lo ente desde la estructura metódica. De otro modo, la pregunta es por el sentido de la *existencia*, la que no puede ser tematizada, como lo supone la conciencia metódica, por vía de la imposición de categorías. Por el contrario, la existencia arrojada en el movimiento de la temporalidad se hace difusa, se oscurece a sí misma. Es por ello que comprender significa aquí el estar dirigido al desvelamiento de la existencia, aunque esto nunca se logre plenamente. Comprender es el modo auténtico de *ser-en-el-ahí* que trata de esclarecerse en la finitud de la

término clave de una *hermenéutica de la facticidad*, Heidegger se opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia sobre la que reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible ni de fundamento ni de deducción (2001a: 319).

existencia e infinitud de las posibilidades de mundo que se despliegan en la temporalidad que lo desborda. De otra manera, comprender no es método, “*el comprender, en cuanto aperturidad del ahí atañe siempre a la totalidad del estar-en-el-mundo. En todo comprender del mundo está comprendida también la existencia, y viceversa*” (Heidegger, 2006: § 32, p. 175). Es por ello que puede afirmarse:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entenderse. (...) Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el propio vivir fáctico (Heidegger, 2008: § 3, p. 33).

Ahora bien, Gadamer vislumbra en Heidegger la ruptura con el círculo metodológico que cosifica a la comprensión. En efecto, en el comprender es el ser mismo el que trata de interpretarse sostenido por la temporalidad. En otras palabras, el existir se abre en la comprensión, pero a su vez se hace difuso. Es ésta la paradoja de la existencia y el modo como puede caracterizarse al ser del *Dasein*²²: inapresable, indecible. Para Gadamer,

²² No sobra recordar que Heidegger se encontraba trabajando en la ontología hermenéutica como manera radical de formular la pregunta por el ser desde su texto más temprano titulado *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, más conocido como el *Informe Natorp* (1922). Allí Heidegger abre el horizonte de orientación de la investigación ontológica volcada a la comparecencia del *Dasein humano* en la *vida fáctica*: “El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica; una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma. La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma” (Heidegger, 2002: 3).

(...) la crítica de Heidegger se centra en la estrechez de una concepción semejante de ser. De esta manera muestra que [Husserl] no captó correctamente la condición básica de la vida humana. La existencia no consiste en el intento siempre posterior de, adquiriendo conciencia de sí mismo, mostrarse ante uno mismo. Se trata más bien de un darse, y no sólo de las propias representaciones, sino sobre todo a la no-determinación del futuro (2001b: 18).

Ahora bien, Gadamer encuentra que es posible seguir a Heidegger en el giro ontológico de la comprensión y colocar como condición *sine qua non* de ésta que todo comprender se ve orientado por las precomprensiones que son la manera auténtica del *ser-en-el-ahí* de proyectarse al futuro desde la facticidad. Toda precomprensión es, finalmente, una orientación en la existencia y un modo de anticipar el sentido, quizás el futuro hacia el cual el *Dasein* se ve avocado. El círculo de la comprensión se consolida gracias a este supuesto que guía a Gadamer a colocar como correlato ontológico de toda comprensión a los prejuicios o precomprensiones que tendrán que ser esclarecidas en el movimiento anticipatorio de la unidad de la comprensión.

Finalmente, se hace necesario tematizar las críticas que Heidegger efectúa al planteamiento fenomenológico, con el objetivo de interpretar cómo el radicalismo heideggeriano tiene por consecuencia más próxima que la fenomenología comparezca frente a la hermenéutica que hace de su elemento –la pregunta por el ser– la orientación necesaria de la comprensión, la que no puede satisfacerse en la mera descripción de cómo el mundo conformado por entes–objetos y sujetos se dan a la *conciencia trascendental* en la *vivencia pura*, en lo que Husserl propuso como lema fundamental de la tarea fenomenológica: “hacia las cosas mismas”. Habrá que seguir a Heidegger en el párrafo § 7 de *Ser y tiempo* (1926) con el objetivo de identificar tres aspectos centrales de la crítica heideggeriana a la fenomenología: a) La destrucción de la noción de fenómeno; b) la reorientación de la definición del concepto de fenomenología; y, c) el nuevo horizonte del lema fenomenológico “hacia las cosas mismas”.

En efecto, frente al primado metódico de la *conciencia trascendental*, Heidegger pretende alterar la comprensión que del concepto de fenómeno ha

efectuado Husserl –fenómeno como lo dado a la conciencia–, y demostrar que fenómeno es lo que se *muestra y se oculta*. Heidegger regresa a la noción griega de alétheia²³ con el fin de matizar que el fenómeno no se presenta como un mero “estar ahí enfrente del sujeto”; el fenómeno se hace difuso pues se oculta y se hace presente en el carácter brumoso del experimentar mismo de la existencia. Nada se encuentra en su plena presencia, todo lo ente se encuentra sometido al devenir de la nada que pone en fuga constante a todo lo ente y al ser mismo. Con lo anterior, Heidegger hace patente que la fenomenología de Husserl se funda en un presupuesto insostenible: la confianza en la subjetividad plena que se sabe así misma y a lo otro (al fenómeno). Será necesario abandonar tal concepción de fenómeno y de conciencia, para poder evidenciar que es el *ser* el que se *muestra*, el que se presume está evidenciado, pero, por su otro movimiento, es lo absolutamente oculto. *El ser no se da a la conciencia, el ser del ente comparece en el claro oscuro de lo inapresable para el sujeto trascendental.*

Sin embargo, en nuestro horizonte se dibujan nuevas preguntas: ¿cuál es el fenómeno que se supone se ha explicitado y no necesita ser nuevamente desvelado en su mostrarse y ocultarse? ¿Será necesario evidenciar que el lema “hacia las cosas mismas”, como descripción de la vivencia, es insuficiente? Siguiendo a Heidegger puede afirmarse:

¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra

²³ Es de suma importancia matizar que la noción de alétheia explicita el distanciamiento que Heidegger muestra frente a la tradición metafísica. En efecto, la noción de alétheia es de raigambre griega, pero con ella se quiso mentar que fenómeno es el puro estar desoculto de lo ente, en tanto para la tradición de la metafísica, desde Platón y Aristóteles, lo importante era tener la representación recta de éste. Con ello se olvida que alétheia también es la posibilidad de reconocer que lo que se muestra puede ser pensado porque ha permanecido *oculto*. Es esta la *destrucción* fundamental de la noción de alétheia que propone Heidegger, que ha visto la vaguedad como se ha empleado y entendido el término. Su objetivo es, entonces, mostrar que ser es lo *oculto–no–oculto*. Esta idea será más clara cuando en este mismo capítulo de la investigación se tenga oportunidad de explorar la correlación ontológica entre la concepción de *mundo–tierra* que Heidegger emplea para referirse a la obra de arte y que Gadamer sigue para mostrar la conversión hermenéutica en el acontecer de la verdad en la comprensión: verdad como alétheia (Cf. Gadamer, 2003: 105).

hasta el punto de constituir su sentido y fundamento. (...) Ahora bien, aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae en el *encubrimiento*, o sólo se muestra *disimulado*, no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, *el ser del ente*. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado, y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido (2006: § 7, p. 35)²⁴.

Ahora bien, el fenómeno fundamental e irreductible de esta ontología no podrá ser el ente en sí mismo, ni mucho menos el darse del objeto a la conciencia. La conversión de la fenomenología como modo auténtico de proponer el interrogante no será otro que la que *pregunta por el ser*, que reclama ser acogida en su mostrarse-ocultarse como alétheia. Fenomenología es, pues, la *posibilidad de desvelar lo oculto* y de que se haga accesible, pueda mostrarse, pueda *comparecer*, en este caso comprenderse la existencia, aunque ésta, –la existencia– jamás pueda agotarse ni ser un dato para el sujeto trascendental. Este ser, este *Dasein* que somos en cada instante, se ve obligado a interrogarse frente a las infinitas posibilidades de mundo que se despliegan en el horizonte. Ahora se hace claro que fenomenología es “método”; pero cuidado, método no es aquí la sistematización de procesos impuestos por la conciencia a la realidad; por la vía del movimiento auténtico de la fenomenología, “método” es *posibilidad de acontecer del sentido de la existencia*. Quizás la expresión método es bastante insuficiente y sea necesario enmudecer y escuchar en la conversión fenomenológica *no más que la noción de posibilidad como horizonte de comparecer en la existencia* que sólo se muestra y oculta en su carácter interpretante.

²⁴ Es importante señalar que la *diferenciación* planteada por Heidegger entre *ser* y *ente* lleva a que se plantee la variación entre *óntico* y *ontológico*, lo que conduce a Gadamer a recordar que la *diferenciación* surge del error del cual cae presa la metafísica fundada por Parménides que al nombrar el ser se refería al ser y a los entes indistintamente. Afirma Gadamer: “Ahora se habla de Parménides de lo ente y de lo uno que abarca todo lo ente. Este neutro, este singular, lo ente es un primer paso para el concepto. Heidegger se reservó entonces concientemente y no utilizó el concepto del ser, en contraste con ulteriores formulaciones y quizás lo hizo incluso para que el ser no se entendiera erróneamente como el ser del ente, el qué es en el sentido de la metafísica. Parménides describió de hecho el ser como ese ente en el todo explicando cómo lo llena uniformemente todo, como si fuera un único balón enorme. En ningún lugar hay nada” (2001f: 345).

Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y este mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni tampoco algo así como un manifestarse [*Erscheinen*]. El ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo “detrás” de lo cual aún habría otra cosa que “no aparece”. (...) “Detrás” de los fenómenos de la fenomenología, por esencia ninguna otra cosa; en cambio, es posible que permanezca oculto lo que deba convertirse en fenómeno. Y precisamente se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente *no están dados*. Encubrimiento es el concepto de fenómeno (Heidegger, 2006: § 7, p. 36).

Es importante subrayar la afirmación anterior: “El ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo “detrás” de lo cual aún habría otra cosa que “no aparece”. (...) “Detrás” de los fenómenos de la fenomenología, por esencia ninguna otra cosa; en cambio, es posible que permanezca oculto lo que deba convertirse en fenómeno”. En efecto, Heidegger no está proponiendo aquí una recaída en el idealismo kantiano que intuye por detrás de todo fenómeno a la *cosa en sí (noúmeno)*; por su otro movimiento, Heidegger logra romper con el supuesto metafísico de la contraposición esencia-apariencia y demostrar que el fenómeno del ser sólo puede ser accesible en su carácter de alétheia. Por otra parte, la característica fundamental del fenómeno del *ser-en-el-ahí* es el *encubrimiento* en que comparece la existencia. Lo *no-oculto* es posible de ser pensado porque permanece *oculto*: “(...) Si el ocultamiento de lo ente abarca al hombre y le acosa en su conjunto desde el fondo, sólo entonces le es al hombre necesario y posible ponerse a arrancar a lo ente de este ocultamiento y llevarlo al no-ocultamiento, poniéndose a sí mismo de este modo en lo ente no oculto” (Heidegger, 2007: § 2, p. 24).

Ahora bien, la fenomenología es hermenéutica porque de lo que se trata es de la comprensión del *Dasein*. La fenomenología es hermenéutica porque desde un principio su horizonte es la interpretación de la existencia (Cf. Heidegger, 2006: § 7, p. 38). Habitamos en el comprender, somos comprensión, que sólo puede comparecer en y desde el *logos*, desde la palabra actuante, que se hace viva en la pregunta por nuestra existencia. Gadamer afirma a este respecto:

(...) Es la comprensión de que la vida no sólo se despierta y brota como una semilla y está abierta, por así decirlo, a todo lo ente, tal como la semilla brota y se desarrolla hasta la flor y el fruto. Así pensó la metafísica de Aristóteles el *nous* y Hegel el saber absoluto. Por el contrario, la vida es tal que crea constantemente encubrimientos y los erige en torno suyo. Hay una frase de Heidegger en la que han fracasado algunos desafortunados traductores de este filósofo, y también algunos intérpretes no muy impuestos: *Das Leben ist diesig* (La vida es brumosa). (...) Lo que se dice más adelante a esta palabra heideggeriana muestra claramente que no entendieron nada. Lo que se dice más adelante de la vida es: «se rodea a sí misma constantemente de nuevo con niebla». La vida despierta es claridad y apertura a todo lo que es, pero de repente, todo vuelve a estar encubierto y oculto (2001f: 350).

Podemos concluir que Gadamer se abriga en el recurso heideggeriano de la ontología de la comprensión, pero pretende llegar más lejos, cuando amplía la pregunta por el ser de la ontología hermenéutica de la facticidad a la historicidad de la comprensión, pregunta que le permite conectar la correlación entre prejuicios, horizonte de la tradición y textos. La hermenéutica de Gadamer potencia la pregunta por el despliegue del horizonte de la tradición que acontece en la verdad de la comprensión.

De este modo, Gadamer se separa de Heidegger, pues pretende radicalizar la pregunta por el supuesto ontológico de la comprensión afincada en los prejuicios, con el objetivo de dirigir el acto interpretante de la hermenéutica al «ser para el texto». La pregunta por *el ser para el texto* es el camino que Gadamer constituye para poder alcanzar el horizonte de su propuesta hermenéutica: la tradición como modo auténtico de comprensión del sujeto histórico, que no sólo pretende esclarecerse en su orientación al futuro, hacia el que se dirige *toda anticipación de sentido*; por otro lado, toda anticipación se encuentra sostenida por el horizonte del pasado (tradición), desde el que le es dada la posibilidad al ser de proyectarse al futuro. Esta reivindicación de Gadamer del horizonte de la tradición y del ser para el texto es quizás el punto distintivo de la consolidación de la propuesta gadameriana. Valdría recordar, sobre todo, la posición de Heidegger con respecto a la tradición, en tanto “Heidegger se proponía destruir la tradición cual costra desfigurante que con el transcurrir de los siglos se hacía más gruesa para poder penetrar hasta la originareidad que yace bajo ella. Gadamer desde el comienzo veía en la tradición el

bastión que las generaciones han venido erigiendo para consolidar la comunidad humana en torno a los grandes logros del pensamiento y de la poesía” (Gutiérrez, 2002: 178).

De otro lado, Gadamer también se alejó de la hiperbolización de la crítica de Heidegger al concepto de metafísica, que Heidegger mismo desmontó a través de la *destrucción* de la tradición que encubría que la metafísica tradicional redujo el *ser al ente*. Gadamer acepta y sigue las críticas heideggerianas, pero, a diferencia de su maestro, pretendió tomar los conceptos de la metafísica y someterlos a la interpretación hermenéutica para reorientar su sentido. Siguiendo a Gadamer en el ensayo “Texto e interpretación” (1984), habría que decir

Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama «lenguaje de la metafísica», significa un hechizo irremediable para el pensamiento con tal que el pensador se confié al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo. Por eso, admitiendo la crítica al concepto de subjetividad hecha por Heidegger, concepto en el que demostró la supervivencia de la idea de substancia, intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje (2002a: 321).

Muestra de lo anterior es la nueva orientación que Gadamer efectúa de la noción del concepto de conciencia como *conciencia histórico-efectual*, y de la subjetividad trascendental por la de la *subjetividad del padecimiento* que se da al mundo en el diálogo y en el reconocimiento de la alteridad.

2.3. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO: PROYECTO DE SENTIDO Y APLICACIÓN

Puestas a la luz del pensar las fuentes que alimentan la orientación gadameriana, se ha hecho claro que el giro hermenéutico se conduce en el devenir de la tarea radical de la existencia –que guía la filosofía que se arriesga a reflexionar en y sobre ésta–: *el reconocimiento de la desproporción ontológica sobre la que es pensada la comprensión, el movimiento de finitud e infinitud*. Nada más radical para la conciencia científica que tener que *comparecer* ante el sentido eminente de todo lo existente y comprenderse fracturada por el movimiento de la existencia.

Fracturada porque ha de reconocer que las comprensiones sobre el mundo no concluyen en un “saberse a sí mismo” –un hombre que, satisfecho, puede descansar en el absoluto de la certeza de sí–. En su movimiento negativo, el hombre *padece* la incompletud de su ser, que jamás podrá alcanzar la “tierra prometida” en donde por fin pueda reconciliarse con la violencia que sobre él ejerce el devenir. Por su movimiento positivo, hemos sido arrojados al *pensar*, que acoge el *padecimiento*, lo hace suyo y trata de reconciliarse, en la espera, esperanza de poder comprenderse en un movimiento que no le pertenece, y al que más bien le pertenecemos.

En verdad, lo que se expresa aquí es una experiencia humana muy fundamental. Vivimos bajo el signo de que también lo ausente está presente *nóo* (en el espíritu). Todo pensamiento es un rebasar las fronteras de los sueños y los planes de nuestra corta existencia. De algún modo no podemos nunca retener –pero tampoco realmente olvidar– que las cosas son como son sólo por un instante en la medida en que la infinitud del espíritu está limitada por la finitud: por la muerte (Gadamer, 2002c: 254).

El círculo de la comprensión abre el horizonte del pensar guiado por el llamado del movimiento de lo finito–infinito: arrojados a la violencia de que todo lo que conocemos se desvanecerá, nada podrá superar la temporalidad; frente a esto, nuestros proyectos se prolongan al futuro, nuestras interpretaciones nos vinculan con el movimiento de la existencia, que en el pensar se niega a condenarse a la nada y funda en el *padecer–acoger* su propia finitud la *posibilidad* auténtica de reconciliarse

en el existir, a pesar de la desproporción. El círculo de la comprensión es, en su sentido radical, *posibilidad de reconocimiento en el padecer, posibilidad de acoger que jamás alcanzaremos certeza alguna, ni verdad absoluta, que siempre estaremos llamados a volver una y otra vez sobre los sentidos que nos permiten orientarnos en la existencia.*

Por ello, si se interpreta correctamente el movimiento de la comprensión, si se quiere que el pensar se vincule a su elemento a través del círculo del comprender, será necesario *acoger* este llamado: de entrada somos finitos, nos comprendemos desde este presupuesto que nos obliga a ponernos en juego frente a lo otro, a los otros, *comparecemos* frente a ellos en la finitud–infinitud; a su vez, lo otro se hace carne en su voluntad de infinitud –voluntad que violenta a la alteridad–, pero pronto, en el camino del reconocimiento, serán violentados por el *padecimiento* de los sentidos de mundo que la alteridad pone en juego para fundar esperanza.

Así, se hace claro que el problema de la comprensión no es la superioridad de la conciencia trascendental sobre el mundo, que en la angustia por superar la finitud se obliga a abandonar la existencia, para fundar la esperanza en la certeza de sí²⁵. La comprensión se vuelca sobre el reconocimiento de que sólo *padeciendo* la finitud –en el trabajo de comprensión– nos podemos encontrar con lo otro. Cuando la finitud se esconde en la voluntad incontrolada de infinitud se desvela la voluntad de totalitarismo que niega la alteridad, pues se siente dueña de ésta.

En efecto, si la conciencia científica pretendió asegurar el rigor del pensar en el propósito de dominar el sentido a través de la imposición de “ocurrencias” –como el carácter de infinitud del conocer metódico–, Gadamer, siguiendo la indicación heideggeriana, descubre que la comprensión se asegura cuando el intérprete no se abandona sin más a los prejuicios que se adueñan de él. La primera de las

²⁵ Así lo recuerda Gadamer al ver en Descartes el motor de la filosofía que se ampara en la certeza de sí y propicia el olvido de la pregunta radical por la existencia que se desvela en la comprensión. Por otra parte, la ontología heideggeriana enfrenta la finitud, la que se muestra en el padecimiento de la angustia: “La certeza de la propia existencia, la certeza de la conciencia que tiene uno de sí mismo, constituye, a los ojos de la ciencia moderna, el fundamento de toda certeza y, por ende, el verdadero saber. (...) En el estado de angustia del hombre, se hace visible nuevamente el problema del sentido del ser y de la nada. Este es el punto de partida filosófico que asegura al tema de la angustia su profundidad. (...) Tal cual lo expone Heidegger, la angustia constituye el estado básico del *Dasein*” (Gadamer, 2001e: 162–168).

imposiciones que fundan la cosificación del comprender es suponer que el intérprete es el hacedor del significado de lo otro, lo cual sugiere que el intérprete posee la verdad, que la interpretación es “objetiva” porque obliga a la alteridad a adecuarse a las precomprensiones del intérprete. La ontología se revela frente a toda posible reducción del ser a los esquemas de racionalización metódica que han terminado por cancelar la pregunta por el modo auténtico de vinculación del *Dasein* al mundo: la *temporalidad*.

Ahora bien, Gadamer pretende desbordar el esquema interpretativo ofrecido por Heidegger en el parágrafo § 32 de *Ser y tiempo* (1926), y conducir la *aplicación* del círculo de la comprensión al horizonte de la interpretación de los textos de la tradición, con el propósito de desvelar que la comprensión no se asegura en el “camino de la objetividad”, cancelando los prejuicios o precomprensiones que alimenta toda interpretación. Ésta sería para Gadamer una de las ocurrencias del proceder de la conciencia positiva. Por el contrario, Gadamer desea mostrar que la estructura del comprender se afianza en la orientación ontológica que Heidegger presenta en la *Analítica del Dasein*, explicitando cuatro principios rectores:

- A. Que todo ámbito de interpretación se halla *vinculado* con los prejuicios que constituyen ontológicamente los modos de orientación del intérprete en la facticidad.
- B. Que la interpretación se halla atravesada por la *desproporción ontológica*, la estructura de la finitud–infinitud. En efecto, los prejuicios se presentan para la conciencia del intérprete como modos certeros de validación de las significaciones de la conciencia sobre lo otro. Por el contrario, el intérprete deberá *padecer* que todo prejuicio es finito, anclado en la temporalidad; para el caso de Gadamer, la tradición, horizonte desde el cual al intérprete le son heredadas las orientaciones de mundo. *Padecer* de este modo significa que jamás el intérprete estará en posesión de la verdad, ni de las precomprensiones que lo constituyen. Por su otro movimiento, el intérprete deberá encaminarse en la tarea infinita de la comprensión –*comprensión como proyecto de sentido*– que lo obliga a reconocer los límites de todo acto interpretante, lo que permite acoger la necesidad de estar siempre en

juego frente a lo otro (para Gadamer: los textos). Comprender es entonces reconocimiento de la finitud, *padecimiento de los límites de nuestros prejuicios, negatividad*; pero por su horizonte positivo, *comprensión es apertura, posibilidad de reconocimiento en el otro, fusión de horizontes*.

- C. La interpretación hace justicia a la alteridad cuando se ajusta a las cosas mismas –*textos como unidad de sentido*–, que no es otra cosa que permitir que el sentido acontezca en tanto el intérprete ha estado atento al llamado de lo otro, del texto, de la tradición, que *comparece* en su plena alteridad. Desde esta perspectiva, la *verdad es en la interpretación una orla de sentido*.
- D. Finalmente, Gadamer quiere evidenciar que el círculo del comprender se funda y se realiza en el principio olvidado por la orientación de la hermenéutica metódica: el *principio de aplicación*. En efecto, la comprensión se realiza cuando el intérprete pone en juego el sentido del texto en una situación concreta. En otras palabras, la comprensión es un ejercicio de *aplicación* que permite que el sentido del texto comparezca en el torrente de *experimentar del mundo de la vida* del lector–intérprete, que hará las veces de traductor: será el encargado de hacer que el sentido de la tradición comparezca en el presente vivo, cuando logra vincular el llamado del texto –con las preguntas y repuestas que éste ofrece–, con el horizonte de los hombres de carne y hueso, hombres que tratan de interpretarse a la luz del pasado para proyectarse al futuro.

Es así como puede asegurarse que Gadamer reconoce que los principios enunciados se encuentran constituidos por las indicaciones del § 32 de *Ser y tiempo* (1926), titulado: “Comprender e interpretación”, el cual le permite dirigir las tareas de la comprensión en el segundo capítulo de *Verdad y método I* (1960):

[El círculo de la comprensión] (...) No se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus*, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de

entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas (Heidegger, 2006: § 32, p. 153).

Detengámonos en la orientación heideggeriana con el objetivo de interpretar la estructura de la comprensión propuesta por la ontología radical. La primera consideración a la que debemos estar atentos es la necesidad de reconocer en el círculo de la comprensión una instancia positiva de llevar a cabo las tareas de la interpretación comprensora, lo cual implica que el círculo no sea reducido a un *círculo vicioso* o negativo. Pero: ¿qué sentido emerge de tal exigencia? Indudablemente, asegurar que la estructura constitutiva del círculo de la comprensión no sea tomada por la conciencia científica como el escenario de la relatividad insoportable, un todo vale incontrolable que lleva a la aceptación de cualquier ocurrencia. Heidegger y Gadamer no quieren recaer en el subjetivismo radical que daba por sentado que el sentido es impuesto al mundo desde la certeza de sí; y por su otra cara, tampoco aceptan que la interpretación se diluya en la falta de rigor, dando por hecho que si la comprensión es individual, cada uno ve las cosas de múltiples formas y por tanto es imposible llegar a un acuerdo en el acontecer de la verdad en la comprensión.

En su plena positividad, el llamado efectuado desde la ontología de la comprensión es a *constituir proyecto de sentido –proyectar–*. Gadamer dirige la propuesta de la comprensión a efectuar la difícil e interminable tarea de orientar la mirada a cómo los prejuicios se instalan en el corazón del intérprete. Pero: ¿en qué consiste tal proyectar? ¿Qué es para Gadamer proyecto de sentido? Podemos, por lo menos, presentar dos movimientos de éste.

En primera instancia, habría que insistir en que el proyecto radica en reconocer que toda comprensión encuentra relación entre las precomprensiones y la tradición. Todo intérprete se halla constituido por el horizonte de la tradición que permite el nacimiento de modos de orientación en el mundo; estos modos de orientación son las precomprensiones o prejuicios de los que no tenemos control, y, por el contrario, nuestra conciencia es abrazada por éstos, lo cual implica que nos desbordan y se hacen irreductibles.

Es por ello que Gadamer invita a efectuar el tránsito del movimiento desenfrenado de los prejuicios en la interpretación, al reconocimiento del prejuicio en la comprensión, lo cual pone como imperativo ontológico que el intérprete siempre esté atento a las precomprensiones que se ponen en juego frente a la alteridad de los textos. De ahora en adelante el intérprete *acoge* que no puede silenciarse frente a la voz ensordecedora de lo que le dictan los prejuicios que constituyen auténticos modos de orientación; más bien, tendrá que exponerse al llamado del texto con el propósito de descentrarse frente a lo otro, no perderlo de vista. Esto le permitirá encausarse en el movimiento de la comprensión. Siguiendo a Heidegger, puede afirmarse:

Es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que éstas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la fuerza. Pero esta fuerza no puede ser un vago capricho. La exégesis debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea inspiradora. Únicamente esta fuerza permite que una interpretación se atreva a emprender lo que siempre será una audacia, es decir, confiarse a la secreta pasión de una obra, para penetrar, por su medio, hasta lo que quedó sin decir, y tratar de expresarlo (1954: 170).

¡Pero, cuidado! Este movimiento del proyecto de sentido implica *padecer* en un primer momento la finitud de nuestros prejuicios, los cuales, al ponerse en juego frente a la alteridad del texto –si es que se *acoge* el movimiento de la comprensión–, se fracturarán por el llamado de la alteridad plena del texto que se niega a ser reducido a las precomprensiones del intérprete. Es por ello que el llamado del sentido que acontece en el texto, en principio, es violento, no será sencillo acoger al otro en su plenitud, el intérprete puede negarse y radicalizar las precomprensiones iniciales, impidiendo el reconocimiento, impidiendo la posibilidad de un nuevo proyectarse, de un comenzar de nuevo.

Gadamer hace un llamado radical al intérprete que se hace pleno al comparecer frente a lo otro, eminente en su alteridad, y que, por tanto, *puede tener la razón*. Será tan doloroso este principio que nos llevará al asombro y al temor al desvelarnos en que no es el sol el que se mueve alrededor de la tierra prístina, sino la tierra la que ha de asistir al llamado de lo otro. Es por ello que podemos asegurar

que todo experimentar del llamado del acontecer de la verdad en la comprensión es dolorosa y habrá que padecerlo, será necesario trabajar y estar atentos para no perder de vista que bajo ninguna circunstancia el otro es una proyección del yo.

No se puede en modo alguno presuponer como dato general que lo que se nos dice desde un texto tiene que poder integrarse sin problemas en las propias opiniones y expectativas. Por el contrario, lo que nos es dicho por alguien (...), se encuentra por principio bajo la presuposición opuesta de que aquélla es su opinión y no la mía (Gadamer, 2001a: 334).

Por ende, si el texto no quiebra nuestros prejuicios podrá decirse que no aconteció el sentido: el texto como alteridad nos lleva al corazón de la desproporción, pues somos en la finitud de nuestras precomprensiones.

El que intenta comprender no se abandonará sin más al azar de la propia opinión para desoír la opinión del texto lo más consecuente y obstinadamente posible... hasta que esa opinión se haga ineludible e invalide la presunta comprensión. *El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo.* Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto. (...) No es posible avanzar en el conocimiento sin dejar a trasmano una posible verdad. No se trata de una relación cuantitativa en el sentido de que sólo encubramos y olvidemos la verdad al tiempo que la conocemos, sino que chocamos forzosamente con los límites de nuestra situación hermenéutica cuando buscamos la verdad. Pero eso significa que no podemos conocer muchas cosas que son verdaderas porque nos limitan los prejuicios sin saberlo (Gadamer, 2002a: 66-57).

Ahora bien, hablamos de un segundo movimiento del proyecto de sentido: *proyectar*. ¿En qué consiste y cómo se relaciona con el movimiento anterior? Gadamer insiste en que si el intérprete reconoce el llamado inicial de la comprensión habrá posibilidad de poner en juego los prejuicios frente al texto, lo cual sugiere que acontece un primer sentido que nace del deseo de interpretar. Esto implica que el texto es acogido

como unidad, lo que para Gadamer no es otra cosa que el movimiento de realización entre el todo y las partes²⁶.

En efecto, si el texto puede ser comprendido es porque el intérprete entiende la unidad, que se desvelará en sus partes, lo que posibilita que un primer sentido acontezca, se *proyecte–anticipe*. Pero Gadamer llama de nuevo a la vigilancia, a estar atentos, pues que un primer proyectar abra la comprensión no significa que este primer sentido ya contenga la unidad en su totalidad, y podamos detenernos. Por ello hay que advertir:

(...) La mala circularidad existencial trae la monotonía del eterno retorno de lo mismo: la *repetición, el lugar común, el vacío, la locura*. En ese remolino, el que intenta comprender vuelve siempre a los mismos temas y no encuentra allí nada nuevo. (...) En todo caso, siempre significa el empobrecimiento de las posibilidades vitales, la extinción de los posibles (Fernández, 2009: 48).

Por el contrario, el proyectar y la revisión de éste es la posibilidad de comenzar de nuevo, de apertura a inesperados horizontes, siempre volcados a la infinitud de las tareas de la comprensión. Gadamer mentaría el movimiento como el *proyectar–anticipar*. En efecto, el intérprete pone en juego sus precomprensiones –como un proyectar sentido–, desde el cual pretende comprender el texto; pronto el intérprete, al encontrarse con el horizonte de la alteridad, será fracturado por un primer llamado del sentido de la unidad del texto, lo cual le permitirá anticipar la *constelación de sentido* que acontece.

Vale la pena insistir: las posibilidades de poner en marcha el movimiento de la comprensión estriban en la revisión de la *anticipación de sentido*, en tanto es posible que los proyectos de comprensión rivalicen y oscurezcan la unidad de la alteridad del texto. Se hace claro, de este modo, que el proyectar, tal y como lo entiende

²⁶ Es importante anotar que Gadamer en el ensayo titulado “Sobre el círculo de la comprensión” (1959), contenido en el segundo volumen de *Verdad y método* (1960), recuerda la regla hermenéutica: “De que el todo debe entenderse desde lo individual, y lo individual desde el todo, procede de la retórica antigua y ha pasado, a través de la hermenéutica moderna, del arte de hablar al arte de comprender. En ambos casos nos encontramos con una relación singular. La anticipación del sentido, que involucra el todo, se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo” (2002a: 63).

Gadamer, acontece en la circularidad de la comprensión. Sin embargo, es imperativo aclararlo: circularidad no es el movimiento que se efectúa en la simplicidad de reunir una serie de puntos en el espacio que siempre conducirían al mismo lugar. Por el contrario, la circularidad debe ser entendida en su tremenda complejidad como un movimiento infinito, que va de lo uno a la pluralidad y de la pluralidad a lo uno: “lo uno y lo plural no son algo sucesivo, sino que son a la vez toda la verdad del ser” (Gadamer, 2008: 37; Cf. López, 1998: 177).

Ahora se hace claro que lo que en esta investigación se ha propuesto como clave de interpretación de la propuesta gadameriana en dos movimientos, el *proyecto de sentido* y el *proyectar*, constituye la unidad plena y auténtica del movimiento de la comprensión, que siempre es uno y plural. Es por ello que el *proyecto de sentido* se da en el reconocimiento acogedor de la finitud de nuestras precomprensiones y la posibilidad de comenzar de nuevo cuando nos *demoramos* en el proyecto y tratamos de anticipar nuevos sentidos que nos permitan la esperanza de comprender que ni el interprete ni el texto pueden agotarse en el proyectar–anticipar, y más bien acontecen en el *extrañamiento* “porque la finitud no es lo que está condenado a su término, sino lo que promueve la posibilidad de un inicio” (Bárcena, 2003: 41).

Ahora bien, para Gadamer es imperativo hacerse cargo del texto, responsable de él, lo que no implica un cerramiento del intérprete en sí mismo, sino acercarse, escuchar, dejarlo ser, dar la palabra y, a su vez, ser con él y para él, hospitalidad, reconocimiento de la pluralidad que me fractura, pero que me permite imaginar un mundo distinto, recrear un horizonte que ilumine por un momento la brumosa de la vida. “Por eso, comprender es dejarse interpelar por el texto–otro y no intentar dominarlo o enmudecer ante él” (López, 1998: 180).

El texto como alteridad plena es acogido en el pacto de *hospitalidad*, pero a su vez, de *extrañamiento*. Es por ello que el círculo del comprender lleva a enfrentar de forma radical la pregunta por el sentido que acontece de la correlación intérprete–texto, “el sentido, dice Heidegger, es «aquello en lo que me sostengo» y en lo que estoy comprometido. Es lo que me da estura, pero también una orientación conforme avanza. Algo que no tiene sentido no se sostiene, no se sostiene y no va a ninguna parte” (Grondin, 2005: 43). Gadamer recordará que:

(...) El texto hace que a partir de la nada puedan abrirse mundos enteros, y que el no-ser llegue al ser. Casi es más que un hacer. (...) Es que los textos llegan a hablar sin más, llegan al oído. (...) Que llegamos a tener parte en la figura de sentido que nos sale al paso. Claramente, ésta es, como un todo, algo que no se deja determinar ni regular en su carácter de dato objetivo, sino que, como solemos decir, «se apodera» de nosotros en la rectitud de sentido, en la irradiación de significado que la distingue como conformación (2006: 285-263-264).

De este modo se hace necesario preguntar: ¿qué ha sucedido con el problema fundamental de la hermenéutica, *la aplicación*? El círculo del comprender implica dos posibilidades fundamentales de orientarse al centro de la aplicación:

- A. Por un lado, la revolución del entender, que liberado de las inhibiciones de la conciencia positiva reclama que el intérprete está en la obligación de poner [y ponerse en juego] el sentido orientador del texto en un horizonte determinado²⁷. La interpretación no es un mero acto cognitivo mediante el cual la conciencia inicia el ejercicio aplicativo al aprender una serie de conceptos anclados al mundo inteligible de la racionalidad desolada: “conocer por conocer”. En otras palabras, el intérprete trata de vincularse al sentido de los textos de la tradición que, puestos a luz del presente vivo, el *mundo de la vida* de los lectores, de la infinidad de intérpretes que se acercan a los textos de la tradición, tratan de esclarecerse en el movimiento de la temporalidad: del presente al pasado y de la correlación de estos dos al futuro. El presente es, por tanto, un horizonte en constante *formación*, que reclama para sí la constelación de sentido de la tradición que le posibilita ganar las preguntas y respuestas de la comunidad de hombres que le antecedieron y comparecen en el horizonte de la conciencia histórica que jamás detiene su movimiento.

²⁷ Grondin recuerda cómo Gadamer orienta el sentido del círculo de la comprensión a hacer visible que en la constitución de la hermenéutica metódica se pierde de vista que toda comprensión es aplicación del sentido a una situación determinada, a la situación del intérprete. La aplicación no impide que la interpretación deba comparecer ante las *cosas mismas* como lo creyera ingenuamente la conciencia positiva: “(...) Gadamer pudo regresar finalmente al problema hermenéutico fundamental y exponer lo que en él se había perdido: el problema de la aplicación. Con anterioridad a Schleiermacher, la aplicación había sido todavía parte integrante de la hermenéutica, por cuanto el intérprete tenía también la tarea de aplicar lo entendido a un contexto determinado” (2003: 159).

“En realidad el horizonte del presente está en constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios” (Gadamer, 2001a: 376).

La aplicación lleva a comprender que es imposible que el intérprete no se vincule al sentido que acontece en la relación entre el horizonte del lector y el horizonte del texto: de este modo, el texto aporta el horizonte del pasado y el intérprete aporta lo suyo: su época, su lenguaje, sus preguntas, las preguntas de la comunidad de los hombres del presente; juntos se vinculan en la *cosas mismas*, en el sentido que se ancla al *mundo de la vida* del intérprete que ahora se comprende de un modo distinto; ahora el mundo acontece como otro: el intérprete deviene otro²⁸.

Es quizás esta la referencia a la *trascendencia del texto*, que no sólo se refiere a la unidad de referencia interna de toda obra –inmanencia–; el texto se trasciende a sí mismo y se vuelca con toda violencia al *mundo de la vida*. “(...) En toda lectura tiene lugar una aplicación, en el sentido de que el lector participa, gracias a las contribuciones personales que aporta, en el significado que va descubriendo. La aplicación no ha de entenderse como un sucedáneo de la exégesis, sino como el momento en el que se realiza la mediación entre el pasado y el presente” (López, 1997: 224).

Por eso puede asegurarse que la aplicación es en su modo auténtico una traducción bien lograda. Para Gadamer, la traducción implica hacer que el texto hable en otro idioma, lo cual se logra cuando el intérprete se confía a las posibilidades que abre la propia lengua. Pues, ¿qué otro recurso podrá tener el intérprete, sino que el significado de lo otro, de lo extranjero, sólo se realiza en una lengua en la que podamos comprendernos? De esta manera, al llevar el sentido del texto a otra lengua, el texto traducido se fusiona con el que se acaba de traducir.

²⁸ Siguiendo a Vattimo (2003), podría decirse que toda comprensión es la posibilidad de transformarse a sí mismo en el experimentar de mundo históricamente constituido. De este modo, se entiende que comprender no es mera contemplación: “Hasta ahora, los filósofos han creído que sólo interpretaban el mundo, pero en verdad lo transformaban. (...) Precisamente en la identificación entre interpretar el mundo y transformarlo (actuando históricamente) así como, sobre todo, en la identificación del comprender y ser sí mismo por parte de los agentes que así actúan reside, probablemente, uno de los núcleos, si es que no *la tesis nuclear*, de la hermenéutica de Gadamer” (2003: 61).

Una traducción es auténtica cuando se pierde de vista que es una traducción, pues se vincula de tal forma al sentido de *las cosas mismas* que se hace imperceptible para aquel que de nuevo *ejecuta* en la lectura la comprensión del traductor. Habrá, entonces que afirmar que a toda aplicación le es propia una traducción que es una comprensión de sentido, que sólo se hace carne en la *ejecución*²⁹ bien efectuada. Por tal motivo, se asegura: “una traducción de un texto (...), busca dar el sentido de la otra lengua, pero no lo consigue, por supuesto, más que a partir de la suya, haciendo resonar en su lengua, en el presente, el sentido de lo otro o del pasado” (Grondin, 2009: 84).

De este modo, el sentido se hace carne, y permite al horizonte de la tradición ser una auténtica orientación y al pasado ser en su plena vitalidad: así como el intérprete de la Sagrada Escritura trata de aplicar el sentido de ésta a las preguntas de la comunidad de creyentes para que se orienten en la trama histórica de sus creencias, nosotros, lectores de nuestra propia vida en la tradición, escuchamos los textos con el ánimo de velarnos a nosotros mismos en el *efecto de la historia* sobre nuestras conciencias. “Y es que la expresión inaudita de un sentido de la vida presupone que la vida puede ser «leída» como un texto. Del mismo modo que un texto, la vida posee un comienzo y un fin y, por eso mismo, una dirección y un sentido” (Grondin, 2005: 32). Acojamos de nuevo la voz de Gadamer:

Pero en esta comprensión habrá siempre algo más que la reconstrucción histórica del «mundo» pasado al que perteneció la obra. Nuestra comprensión contendrá siempre al mismo tiempo la conciencia de la propia pertenencia a ese mundo. Y con esto se corresponde también la pertenencia de la obra a nuestro propio mundo. (...) No sólo se presupone una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendente (Gadamer, 2001a: 359-364).

²⁹ La noción de *ejecución* es trabajada por Gadamer en la tercera parte de *Verdad y método I* (1960). Empero, el Gadamer de los años 80 entiende la lectura como un auténtico modo de ejecución. Gadamer afirma que toda comprensión es una ejecución y toda ejecución es aplicación (ver este mismo capítulo y el siguiente).

B. Se anunció un segundo horizonte de entendimiento de la aplicación. En efecto, Gadamer vincula la aplicación a un movimiento más amplio de la *proyección de sentido*: «anticipación de la perfección». ¿En qué consiste? Hemos insistido en la idea gadameriana de que el texto es unidad plena de sentido. Éste es el presupuesto inicial de toda comprensión, que se constituye en el prejuicio positivo de todo acto interpretante, que permite anticipar y proyectar, pero este movimiento supone la aplicación correcta del intérprete al presupuesto de la anticipación de la perfección, que sólo fracasa cuando el texto no es comprendido y se rompe el movimiento de proyección–anticipación.

Frente a lo anterior, Gadamer insiste en que el intérprete está en la obligación de vincular “la comprensión con el contenido del texto”³⁰ (2001a: 364). Si la correlación entre comprensión y contenido fracasan, impiden la aplicación del criterio de anticipación de la perfección, lo que tiene por consecuencia más próxima que se invalide, de manera radical, lo transmitido por el texto y se le abandone. En rigor, el sentido que acontece en el texto como verdadero se pone en cuestión sin más y, por tanto, se violenta la alteridad, alteridad que participa del horizonte de la tradición. Afirma Gadamer:

Sólo el fracaso del intento de considerar verdadero lo dicho conduce al esfuerzo de «comprender» el texto como la opinión de otro, psicológica o históricamente. El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad (2001a: 364).

De este modo, puede asegurarse que el criterio de anticipación de perfección es posible porque somos guiados por la *cosa misma*, en torno a la cual nos ponemos de acuerdo, no participamos en la comprensión de un sentido unitario o individual del

³⁰ Cuando en el trabajo de comprensión el lector pierde de vista la correlación entre texto y contenido se ve abocado a quedar atrapado por el adormecimiento de forzar al texto a reducirse a la información, provocando de este modo la disolución entre el texto y el sentido que lo sostiene. Habrá que afirmar que el contenido es un medio por donde se realiza el movimiento del sentido pleno del texto.

cual el intérprete pudiera apropiarse. Por el contrario, nos vinculamos en el asunto fundamental que nos permite desvelar el texto en su eminente sentido, en la anticipación de la perfección de la unidad que acontece del encuentro de horizontes que se vinculan al comparecer frente a las *cosas mismas*. Entonces, se hace claro que el círculo de la comprensión ejecuta el movimiento infinito que va de la tradición al intérprete y del intérprete a la tradición, del pasado al presente y al devenir del futuro, movimiento que se hace carne en la aplicación del sentido de la tradición en el *ahí* de la comunidad histórica. Finalmente:

También aquí se nos confirma que comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto. Desde esto se determina lo que puede ser considerado como el sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de sentido (Gadamer, 2001a: 364).

Podemos concluir que el círculo de la comprensión en la orientación gadameriana permite vislumbrar tres horizontes de posibilidad:

- A. Para Gadamer se hace urgente desbordar el análisis ontológico de la comprensión propuesto en el horizonte del *Dasein*, con el fin de llevar la empresa hermenéutica a preguntar por la relación entre el sujeto y la alteridad, la cual se desvela en el movimiento de finitud–infinitud. La alteridad del texto-otro es acogida cuando el intérprete se reconoce anclado en las precomprensiones, que lo limitan en un primer momento, pero al ser puestas en juego frente al texto le permiten ampliar los horizontes comprensivos.
- B. A diferencia de Heidegger, Gadamer restaura la subjetividad, la cual puede denominarse como la *subjetividad del padecimiento*. En efecto, el sujeto propuesto por la hermenéutica gadameriana es *fracturado por la finitud*, lanzado fuera de la tierra prometida, lo cual obliga a esta subjetividad, a este intérprete, a hacerse responsable en la comprensión por la alteridad. Esta subjetividad se reconoce frágil por la finitud de los prejuicios, pero *espera*, tiene la esperanza de lanzarse al movimiento infinito de la comprensión en

donde el otro le permite reconocerse en la incompletud, pero a su vez, en la posibilidad de interpretarse en el otro, en el texto. El texto es comprendido como unidad vital, el texto rompe con los prejuicios que anquilosan a la subjetividad—intérprete en la certeza de sí. El texto abre pluralidad de horizontes que permitirán desvelar nuevos coloridos, modos auténticos de orientación que desbordan nuestra conciencia. El texto es unidad de sentido histórico en donde los hombres firman el pacto de reconciliación entre la finitud y la infinitud de horizontes que se despliegan en lo otro en el texto.

- c. Finalmente, Gadamer reconoce en el círculo del comprender la posibilidad de iniciar algo nuevo: de proyectar un sentido y la anticipación de la *perfección de unidad de sentido*. En efecto, la posibilidad auténtica de la esperanza es poder comprender de nuevo, no detenerse a pesar de la finitud. Gadamer no es desesperanzado, el pensar regresa siempre a su elemento, a la pregunta por el sentido de lo otro, del texto. La posibilidad de iniciar con el otro el proyecto de sentido hace que siempre se espere que nos podamos orientar en medio de la brumosa vida. “Todo lo gobierna el rayo” (Heráclito): la comprensión es un pequeño rayo que lo ilumina todo de repente, pero pronto esta luz se dispara al infinito y todo vuelve a enmudecer. Sin embargo, podemos esperar que nos es posible volver a comprender gracias al otro.

2.4. CONSIDERACIONES FINALES. EL ACONTECER DE LA VERDAD EN LA COMPRESIÓN: FUSIÓN DE HORIZONTES Y TEXTO EMINENTE

Ahora bien, llegado el momento, se ha hecho imperativo abordar el problema del acontecer de la verdad en la comprensión. No será sencillo, pues Gadamer no presenta un trabajo sistemático sobre el problema. Sin embargo, esta indicación ya es paradójica, pues: ¿acaso la obra central de Gadamer *Verdad y método* (1960), no se encuentra de entrada obligada a explicitar preguntas y respuestas que esclarezcan el interrogante por la verdad? ¿No será acaso necesario obligar al texto que fundamenta la hermenéutica filosófica a ampliar el campo de indagación sobre los problemas en torno a la verdad y al método?

Frente a estos interrogantes, es necesario reconocer que en *Verdad y método* (1960) encontramos huellas para reconducir el interrogante por el acontecer de la verdad en la orientación ontológica que le es propia. Si las ciencias del espíritu pueden acoger el horizonte ontológico de la verdad, será entonces claro para Gadamer que éstas hallan su centro en la *comprensión como aplicación* y desde allí posiblemente se despliegue una orientación distinta a los términos en que se ha formulado la investigación. Por el momento, habrá que aceptar las críticas de Günther:

Analizar el concepto de verdad gadameriano no es una tarea fácil, ya que Gadamer no lo desarrolló de una claridad deseable. Jean Grondin (...), lamenta que cualquier estudio acerca de la verdad hermenéutica en Gadamer dependa de una labor interpretativa minuciosa y también, hasta cierto grado, especulativa. (...) Por otro lado, se refleja en esto su falta de relación con la filosofía analítica en la cual se desarrolló la mayor parte del debate filosófico contemporáneo sobre la verdad (2008: 425)³¹.

³¹ Es necesario aclarar que Gadamer reconoce las limitaciones que su obra muestra frente a los problemas que la filosofía analítica formulara en su día. Sin embargo, la ausencia de referencias, por ejemplo, a los textos tardíos de Wittgenstein se aclara cuando se nota que temporalmente la redacción de *Verdad y método I* (1960) se cruza con la redacción y publicación de las *Investigaciones filosóficas* (1954), texto con el que Gadamer reconoce ciertos puntos de encuentro, sobre todo la crítica que Wittgenstein entablará al nominalismo en el que cae el planteamiento analítico de primera generación y, por supuesto, Gadamer se ve complacido con la noción de *juegos del lenguaje*. Así lo deja ver en el segundo volumen de *Verdad y método II* (1970), en el texto titulado: "Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica" (1985). En lo sucesivo, su postura frente a la filosofía analítica fue bastante crítica. Así lo deja ver en esta entrevista, en la que, ante la pregunta:

De este modo, estamos obligados a reconocer las limitaciones a las que nos enfrentamos, pero limitación no es aquí otra cosa, que posibilidad. Posibilidad de seguir a Gadamer en el camino que él anduvo, camino que parte mucho antes de la publicación de *Verdad y método* (1960) y llega hasta las obras tardías, en donde el horizonte se hace más claro.

Hemos dicho ya que la orientación de la pregunta por la verdad no se esclarece en el horizonte de investigación epistemológica, en donde la comprensión se ha entendido en los términos de la objetividad de la ciencia moderna: *adecuación* de lo ente al pensamiento.

Pero, de otro modo, la pregunta por la verdad tampoco se esclarece en el ámbito de la metafísica realista, que supuso que el pensamiento se *adecua* a lo ente. Posiblemente la interpretación que Santo Tomas ofreciera sobre el principio rector de la *adecuación* en el horizonte aristotélico³²: las cosas existen independientes de la facultad de conocimiento del sujeto, sólo se presenta una vía de acceso al ente: *explicar al ente causado en sí mismo*. En efecto, el realismo de Santo Tomás obligaba a que la pregunta epistemológica estuviera antecedida por el interrogante de carácter metafísico, por el ser de las cosas que se pretenden conocer. “Para el caso de la verdad (...) baste decir que lo predicado en sentido trascendental y primario se predica del ente y sólo subsidiariamente del entendimiento humano como su conformidad a la cosa o el ente” (Serrano, 2006: 61).

Presentados dos de los posibles horizontes en los que se ha formulado la pregunta por la verdad, nosotros podemos reconocer que Gadamer, siguiendo de

“Pero, ¿cómo explica este triunfo de la filosofía analítica?”, declara: “Son los vencedores. ¡Es la filosofía de los vencedores! Y como se sabe, los vencedores siempre tienen la razón. No sé, no puedo decir si en el fondo haya un verdadero interés o se trate de una moda. Esperemos. De ser lo primero la tomaré en serio y admitiré que con ella se puede y se debe convivir. La filosofía analítica es, para mí, una reducción de la filosofía, una filosofía reducida a lógica. Y no tenemos necesidad sólo de la lógica. ¡Por amor del cielo! Y mucho más si la lógica, la teoría de la lógica, no es del todo necesaria para pensar en modo lógico. Porque es obvio que son los caracteres más primitivos los que nos hacen pensar en modo lógico, son como la carne y la sangre para nosotros. ¿Valdrá la pena luego llegar hasta la osamenta?” (Di Cesare, 2000).

³² La interpretación de Santo Tomas del principio de adecuación como supeditación, cierra las posibilidades de leer a Aristóteles desde el horizonte heideggeriano que comprendió la verdad como *alétheia*, lo que se muestra y se oculta, y sólo comparece en la comprensión que permite escuchar el llamado.

cerca a Heidegger, comprende la verdad de una forma radicalmente distinta: la *adecuación* es el principio rector de la conciencia hermenéutica, que ha interpretado que *adecuación* no es supeditación de lo uno a lo plural, ni de lo plural a lo uno. Adecuación, por el contrario, es el principio rector de la comprensión lograda que escucha el llamado de lo otro y trata de hacerle justicia a las *cosas mismas*, al sentido que acontece del vínculo del intérprete con el texto, y en su radicalidad ontológica, del ser-en-el-mundo.

2.4.1. El horizonte del acontecer de la verdad en la comprensión: adecuación y llamado

Grondin, siguiendo a Gadamer, interpreta que la orientación de la adecuación debe ser entendida a la luz del principio rector de la hermenéutica, la aplicación. Hemos visto cómo la aplicación es comprensión, y cómo la aplicación supone que el intérprete está a la altura del sentido desplegado por el texto. El intérprete es un verdadero traductor que hace que el sentido acontezca cuando se vale del horizonte del texto para comprenderse a sí mismo y a los otros constituidos en su ser por la tradición.

Pero el acontecer sólo es posible porque el intérprete en cada proyecto de sentido intenta realizar el esclarecimiento de sus prejuicios frente al texto; lo que sucede es que cada anticipación es un esfuerzo por ajustarse a la *cosa misma*, a la unidad de sentido en la que se muestra el texto. Grondin indica que el sentido latino de la expresión «ecuado» traducido como “igualado”, sólo se encuentra a disposición de Dios, que no sólo es capaz de poseer la totalidad de las verdades, sino que además las trasciende y es en sí mismo verdadero. Así habría que decir:

Ningún dios se dedica a la filosofía, porque ya lo sabe todo, porque todos los dioses están en posesión de la *verdad*. Los seres humanos, por el contrario, filosofamos, filosofamos precisamente porque no poseemos la verdad absoluta, porque somos *finitos*. Si tenemos un saber claro y distinto es el hecho justamente de la finitud, el hecho de reconocer nuestra propia finitud. Y es por esta razón también por lo que ni la interpretación ni el diálogo pueden terminarse. Siempre, por el mero hecho de ser en el mundo, estamos en incansables procesos de interpretación y traducción (Mèlich, 2008: 45).

En la interpretación se vela que nuestras precomprensiones son formas de orientación que tratan de *aproximarse* al sentido, pero que, atravesadas por la finitud, siempre se revelan en su fragilidad, en su incompletud. Para Grondin, éste es el significado de la expresión latina «ad-ecuado». Entonces, en la expresiones *adecuado* o *ajustado* lo que se referencia es la posibilidad de hacerle justicia al asunto sobre el que versa el texto, o el diálogo. Ejemplifiquemos. El texto trata sobre “cosas con sentido”, sobre algo; cuando lo leemos nos esforzamos por ajustar todas nuestras proyecciones al sentido del asunto tratado. Cuando la comprensión es recta, justa, adecuada, decimos que nuestras precomprensiones han comparecido frente al texto y éste nos ilumina una manera distinta de comprendernos en el mundo. Por el contrario, “(...) si busco comprender a Platón o a Aristóteles a partir de los prejuicios de la filosofía contemporánea reconociendo un “holismo”, un “realismo” o un “idealismo”, si interpreto el pasado a partir del presente, puedo en consecuencia sucumbir a lo que se puede llamar una mala fusión de horizontes” (Grondin, 2009: 81).

La mala fusión de horizontes es lo que Grondin denomina “confusión de horizontes” (2009: 82), la desorientación a la que estamos expuestos precisamente por nuestro carácter de finitud, que se muestra en nuestra imposibilidad de alzar la mirada para ir ganando la amplitud de lo que el texto despliega. Pero ganar un horizonte significa que el intérprete ha acogido la posibilidad de poner lo suyo, de aportarse a sí mismo en la incompletud a la que somos arrojados: “el problema hermenéutico nos coloca frente a la escena constitutiva del filosofar al reconocer que toda comprensión humana está marcada por la finitud histórica” (Rubio, 1980: 121). En nuestra autenticidad, hallamos que nuestro horizonte está en formación

constante. Por ello comprender implica que nos encontramos en el movimiento de la *donación de sentido*, que debe entenderse como el dar y el poder esperar del otro, *donación como fusión*.

En efecto, al acontecer de la verdad en la comprensión les son propias las preguntas por el horizonte y por la posibilidad de fusión. Toda aplicación en tanto comprensión lograda es fusión de horizontes, la que posibilita que el sentido acontezca en su verdad. Pero será necesario avanzar y evidenciar cómo el sentido de la noción de horizonte ha quedado restringido al uso privativo presentado en la interpretación relativista³³.

Se afirma de forma ingenua y riesgosa que el horizonte es el punto de vista personal que un sujeto tiene sobre un texto o sobre una obra, y que cada quien tiene su punto de vista. El horizonte es reducido, así, a la subjetividad, que impide rehabilitar la pregunta por el acontecer de la verdad. En su sentido auténtico, horizonte ha de entenderse como “lo que se ve *desde* un punto de vista. No es el punto de vista mismo” (Grondin: 2009: 78). Grondin llama la atención sobre la importancia de esclarecer que ni la noción de horizonte ni la de perspectiva pueden ser presa de la subjetivación relativista y, por el contrario, habrá que defender que todo horizonte es la amplitud de la mirada sobre la cosa, apertura que nos permite estar siempre atentos al llamado del texto. “En efecto, cuando se hace mundo, ha venido al lenguaje algo plenamente esencial, la eclosión en horizontes abiertos, el fundirse con múltiples horizontes abiertos” (Gadamer, 2002b: 120-121).

La verdad acontece en la comprensión cuando el horizonte del lector y el horizonte del texto comparecen en la rectitud de la interpretación: permitir que el sentido del texto se despliegue en la historicidad del entender. Así, el modo auténtico

³³ Al respecto Grondin asegura: “(...) Este redescubrimiento de la verdad hace posible reconocer en el relativismo posmoderno, que renuncia al concepto de verdad y, consecuentemente, al concepto de adecuación, el eco de una concepción objetivista y fundamentalista de la verdad, en la que el «sujeto» no tiene ya ninguna palabra que decir. Pero es una conclusión errónea y precipitada deducir de la ausencia de tal verdad, del hecho de que resulte incomprendible para nosotros, ¡que no exista ninguna verdad!” (2003: 141). En efecto, es necesario insistir, la hermenéutica de Gadamer no se orienta a respaldar el relativismo incontestado, “todo vale”, por lo demás defendido por algunas de las vertientes posmodernas. En su radicalidad más plena la hermenéutica exige el criterio de la justa interpretación que atiende al llamado de las *cosas mismas*. Desde este horizonte la acusación de «idealismo hermenéutico» queda injustificado, porque la hermenéutica reclama la razonabilidad de la comprensión (Cf. Grondin, 2009: 75-76-77).

de la adecuación se hace carne: fusión como posibilidad de ajustarse, comparecer en el sentido que nos es común, que nos permite habitar, sentido en su plena libertad. Sin embargo, fusión también es donación, esperanza de reconocimiento en la historia, en la comunidad de sentido que nos ha acogido en la hospitalidad de poder ser en su seno.

Por ello el acontecer de la verdad en la comprensión rompe el horizonte del texto y se dispara al horizonte histórico, donde sucede el acontecer. Adviértase que el acontecer no puede ser reducido a un mero estado geográfico o temporal; el acontecer es lo que desborda todo lenguaje, porque él mismo es acontecer. Tratando entonces de arremeter contra este límite, podrá afirmarse que el acontecer es en la historia y que la verdad halla su *lumen naturalis* en ella. “Así, ser–en–el–mundo no es otra cosa que reconocer la posibilidad que la verdad es un acontecimiento en la historia; ¡y la verdad es sorprendente!” (Rubio, 1980: 122).

Finalmente, es preciso indicar que el círculo de la comprensión trata de rehabilitar la pregunta por la constitución de la comprensión en los prejuicios, con el objetivo de poner en el centro de la discusión el interrogar por la verdad del sentido que emerge en la comprensión, pregunta que, como se dejó ver, no halla respuesta en los linderos de la epistemología erigida por la modernidad.

El límite de nuestras interpretaciones y la posibilidad de esclarecernos en ellas sólo se muestran si reconocemos que la finitud de nuestra comprensión está instalada en nuestro corazón, en nuestros prejuicios; son éstos los que nos abren o cierran en nuestra necesidad de comparecer frente a la validez de nuestras orientaciones, son éstos las que nos permitirán preguntar por la verdad del sentido que acontece en el horizonte histórico. Es por ello que, para Gadamer, la orientación epistemológica descuida que toda pregunta por la verdad no sólo se orienta a establecer las posibilidades de verificar que las construcciones técnicas puedan controlar y limitar la realidad según el bosquejo del sujeto.

Además, la pregunta por la verdad es ontológica porque nos interrogamos por los sentidos de mundo que acontecen en nuestra relación con el horizonte histórico. Preguntar por la verdad del sentido de la comprensión es, en su correlato originario, interrogar por nuestros límites y posibilidades para aclararnos en el mundo. Es por

ello que la verdad acontece como un llamado, no como verificación empírica. Llamado de los sentidos que se despliegan en la historia, llamado de los otros, de la comunidad de hombres que inmortalizaron en los textos sus orientaciones vitales.

Así, no decimos que tal o cual sentido es falso o verdadero, porque podamos o no comprobarlo según una hipótesis regulada teóricamente. La aclaración del sentido en su verdad es posible porque nos ponemos en juego en la pluralidad de voces que donan formas novedosas de instalarnos en el mundo. De este modo, la *aplicación* es la posibilidad de desvelar en el mundo la orientación del sentido de una comprensión, pues sólo en la acción del hombre que se comprende desde su situación hermenéutica a la luz del horizonte de la tradición podrá tomar partido y evaluar hasta dónde el sentido donado no violenta ni es violentado por el horizonte desde el cual es visto.

Por eso, hacer patente que la verdad sólo puede ser entendida desde el criterio de adecuación es imperativo, adecuación como ajustarse al llamado de lo otro, ser recto con el pasado –conformación–; pero también hacerle justicia al presente desde el cual nos pensamos de otro modo, pensamos el pasado y el futuro. “Verdad es *rectitud*. De este modo, la verdad es la *coincidencia, fundada en la rectitud, del enunciado con la cosa*” (Heidegger, 2007: § 1, p. 14):

(...) llegamos a tener parte en la figura de sentido que nos sale al paso. Claramente, ésta es, como un todo, algo que no se deja determinar ni regular en su carácter de dato objetivo, sino que, como solemos decir «se apodera» de nosotros en la *rectitud* de sentido, en la irradiación de significado que la distingue como *conformación* (Gadamer, 2006: 263-264).

Sin embargo, se hace necesario aclarar que la verdad no es algo que se busca porque se ha perdido, no es que un día cualquiera los hombres se descubrieran carentes de toda certeza y en su temor se arrojaran a la búsqueda desesperanzada de lo que antes les proveía seguridad. Gadamer comprende que uno de los errores más caros a la tradición metafísica fue el de considerar que el *logos* se orienta a mostrar un sentido que está por detrás de lo ente y es necesario sacarlo, ponerlo en evidencia. Aquí recordamos la acusación de *logocentrismo* que hiciera en su día

Derrida³⁴, que criticó a la metafísica y a la hermenéutica por cargar con este lastre “que considera el sentido como algo que está ahí y que es preciso encontrar” (Gadamer, 2002a: 322). Por tal razón Gadamer pregunta: “(...) ¿Pero significa esto que la interpretación es una *posición* de sentido y no un *hallazgo* de sentido? (2002a: 328).

Habría que insistir en que el sentido acontece en su verdad en la comprensión: el sentido y la verdad de éste no es algo que de antemano esté ahí fuera; sería entonces absurdo preguntar por los límites y posibilidades de nuestros prejuicios, pues tan solo con buscar bien, por detrás de lo otro, encontraríamos sentidos en sí mismos verdaderos. Por el contrario, la hermenéutica no orienta su trabajo a hallar sentidos extraviados u ocultos. Su proyecto es más radical cuando nos obliga a enfrentar que el sentido sólo se hará carne si nos damos al movimiento de la existencia e interrogamos por ella. Así, la radicalidad hermenéutica estriba en que ningún hombre podrá tener por dado el sentido de la existencia, pues siempre se le hará difuso y por tanto sólo contará con el llamado que el mundo efectúa. Por eso la hermenéutica es escucha y diálogo: somos palabra porque devenimos del silencio. De este modo, a la pregunta que formula Gadamer, si la interpretación es *posición-participación* o *hallazgo*, tendremos que responder:

³⁴ El primer encuentro entre Gadamer y Derrida sucedió en abril de 1981 en París. La conversación entre los dos filósofos fue en torno a la lectura que Heidegger realiza de los textos de Nietzsche. Por lo demás el encuentro fue desafortunado, dado que Derrida no atendió al llamado que Gadamer hiciera al diálogo. Derrida se dedicó a leer el texto titulado: *Interpretar las firmas. (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas*. Gadamer trató de hacer frente en aquella ocasión a la acusación de logocentrismo que Derrida lanzara al planteamiento hermenéutico; para lograrlo se concentró en el “escollo de la traducción”, asunto que abordó en el ensayo titulado: “Deconstrucción y hermenéutica” (1986). Sin embargo, Derrida no se pronunció sobre lo expuesto por Gadamer. A pesar de lo sucedido, Gadamer invitó en constantes ocasiones a Derrida a continuar el diálogo, muestra de lo cual son los ensayos: “Texto e interpretación” (1984), “Romanticismo temprano, hermenéutica y deconstrucción”. Empero, Derrida no haría mayores referencias hasta 1988, año en que se vuelven a reunir para conversar sobre “Los compromisos políticos de Heidegger”. Derrida reconoció la dificultad en que aconteció su relación con Gadamer en la conferencia dada en memoria al padre de la hermenéutica, en el año 2003; allí afirma: “La misma melancolía, distinta pero también la misma, debió de invadirme en nuestro primer encuentro en París en 1981. Nuestra discusión debió empezar por una extraña interrupción, algo distinto de un malentendido, una suerte de interdicción, la inhibición de un suspenso” (2009: 8).

Comunicación no quiere decir agarrar algo (*Ergreifen*), prender (*Begreifen*), posesionarse y tomar a disposición, sino participación común en el mundo del entenderse (*Verständigung*). (...) En este sentido todos, pertenecemos mutuamente a este mundo del entenderse y de la comunicación, en el cual alguien tiene algo que decirnos; y, en primerísimo lugar, pertenecen a él las cosas que tienen algo que decirnos, no sólo en este momento sino siempre (Gadamer, 2006: 264).

Diálogo centro vital de la hermenéutica, porque el sentido sólo podrá acontecer en el intercambio entre los hablantes del presente que se orientan a conversar desde y sobre la tradición; es en el diálogo de los hombres en la historia donde acontece la posibilidad para que el sentido comparezca en su verdad. Por ello toda conversación se resiste a los supuestos, desde los cuales se puede pensar que podemos controlar y planificar sobre qué y cómo vamos a conversar. El diálogo no le pertenece a los hablantes, pues son ellos los que están abrazados por él; por ello es infinito, por ello no paramos de conversar para esclarecer nuestros sentidos de mundo, la fusión de horizontes es sólo posible en y desde el diálogo. La acusación de logocentrismo se hace injusta y obliga a pensar de nuevo en la verdad como un acontecer de sentido en la historia. No se hace arbitrario así, terminar este pequeño intento por comprender el problema de la verdad y el sentido diciendo: “De hecho la verdadera conversación no es nunca la que uno hubiera querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que «entramos» en una conversación, cuando no que nos «enredamos» en ella (Gadamer, 2001a: 461).

2.4.2. Movimiento final. El texto y su mundo, el texto y el mundo: sobre el texto eminente y su verdad

(...) Al formular esta pregunta, creo poder afirmar que nos hallamos aquí ante un misterio de la palabra, ante lo que podríamos llamar el sufrimiento en la búsqueda de la expresión.

Hans-Georg Gadamer (2004: 10).

El padecimiento de la finitud sólo se revela en nuestras comprensiones. Habrá que avanzar y afirmar que, en tanto devenimos en el silencio, nos sostenemos en la expresión, en el lenguaje. Somos en el misterio del lenguaje, somos en el misterio indescifrable del querer decir y, a su vez, tener que callar a modo del que trata de gritar porque le han quitado el aire y se queda sin aliento tendido en el movimiento de la existencia.

Sin embargo, la finitud no puede desesperanzarnos. A pesar del sufrimiento que nos ocasiona, nos acogemos en la fragilidad de nuestro decir. Nuestros esfuerzos se niegan a perder la esperanza de poder lanzar al infinito del silencio un puente infranqueable entre lo no dicho y lo que se está por decir. Lo no dicho es aquello que nos desborda y que nos deja sin aliento, lo que está por decir, por venir; el mundo en el lenguaje que se abre y se cierra, se dispara al infinito.

Es por ello que para la hermenéutica el centro de la comprensión es la *palabra viva* que sale a nuestro paso desde que abrimos los ojos al nacer, pero también la *palabra que se ha hecho texto*; es en éstos, en los textos, donde la hermenéutica centra su trabajo, porque se ha comprendido por fin que el texto es el puente entre la palabra viva que se inmortaliza y se hace carne al momento de ser leída, al momento de dialogar, pues cada lectura es un diálogo, en donde lo no dicho y lo que está por decir se correlacionan y nos arrojan al *mundo de la vida*. “Porque la lectura es interacción con el texto; un diálogo figurado, es cierto, pero en todo caso un diálogo y no un monólogo” (González, 2005:117).

De esta manera, Gadamer ha comprendido que en medio de la amplitud de las interpretaciones que sobre la noción de texto se han constituido, la hermenéutica defiende una orientación irreductible sobre éste: los *textos son de la tradición*,

eminentes porque nos permiten saber de nosotros mismos y de lo otro en el movimiento de la historicidad. Así, Gadamer dirige su atención al texto poético, el cual ocupa un lugar privilegiado en la tradición. Se refiere a él valiéndose de una expresión perturbadora: el texto poético es el *texto eminente, porque se sostiene y se reclama en la verdad, el texto poético es eminente.*

Salen a nuestro paso dos preguntas centrales que nos hacen sufrir por la radicalidad en que se han de mostrar, porque nos obligan a ponernos en el camino de la búsqueda de la expresión: ¿qué se entiende, desde la perspectiva gadameriana, por texto eminente? En otras palabras: ¿por qué esta expresión muestra un horizonte radical de sentido que es propio de un ámbito de textos privilegiados? ¿Qué puede significar que el texto poético reclama para sí mismo la verdad, es más, es verdadero en sí y para sí mismo, por tanto eminente?

Para dar respuesta a las preguntas, se hace necesario, en primer lugar, regresar a la concepción de texto que generalmente se presenta, indicando que texto es ya siempre unidad de sentido que va del todo a la parte y de la parte al todo, y del contenido como totalidad fijada al sentido. Así, el texto puede ser recibido como un conjunto de signos correlacionados que presentan la orientación unitaria de lo hablado. En otras palabras, un discurso hablado que se constituye en la infinidad de sonidos y acentuaciones dispersas y referencias con sentido "(...) son, por así decir, amarrados en la fijación escrita" (Gadamer, 1998: 97).

Empero, esta descripción del texto como fijación de un discurso hablado parece desbordada por el horizonte del texto poético, que no remite, en su sentido estricto, a la fijación de un discurso pensado o dicho. Por el contrario; en su plena radicalidad el texto poético se muestra en su *extrañamiento*, en el alejamiento violento de su origen.

En efecto, el origen no sólo se refiere a la relación que el texto poético pueda tener con su autor, del que ya se ha desprendido; para él el texto ya es otro. Más radical aún, el texto poético es *extrañamiento* en la «realidad». ¡Pero cuidado!, realidad aquí en su plena negatividad ha de ser comprendida como la instancia en donde las cosas están de manera ostensible. Ahora bien, si el texto poético está en la posibilidad de extrañarse frente a toda *referencia* inmediata, si puede escapar de

las reducciones a las que pueda ser sometido en el *factum* de los plenos objetos, en el cual el interés se centra en la obligación de verificar que cada palabra se ajuste a una cosa que empíricamente podamos mostrar en el tiempo y el espacio, entonces se hace necesario preguntar: ¿dónde acontece el texto poético? Por el momento, habrá que decir:

La poesía nos sale al paso como tradición literaria o, al menos, ingresa en ella. En un sentido esencial, por exigencia propia, la poesía es texto, es decir, un texto que no remite a la fijación de un discurso pensado o dicho, sino que separado de su origen, reclama una validez propia que por su parte, es una instancia última para el lector o el intérprete. (...) Precisamente aquí no se da lo que otras veces puede justificar la verdad de los enunciados, la relación con la «realidad», lo que se acostumbra a llamar referencia. Un texto es poético cuando no admite en absoluto esa relación con la realidad o cuando, a lo sumo, admite un sentido secundario (Gadamer, 1998: 95).

El texto poético se niega a quedar capturado en los límites inamovibles de la realidad empírica, y rompe con la relación desolada en la que se ha entendido la correlación entre el mundo y la palabra. El texto poético surge para restablecer el vínculo del hombre con el mundo, mundo como horizontes de sentido, mundo que se abre gracias al lenguaje, lenguaje que en el texto poético se dobla y nos permite pensar y decir de otro modo.

Enseguida, nos vemos avocados a preguntar sobre la relación del intérprete con el texto. Mostremos primero cómo el intérprete del texto poético se enfrenta a la instancia última de la comprensión, pues a diferencia de otros textos en donde el contenido entabla referencia inmediata con la «realidad» –piénsese en la relación que un texto sobre química puede presentar con los planos empíricos–, el texto poético obliga al lector a renunciar a toda posible reducción del texto a una realidad ostensible. Un lector desprevenido, y por qué no mal intencionado, violentará el texto poético cuando exige que tenga que darse en la más vacía referencialidad, quizás uno de los prejuicios negativos más comunes con los que el intérprete se acerca al texto. En efecto, el texto poético será puesto en el punto máximo de reducción cuando el lector desprevenido afirme que el horizonte desplegado allí es falso o un sinsentido total porque no halla referencia alguna con la cual relacionar algo que

seguramente consideró “un contenido muerto”. “Quien pregunta por la verdad de los textos no se refiere a su contenido, que puede conllevar algo verdadero y algo falso” (Gadamer, 1998: 97).

Es así como puede afirmarse que el texto poético es entre los textos de la tradición el que puede acontecer en la verdad al margen de la referencialidad; es más, es como si el texto poético se mantuviera puesto en *epojé*, *abstracción idealizadora* en la suspensión plena de lo “objetivo” para permitir que el sentido acontezca, “pues es una abstracción genial en la que ninguna referencia figurativa a la realidad interfiere en lo que se ha querido decir” (Gadamer, 1998: 98).

Gadamer recuerda que Hesíodo fue el primero en comprender este presupuesto irreductible del texto poético. En él —en el texto poético— la verdad y la mentira se enmarañan porque el lector desprevenido no puede distinguir entre la más lisa realidad de objetos—cosas y el horizonte de sentido desplegado por el texto. Hegel y Schelling también lo comprendieron al hacer del horizonte del arte la manifestación más plena del espíritu absoluto, que muestra lo verdadero como intuición y no como concepto y también cuando el arte se constituye en el órgano de la filosofía.

Así, el lector que se enfrenta al texto poético deberá asumir la tarea hermenéutica de comprender la lectura como el movimiento auténtico de la *ejecución del horizonte de sentido del texto poético*. ¿Pero qué se entiende por *ejecución*? Iniciemos con un contrasentido. Hemos descrito cómo un intérprete desprevenido condena al texto poético cuando trata de arrancarle, robarle la autenticidad que le es propia obligándolo a quedar atrapado en la mera referencialidad. Pero también al prejuicio de la referencialidad le acompaña que el intérprete no esté preparado para asumir el texto. Muestra de ello es que el lector, en su afán por seguir el contenido, trata de entonar y poner los ritmos con los que seguramente considera el autor de la poesía lo leería, siendo arrojado en su mal logrado ejercicio al deletreo o al tartamudeo; también es posible que trate de leerlo como si fuera un texto entre textos, una cosa entre cosas, quizás el periódico de la mañana. Sumado a esto, también la “lectura” puede ser asumida como la mera reproducción de los signos que se hallan inscritos en las hojas. De este modo, la

lectura se reduce a la mera reproducción de signos y sonidos o al intento fallido de la recitación

Empero, el lector es para la hermenéutica un auténtico ejecutor, que escucha el llamado del horizonte del texto y en su interpretación reúne el color, el sonido, la imagen, el sabor, el tono, la temporalidad en la que el sentido emerge. Aquí Gadamer tiene de modelo la imagen del director de orquesta que al enfrentarse a una pieza no sólo es llevado por las partituras en las que están plasmados los movimientos; por supuesto que éstas lo guían, pero son solo eso: señales que tendrán que conducirlo a escuchar el sentido, que no se puede meramente reproducir, ni imitar; cada lectura es una auténtica renovación del horizonte de la pieza.

Esta cosecha es el todo del sentido que se construye, una conformación de sentido a la vez que una conformación de sonido. Es como si fueran los elementos con los que se construye el sentido: motivos, imágenes y sonidos. Mas no son las letras, las palabras, las frases, los períodos o los capítulos. Tales cosas tienen su lugar en la gramática y la sintaxis, son parte del mero esqueleto. (...) La figura de la forma es lo que emerge gracias a los medios lingüísticos –poéticos o en imágenes–, los cuales construyen la figura en el flujo de su juego conjunto. (...) La ejecución es la interpretación (Gadamer, 2006: 301).

El escucha, que también es un lector, será guiado no por el mero contenido; es posible que ni siquiera lo conozca y así lo conociera, las huellas que él seguirá no son la del simplificado signo, sino que él será llamado por el movimiento de la interpretación de sentido que, en caso de que el ejecutor fracasase en la comprensión, lo obligarán a reclamarle por iluminar demasiado o oscurecer el ritmo. Pero el intérprete también reclama que el escucha esté atento y no le suceda lo de ciertos lectores que aplauden a mitad del acto porque no han podido degustar del sentido, no han podido acompañarse de él: toda lectura de texto poético es más que una lectura, es una ejecución auténtica, es interpretación. “Así, podría decirse que la poesía es, cada vez, una experiencia nueva. Cada vez que leo un poema, la experiencia sucede y eso es la poesía” (Borges, 2001: 21). Afirma Gadamer:

(...) Tomemos el caso de una improvisación al órgano. Como tal improvisación, que sólo tiene lugar una vez, no podrá volverse a oír nunca. El mismo organista apenas sabe, que después de haberlo hecho, cómo ha tocado y no lo ha registrado nadie. Sin embargo todos dicen: «Ha sido una interpretación genial», o en otros casos, «Hoy ha estado algo floja» (...) Para nosotros, algo «está» ahí; es como una obra de arte, no simplemente el ejercicio del organista con los dedos (...) Y así, es la identidad hermenéutica la que funda la unidad de la obra (1996a: 71).

De este modo se comprende que el texto poético exige estar a la altura del sentido desplegado, y reconocerlo en la amplitud desbordante que permite que el sentido acontezca en su plena verdad. Ahora bien, la lectura ha tomado un nuevo colorido: no es un mero acto cognitivo, no es sólo un ejercicio de repetir y encadenar los signos, pues leer es más que leer; pero a su vez, también es poder seguir la relación del contenido con el sentido, reconocer los signos, decirlos. Así, leer es poder renovar el sentido y entregarse al horizonte del texto. Es por ello que llamamos textos de la tradición poética a los que nos obligan a confrontarnos de forma radical con el pensar, en donde sólo la escucha, la paciencia y la rectitud nos permitirán ingresar en el mundo del texto, un mundo en el mundo. “Sólo llamaremos textos a algo una obra «literaria» cuando exija mucho más que saber «leer». Y, sin embargo, la exigencia elemental de saber leer que la obra nos hace. (...) Saber leer en general no es todavía saber leer «realmente»; y esto es universalmente cierto” (Gadamer, 2006: 259).

Ahora bien, Gadamer reconoce que el ámbito del texto poético es el horizonte en donde le es posible al pensar ser de otro modo, comprenderse bajo otras orientaciones y permitir que nuevos sentidos acontezcan, porque el lenguaje del texto poético es la piedra de toque del esfuerzo por alcanzar la palabra que permita decir; el texto poético se da en el lenguaje de la posibilidad de expresar al *ser* mismo, atravesado por la angustia ante la finitud. Pero poder decir significa aquí que también lo esconde y lo protege de toda reducción. “El que se sostenga por sí sólo, el que ninguna de sus palabras esté ahí en representación de algo por lo cual pudiera haber ahí otra palabra” (Gadamer, 2001c: 115).

El lenguaje poético arremete contra el límite de la «realidad» y nos arroja al mundo, pues el texto poético sólo puede acontecer en el mundo de la vida, en el

movimiento de sentido que permite que nuestra existencia se ilumine. Sin embargo, habrá que decir, entonces, que el texto es ya también un mundo de sentido en el mundo, pues sólo él está en posibilidades de desplegar el horizonte que sostiene nuestra existencia. El texto poético habla de sí mismo y al tiempo de lo otro.

De este modo, sale a nuestro paso la pregunta por la verdad: el texto poético es verdadero y sólo podremos comprender esta afirmación si somos guiados por el criterio de *adecuación* que nos obliga a pensar la verdad como alétheia. En efecto, Gadamer reconoce cómo Heidegger se percata de que el sentido de la obra nos amanece cuando comprendemos que se presenta en el movimiento de lo oculto y lo que se muestra. Heidegger utiliza dos bellas expresiones en la conferencia sobre *El origen de la obra de arte* (1936): *Mundo-tierra*. La expresión mundo, recuerda Gadamer, matiza la apertura, el proyecto de la existencia que se lanza al futuro. Por otro parte, tierra es lo que se cierra sobre sí mismo, lo que retiene y oculta; por ello la obra de arte es más que apertura, no es sólo darse, es también encubrimiento.

La importante penetración comprensiva que se inaugura en el ensayo (...) es que «tierra» es una determinación ontológica necesaria de la obra de arte. (...) Su verdad no consiste en un significado que está llanamente al descubierto, sino más bien en lo insondable y profundo de su sentido. Por esto, según su esencia, es una disputa entre mundo y tierra, entre el surgir y el quedar resguardado” (Gadamer, 2003: 99-106).

El juego de la obra de arte se da en el movimiento de mostrarse y ocultarse, en la correlación tierra-mundo, sólo comparable con la noción griega de alétheia, que deberá asumirse en su plena complejidad. Así el texto poético, entendido como una auténtica obra de arte, puede escapar del referencialismo y afirmarse en su juego propio, que consiste en decir el mundo, en iluminarlo por un instante, pero a su vez, en el ocultamiento, en la brumosisidad, que protege al texto y al mundo de cualquier reducción.

La cosa es suficientemente significativa. *Alétheia* no se refiere simplemente al desocultamiento. Ciertamente es que hablamos de lo que emerge, pero el emerger tiene una constitución peculiar. Consiste en que una obra de arte se presenta en tanto que se oculta, y a la vez, responde a sí misma. Lo que los griegos llamaban resplandecer de lo bello pertenecía a un orden del mundo que ofrecía su verdadera culminación en el firmamento estrellado. (...) Ahora bien, el desocultamiento de lo que emerge está guardado en la obra misma, y no en lo que digamos sobre ella (Gadamer, 2006: 301).

Guardado en el texto, el sentido de la obra no pertenece al intérprete; el texto poético se sostiene en sí mismo, no dependiendo de lo que el lector pudiese “decir” referencialmente sobre él. Por el contrario, el lector es dependiente del sentido que pueda emerger, pero la obra también se hace deudora del lector, porque él es el encargado de renovar el sentido en cada diálogo, en cada pregunta, en cada ejecución. El lector y la comunidad de lectores mantienen al texto poético en el movimiento de la existencia y del sentido. Por ello la verdad del texto no es algo que pueda ser predicado y demostrado, la verdad acontece para volverse a ocultar. En efecto, en la ejecución también tiene que haber adecuación, el criterio del recto sentido que comparece para aquel que sabe escuchar y sabe conversar: “algo emerge a la luz, y eso es lo que llamamos verdad” (Gadamer, 2006: 290).

Así, el texto poético es como una mano que bendice, y se abre ante lo otro, pero vuelve a cerrarse. En efecto, al bendecir una luz resplandece y por un momento se hace claro el horizonte, el sentido fractura al intérprete, pero pronto la misma mano que ha bendecido vuelve a cerrarse, dejándonos en el extrañamiento, en el esfuerzo por tratar de reconducirnos en el camino de la escucha. De este modo, se hace carne que el texto poético es eminente porque puede prescindir de la “realidad”, pero fundar en él mismo un nuevo sentido de mundo, que no se agota frente al intérprete, porque el texto poético puede sobreponerse a toda referencia, a toda mediación. Por ello estamos posibilitados para decir que la bendición es buscada por el intérprete, que se hace necesario oír el llamado.

La bendición no ha sido dada, se la busca, parece arrancada con la mano. Ejerce una presión indagadora, se esfuerza en abrir una mano cerrada sobre sí misma y sobre su sentido. Una mano mantendría aún oculto el mensaje de bendición. La mano que bendice da así a leer, pero invita también a leer lo que ella sustrae a la lectura. Ella da y sustrae a la vez el sentido del mensaje, retiene la bendición misma (Derrida, 2009: 30).

El texto poético reclama el pacto de hospitalidad sin preguntas que violentan, sin respuestas totalitarias, sin nombre, ni espacio, ni tiempo; cuando entramos en él somos acogidos, llamados a sentirnos en casa, a sentirnos plenos, propios, porque en el horizonte del texto poético todo extrañamiento se hace pacto de reconocimiento y de posibilidad de habitar el mundo de un modo siempre sorprendente, siempre distinto. Es por ello que para leer es necesario saber escuchar y caminar. “Pero sólo quien camina junto a los demás sabe que se trata de un camino” (Gadamer, 1996b: 257).

Finalmente, tendremos que preguntar: ¿por qué la lectura entendida como el auténtico momento aplicativo de la hermenéutica sólo toma sentido en la experiencia? En otras palabras: ¿por qué la experiencia de lectura se constituye en el horizonte pleno de reconocimiento del intérprete frente al otro, frente al texto, frente a la tradición? Y, por último: ¿por qué la experiencia es para Gadamer el camino que conduce al acogimiento hospitalario de la finitud del intérprete que habita el mundo de la vida? Son estos los interrogantes que se responderán en el apartado final de la investigación.

3. LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA: LECTURA COMO EXPERIENCIA DE DIÁLOGO

Todo lo que decimos no tiende sino a ocultar la única afirmación: que todo debe desaparecer y que no podemos permanecer fieles más que velando por este movimiento que desaparece, al que algo entre nosotros, algo que rechaza todo recuerdo, pertenece desde ahora. Sé que están los libros. Los libros permanecen provisionalmente, aun cuando su lectura debe abrirnos a la necesidad de esa desaparición en la que se retiran. Los mismos libros remiten a una existencia. Esta existencia, porque ya no es una presencia, empieza a desplegarse en la historia (...).

Maurice Blanchot (2007:264).

3.1. MOVIMIENTO FINAL-APERTURA: SOBRE LA EXPERIENCIA DE LECTURA

Este capítulo final tiene por propósito evidenciar *que la experiencia de lectura es el diálogo que permite el reconocimiento hospitalario del horizonte de los textos*. Para ello vale la pena recordar que en el apartado final del segundo capítulo, donde se abordó el problema del texto poético, se mostró que toda lectura, entendida como aplicación, sugiere el reconocimiento hospitalario del horizonte del texto. En el presente apartado se desarrolla con más profundidad la noción de lectura elaborada por Gadamer. Así, veremos que la lectura es para Gadamer la experiencia vital del sujeto de ponerse en juego frente al horizonte del texto. Lo que se logra cuando el intérprete se imbrica en el movimiento del diálogo: de la pregunta como modo de esclarecimiento, de acercamiento, a la respuesta, como condición de apertura a nuevos interrogantes.

Con el propósito de desarrollar esta indicación, retomaremos dos nociones fundamentales para el trabajo de lectura: experiencia y diálogo. Con respecto a la primera, se muestran las críticas que Gadamer realiza al concepto de experiencia científica que termina por reducir el experimentar humano a las condiciones ideales de la racionalidad metódica. En seguida, se evidencia cómo Gadamer correlaciona la

experiencia con la comprensión, porque la experiencia es auténticamente la posibilidad del hombre de reconocerse atravesado por la finitud. La finitud se muestra en la experiencia que nos enfrenta al acogimiento de la incompletud de nuestros prejuicios frente al horizonte del texto. Finalmente, retomaremos el modelo de la dialéctica de la pregunta y la respuesta con el objetivo de mostrar que cada lectura es experiencia sedimentada en el diálogo que nos permite acogernos en el movimiento de finitud–infinitud. La lectura nos permite acercarnos al horizonte de los textos para abrirnos al llamado que éstos nos realizan. La lectura es encuentro hospitalario con el texto.

Con el objetivo de concluir esta investigación, presentaremos la posibilidad de dejar en su plena apertura el diálogo propuesto, explicitando el esbozo de una de las discusiones a las que nos debe llevar este largo recorrido por el trabajo hermenéutico.

3.1.1. Sobre la experiencia: recuperación del horizonte ontológico de la experiencia hermenéutica

La experiencia carece de sentido y de espíritu sólo para aquellos que carecen de antemano tanto del uno como del otro. Sin duda, la experiencia resultará dolorosa para quien busca en ella, pero difícilmente le dejará sin esperanza.

Walter Benjamin (1995: 95)³⁵.

Lo primero que habrá que hacer es mostrar cómo Gadamer se enfrenta a la tradición de la conciencia científica que ha sido la responsable de llevar el concepto de experiencia a su más plena epistemologización, arrebatándole así la orientación

³⁵ Una invitación: son pocos los textos que abordan el tema de la experiencia por fuera de la orientación epistemológica. Sin embargo, el texto de Walter Benjamin titulado: *La metafísica de la juventud* (1995) es un hermoso ejemplo de pensar la experiencia como condición ontológica del hombre. Benjamin dedica el apartado cuarto de este texto a evidenciar que la condición humana se halla atada al proceso formativo que es fruto del experimentar del hombre en el mundo. Este texto es una bella invitación a pensar la formación como el movimiento del padecimiento del hombre que se descubre gracias a la experiencia como deviniendo otro. Así, se pueden evidenciar puntos vitales de encuentro en Benjamin y Gadamer, sobre todo en la idea que sugiere que la experiencia le permite al hombre ampliar la perspectiva y acercarse a los otros.

ontológica que la constituye en su pleno acontecer. Gadamer regresa al centro vital de la experiencia con el objetivo de evidenciar que “el análisis de la *conciencia efectual*: (...) tiene la estructura de la experiencia” (2001a: 421).

En efecto, si la estructura de la *conciencia histórica* es la *experiencia*, ésta se vuelve centro de reflexión para la hermenéutica, porque ésta tiene la necesidad de poner al descubierto cómo la epistemologización de la experiencia ha llevado a la desconexión de la correlación entre mundo de la vida y movimiento histórico. Dicha desconexión degenera en la hiperbolización de la conciencia que pretende saberse a sí misma por fuera del acontecer histórico, lo que tiene por resultado más próximo que el sujeto, el hombre vital, olvida que toda experiencia es la apertura al reconocimiento de la finitud de nuestros prejuicios, que al comparecer frente al horizonte histórico serán quebrados para dar paso al acontecer de un nuevo ámbito de sentido, de orientación novedosa, inesperada, sorprendente, que presenta un nuevo colorido a nuestro mundo de la vida.

Sin embargo, Gadamer reconoce que las ciencias del espíritu han acogido sin ninguna crítica el concepto de experiencia que la conciencia positiva ha construido, lo cual las ha condenado a defender el presupuesto insostenible –para el caso de la comprensión de la historicidad– de que el acontecer histórico puede darse en la verificación, control, reproducción, y demás exigencias del método científico, que las ha llevado a comprender el movimiento histórico como el plano del experimento objetivo, que tiene por centro: separar al intérprete de su situación, eliminar los prejuicios, crear condiciones ideales de mediación y control. Así, las ciencias del espíritu se violentan a sí mismas al cosificar el acontecer de la experiencia histórica.

El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. (...) Algo parecido ha ocurrido también en el método histórico y crítico de las ciencias del espíritu. En uno y otro caso la objetividad quedaría garantizada por el hecho de que las experiencias subyacentes podrían ser repetidas por cualquiera. Igual que en la ciencia natural los experimentos tienen que ser revisables, también en las ciencias del espíritu el procedimiento completo tiene que estar sometido a control. En la ciencia no queda lugar para la historicidad de la experiencia (Gadamer, 2001a: 421).

Gracias a la crítica que la hermenéutica puede lanzar a la epistemologización de la experiencia, se nos hace claro que la conciencia positiva termina por confundir la experiencia con el experimento. En efecto, cuando la ciencia habla de experimentación, de experimento, supone que cada paso conduce a un objetivo central: la reproducción indefinida de los procesos que sobre el objeto se aplican, lo que tiende a afirmar que podemos conocer ampliamente al objeto, construyendo una serie de condiciones ideales que permiten que el sujeto se aísle y se ponga como un medio para la consecución de fines: alcanzar la verificación empírica de hipótesis y a esto lo llamamos experiencia, experimentación. “Serían condiciones del llamado «método científico» la *intersubjetividad* y la *repetición*, además la *revisión*. En una palabra, lo que el «método científico» propone es que todo el procedimiento (supuestamente experiencial) quede sometido a *control*. Se eliminan entonces la historicidad y la subjetividad” (Mèlich, 2010: 127).

Empero, y se asoma la protesta de Gadamer, la experiencia no es tal cosa. La experiencia, por el contrario, supone una condición irreductible que ha sido eliminada de facto por el control científico. *La experiencia se constituye en el movimiento dialéctico de la positividad y la negatividad*. En efecto, con respecto a la positividad, Gadamer ve en la experiencia la posibilidad plena de la apertura de la conciencia al horizonte del texto. En otras palabras, en la experiencia, el sujeto no se enfrenta al texto como si éste fuera un objeto. Por el contrario, es la experiencia la que le permite al sujeto ponerse en juego en la existencia, así el sujeto reconoce que la experiencia es la posibilidad de confrontarse a sí mismo instalado en el horizonte del mundo de la vida históricamente constituido: mundo que no está simplemente ahí delante de mí, es él en mí, yo en él, unidad, mundo histórico que alimenta toda subjetividad posible. “(...) Pues también la tradición es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el tú al yo” (Gadamer, 2001a: 434).

Por ello, la conciencia renuncia a entender la experiencia como un plano de comprobación para alcanzar el conocimiento absoluto sobre sí mismo y lo otro. La experiencia es en su plena *positividad apertura a la pluralidad del horizonte del texto*. Así, la experiencia reclama del sujeto estar abierto a nuevas experiencias, que bajo

ninguna circunstancia se agotan en la repetición y el control. El sujeto que acoge la apertura de la experiencia aprehenderá que sólo en ella puede comprenderse en el mundo, por lo cual el sujeto renuncia al dogmatismo que cancela la apertura a nuevos horizontes.

De este modo, Gadamer llama al sujeto *abierto*, el hombre de la *experiencia*, el hombre que en la apertura reconoce su finitud, la carencia a la que está expuesto y por ello acoge que sólo en el ponerse en juego, en exponerse al horizonte del otro, del texto, puede *acontecer* el sentido renovado, inesperado, por qué no, jamás pensado. Contrario a lo que se nos ha enseñado, el hombre de experiencia no se reduce al que llamamos «experto». Todos hemos tenido la oportunidad de llamar al investigador para que nos de la “respuesta” sobre un problema, esperamos él «sepa», tenga la última palabra sobre nuestra dificultad. Por supuesto, él en su rol de experto está obligado a contestar nuestros interrogantes. Pero qué pasaría si en lugar de una solución confesara que no tiene a tras mano una posible orientación. Lo tacharíamos de ser un inexperto, un mentiroso. Por el contrario, el hombre de experiencia puede reconocer su ignorancia y por ello reclamar para sí el experimentar. Aunque habrá que decir: el experto en muchas ocasiones se enfrenta a su incompletud, porque siempre se ve abocado a lo inesperado.

(...) Puede no ser tan sencillo, tanto para el investigador como para el experto, enfrentarse a semejante presión por parte de la sociedad. Se ve obligado a decir la última palabra, cuando en realidad un investigador nunca sabe algo como la última palabra. Y esto causa una discordancia todavía mayor entre los expertos. En todo caso ser interrogado así es una situación angustiosa en extremo (Gadamer, 1990: 129).

Así, Gadamer halla que la verdadera experiencia es la que enfrenta al hombre a su historicidad radical: somos en nuestra finitud, desde ella nos disparamos a nuestras posibilidades de mundo, las cuales parecen doblarse ante el movimiento de lo finito-infinito. Estamos expuestos al efecto de la historicidad que nos constituye y determina, la apertura debe revelarnos tal condicionamiento, “(...), más fundamentalmente, que toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada” (Gadamer, 2001a: 434).

Lo anterior nos ha lanzado al movimiento auténtico de la experiencia como *acontecer*: la experiencia es camino constituido con el otro, con la tradición, con el texto. La experiencia nos enseña sobre nosotros mismos, ya lo hemos visto, sobre nuestra finitud, pero también, y necesariamente, siempre nos lanza al texto, a la tradición, que reclama ser acogida y reconocida en la irreductibilidad de la diferencia, el otro es compañero, es horizonte de enseñanzas, es lenguaje; es más, es un movimiento libre en el decir, en el palabrear. Si la experiencia no nos permite el reconocimiento hospitalario del horizonte desplegado por el texto, habrá que afirmar que lo que nos sucedió es más un experimento que una experiencia.

En suma, para la hermenéutica la experiencia en la que se presenta la fusión de horizontes es un verdadero fenómeno moral³⁶, el cual no puede ser olvidado por la pretensión positiva de conocimiento. Gadamer comprende que el movimiento entre la finitud y la infinitud ha de conducir al reconocimiento de la validez del otro, del texto.

He aquí el correlato de la experiencia hermenéutica. Uno tiene que dejar valer la tradición en sus propias pretensiones y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir. El que está abierto a la tradición de esta manera se da cuenta de que la conciencia histórica no está realmente abierta, sino que cuando lee sus textos históricamente ha nivelado previa y fundamentalmente toda la tradición (Gadamer, 2001a: 438).

Empero, un llamado: la positividad dibujada reclama la *negatividad del movimiento de la experiencia*. Gadamer recuerda que fue Esquilo el primero en avizorar el centro compartido de la experiencia: *sí es apertura, pero más aún, toda*

³⁶ Es interesante observar cómo Mèlich reconoce en la indicación gadameriana de la experiencia la posibilidad auténtica de fundar la *ética de la compasión*, que solo se hace carne en el reconocimiento de la finitud que reclama para sí el experimentar como el ámbito más propio del movimiento del acontecer de la vida. Declara Mèlich: "Creo que es enormemente interesante insistir, con Gadamer, en el hecho de que toda experiencia acaba siendo *experiencia de la finitud*. Por esta razón parece obvio que una ética de la compasión no pueda dejar de lado uno de los aspectos esenciales, es probable que sea el decisivo, en los que esta finitud se expresa: la experiencia. Una ética de la compasión es una ética basada en la experiencia, una ética que se fundamenta en la convicción de que el azar, la contingencia, la desarticulación de proyectos y de planificaciones, y el dolor provocado por la inseguridad de la vida resultan ineludibles" (2010: 131). En suma, una ética de la fragilidad, del sujeto del padecimiento que seguramente ha de buscarse, siguiendo a Gadamer, en los caminos de la amistad.

apertura es posible por el horizonte del padecimiento, aprehendemos del padecer. Pero, ¿qué aprehende el hombre? ¿Por qué la experiencia es *padecimiento*? ¿Qué es lo que padece el sujeto atravesado por el horizonte de los textos? En otras palabras: ¿cuál es el padecimiento que lleva en su corazón la conciencia del sujeto?

En el capítulo anterior ya se había anunciado, pero sin la radicalidad necesaria: el encuentro con el otro es violento, es doloroso, porque el otro reclama para sí la posibilidad de poder tener la razón, se muestra pleno en el sentido. No es que el otro salga y sin más se de la “misteriosa comunión de almas” que tanto molesta a la conciencia hermenéutica; el otro atraviesa, quiebra, puede causar daño, engañarnos, decepcionarnos, nosotros mismos podemos tener esta orientación y fracturar violentamente la alteridad de los textos de la tradición

Por ello de entrada la experiencia es dolorosa, es la muestra del *pathos* ontológico que nos hace hombres. Si controláramos lo otro, seríamos dioses que ya no se sorprenden, acabaríamos con el misterio de la otredad. La experiencia es siempre un ámbito de expectativa y decepción, de lo incontrolado; allí el pensamiento se arriesga a exponerse a lo otro, a preguntar y a dar, allí nada está dicho. “(...) Porque la experiencia nos sitúa frente a la noción de *acontecimiento*, esto es, de ruptura, de imprevisibilidad, de sorpresa (...), lo que sucede de repente, lo que no se puede controlar, lo que irrumpe repentinamente en nuestras vidas” (Mèlich, 2010: 129).

Pero este sentido no es en últimas el horizonte pleno del padecimiento. Lo que nos hace hombres y nos fractura no es más que la *finitud humana*. Somos en nuestra auténtica finitud, somos en el movimiento de la existencia, la experiencia auténtica nos enseñará sobre nuestros límites humanos, nos enseñará que ni señor ni siervo pueden escapar a la radicalidad de la temporalidad. Ni dioses, ni señores, ni tampoco siervos que desean ser dioses porque quieren superar el límite; en su plena radicalidad sólo hombres finitos, que al abrir los ojos nos vemos fracturados por el mundo que se muestra en su infinidad y nos desborda.

La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación, aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda

previsión y la inseguridad de todo plan (...) La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud (Gadamer, 2001a: 433)³⁷.

Al parecer, la fractura nos lleva al centro de la experiencia como extrañamiento, porque en la experiencia extrañada el sujeto sabe que jamás será el mismo que arribó al mar para bañarse en las olas, pues éstas le arrancarán algo y le donarán algo nuevo; pero este sujeto del padecimiento ya no es el mismo, este sujeto está extrañado en sí mismo y frente al otro, frente al texto. Así, Gadamer abre la ruta del lenguaje como modo de acogimiento reconciliador. Nosotros lo seguiremos, para evidenciar cómo en la experiencia de lectura atravesada por el diálogo se presenta el horizonte de reconocimiento de la alteridad de los textos.

3.2. POR EL DIÁLOGO QUE SOMOS Y SEREMOS: SOBRE LA PREGUNTA Y LA RESPUESTA

Hasta ahora hemos pretendido mostrar que texto no es simplemente este o aquel “paquete” de hojas reunidas en un volumen, ni el conjunto de signos referidos a otros signos cuyo sentido está puesto en su interior. El texto requiere la activación de la lectura, la intervención de un sujeto encarnado capaz de dejarse interrogar por él al tiempo que (se) pone en juego (en disputa) al aceptarse la propuesta de un mundo que se abre ante sus ojos.

Manuel Prada (2010: 98).

Ya nos hemos confrontado con la radicalidad de la experiencia: *los hombres padecen su finitud*. Sin embargo, por su otro movimiento, también la experiencia es apertura, posibilidad de ampliar el horizonte sobre los textos y la tradición. La experiencia de este modo es condición ontológica del habitar el mundo de los hombres, porque sería imposible comprendernos fuera de esta subjetividad fracturada que sufre, ama, lucha,

³⁷ De este modo, Gadamer puede reconocer en la máxima socrática “conócete a ti mismo”, la obligación del hombre de aprehender a reconocerse en la finitud. En efecto, la experiencia de sí no es otra cosa que el acoger los límites de la comprensión humana. Recuerda Gadamer: “Es el famoso «conócete a ti mismo», ese lema del santuario de Delfos que se le impone al hombre una y otra vez. Conócete que eres sólo un hombre, no el producto de una providencia divina, ni el ungido por algún carisma especial, ni nadie que se le garanticen, más acá y más allá de todas las vinculaciones humanas” (2002c: 84).

destruye y padece al otro y a sí mismo en el experimentar que se hace carne porque somos sujetos de lenguaje.

Así, se nos hace necesario comprender que la experiencia se realiza como acontecer porque ella misma es dada en el lenguaje que somos. Nadie podría tener experiencia y hacerla carne para sí mismo y para la alteridad si no fuera porque este sujeto del padecimiento de entrada es ser que habita en el lenguaje. De este modo, nuestra trama histórica, nuestro mundo de la vida atravesado por la historicidad es para nosotros en la brumosa del lenguaje, que nos abre y nos cierra las orientaciones comprensoras que sobre nuestra existencia tenemos. "(...) La verdad es que nuestra naturaleza está hasta tal punto determinada por la finitud, que el fenómeno del lenguaje y del pensamiento, que pretende captarla, ha de ser siempre contemplado bajo la ley de la finitud humana" (Gadamer, 1980: 101).

Ahora bien, la correlación entre experiencia y lenguaje no podrá ser cancelada, pues la experiencia es radicalmente en el lenguaje. Por este motivo, hemos de interpretar que la lectura es experiencia de lenguaje que pretende ser diálogo auténtico. Esta consideración ya nos pone en serios aprietos, porque nadie estaría dispuesto a aceptar que el diálogo vivo, el de los hombres de carne y hueso es tan vital y auténtico, como la lectura donde el sujeto se halla en la más profunda soledad, sólo acompañado del libro y sus pensamientos. Pero quizás tal reducción deja en un callejón sin salida a la hermenéutica, que pretende hacer comprensible que cada vez que leemos lo que se pone en movimiento es un diálogo de horizontes que se orienta al acuerdo, a la buena voluntad y a la posibilidad de escuchar lo que el texto nos ha querido decir.

Leer es, en su sentido más radical, la ejecución del sentido del texto, porque el lector tendrá que dejar hablar de nuevo este horizonte. De entrada, el texto permanece silenciado, cerrado, hasta que el lector en la experiencia de lectura trata de hacerlo hablar, porque dejarlo ser es un poco desvelar el sentido que habita el lenguaje que somos. Empero, hacerlo hablar no es robarle la palabra al otro, hacerlo

hablar es dar la palabra con el propósito de escuchar lo que el otro, el texto, tienen que decirnos. Por ello la lectura es auténtica experiencia de ejecución–aplicación³⁸.

Pero «dar la palabra» no es un gesto sin consecuencia. Es un esfuerzo que entraña una apertura al mundo, desde lo más íntimo e interno, para acoger las palabras nuevas que están por venir. Dar la palabra no equivale primero a una apropiación y después a un gesto de hospitalidad, sino que es abrir un espacio *entre dos* donde la palabra se haga fecunda en ese espacio *inter-estado*. Somos entre las palabras (Bárcena, 2004: 26).

Sí, es cierto, leemos textos, pero también y en la misma radicalidad nosotros nos imbricamos como textos que pedimos ser leídos, pedimos ser puestos en juego en la auténtica ejecución del sentido que reclama nuestro ser en la historia. De este modo, somos auténticos lectores de nuestra vida acogida en el lenguaje, en la pluralidad de narraciones compartidas que acontecen de nuestro experimentar de mundo de la vida.

Por el momento, Gadamer nos obliga a enfrentar la radicalidad de la experiencia de lectura como diálogo: la constitución ontológica de la experiencia de lectura es que ésta es diálogo en el que se exponen los horizontes con el propósito de poner en movimiento el juego de pregunta y respuesta en el que se hace carne el experimentar de la palabra con lo otro, con los textos. Gadamer se refiere a este juego con una expresión más precisa: “la lógica de pregunta y respuesta” (Cf. 2001a: 447). Por lógica debemos entender el movimiento dialéctico de la conversación que se pone en marcha porque alguien, el texto, nosotros, la tradición disparan al mundo la constelación de sentido, que es interrogada por aquel que quiere comprenderla: los horizontes desplegados, los horizontes buscados por el lector son respuestas a las preguntas que ponemos en juego con el propósito de comprendernos en la trama de la vida histórica.

De lo anterior se entiende que la conversación se pone en marcha cuando hay dos que quieren conversar, cuando hay buena voluntad y en el juego del palabrear se da el intercambio de la pregunta que busca llegar al justo medio, al sentido del texto, con el objetivo de permitir que el sentido acontezca como un horizonte que

³⁸ Será importante no perder de vista que la aplicación y la ejecución están íntimamente correlacionadas, a tal punto, que el Gadamer de los años 80 se refiere a la aplicación como ejecución, finalmente como lectura.

responde a nuestras preguntas. Por supuesto que las preguntas son ya esfuerzos por tratar de esclarecernos en el horizonte mismo del sentido, porque son las preguntas luces fugaces que tratan de iluminar la brumosisidad en la que se presenta la alteridad del texto.

Gadamer nos lleva a comprender, de esta manera, que la lectura es un esfuerzo arduo y radical por entender que el texto acontece en un doble movimiento: el texto nace con la pregunta que es lanzada por los hombres inscritos en la tradición, pero a su vez, el texto es respuesta a la pregunta de los hombres en la historia. Por ello, los lectores estamos de entrada interrogados, fracturados por el sentido del texto, que es, a la vez, pregunta y respuesta; y en su otro movimiento, el lector pone en juego una proyección de sentido, un ámbito de sentido, preguntas que tratan de alcanzar la unidad vital del horizonte de la tradición. Habrá que escuchar a Gadamer:

El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación contiene en esta medida una referencia esencial constante a la pregunta que se le ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta. Pero esto ocurre, como ya hemos mostrado, cuando se gana el horizonte hermenéutico (Gadamer, 2001a: 447).

Sin embargo, atendamos a Gadamer. Lanzar una pregunta no es una tarea sencilla; el lector tendrá que comprender que la pregunta misma está labrando un camino, una respuesta que no se cierra en sí misma, toda respuesta es ya una nueva pregunta, una nueva experiencia que en tanto que abre, cierra. Por tal circunstancia, preguntar no es sencillo. Todos hemos tenido la experiencia de enfrentarnos a lectores inauténticos que presentan afirmaciones a “modo de preguntas” que lo único que buscan es reforzar su propia opinión; en muchas ocasiones nosotros mismos hemos sido víctimas de nuestra obstinación y creemos que logramos abrir el horizonte con “preguntas radicales”: ¿Cuántas veces hemos afirmado: ¡he dejado silenciado al otro, lo dejé mudo, no pudo responderme, el texto no tiene nada que decir!?

Empero, podemos ver cómo las preguntas tendrán que permitirnos darnos al movimiento del diálogo. Allí el intercambio nos permite avizorar el horizonte, las preguntas no pueden dejar mudo al texto, a la alteridad de la tradición. Si tal cosa

sucede significará que no hemos entendido el trabajo hermenéutico que consiste –tal y como el círculo del comprender nos indica– en poner en juego nuestros prejuicios a través de las preguntas que nos iluminan la cosa misma, el sentido.

El movimiento del círculo del comprender jamás se detiene, porque su motor es el diálogo dinamizador, en donde una pregunta es ya un modo de iluminar el sentido y por tanto una respuesta y, por su otro movimiento, la respuesta es ya una nueva pregunta, porque ninguna respuesta alcanza el conocimiento total de sí y de lo otro, siempre nos enfrentamos a la finitud de nuestras comprensiones. Por ello habrá que afirmar que somos lectores finitos, pero a su vez, infinitos porque nunca acabamos cuando ya tenemos que volver a comenzar. En suma, Gadamer insiste en que el texto sólo será interpretado cuando ganamos el horizonte del preguntar y comprendemos la pregunta para la que el texto es respuesta, la cual sólo se gana si atendemos al llamado de la unidad de sentido del texto mismo (Cf. 2001a: 448, 453).

Detengámonos. Toda experiencia de lectura supone la reconstrucción de la pregunta que le da nacimiento al texto, pero lo más bello de este trabajo es reconocer que nos apropiamos de la pregunta, la hacemos nuestra, nos vinculamos a la constelación de sentido, pero tal vinculación supone que renovamos el texto con nuevas preguntas, con nuevas orientaciones que nos permitirán ampliar el horizonte de comprensión. Por esta razón, volvemos a afirmar que el diálogo supone la donación de sentido; la fusión es donación de una orientación novedosa, inesperada.

Ahora bien, cabe añadir que nosotros mismos somos hombres de la tradición, somos preguntas encarnadas, que al nacer se vinculan en el movimiento del lenguaje, y siendo nosotros una pregunta somos también respuesta a los hombres que vendrán en la tradición.

Es verdad que un texto no nos habla como lo haría un tú. Somos nosotros, los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa. Sin embargo, ya hemos visto que este hacer hablar propio de la comprensión no supone un entronque arbitrario nacido de uno mismo, sino que se refiere, en calidad de pregunta, a la respuesta latente en el texto. La latencia de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma tradición (Gadamer, 2001a: 456).

“El texto no nos habla como lo haría un tú”. Esta afirmación nos deja prendidos y nos presenta un nuevo problema. Hemos afirmado que la lectura es el horizonte de experiencia de diálogo. Sin embargo, es preciso preguntar: ¿cuáles son los rasgos de este diálogo con los textos de la tradición? Es posible que la respuesta a esta pregunta sea anticipada si nos ponemos en situación, en la de lectores.

Estamos orientados a recordar cómo cada vez que leemos se inicia un movimiento, tomamos el texto en nuestra manos, lo abrimos y nos echamos a escucharlo. Sabemos que el texto no habla; sí, en su mera referencialidad esto es cierto, pero cuando leemos estamos tentados a escuchar lo que se nos dice en él, así que lo leemos en voz alta y vamos ejecutando cada partitura, cada movimiento, degustamos el sabor, el color y aunque somos nosotros los que leemos el texto, éste se encarna en nuestra voz y se hace auténtica palabra viva. Alguien puede afirmar que al leer lo hace en silencio, sin mover los labios, que éstos se han sellado. Esta situación no representa un riesgo, pues este lector ha olvidado que así sus labios no se abran, en su interior el texto es vinculado a la palabra. El texto siempre está ahí para volver al lenguaje vivo, lo que sólo se logra gracias a la lectura, que pone en circulación el sentido. Por ello Gadamer afirma:

Recuerdo que, en mi juventud, el profesor de alemán del Instituto de Breslau me observaba al principio con desconfianza –hasta que se hubo convencido de mi inocencia– porque yo siempre movía los labios al escribir, como si estuviese hablando. Quizás fue una primera y temprana disposición al talento hermenéutico: cuando leo algo quisiera siempre, además, oírlo. De lo que se trata es, pues, de volver a convertir lo escrito en lenguaje y del oír asociado a esa reconversión (1998: 71).

No es que el texto de entrada no sea lenguaje; el texto es siempre posible porque acontece en el palabrear. Sin embargo, el texto al fijar el sentido parece detenerlo. Gadamer lo enuncia bajo la denominación de “petrificación”, circunstancia por la cual la lectura como diálogo echa a andar el movimiento del sentido en la palabra viva. La bella anécdota de Gadamer nos dibuja el horizonte de la experiencia de diálogo en la lectura: cada ejecución supone que vamos haciéndonos a la expresión, sin quererlo, sin tan siquiera percatarnos los labios se nos mueven, se nos salen las palabras de

las que acontece el sentido, las recreamos, las imaginamos, nos vinculamos al juego del decir, saboreamos la escena, la olemos, la coloreamos y le damos nuevos matices, es como si nuestro pensamiento se transformara en un gran teatro en donde representamos el sentido, es como si en nuestro pensamiento el sentido tomara cuerpo y fuéramos nosotros mismos los que actuamos, los que somos en la situación, en la experiencia.

(...) ¿qué es realmente la lectura: es una especie de representación ante un escenario? Esa fue la denominación que le dio una vez Goethe a la lectura. La expresión no está, por cierto, mal elegida, pues, al leer, hay que crear un escenario si se quiere aquilatar o hacer presente la articulación del lenguaje en toda su envergadura (Gadamer, 1998: 73).

Pero aún podemos llevar más lejos la experiencia de lectura como diálogo y recordar la situación en que se presenta nuestro encuentro con los textos. Le pido a los lectores que imaginen que tienen en sus manos, en este mismo instante, un texto. Más aún, este diálogo que hemos echado a andar será para ustedes un horizonte que se hará vivo en la lectura –este diálogo es ya texto–. Yo, como aquél que lo escribe, puedo imaginar cómo ustedes, lectores, lo abrirán, tomarán un lápiz y comenzarán a subrayar, buscarán las márgenes para realizar anotaciones, para formular preguntas, para presentar sus propios interrogantes, al margen dibujarán nuevos horizontes, se vincularán de tal forma con el texto, que yo, este hombre que escribe, este hombre que dialoga virtualmente con ustedes, estoy destinado a desaparecer: sólo quedará el texto que ya no es mío, él será otro, se presentará en su extrañamiento y se vinculará en el juego de la lectura junto con aquel que desee jugar.

Así, tenemos que reconocer el poeta tiene razón: “el autor no lo hizo para mí”, yo no he escrito para alguien en particular, y por su parte, “yo tampoco leo para él”, su lectura no me pertenece; al tiempo, el texto está hecho para arrojar una esperanza al mundo, un horizonte, que ya no es del que escribe, es de la historia, de la tradición, de los hombres, todo texto es para alguien, para un lector que virtualmente imaginamos, por ello el texto está escrito en un lenguaje común que nos permite dialogar:

El autor no lo hizo para mí/ yo tampoco
lo leo para él/ yo y el libro
nos precisamos mutuamente/
somos una pareja desapareja/

el libro tiene ojos tacto olfato
hace preguntas y hace señas
puede ser una esponja que me absorbe
o un interlocutor vacío de prejuicios

el libro y yo tenemos un pasado
en común/ con frutales seducciones
yo a veces le confisco a madame bovary
y él me despoja de ana karienina/
si nos empalagamos de esos amores yertos
ya somos otros y nos reconciliamos

el libro me provoca / me arranca confesiones
y yo le escribo notas en los márgenes
es una relación casi incestuosa
nos conocemos tanto que no nos aburrimos
él me describe cielos incendiados
y yo se los extingo con lágrimas marinas

no lo hizo para mí / ¿será por eso
que el rostro no me importa? / es un enigma /
yo sólo quiero descifrar el libro
y quedarme en su vida hasta mañana
(Benedetti, *El autor no lo hizo para mí*).

El rostro del autor no importa, mi rostro es para ustedes un enigma, sus rostros son tan siquiera imaginados por mí, pero lo que nos vincula es el sentido. Por ello Borges tiene la razón cuando afirma, siguiendo a Emerson, que una biblioteca es una “especie de caverna mágica llena de difuntos”, difuntos que regresan a la vida, renacen cada vez que leemos; es como si los tomáramos de la mano y los

lanzáramos de nuevo al palabrear vital. El poeta también nos recuerda que eso que llamamos libros es, en su plena «objetividad», «cosas físicas», quizás símbolos muertos, petrificados, que regresan a la vida porque alguien lee, en algún rincón de este mundo infinito un hombre ha echado andar un nuevo sentido, asistimos de este modo al nacimiento de un nuevo horizonte:

Creo que Emerson escribió en alguna parte que una biblioteca es una especie de caverna mágica llena de difuntos. Y esos difuntos pueden renacer, pueden ser devueltos a la vida cuando abrimos sus páginas. (...) Pues ¿qué es un libro en sí mismo? Un libro es un objeto físico. Es un conjunto de símbolos muertos. Y entonces llega lector adecuado, y las palabras –o mejor, la poesía que oculta las palabras, pues las palabras solas son meros símbolos– surgen a la vida, y asistimos a una resurrección del mundo (Borges, 2001: 17-18).

Luego de este recorrido, dejemos cuatro conclusiones sobre las indicaciones que se han presentado sobre la lectura:

- a. La lectura sólo puede ser pensada como experiencia auténtica de reconocimiento hospitalario de la tradición, porque leer es siempre un esfuerzo por dejarse decir, por escuchar la voz de la historia que se presenta en el carácter eminente del sentido de los textos.
- b. Nuestra experiencia de lectura se pone en marcha gracias a la dialéctica de pregunta y respuesta, porque sólo en el intercambio vivo del intérprete con el horizonte de la tradición se hace carne el movimiento de la historicidad de la comprensión que reclama que el sentido sea ganado, alcanzado, gracias al diálogo que nos invita a poner nuestros prejuicios en juego a través de preguntas que son modos de comparecer frente al horizonte de los textos.
- c. La lectura es radicalmente el horizonte ontológico de la comprensión del sujeto del padecimiento, porque en la experiencia de lectura el sujeto asume y reconoce la finitud de las precomprensiones que sobre el mundo de la vida históricamente sedimentado ha elaborado. El sujeto se descubre finito al leer, habrá que decir que cada interpretación es la fractura de la seguridad de la conciencia en ella misma. En otras palabras, la experiencia de lectura es tan radical, violenta, que aquél que lee en serio se ve expuesto al despliegue de

nuevas orientaciones sobre el mundo, que lo trasformarán radicalmente. En efecto, el sujeto que ha comparecido frente al texto comenzará la lectura siendo un hombre, al terminar, sobre la última frase se sorprenderá porque él es otro. Esto no quiere decir que el lector pierda su "identidad"; el lector ha alimentado su ser, lo ha renovado con la conquista del nuevo sentido que le permite comprender más y mejor: lo que comprendemos es nuestra finitud, nuestra incompletud, lo cual nos obliga a lanzarnos al infinito del lenguaje que nos ilumina la historicidad de nuestro mundo vital.

- d. Finalmente, se hace necesario reconocer que la experiencia hermenéutica se ve atravesada por el lenguaje. Nuestra experiencia de lectura es en el lenguaje, y por ello ganamos el horizonte del diálogo como posibilidad de la fusión de horizontes.

4. CONCLUSIONES

Orientados por el horizonte de sentido de la hermenéutica de Gadamer nos propusimos realizar un arduo trabajo interpretativo que nos dejara entender que la comprensión de textos permite al intérprete darse al reconocimiento hospitalario de la alteridad de los hombres en el mundo históricamente sedimentado. Siguiendo este horizonte, los capítulos de esta investigación apuntan a evidenciar que la comprensión no puede ser reducida a las instancias metodológicas que en nuestros días impone la racionalidad positiva.

Guiados por el giro ontológico impulsado, en primera instancia por Heidegger, y retomado por la propuesta gadameriana, tratamos de poner al descubierto que la comprensión se instala en el corazón del habitar humano, porque comprender es la pregunta por el sentido de ser y estar en el mundo de la vida. Comprender, así, es la condición humana insustituible, en tanto estamos en el mundo tratando de interpretarnos.

Sin embargo, esta investigación trató de llegar más lejos al mostrar el vínculo entre la comprensión y el texto. En efecto, gracias al horizonte de la hermenéutica se explicitó que al ser la comprensión la condición de nuestro habitar en el mundo, la interpretación textual es uno de los ámbitos de reconocimiento de nuestro ser atravesado por la tradición. De este modo, se realizó un gran esfuerzo por liberar la noción de texto de las reducciones a las que se ve expuesto. Recordemos: las instancias influidas por la racionalidad positiva terminan por reducir el texto a la fijación de signos que remiten a significados que deben ser puestos al descubierto por el sujeto, que toma la función de administrar el sentido.

Por el contrario, se mostró cómo el texto es más que la simple referencialidad al plano de significación de cosas en la «realidad». El texto despliega el horizonte de la tradición, despliega sentido de mundo; por ello, comprender es acoger que el mundo de la vida se da en la pluralidad de la tradición que deja oír su voz en los

textos. El texto se muestra como la unidad vital de sentido que media la relación del sujeto con el horizonte histórico.

De esta manera, se hizo claro que la comprensión de textos es un arduo trabajo por reconocerse en el horizonte de la tradición. Empero, se avanzó aún más, cuando se entendió que la comprensión se afina en los prejuicios, que se muestran como auténticas orientaciones con las que nos acercamos a los textos. Si la conciencia positiva pretendió eliminar las precomprensiones en aras de la búsqueda de la objetividad, la hermenéutica muestra que la comprensión se funda en los prejuicios y que nuestro trabajo es por esclarecernos en ellos. En suma, la comprensión se funda en la ontología que ratifica los prejuicios que se ponen a la luz cuando nos exponemos al horizonte del otro, del texto, de la tradición.

Comprender, así, se muestra como el ámbito de reconocimiento hospitalario de la alteridad de los hombres en la historia, porque lo que se despliega en el texto son las orientaciones de hombres y mujeres de carne y hueso que efectúan el esfuerzo por interpretarse incrustados en la trama de la tradición. Por ello afirmamos que la formación, como un modo de comprensión, se funda en la posibilidad de escuchar y dar la palabra al otro. En suma, reconocerse frente a la validez del sentido de lo otro, del texto.

Por esta vía también apuntamos a explicitar que el sujeto es en la finitud. Por tanto, se desplazó la concepción de subjetividad moderna y avanzamos al acogimiento de la subjetividad frágil, la subjetividad del padecimiento, que al acogerse en la carencia se reconoce en la incompletud de la precomprensión y se lanza al infinito de la comprensión que lo lleva hospitalariamente al otro. De este modo, la comprensión textual es el ámbito de encuentro con el otro, porque interpretar textos es darse a la comprensión de nuestro experimentar de mundo que se hace a la luz de los sentidos que se despliegan en la tradición.

Comprender textos es un acto vital, es un acto de reconocimiento, que se halla atravesado por el lenguaje, que nos permite hacer mundo, habitar mundo. El sujeto del padecimiento es en la comprensión que es del lenguaje. Por lo tanto, la interpretación de textos nos vincula al movimiento de la trama histórica que nos lanza al horizonte infinito del sentido, el cual sólo será escuchado por aquel

intérprete que esté en la condición de conversar con lo otro de lo otro, del texto, de la tradición.

Si esta investigación tiene sentido es porque ha permitido finalmente entender que la comprensión es el movimiento de la pluralidad y el acogimiento del mundo que se da en la diferencia a la que nos acercamos gracias al lenguaje, al diálogo que somos y seremos.

5. APERTURA: HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO

Por el momento, esta investigación también puede mostrarse como la posibilidad de abrir un horizonte para la discusión, por lo cual pretendemos dejar en su plena apertura la posibilidad de poner en marcha el diálogo entre la propuesta gadameriana y las críticas que en su día lanzara Derrida. Consideramos que, al atender el llamado de Derrida, puede potenciarse la confrontación con algunas debilidades del planteamiento hermenéutico. En esta investigación se dejará una posible huella, una posible sospecha sobre la orientación de la *buena voluntad* que constituye la comprensión.

En efecto, podemos ver que Derrida le aporta a la hermenéutica una sospecha que podría hacer más productiva la pregunta por la comprensión textual: ¿No será necesario dejar en su plena negatividad a la experiencia para colocar en el centro de la hermenéutica el extrañamiento, la interrupción, la sospecha de que la experiencia puede mostrar que la buena voluntad del estar abierto al comprender se fractura ante el encuentro violento con la alteridad del texto, de la tradición?

Pero, aunque vigilada por la misma ley, sometida a ella para siempre, igualmente responsable, la experiencia que yo llamo «diseminal» hace y asume, a través del momento hermenéutico mismo, en la mismidad de la hermenéutica, el duro trance de una interrupción, de una censura, de una elipsis, de una mella. Semejante hiancia no pertenece ni al sentido, ni al fenómeno, ni a la verdad (...) Estos labios se dibujan alrededor de una boca parlante que, aun cuando guarde silencio, llama a la otra sin condición, en la lengua de una hospitalidad respecto de la cual ya ni siquiera se decide (Derrida, 2009: 50).

Es necesario aclarar que la concepción gadameriana de la buena voluntad del comprender a la que nos referimos en el último capítulo se ve radicalmente fracturada por el extrañamiento en el que se presenta la experiencia de encuentro con el otro. Derrida le reprocha a Gadamer no percatarse de que al partir de la concepción del sujeto abierto a la escucha y al diálogo en la experiencia de lectura, es posible que “olvide” que las relaciones con el otro pueden orientarse y, por qué no, fundarse en el egoísmo, en el deseo de dominio, de no dar la palabra.

Derrida le pide a Gadamer que la hermenéutica se abra con más potencia a este horizonte que, aunque no se desconoce, queda encubierto por el exceso de *buena voluntad*, que se deja sentir, por ejemplo, en la siguiente afirmación: “*Como en cualquier diálogo, el otro es siempre un oyente amable y atento*, de tal modo que el horizonte de expectativas con el que me escucha, intercepta y co-modifica, por así decirlo, mi propia intención de sentido” (Gadamer, 2006: 264). Y, también: “En el diálogo se requiere, pues, en el fondo la misma condición básica que rige para el intercambio oral. *Los dos interlocutores desean sinceramente entenderse. Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad*” (Gadamer, 2002a: 331).

Sin embargo, puede afirmarse que la buena voluntad es la esperanza de acogimiento que orienta la comprensión. Esto es cierto: tenemos la esperanza de que el otro me acoja en la radicalidad misma de la diferencia que nos extraña. Empero, la esperanza de buena voluntad no puede llevarnos a “olvidar” que la violencia fractura nuestro principio, y por tanto, es necesario estar atentos para no caer en la “confianza excesiva”.

Derrida sale a nuestro arribo y nos recuerda que la experiencia de interpretación sólo se comprende en el extrañamiento, el cual no puede reconciliarse ni siquiera en el lenguaje, porque el lenguaje extraña al hombre que no puede decir y se enfrenta al silencio radical. Derrida trata de poner en el centro de la experiencia de comprensión a la hospitalidad como el padecimiento de la finitud que nos extraña, pero, a su vez, nos permite vincularnos. Por ello, la hospitalidad en Derrida renuncia al diálogo y se entrega al más pleno silencio: sin preguntas, sin respuestas: te dejaré pasar sin preguntar tu nombre, ni tu apellido, sólo seremos en el movimiento del silencio compartido que nos hace familiar el extrañamiento.

Derrida de entrada reconoce que toda pregunta y toda respuesta fracturan y violentan, y por ello se dispara al silencio. Más aún, ni siquiera el diálogo interior, el del alma consigo misma, podrá superar la interrupción de la finitud a la que nos expone la experiencia. Es posible que la conciencia histórico efectual se dé plena cuando “renunciemos” a habitarla en la reconciliación lingüística y reconozcamos que puede presentarse una fractura, una interrupción en el diálogo que entablamos con el otro, con el texto, con la tradición, pues la violencia de la fusión de horizontes

puede ensordecernos y hacernos olvidar que frente al otro más bien deberíamos callar y habitar en el silencio.

La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deja venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto ni siquiera su nombre (Derrida, 2006: 31)³⁹ .

Gadamer se adelantaría y afirmaría que el lenguaje es también ya extrañamiento, que nuestro diálogo con los textos de la tradición siempre se enfrenta a este límite. Empero, el diálogo está orientado al acuerdo, al encuentro, a la esperanza de buena voluntad del comprender y es aquí donde la sospecha de Derrida aparece para recordarle al padre de la hermenéutica que nos es imperativo pensar el movimiento de la comprensión en la ruptura extrañada que acontece en el centro de la comprensión hospitalaria. Esta ruta permite desvelar un nuevo horizonte de comprensión sobre nuestra relación con los textos de la tradición.

³⁹ Derrida habla de dos orientaciones de la hospitalidad. Por un lado, la *hospitalidad de ley*, la hospitalidad por pacto, que se funda en la condición de la norma: entras a mi casa, pero si te acomodas a mis principios, a mi lengua, a mis deseos, si presentas tu nombre, tu apellido. Si no pudieras tener nombre, ni referencia alguna, no serías extranjero, serás bárbaro y cerraré mi puerta, es más, no la abriré. Por el contrario, la segunda orientación, la fundamental, la *hospitalidad absoluta, incondicional*, rompe con la hospitalidad de ley, se pone como condición de ésta, pues la diferencia entre el extranjero –que podemos reconocer bajo la perspectiva condicional por el nombre y el apellido– y el *otro absoluto* es que éste último puede no tener nombre, ni referencia que lo respalde; por ello me entrego, le abro la puerta y lo acojo, le permito ser. Este principio no se opone sustancialmente a la hospitalidad condicionada, pero abre un nuevo horizonte: el otro es siempre otro porque nos acogemos en el extrañamiento, pero es precisamente este principio el que permite el reconocimiento que me lleva a tender la mano y abrir mi puerta. Pero cuidado, es necesario insistir en que la ruptura causada por la violencia en la experiencia de alteridad puede fracturar el principio frágil de la hospitalidad absoluta. Por ello, siempre se pone como condición de aceptación de la alteridad a la ley, *olvidándose que la hospitalidad absoluta es la orientación auténtica e irreductible de todo pacto, que deberá fundarse en el reconocimiento acogedor del otro absoluto que clama por nuestra responsabilidad* (Cf. 2006: 29-31, 33). Así afirma Borradori siguiendo a Derrida: “(...) La singular obligación que cada uno de nosotros tiene frente al otro. «la hospitalidad pura o incondicional no consiste en una *invitación* («yo te invito, yo te acojo en *mi casa* con la condición de que tú te adaptes a las leyes y normas (...), según mi lengua, mi tradición, mi memoria, etc.). La hospitalidad pura e incondicional, la hospitalidad *misma* se abre, está de antemano abierta a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado. A cualquiera que llegue como *visitador* absolutamente extraño, no identificable e imprevisible *al llegar*, un enteramente otro» (2003: 43).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Gadamer

- GADAMER, Hans-Georg (1980). *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra.
- GADAMER, Hans-Georg (1990). *La herencia de Europa*. Barcelona: Península.
- GADAMER, Hans-Georg (1996a). *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.
- GADAMER, Hans-Georg (1996b). *Mis años de aprendizaje*. Barcelona: Herder.
- GADAMER, Hans-Georg (1998). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.
- GADAMER, Hans-Georg (2001a). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, Hans-Georg (2001b). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- GADAMER, Hans-Georg (2001c). *¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a Cristal de aliento de Paul Celan*. Barcelona: Herder.
- GADAMER, Hans-Georg (2001d). "Los fundamentos de la filosofía del siglo XX". En: Vattimo, Gianni (Comp). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- GADAMER, Hans-Georg (2001e). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.
- GADAMER, Hans-Georg (2001f). *Antología*. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, Hans-Georg (2002a). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, Hans-Georg (2002b). *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- GADAMER, Hans-Georg (2002c). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- GADAMER, Hans-Georg (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- GADAMER, Hans-Georg (2004). *Poema y diálogo*. Barcelona: Gedisa.
- GADAMER, Hans-Georg (2006). *Estética y hermenéutica*. Madrid: Alianza.
- GADAMER, Hans-Georg (2007). *El problema de la conciencia histórica*. Barcelona: Tecnos.
- GADAMER, Hans-Georg (2008). *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós.

Otra bibliografía citada

- BÁRCENA, Fernando (2004). *El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo*. Barcelona: Herder.
- BENEDETTI, Mario (2004). *Inventario tres*. Bogotá: Planeta.
- BENJAMIN, Walter (1995). *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Altaya.
- BLANCHOT, Maurice (2007). *La amistad*. Madrid: Trotta.
- BORGES, Jorge, Luis (2001). *Arte, poética*. Barcelona: Crítica.
- BORRADORI, Giovanna (2003). *La filosofía en una época del terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. México: Taurus.
- DERRIDA, Jacques (2006). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- DERRIDA, Jacques (2009). *Carneros. El diálogo interrumpido entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DESCARTES, Renato (1993). *Discurso del método*. Barcelona: Altaya.
- DI CESARE, Donatella. "Gadamer: entrevista sobre la vida". Entrevista publicada en el Corriere della Sera y traducida por Douglas Palma. Versión electrónica en: <http://www.eluniversal.com/verbigracia/memoria/N90/contenido02.htm> (consultada: 31 de julio de 2010).
- FERNÁNDEZ, Graciela (2009). *Valores blasfemos. Diálogos con Heidegger y Gadamer*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- GONZÁLEZ, María Antonia (2005). *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. Barcelona: Herder.
- GRONDIN, Jean (2000). *Hans-Georg Gadamer. Una Biografía*. Barcelona: Herder.
- GRONDIN, Jean (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- GRONDIN, Jean (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- GRONDIN, Jean (2005). *Del sentido de la vida*. Barcelona: Herder.
- GRONDIN, Jean (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- GRONDIN, Jean (2009). *El legado de la hermenéutica*. Cali: Universidad del Valle.
- GÜNTHER, Matthias (2008). "Hermenéutica sin verdad hermenéutica. Comentarios críticos acerca del concepto de verdad hermenéutica de Gadamer". En: Eyzaguirre, Silvia (Ed.). *Fenomenología y hermenéutica. Actas del I Congreso*

- Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello.
- GUTIÉRREZ, Carlos (2002). *Temas de filosofía hermenéutica*. Bogotá: Universidad de los Andes - Universidad Nacional de Colombia.
- HEIDEGGER, Martin (1954). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martín (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin (2007). *De la esencia de la verdad*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martín (2008). *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- HERRERA, Daniel (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- HOYOS, Guillermo (2000). "La ética fenomenológica y la intersubjetividad". En: *Fenomenología en América Latina*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- HOYOS, Guillermo (2003). "Hermenéutica práctica: Habermas Vs. Gadamer". En: *Revista Folios*, No. 17, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- HOYOS, Guillermo. "El mundo de la vida como tema de la fenomenología". (s.n.p.i).
- HUSSERL, Edmund (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía trascendental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, Edmund (1962). "La filosofía en la crisis de la humanidad". En: *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- HUSSERL, Edmund (1962). *Lógica forma y lógica trascendental*. México: Universidad Autónoma de México.
- HUSSERL, Edmund (1986). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- KANT, Immanuel (2004). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.

- LÓPEZ, María del Carmen (1997). "El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica". En: *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*. Madrid, Vol. 53, No. 206 (mayo-agosto).
- LÓPEZ, María del Carmen (1998). "La comprensión ontológica en H.G. Gadamer". En: *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*. Madrid, Vol. 28, No. 78 (enero-marzo).
- MÈLICH, Joan-Carles (2008). "Filosofía y educación en la postmodernidad". En: Hoyos, Guillermo (Comp.). *Filosofía de la educación*. Madrid: Trotta - Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 29.
- MÈLICH, Joan-Carles (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- MORATALLA, Domingo (1991). *El arte de poder no tener la razón. La hermenéutica dialógica de H.G. Gadamer*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999). *Más allá del bien y del mal*. Barcelona: Editorial Cultura.
- PRADA, Manuel (2010). *Lectura y subjetividad. Una mirada desde la hermenéutica de Paul Ricoeur*. Bogotá: Uniediciones.
- RICOEUR, Paul (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RIZO-PATRÓN, Rosemary (2000). "El discurso fundacional de las meditaciones cartesianas: un proyecto inacabado". En: *Fenomenología en América Latina*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- RUBIO, Jaime (1980). "Fenomenología, hermenéutica y crítica. Sobre las tendencias actuales de la filosofía en Colombia". En: *IV Foro Nacional de Filosofía*. Caldas: Facultad de Filosofía de la Universidad de Caldas.
- SARTRE, Jean Paul (1993). *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya.
- SERRANO, Gonzalo (2006). "Objetividad, o la crítica kantiana al circuito realista de la verdad". En: Serrano, Gonzalo y Hoyos, Luis E. (Comps.). *Kant: entre sensibilidad y razón*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- VARGAS, Germán y REEDER, Harry (2009). *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá: San Pablo.

- VATTIMO, Gianni (2003). "Comprender el mundo-transformar el mundo". En: Autores varios. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Madrid: Síntesis.
- VOLKER, Rühle. (1991). "Experiencia de la historia y experiencia histórica". En: *Revista Isegoria*, No. 4.
- ZUÑIGA, José Francisco (1995). *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Barcelona: Universidad de Granada.