

Hacia la universalidad de la hermenéutica, una lectura sobre Gadamer

*Liliana Judith Guzmán Muñoz **

Resumen

El texto aborda la universalidad de la hermenéutica, explorando el alcance de la filosofía de la interpretación como experiencia universal, en el enfoque de Hans-Georg Gadamer. Desde ese punto de partida, el artículo describe la potencia del giro hermenéutico para consolidar la hermenéutica de la facticidad en un proyecto interpretativo formulado como experiencia de la comprensión, o interpretación comprensiva. Asimismo, se analiza la experiencia del arte y su estatuto de verdad, desde su representación como juego y su validez en paralelo a la traducción como experiencia para entendernos entre iguales.

Palabras clave: Hermenéutica – Filosofía – Interpretación – Arte – Formación

Towards the universality of hermeneutics, a reading of Gadamer

*Liliana Judith Guzmán Muñoz **

Abstract

The text addresses the universality of hermeneutics, exploring the scope of the philosophy of interpretation as a universal experience, in the approach of Hans-Georg Gadamer. From this starting point, the article describes the power of the hermeneutical turn to consolidate the hermeneutic of facticity in an interpretative project formulated as an experience of understanding, or comprehensive interpretation. Likewise, the experience of art and its status as truth are analyzed, from its representation as a game and its validity in parallel to translation as an experience to understand each other as equals.

Keywords: Hermeneutics – Philosophy – Interpretation – Arts – Formation

Introducción

El texto desarrolla una inquietud en torno a la que venimos investigando desde nuestras prácticas de docencia y formación, tal inquietud sería: ¿qué es la interpretación? Para ello, abrimos un recorrido descriptivo sobre algunos ejes de *Wahrheit und Methode*, y algunos postulados decisivos de Gadamer para la formulación de su enfoque de la hermenéutica filosófica y, especialmente, para calibrar el alcance de la “universalidad de la hermenéutica”. Quizás, ésta es una forma de considerar la relación entre *interpretación, sujeto y verdad* desde uno de los abordajes de la filosofía continental, especialmente trazada como tarea de interpretación según la experiencia de comprensión y formación logradas.

El giro hermenéutico del siglo XX: existencia y comprensión

De acuerdo a la periodización de Jean Grondin¹ (Grondin, 2008), la hermenéutica toma forma como *filosofía universal de la interpretación*. Este propósito fue señalado por Dilthey, desde el postulado según el cual comprensión e interpretación no son métodos exclusivos de las ciencias del espíritu sino procesos fundamentales de la vida. Tal abordaje del término *interpretación* reconocería así dos paternidades: la de Nietzsche, para quien “no hay hechos sino interpretaciones, y esto también es una interpretación”, y la de Heidegger, quien sienta los fundamentos de una hermenéutica filosófica desde la *hermenéutica u ontología de la facticidad*.

Así, la hermenéutica deja de ser un arte de *interpretación de textos* y adopta la forma de una *filosofía de la existencia*. Este sendero fue cultivado por Hans Georg Gadamer y Paul Ricœur, en consideración de los instrumentos proporcionados por las corrientes clásicas (y sus conceptos de lectura, traducción, escuela, tradición), reestableciendo algunos aportes proporcionados por Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey sin reducir la hermenéutica al metodologismo, sino abriendo el instrumento interpretativo a la reflexión histórica y lingüística de la comprensión humana.

Martin Heidegger inauguró la búsqueda de una *hermenéutica de la facticidad* en *Sein und Zein*, a partir de los aportes de Dilthey y Yorck, abordando la hermenéutica en relación con el concepto de historicidad, con menor interés en su dimensión epistemológica y metodológica y en dirección hacia lo ontológico². Para Heidegger, las ciencias del espíritu aportan su valor investigativo desde la interpretación en una analítica existencial, señalando que ésta es un modo de pensar “originariamente”. Para ello se apropió de la hermenéutica no como un *arte interpretativo de textos* ni como el método de las ciencias del espíritu, sino una *filosofía de la existencia*, por ello: “el término

¹ Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, Herder, 2008

² La lectura de Grondin señala en esta dirección, especialmente en los capítulos III y V de *¿Qué es la hermenéutica?*, respectivamente denominados “El giro existencial de la hermenéutica en Heidegger” y “Hans-Georg Gadamer: una hermenéutica del acontecer de la comprensión”, en Grondin, J. ob. cit., 2008.

hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicitar la facticidad”³ (Heidegger, 2000).

Desde la lectura de Grondin, la hermenéutica con Heidegger cambia de objeto, de vocación y de estatuto: cambia de objeto al no remitir a textos y ciencias interpretativas sino a la existencia; cambia de vocación, al dejar de ser considerada como un saber técnico, metodológico y normativo; cambia de estatuto, al no ser una reflexión que se funda en la interpretación sino el cumplimiento de un proceso filosófico de interpretación⁴. Heidegger le denomina “hermenéutica de la facticidad”, refiriendo por ello la existencia concreta en la que estamos lanzados y a la que debemos atender.

Esta hermenéutica de la facticidad tiene por objeto la comprensión radical como “ser hermenéutico” (*ens hermeneuticum*), concepción que proviene de Dilthey y su noción de la vida como intrínsecamente hermenéutica, capaz de interpretarse a sí misma; proviene de Husserl, para quien la conciencia busca de por sí el sentido desde una comprensión constituyente; y toma problemas propuestos por Kierkegaard en su postulación de la existencia como decisora de su orientación según las elecciones de un ser intérprete.

Ergo, la hermenéutica de la facticidad designa a la existencia misma, a la interpretación que el *Dasein* hace de sí al vivir según determinadas interpretaciones. La facticidad es la condición del “ser-ahí”, el ser que es mío y que no es un objeto sino una relación de modalidad, preocupación e inquietud. La facticidad es la condición de la hermenéutica porque es susceptible de interpretación, espera y requiere de interpretación, y es vivida desde una determinada interpretación de su ser.

Esta hermenéutica es un despertar de la existencia, ya que por ella la facticidad le recuerda su facticidad al ser, le saca del olvido de sí haciendo de ella su objeto: “el tema de la investigación hermenéutica es, en cada ocasión, el existir propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención a sí mismo bien arraigada”⁵ (Heidegger, 2000).

Así enraizada en la pregunta por el ser, la *hermenéutica de la facticidad* es una ontología, según el programa de Heidegger de 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*) y luego reafirmado en 1927 con *Sein und Zeit*, y como pregunta formulada en dos planos: como lugar de conocimiento y de relación de comprensión del ser del que se trata, y como pregunta por el ser que urge para la existencia misma.

Este giro filosófico impone una tarea para la hermenéutica: reconquistar (“despertar”) la existencia y el ser contra el olvido y su ocultación. Ello consta de una interpretación del ser de la existencia, que procure la comprensión del ser y de sus estructuras fundamentales, o “existenciales”. Esto representa una ruptura con las

³ Heidegger, M. “Hermenéutica”, en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2000, p. 27

⁴ Cfr. Grondin, J. ob. cit. p. 45

⁵ Heidegger, M. Ob. cit. p. 34

hermenéuticas clásicas, al desviar la atención de los textos hacia la existencia misma, una existencia en búsqueda de su ser auténtico, que elige su modo de estar en el mundo como un estar despierto:

“(…) 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 entender. Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender (...) sino un *cómo del existir mismo*; fijémoslo ya terminológicamente como el *estar despierto* del existir para consigo mismo”⁶. (Heidegger, 2000)

La hermenéutica de la facticidad busca interpretar así la comprensión de la existencia. ¿Qué supone comprender? Comprender, para Heidegger, no es *intelligere*, *intellección*, conocimiento como poder, como capacidad de saber hacer algo. Comprender es *aufetwas verstehen*, “comprender algo”. Pero comprender es comprenderse, la comprensión tiene la estructura de un proyecto y se sitúa en la anticipación de significatividad y orientación de la existencia, de sus proyectos.

Bajo el nombre de *Auslegung* (interpretación explicitante), Heidegger sostiene así que la interpretación es un modo de explicitación de la comprensión. La interpretación no devela el sentido del texto ni es el procedimiento de la comprensión, sino el esclarecimiento crítico de la comprensión. Ésta consta de tres estructuras: el haber previo desde el que se comprende, una manera previa de ver o punto de vista, y una manera previa de entender. Esta interpretación explicitante es la elucidación que anticipa una determinada concepción del ser como también una concepción de la existencia.

La comprensión, entonces, obra en la existencia en virtud de la experiencia. Este supuesto realiza un giro al metodologismo de Dilthey, que anula el subjetivismo; por ello, la propuesta de Heidegger no procura ningún objetivismo pues toda interpretación es la elaboración de una comprensión previa, y su primera tarea sería elaborar la estructura de anticipación del comprender desde las cosas mismas.

Esta tarea de la hermenéutica de la facticidad, en un mundo gobernado por la técnica y la metafísica de la racionalidad, deviene con Heidegger en una invitación a la comprensión del pensamiento originario en el lenguaje poético, y más especialmente, en el habla como “relación hermenéutica” fundamental entre el ser y el hombre⁷. Perspectiva ésta que posibilitaría formular temas, problemas y debates filosóficos ulteriores en torno al giro lingüístico.

⁶ Ob. cit. p. 33

⁷ Heidegger, M. “De un diálogo acerca del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor”, en *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, pp. 77-140

El trabajo de Heidegger inspiró las investigaciones de Gadamer, quien orientó su perspectiva hacia una hermenéutica ontológico-histórica centrada en el “acontecer lingüístico de la tradición”. No siendo un saber prescriptivo metodológico, la *hermenéutica filosófica* que postula Gadamer es un trabajo de comprensión y de las condiciones que la hacen posible. Ello supone asumir el movimiento de extrañeza, extrañamiento, confianza y pertenencia que nos ocurre cuando abordamos la interpretación de un texto. En este hecho interpretativo coexisten la tradición, los prejuicios, las expectativas y las anticipaciones; la hermenéutica es la condición para el planteamiento de preguntas que formulamos en el horizonte de la situación *efectual* y en virtud del “círculo de la comprensión”.

Debemos a Gadamer la construcción de la hermenéutica filosófica, pues Heidegger esbozó una propuesta desde la ontología, la misma fue consolidada por Gadamer en la publicación en 1960 de sus investigaciones bajo el nombre de *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (originalmente denominado *Las grandes líneas de una hermenéutica filosófica*, luego como *Comprensión y acontecimiento*).

Gadamer construyó en su obra principal una propuesta teórico-filosófica sólida que puso a dialogar en doble vía: por un lado, con el legado filosófico de las hermenéuticas clásicas y de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger; y por otro, con los debates y corrientes que emergieron en su época y después de ella. En efecto, *Wahrheit und Methode 2* es la reunión de los debates, precisiones, continuidades y rupturas en torno al tratado de 1960 y con otras escuelas filosóficas, como es el caso de los disensos conceptuales con Habermas y Derrida.

Gadamer se inspiró parcialmente en la *hermenéutica de la facticidad*, pero en recuperando temas de Dilthey acerca de las ciencias del espíritu. La propuesta de Gadamer fue diseñar una *hermenéutica universal del lenguaje*, al decir de Grondin. Para esto, Gadamer recupera como núcleo teórico la noción de “círculo hermenéutico”: *interpretar implica comprender*, y comprendemos a partir del sentido de un todo en el que la tradición, los prejuicios y las expectativas son decisivos para la interpretación. Para ello realiza un quiebre con las corrientes clásicas, no acotando la hermenéutica a la interpretación, sino postulando *nuestra comprensión de la experiencia desde una conciencia histórica*, con base a la *lingüisticidad* en la que estamos formados y en la que existimos en el mundo.

Para desarrollar su enfoque, Gadamer postula “el problema hermenéutico”⁸: ¿cómo justificar la experiencia de verdad de las ciencias del espíritu, desde una concepción participativa de la comprensión? Para ello, recupera el planteo de Dilthey según el cual es menester buscar un estatuto de la verdad de las ciencias del espíritu para lograr un estatuto metodológico que afirme su carácter de verdad desde la comprensión. Así, Gadamer postula que las ciencias humanas (*humaniora*) -ya no ciencias del espíritu-

⁸ Gadamer, H. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 23

deben fundar su pretensión de verdad no desde el criterio metodológico sino desde un retorno al humanismo⁹. Ello brinda a la nueva hermenéutica filosófica los conceptos de *formación*, *sentido común*, *gusto* y *tacto*, enfatizando el conocimiento no en los datos mensurables y objetivos sino más bien la *formación (bildung)* de los individuos en búsqueda de su capacidad de juicio.

Tal sería la condición para asumir nuestra finitud y comprender horizontes, sin el *corset* del modelo metódico de la experiencia de conocimiento. De este modo, *Wahrheit und Methode* construye un andamiaje filosófico que aborda la comprensión desde el modelo del arte y sus condiciones (los prejuicios, las expectativas, la experiencia, la temporalidad), la tradición, la conciencia histórica (efectiva) y la fusión de horizontes, como proyecto de *aplicación* hermenéutica. En suma, la hermenéutica filosófica es un incommensurable trabajo de interpretación¹⁰.

La experiencia del arte, la interpretación

Podríamos afirmar que la puerta de acceso de *Wahrheit und Methode* para los problemas de la hermenéutica constituyen una revolución teórica tanto en la tradición hermenéutica como también en la filosofía contemporánea, por su rehabilitación del humanismo y de la teoría estética moderna, postulando sus límites y posible superación. Esto posibilita una nueva posición de la hermenéutica, tomando como punto de partida el modelo del juego, la comprensión como acontecimiento y la interpretación como experiencia *efectual* y de lingüisticidad.

En búsqueda de una contracara de la ciencia positivista, Gadamer encuentra como alternativa el modelo de la experiencia del arte, noción a la que le dedica la primera de las tres partes que componen su obra de 1960. Además de producir *aisthesis*, experiencia

⁹ Sobre la formulación de la hermenéutica filosófica, y las críticas realizadas considerando la misma como de un abordaje esencialista, Vattimo refuta este argumento: "Se puede tener la impresión de que Gadamer sostiene la verdad de la hermenéutica en nombre de un análisis fenomenológico de la experiencia estética y de la experiencia histórica (historiográfica); es decir, en otros términos, por medio de la exhibición de la incapacidad de las teorías filosóficas dominadas por los prejuicios del cientismo para comprender y describir lo que realmente ocurre en nuestra experiencia de la obra de arte y en el encuentro con los textos del pasado. Ahora bien, si ello fuera así tendríamos que concluir que Gadamer fundamenta su teoría de la interpretación en una descripción objetiva, (metafísicamente) verdadera y adecuada, de lo que realmente es la experiencia hermenéutica: lo que representaría una contradicción obvia, dada la polémica que *Verdad y método* adelanta contra toda pretensión de la ciencia y de la filosofía de proporcionar una descripción "objetiva" de la realidad". Vattimo, G. *Hermeneutica y racionalidad*, Barcelona, Grupo Editorial Norma, 2000, p. 150

¹⁰ Dice Vattimo al respecto: "radicalizar las premisas establecidas en *Verdad y método* significa reconocer que la hermenéutica como teoría puede justificarse coherentemente sólo mostrando que ella misma no es, a su vez, otra cosa que una interpretación hermenéuticamente correcta de un mensaje que recibe del pasado o, en todo caso, de "otra parte" a la que, en cierta medida, ella misma pertenece ya siempre, puesto que esta pertenencia es la condición de posibilidad de recepción del mensaje. La crítica del objetivismo y del cientismo positivista no sería radical y coherente si la hermenéutica aspirara a valer como una descripción más adecuada de lo que la experiencia, la existencia o *Dasein* son en realidad. "No hay hechos, sino sólo interpretaciones", dice Nietzsche; pero tampoco ésta es la enunciación de un hecho; es, precisamente, tan sólo una interpretación". Vattimo, G. ob. cit. p. 153

estética, el juego hace posible un encuentro con la verdad. La experiencia con la verdad no puede reducirse a la *aisthesis*, no obstante, y por ello es menester considerar el modelo de la experiencia del arte, ya que cada obra tiene de suyo su propia verdad, y esta perspectiva ampliada posibilita mejor mirada sobre el conocer en las ciencias del espíritu.

Gadamer elige la noción de *juego* para pensar un contra-modelo al método científico. Comprender el arte, hacer experiencia con una obra de arte, es como entrar en un juego. Y el juego no es un camino subjetivo, es un acto en sí mismo que contiene su propio movimiento y verdad. El juego tiene autonomía, quienes participan del juego entran a ese movimiento e implican allí su subjetividad, en algo que les transforma y que no responde a la voluntad de quienes juegan y son jugadores. La obra de arte de la forma que sea (figura, sonido, baile, poema, imagen) descubre algo que afecta a quien participa de la obra pero que no puede ser impuesto desde su subjetividad, sino que es un movimiento que transforma a sus jugadores en su propia verdad.

Gadamer sostiene que la verdad del juego es algo de lo que el espectador participa pero que siempre le interpela de manera singular, en una variabilidad de la que consta el propio sentido a su interpretación. Por lo tanto, la experiencia con la verdad del juego del arte no depende de la perspectiva subjetiva, sino de la obra que se expone tal como es, ante la cual la perspectiva del jugador (o espectador activo) debe ampliarse, transformarse, hacer una metamorfosis o *metanoia* en virtud de la verdad de la que participa. La experiencia del arte contiene, en sí, un “plus de ser” que se nos presenta o revela sin que nadie pueda permanecer indiferente. Ante esta experiencia, la de ser jugado y transformado por una experiencia que no nos es propia y que nos atrapa en su propio devenir, debemos considerar la verdad de las ciencias del espíritu como un acontecimiento más que desde el método.

No hay entonces una verdad fundada en la ciencia metodológica, tratándose de las ciencias del hombre, ni una metodología que garantice la objetividad de la verdad. Pero esta experiencia es un hecho de interpretación en el cual intervienen varios elementos que constituyen al intérprete desde su propia experiencia y tradición cultural. Y es también una crítica a la racionalización técnico-científica, tal como señala Vattimo:

“la hermenéutica no es una teoría que le contrapone a la alienación de la sociedad racionalizada una autenticidad de la existencia fundada en el privilegio de las ciencias del espíritu; es, más bien, una teoría que trata de aferrar el sentido de la transformación (de la noción) del ser que se ha producido como consecuencia de la racionalización técnico-científica de nuestro mundo”¹¹. (Vattimo, 2000)

Asimismo, la experiencia del arte tiene un paralelo en la propuesta de Gadamer con el concepto de hermenéutica como *Wirkungsgeschichte*, lo cual designa un sentido de la recepción, de la posteridad, o el “efectuar” de la historia, el trabajo de la historia en quien interpreta. El concepto fue desarrollado por historiadores del siglo XIX, en

¹¹ Vattimo, G. ob. cit. p. 159

consideración de la conciencia que la misma historia realiza sobre nuestro presente en tanto que producimos interpretación del pasado. En *Wahrheit und Methode* esta noción es un ideal de comprensión parcial, puesto que la interpretación que busca objetivar el trabajo de la historia se efectúa en nombre de prejuicios y en un ideal de objetividad que también es un producto de la historia.

Por ello, Gadamer se propone desarrollar un concepto de conciencia que se adecúe a este efecto de la historia en el intérprete. Esto supone que el intérprete tome conciencia de los límites de la conciencia histórica, que es finita y que consta de dos vertebraciones: por un lado, *es la conciencia trabajada por la historia*; por otro lado, *es la conciencia de los límites y de estar determinada a sí misma*. Este reconocimiento de la finitud permite que la conciencia se abra a la alteridad y a nuevas experiencias. Ello constituye también el marco de límites y posibilidades de la comprensión¹².

En una apropiación de la noción de círculo hermenéutico, Gadamer postula las condiciones de la comprensión, condiciones que constan de prejuicios, expectativas y experiencias que tejen al acto de interpretar y comprender y para los cuales es crucial una nueva mirada de la tradición. Tal como había anticipado Heidegger, comprender es realizar un examen crítico de los prejuicios; por ello, Gadamer afirma este proceso de revisión constante en la interpretación, la cual, para ser precisa, debe protegerse de arbitrios y volver hacia las cosas mismas.

Pero la observación gadameriana aquí nos precisa que cuando interpretamos anteponemos nuestro “prejuicio contra los prejuicios”, en el mito de la supuesta neutralidad del conocimiento y era el lema de la Ilustración. Sin embargo, hay prejuicios “legítimos” o que provienen de la *tradición*. Esto supone en principio suspender la dicotomía entre razón y tradición, dicotomía heredada del cartesianismo y que rechaza toda verdad fundada en los prejuicios. El planteo de Gadamer es: ¿podemos abstenernos de considerar una verdad sin pertenencia a una tradición? ¿Hasta dónde la tradición está desligada del lenguaje? En efecto, comprendemos desde expectativas, desde puntos de vista que heredamos del pasado y situaciones del presente, porque somos atravesados por el “trabajo de la historia”, y del lenguaje.

Aunque sostenga el examen crítico de los prejuicios, Gadamer postula la ilusión de considerar que comprendemos en un acto desprovisto de prejuicios. Ello es imposible por la historicidad constitutiva de la comprensión, esta historicidad es la que nos permite preguntarnos si es posible distinguir los prejuicios legítimos – que hacen posible la comprensión- de los prejuicios no legítimos y de los malos prejuicios. Gadamer no resuelve este interrogante, pero orienta la noción de tradición a situaciones culturales

¹² Antonio Gómez Ramos, sobre el papel de la hermenéutica en la obra de Emilio Lledó, afirma la necesidad de conciencia de límites de la comprensión: “Comprender es una palabra insuficiente, que se resiste a convertirse en término, a dejarse determinar, delimitar, ni siquiera por la ya espesa tradición filosófica que viene construyéndose en torno a ella”. Gómez Ramos, A. “Hermenéutica e incompreensión”, en Salvador Mas, Luis Vega, *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, Madrid, UNED, 2001, págs. 137-155

signadas por lo clásico, donde la tradición establece un *canon* interpretativo que leemos desde el presente asignando nuevos sentidos a los textos y acortando la distancia temporal entre quien lee y quien escribe. En tal sentido, la tradición es como un velo que oculta y desoculta sentidos y nuevos puntos de vista y que contribuyen en nuestra forma de apropiarnos del legado.

Además de la tradición, otro elemento decisivo en la habilitación del trabajo de la historia en nuestra experiencia de comprensión, en nuestra *conciencia efectual*, es la noción de “fusión de horizontes”, noción que conduce a la hermenéutica como “aplicación”. Gadamer postula una mediación entre pasado y presente, con la idea de “fusión de horizontes”, comprender el pasado es situarse en ambos horizontes, el pasado y el presente, sin salir de los prejuicios ni saltar por sobre la experiencia. Se trata de un concepto de situacionalidad que relativiza la acción de la subjetividad al momento de interpretar y comprender un texto o un acontecimiento de la historia. Dice Gadamer:

“el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría de la hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.”¹³ (Gadamer, 2003)

Pasado y presente operan en un hecho de fusión, en el acto de comprender, en una adecuación de la cosa al pensamiento (*adaequatio rei et intellectus*) atravesada por historia, situacionalidad y comprensión. Por ello, la comprensión contiene un momento intrínseco de “aplicación”. Comprender es “aplicar” un sentido al presente, una *subtilitas applicandi*, o la aplicación de un sentido al presente de quien interpreta. El ejemplo ideal de la aplicación sería el ejercicio de la traducción. Por la traducción, un texto habla en otro lenguaje, y esto supone transferir el significado a otra lengua en una fusión de horizontes desde el sentido del texto y el sentido asignado por el lector, intérprete, traductor.

El elemento lingüístico de la traducción, del pasaje de una lengua extranjera a una “propia”, es un modelo de aplicación que actúa al interior de la comprensión. Y este ejercicio de aplicación de sentido es un proceso lingüístico, no hay comprensión sin expresión lingüística. Para Gadamer esto supone algunos supuestos, entre ellos, que *no hay pensamiento sin lenguaje y no hay comprensión sin expresión lingüística*. Lo cual se afirma en el postulado por el cual “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, y ello supone el reconocimiento de la historia efectual y la posibilidad de ampliar horizontes.

En paralelo a los desarrollos de Gadamer, Paul Ricoeur desarrolló la “fenomenología lingüísticamente”, como perspectiva que presupone la fenomenología y viceversa. Si hay comprensión, sostiene Ricoeur, es porque media una interpretación que sustituye el mundo del cuerpo y de la cosa por el mundo cultural del símbolo y del sujeto por medio del lenguaje. Su apuesta se dirige a una hermenéutica crítica que incluya la

¹³ Gadamer, H. *Verdad y método*, 2003, p. 295, recuperado por Grondin, J. 2008, p. 83

autorreflexión y supere la dicotomía entre *explicación y comprensión* en una dialéctica por la cual ambos momentos son “relativos de un proceso complejo que puede llamarse interpretación”¹⁴.

Como Gadamer, Ricoeur pone en relieve la dimensión ontológica en la investigación hermenéutica, no es el caso de otros exponentes como Emilio Betti, que acentúan lo metodológico por sobre el acontecer de la experiencia y la historicidad de la interpretación. La descripción del Diccionario de Hermenéutica precisa que últimamente la palabra “hermenéutica” incluye a filósofos que son reconocidos allí, como también a otros provenientes de otras corrientes, como es el caso de la filosofía analítica. Incluyen aquí los desarrollos de Karl-Otto Apel, y en menor medida a otros rupturistas con Gadamer, entre ellos, Jürgen Habermas. Un punto clave para definir esta perspectiva es la contraposición de la hermenéutica y sus corrientes afines a las nociones de objetividad y neutralidad del positivismo, como también al concepto de “razón instrumental” en que se fundan, anteponiendo las nociones de comprensión, diálogo y comunicación entre quien investiga y lo investigado, como también entre investigadores.

La universalidad de la hermenéutica filosófica

Quizás Vattimo es quien ha definido la noción de universalidad de la hermenéutica, siguiendo los trabajos de Schleiermacher y Gadamer encaminados en tal dirección, hacia el sentido universal de este enfoque de la interpretación. Como corriente filosófica, la hermenéutica busca descifrar el sentido de nuestra experiencia del mundo mediante distintas perspectivas. Grondin ha señalado estas distintas direcciones de la universalidad de la hermenéutica en estilos filosóficos que podríamos distinguir de manera referencial a sus exponentes principales y posgadamerianos.

Para los filósofos referenciales de la hermenéutica, siguiendo a Grondin, la universalidad de la misma radica en al menos tres cuestiones: para Heidegger, *la universalidad radica en el sentido existencial*, en la posibilidad del hombre para interrogarse a sí mismo, especialmente porque vivimos en y con interpretaciones que debemos elucidar. Para Gadamer, *esta universalidad debe entenderse en un sentido lingüístico* pues toda interpretación del mundo presupone el lenguaje, siempre es el lenguaje lo que produce la adecuación entre la verdad y las cosas. Finalmente, para varios posmodernos, posestructuralistas y/o posgadamerianos, *la universalidad de la hermenéutica consta de considerar el lenguaje como una “formalización de lo real”*, en el que se implican la voluntad de poder, ideologías, saberes y experiencias con la cultura (así lo han sostenido Derrida, Foucault, Vattimo, Rorty)¹⁵.

¹⁴ Ricoeur, P. *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*, Madrid, Siglo XXI, 2006

¹⁵ Distintas lecturas del postulado de Gadamer sobre la hermenéutica como saber de la comprensión y del ser como lenguaje, están reunidas en un texto colectivo realizado en ocasión de un homenaje a Gadamer realizado en febrero de 2000 en la Universidad de Heidelberg, con presencia del entonces presidente de la República Federal Alemana y destacados intelectuales referentes, a su modo y con marcadas diferencias, de

Pero también hay diversas lecturas sobre la universalidad de la hermenéutica en filósofos reconocidos en la posmetafísica, la posmodernidad, el posestructuralismo, y en otros enfoques. Para ellos, el sentido de universalidad de la hermenéutica obra a modo de perspectivas diversas:

- a) En el sentido de un *perspectivismo de la voluntad de poder*: sentido trazado por Nietzsche en virtud de su enunciado “no hay hechos, sólo interpretaciones, y esto también es una interpretación”. En este enfoque la verdad no es tal sino una perspectiva, una elección de la voluntad de poder que busca afirmarse. Sin embargo, el perspectivismo pierde peso frente a la dimensión fáctica y real de los hechos y la existencia de errores y equívocos. Por dar ejemplos: es un hecho que vivimos en una ciudad, no es una interpretación, de la misma manera que actualmente es un hecho que vivimos recientemente una pandemia, y no es ésta una interpretación como tampoco el virus es una fábula.
- b) En el sentido de un *perspectivismo epistemológico*: esto indica que no hay conocimiento objetivo ni neutro sino en base a miradas previas, a paradigmas de interpretación. El término fue acuñado por T. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, con el postulado según el cual toda ciencia tiene representaciones del mundo en una coherencia e inteligibilidad que escinde verdad y falsedad, pero tal representación está expuesta a revoluciones que alteran, transforman, ofrecen nuevos paradigmas. La verdad depende, entonces, de un paradigma, pero no hay paradigma definitivo, pues un paradigma suple o transforma a otro, y de ello consta la actividad del conocimiento y su *praxis*.
- c) En el sentido *histórico según el cual “todo es interpretación”*: por esta mirada cada interpretación es hija de su tiempo, tal como postulaba el historicismo. La apuesta de Dilthey estuvo orientada en este sendero, afirmando las condiciones de la comprensión en las concepciones de la experiencia de la vida con que interpretamos el mundo. Sin embargo, el relativismo contemporáneo anula este enunciado esgrimiendo que no habría verdad como adecuación, o interpretación situada, sino generación de perspectivas útiles, no necesariamente contextual.
- d) *En el sentido ideológico*: entiéndase aquí la premisa según la cual toda interpretación del mundo está dirigida por intereses específicos y por verdades de las cuales es preciso sospechar, tal como han ofrecido las reformulaciones teóricas de Nietzsche, Marx y Freud, los “maestros de la sospecha”, al decir de Ricœur y Foucault. Según esta perspectiva, las visiones teóricas requieren de una indagación de las profundidades, para liberar su objeto de una verdad construida ideológicamente con sesgo explícito de conciencia.

En toda perspectiva sobre la universalidad de la hermenéutica, entonces, puede apreciarse el papel decisivo del problema de *la verdad* como cuestión intrínseca a los modos de la interpretación, y como lentes de la comprensión en tanto considera, tal vez, a unas teorías como más verdaderas que otras. Más aún, el sentido universal de la hermenéutica consta del reconocimiento de nuestras limitaciones y finitud, que acota toda nuestra voluntad de comprensión del mundo, de las cosas y de nosotros mismos. Este sentido incluso rebasa nuestros horizontes de experiencias y despliega nuevos horizontes del lenguaje.

La hermenéutica como filosofía práctica

En el desarrollo de su producción intelectual, y a medida que difundió la propuesta de *Wahrheit und Methode* en distintos países y espacios académicos, Gadamer brindó precisiones sobre la tarea de la hermenéutica filosófica. En coherencia a su posición crítica al metodologismo hegemónico de la ciencia experimental, nos da una primera definición de la tarea de la hermenéutica en tanto “intuición fundamental acerca de lo que el pensamiento y el conocimiento significan para el hombre en la vida práctica, aunque trabajemos con métodos científicos”¹⁶ (Gadamer, 2013). Esta “intuición fundamental” requiere de nosotros, como sociedad y cultura, una consideración acerca de lo que antiguamente, al menos con Platón, se consideraba como lo que constituye al hombre político.

Para ello sería clave, sostiene Gadamer, reconocer dos modos básicos del *homo mensura*, de la capacidad humana de medir. Una sería la forma de medida aproximada al cálculo, a la previsibilidad, a los patrones que permiten la disposición de las situaciones, de las cosas, del mundo. Otra manera de medir consta en que uno mismo debe dar con la medida acertada sobre lo que está midiendo, tal es el caso de la práctica de la armonía aplicada en temas musicales, por ejemplo, o en temas de salud y bienestar.

Desarrolladas ambos modos generales de medir a lo largo de la historia de la civilización occidental, hoy nos encontramos ante una exacerbación de estas: por un lado, se calcula, prevé y pretende dominarlo todo, desde elecciones hasta situaciones planetarias, con magros resultados para los pueblos y el planeta; por otro lado, no podemos comprender situaciones de enfermedad desde previos cuidados de salud, ante lo cual asistimos a la pericia y conocimientos médicos. En ambos casos, quedamos situados bajo el ideal de la dominabilidad (y en ambos ejemplos, de la ciencia).

Gadamer nos ofrece un camino intermedio como tarea de la hermenéutica filosófica, camino vinculado a la construcción de cierto equilibrio fundado en la prudencia como *saber práctico*, y en la consideración de una *praxis* dialéctica que nos permita ir de la

¹⁶ Gadamer, H, “De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía”, en *Hermenéutica, estética e historia*, p. 138

palabra al concepto, y del concepto a la palabra¹⁷, asumida la palabra como *logos* que dice algo y como compromiso (tal como denota el conocido refrán “ser de palabra”, cumplir lo dicho). Saber práctico y dialéctico que quizás ofrece alternativa a la gestión técnico-instrumental que en estos siglos modernos ha logrado estragos en el hombre y su mundo. Ello supone un doble interrogante, tal sería, ¿qué es para nosotros el saber? y ¿cómo hemos llegado a esta situación?

Frente al dominio de las ciencias experimentales y las preguntas filosóficas que nos afectan al ser y a nuestro estar con los otros, Gadamer ofrece un modelo de saber distinto al de la matemática, de la lógica, de los saberes metódicos para la objetividad, y también de la filosofía como saber sobre las ciencias y como saber escindido, en los hechos, de la experiencia del ser, hoy en nuestra actualidad. Este modelo sería el de la experiencia del arte, como mencionábamos al comienzo.

Sobre el tema del arte como modelo de experiencia de comprensión, Gadamer precisa que eligió esta noción precisamente para proponer un contrapeso al modelo de la ciencia experimental y su pretensión de objetivismo¹⁸, como precisamos *ad supra*. El modelo del arte ofrece otra temporalidad, una relación de afección con una verdad extraña a la de los jugadores y transformadora al mismo tiempo, que nos posibilita entrar en el ser de la obra y su devenir. Pero el modelo de la *experiencia del arte* supone una apertura al movimiento del juego del arte como también al tú, a quien juega en esa misma experiencia. Ello abre una vía hacia otra instancia de la acción humana, condición que haría posible el equilibrio propuesto. Sería la vía del *entendernos*. Gadamer precisa que *entender* es la capacidad de considerar y ponderar lo que otro piensa, despojando el término de la voluntad de dominio sobre el hombre en la naturaleza como acto de supervivencia y superando su connotación comunicativa. Por el contrario, *entender* debería ser un ideal de vigencia en tanto consideración a los otros y a su condición desde la cual nos antepone la diferencia.

Entendernos sería el desafío de la hermenéutica, no sólo en su ejercicio de traducir sentidos, sino también en la capacidad de tacto para aproximarnos a criterios diferentes que debemos abordar con voluntad de reciprocidad y buena voluntad. Tal sería quizás el desafío mundial hoy de la política, sostiene, como también la posibilidad de pensar, trabajar y actuar en campos de saber que urgen de nuestro compromiso urgente, como la ecología. En suma, tal sería la tarea de esta filosofía, Gadamer lo explicita de este modo:

“si no aprendemos la virtud hermenéutica, es decir, si no comprendemos que lo primero es entender al otro, para ver si -al fin- no será quizás posible algo así como

¹⁷ Dice: “Me gustaría dar una formulación un poco diferente a mi reflexión y decir: “No sólo de la palabra al concepto sino también su retorno: del concepto a la palabra”. Gadamer, ob. cit. p. 133

¹⁸ “En mi obra *Verdad y método* comencé mis reflexiones hablando primeramente del arte y no de la ciencia o de las ciencias del espíritu. En esas reflexiones vuelve a ser el arte el que hace experimentar singularísimamente las cuestiones fundamentales del ser del hombre, y lo hace de modo que no surge ningún *objectum*, ninguna resistencia u objeción en contra. Una obra de arte es un modelo.” Gadamer, H. *Hermenéutica, estética e historia*, ob. cit. p. 140

la solidaridad de toda la humanidad en lo que respecta a la convivencia y a la supervivencia, entonces no podremos cumplir ni en lo poco ni en lo mucho las tareas esenciales de la humanidad”¹⁹. (Gadamer, 2013)

Esta tarea de la hermenéutica, esta intuición fundamental para entendernos y obrar en consecuencia a la transformación de nuestra condición y actualidad, es una *praxis* que consta también de cierta superación de la ética en sí misma, como saber de lo práctico. Es decir, la hermenéutica implica una ética filosófica, como superación del ideal como deber de la ética formal kantiana y como ejercicio superador de la *phronesis* aristotélica.

De suyo, la hermenéutica como vocación filosófica comprometida con la comprensión y el mutuo entendimiento, es una teoría práctica, es un modo de la *praxis* que no tensiona el concepto y la práctica. Por el contrario, es un ejercicio que busca promover la universalidad de la reflexión, el sentimiento de equidad, el espíritu de conciliación y el compromiso con las causas justas. Y es una ética solidaria de lo político como búsqueda del bien común, un saber acerca de lo humano, “sin que se convierta en una inhumana presunción acerca de sí mismo”²⁰. (Gadamer, 2013)

Es éste, entonces, un modo de ética filosófica que rehabilita el concepto aristotélico de *pragmateia*, y tiene por contenido positivo la determinación sociopolítica del individuo, su compromiso de libertad y obrar coherentes con lo que determina su estructura y *ethos* (familia, estado y sociedad), y de ello consta su problematicidad, como contenido y como tarea.

En suma, la ética filosófica de la hermenéutica es una *praxis*, y pone en evidencia que la hermenéutica no es una controversia metodológica con otras ciencias u otras teorías, sino la posibilidad que se nos abre en el modelo de la experiencia del arte: la posibilidad de encontrar un lenguaje común, con el ejercicio dinámico de la palabra al concepto y viceversa, como también en la posibilidad de cierto “olvido de sí”, que es de las posibilidades del arte y una de las condiciones para la convivencia humana entre los hombres.

Con ello, la hermenéutica consume y pone en evidencia su reafirmación de algunas corrientes clásicas y su interpretación para una crítica de nuestro presente desde las experiencias de la historia y del mundo por mediación del arte y en constitución del *dasein* en relación con el otro. En tal sentido, Vattimo sostiene:

“la novedad y la importancia de la hermenéutica consisten, al fin de cuentas, en afirmar que si bien la interpretación racional (argumentativa) de la historia no es “científica” en el sentido del positivismo no por ello es puramente “estética”. La tarea de la hermenéutica contemporánea parece consistir, entonces, en articular de una forma cada vez más completa y explícita esta inspiración original; lo que implica la

¹⁹ Ob. cit. «Sobre la posibilidad de una ética filosófica», ob. cit. p. 115-131

²⁰ Ob. cit. p. 129

tarea de responderle en forma responsable al llamado que recibe de su propia herencia”²¹. (Vattimo, 2000)

Consideraciones finales

El texto del artículo abordó un recorrido de la ruptura de la hermenéutica filosófica con las hermenéuticas clásicas. Si bien el enfoque de *Wahrheit und Methode* nos proporciona categorías del núcleo duro de una teoría de la interpretación superadora del romanticismo y de lo clásico apostando a la lingüisticidad del lector y su condición de intérprete.

El propósito, entonces, fue relevar el abordaje de la hermenéutica e indagar si tal perspectiva ofrece el sostén para considerar el pensar desde la interpretación comprensiva desde una práctica filosófica. En una reflexión sobre el fin de la modernidad y la crisis del humanismo, Vattimo postula que

“si la crisis del humanismo está seguramente relacionada, en la experiencia del pensamiento del siglo XX, con el crecimiento del mundo técnico y de la sociedad racionalizada, esta relación, en las diversas interpretaciones que se dan de ella, constituye también una línea de demarcación entre concepciones profundamente diferentes sobre la significación de esta crisis.”²² (Vattimo, 1987)

¿Qué espacios de potenciales debates promueve, entonces, el conjunto de líneas de demarcación desde el enfoque interpretativo de Gadamer? ¿Qué crítica hace posible este horizonte de pensamiento divergente en torno a esta crisis del humanismo? Algunas de estas inquietudes son y siguen siendo objeto de investigación en el vasto horizonte de las teorías interpretativas.

Referencias bibliográficas

- GADAMER, H. (2003). *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- GADAMER, H. (2013). *Hermenéutica, estética e historia*, Salamanca, Sígueme.
- GÓMEZ RAMOS, A. (2001). “Hermenéutica e incompreensión”, en Salvador Mas, Luis Vega, *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, Madrid, UNED.
- GRONDIN, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, Herder.
- HABERMAS, J., RORTY, R., VATTIMO, G., THEUNISSEN, M., et. al. (2001). “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Prólogo y traducción: A. Gómez Ramos*. Madrid, Síntesis.

²¹ Vattimo, G. ob. cit. p. 161

²² Vattimo, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 36

- HEIDEGGER, M. (1987). De camino al habla, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- HEIDEGGER, M. (2000). Ontología. Hermenéutica de la facticidad, Madrid, Alianza.
- RICOEUR, P. (2006). Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido, Madrid, Siglo XXI.
- VATTIMO, G. (1987). El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, Barcelona, Gedisa.
- VATTIMO, G. (2000). Hermeneutica y racionalidad, Barcelona, Grupo Editorial Norma.

* * *

** **Liliana Judith Guzmán Muñoz:** Dra. en Pedagogía (UB, España), Lic. y Prof. Cs. Educación (UNSL), Mgtr. Filosofía (UNQ), Doctoranda de Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF). Realiza su Posdoctorado en la UNSL con Beca Posdoc de CONICET. Docente e Investigadora en Filosofía y Epistemología, FCH/UNSL. [E-mail: lijman@email.unsl.edu.ar lilianaj.guzman2@gmail.com].*