

## Gadamer y la hermenéutica de la comprensión dialógica: historia y lenguaje<sup>1</sup>

### Gadamer and the Hermeneutics of Dialogic Understanding: History and Language

*Fernando J. Vergara Henríquez*  
*Universidad Católica del Maule-Chile*  
*Maule-Chile*

#### Resumen

La hermenéutica contemporánea articula un decisivo proceso de radicalización y universalización del comprender en el ámbito epistemológico y ontológico, así como del interpretar en los campos filosófico e histórico, reposicionando la categoría de sentido como eje especular. El presente artículo desarrolla, sobre las líneas generales de la hermenéutica filosófica de Gadamer (las categorías de comprensión y diálogo en el contexto de la consciencia histórico-lingüística de la existencia) la clave de “comprensión dialógica” como resultado de la lingüisticidad abierta y desplegada en el mundo y en la historia como la experiencia más propia de la hermenéutica.

**Palabras clave:** Hermenéutica filosófica, diálogo, experiencia, comprensión, interpretación.

---

Recibido: 30-03-11 • Aceptado: 16-09-11

1 Este artículo fue escrito en el marco del Proyecto de Investigación Postdoctoral que el autor actualmente lleva a cabo en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, España bajo la tutoría del Dr. Miguel Morey Farré. Proyecto titulado *La modernidad revelada. Estructuración y rendimiento hermenéutico de la figuratividad en el pensamiento de Nietzsche y Gadamer*, con apoyo financiero de Becas Chile-CONICYT 2009-2011, N° 74090015.

## Abstract

Contemporary hermeneutics articulate a decisive process of radicalization and universalization of understanding in the epistemological and ontological area, as well as interpretation in philosophical and historical fields, re-positioning the category of meaning as a speculative axis. Based on the general lines of Gadamer's philosophical hermeneutics (categories of comprehension and dialog in the context of the historical-linguistic awareness of existence), the present article develops the key of "dialogic understanding" as a result of open linguisticity displayed in the world and in history as the experience that belongs most appropriately to hermeneutics.

**Key words:** Philosophical hermeneutics, dialog, experience, understanding, interpretation.

La hermenéutica filosófica de Gadamer sitúa a la interpretación como el peculiar modo de ser del ser humano y se presenta en el escenario filosófico como una ontología con pretensiones de universalidad, pues la interpretación junto con la comprensión, el lenguaje, la tradición, el diálogo entre otros, participaría en toda relación hombre-mundo. Por ello, la neo-hermenéutica gadameriana considera el entender (entendimiento) como interpretación, es decir, "todo entendimiento de algo es ya interpretación, de modo que la interpretación se eleva a categoría universal del humano conocer. Aquí se funda la universalidad de la Hermenéutica, en la que la razón humana se convierte en razón interpretativa."<sup>2</sup> Consideración que en la neohermenéutica de Gadamer encuentra su fundación y articulación y "cuya tesis fundacional [...] suena así: el modo de comprender típicamente humano consiste en la interpretación"<sup>3</sup> en la que la interpretación "aparece así como el modo fundamental específico del humano entender, el cual, en cuanto *entendimiento interpretador*, es en su última intención *comprensión* [...] de la realidad."<sup>4</sup>

2 ORTIZ-OSÉS, A.; *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona, Anthropos, p. 23.

3 ORTIZ-OSÉS, A.; *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica postmoderna*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, pp. 57-58.

4 *Ibidem.*, pp. 79-80.

Gadamer presenta en una triple restitución la experiencia hermenéutica: la estética –el juego–, la historia –tradición– y el lenguaje –ser/comprensión–, y aquí entenderemos por experiencia hermenéutica como el correlato de la comprensión, es decir, aquella experiencia de apropiación del sentido del comprender que alcanzar la clarificación de la relación entre comprensión y vida, entre interpretación y experiencia, entre perspectiva y sentido como la labor primordial de la hermenéutica como plataforma comprensora/interpretativa de la figuratividad moderna y de su proceso transformativo.

La experiencia hermenéutica resulta ser intrínsecamente histórica y la comprensión su resultado, por ello, es extrínsecamente metahistórica, debido a que la experiencia y la comprensión se revelan lingüísticamente: expresión y comprensión de un mundo que viene a permanecer delante *de* nosotros y *en* nosotros mediados por el lenguaje. Y a través de este medio relacionador, la experiencia hermenéutica es dialéctica en el sentido de ampliación e iluminación de la autocomprensión desde el encuentro, el legado que no es precisamente mera captación conceptual, sino un acontecimiento en el que un mundo se le abre a él como algo que no existía antes. En este acontecimiento basado en la lingüisticidad y posibilitado por la dialéctica con el significado transmitido, la experiencia hermenéutica encuentra y alcanza su realización. Asimismo, comprensión y lenguaje cumplen una función ontológica, al aportar el carácter de ontológica a la experiencia hermenéutica en tanto que revela el ser de las cosas iluminándolo y dejar ver lo que significa *ser* más allá del simple ser de un objeto o cosa, por ello, la hermenéutica es una experiencia del acontecer del lenguaje que hace mundo comprensible para nosotros. Y este acontecimiento no habla de otra cosa que de la manifestación veritativa del ser en tanto que desocultamiento que es más bien un ocultamiento simultáneo de la verdad en su plenitud inagotable: la verdad no es un hecho, “ocurre” al igual que la hermenéutica y su acontecer experiencial.

Como respuesta y continuación al giro ontológico realizado en torno a los conceptos de comprensión e interpretación por Heidegger –interpretación ligada a la facticidad, es decir, al hecho de estar arrojados a un mundo que posee un orden, relaciones, símbolos, costumbres y sistemas de funcionamiento que le otorgan sentido bajo la forma de acceso comprensivo/interpretativo que dependerá de la proyección que hace la existencia de ese sentido-sobre-el-mundo– como horizonte de proyección y mediación hombre-

mundo (hacia donde, desde el cual algo resulta comprensible como tal,<sup>5</sup> y adquiere un sentido como ese algo), Gadamer impulsa el giro hermenéutico a la filosofía contemporánea, enriqueciendo las intuiciones de su maestro respecto al proceso de comprensión e interpretación desarrollado por las ciencias del espíritu, ampliando el campo de comprensión a partir de la categoría dialógica como un saber peculiar que se hace cargo de lo aún no dicho, considerando ese aún una suerte de fuente de significación por explorar y explotar, pues ambos pensadores definieron a la hermenéutica como la autocomprensión, la cual no sería otra cosa que la comprensión del propio ser como ser-en-el-mundo. Si para Heidegger comprender –en tanto que existenciarío de la analítica existencial– se refiere al proyecto existencial o modo de entender el ser; para Gadamer, la hermenéutica es unadisciplina cognoscitiva generalizada como proceso crítico-explicativo de comprensión”<sup>6</sup> o formalización o teorización general del modo interpretativo y comprensor, comprensor y razonador del ser humano que busca esclarecer el acontecimiento de la interpretación para una comparecencia y reposo del sentido desde la finitud humana hacia la infinitud de perspectivas en el horizonte de la necesidad humana de salvar el sentido de todo lo que es en la mediación lingüística de los fenómenos que experimentamos *en* la vida entendida ésta como venero de sentido: ser-en-la-vida-para-el-sentido, ser-sentido-para-la-vida, pues el lenguaje se realiza en la “dicción de la realidad en su verdad”<sup>7</sup> y “representa una síntesis de perspectivas diversas y es el encargado de correlacionar nuestras visiones de la realidad a fin de lograr una interpretación correcta de nuestra unidimensionalidad”<sup>8</sup> y finita existencia humana inserta en la infinitud de la historia.

Aquí surge la función metafórica del lenguaje atribuida por Gadamer, pues el lenguaje será considerado por la hermenéutica contemporánea como la condición de todo sentido y sirve de acervo de las semejanzas y manifestaciones de las cosas y del significado que pueda tener para nosotros: el len-

5 HEIDEGGER, M.; *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, §32, pp. 172-177.

6 ORTIZ-OSÉS, A.; *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Salamanca, Sígueme, 1975, p. 121.

7 ORTIZ-OSÉS, A.; Op. cit., 1995, p. 61.

8 Ibidem., p. 65.

guaje expresa de manera genial la conciencia lingüística de la historia<sup>9</sup>, de las cosmovisiones que constituyen nuestra situación proyectada y de búsqueda de unidad en la multiplicidad de aspectos (perspectivas), como asimismo en el natural enfrentamiento de las cosas con y en las palabras. De tal forma, la metafóricidad del lenguaje es la apertura a la interpretación en tanto que deslizamiento que pretende describir o representar –coimplicar– al sentido y unir dialógica y especulativamente al lenguaje con el mundo de la tradición.

Al reconocer Gadamer la equivalencia de que toda comprensión exige situarse *en* la tradición de la misma manera que “comprender significa entenderse *en* la cosa”<sup>10</sup>, se refiere a que este acontecimiento reflexivo que se efectúa en el momento de la comprensión, se debe a que se es parte y deudores de una tradición, es decir, una dación o acción de dar a través, una donación esencial, *diadokhé* griega (sucesión) o *cábala* hebrea (articulación físico-espiritual) como objeto de la experiencia hermenéutica de legado histórico. Gadamer presenta el concepto de tradición unido al concepto de autoridad trabajado por el romanticismo, afirma “lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento.”<sup>11</sup>

Recibida esta donación, se posee una historia, y desde este reconocimiento es posible emprender un proceso de interpretación de lo real por medio de discursos significantes en el apalabramiento, el consenso, el acuerdo, la puesta en común propia de la intersubjetividad:

La interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador “neutral”, sino un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen sino en el cual y por el cual son dispuestos.<sup>12</sup>

9 GADAMER, H.-G.; *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 2005, p. 515. En adelante *VM*.

10 *VM*, p. 364. El destacado es nuestro.

11 *VM*, p. 348.

12 VATTIMO, G.; *Ética de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1991, pp. 61-62.

Un proceso que tiene como centro de su movimiento al lenguaje en cuanto forjador de existencias y vinculador con el mundo: hombre (ser/espíritu/razón) y realidad (ser/naturaleza/mundo), y como tal posee un carácter ontológico en tanto que esenciliaza lingüísticamente a la realidad, pues posibilita la heredad de *un* mundo y hace posible *todo* tipo de interpretaciones en el espacio de la historia y de la tradición, ya que “toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un “objeto” que se trata de “establecer” igual que un dato experimental.”<sup>13</sup>

La propuesta de Gadamer por una universalidad ontológica del lenguaje radica en cuanto envuelve la experiencia lingüística del apalabrar sobre el mundo como exhibición manifestativa del sentido en un diálogo entre singularidad de los discursos y totalidad de la historia, entre universalidad interpretadora y pluralidad interpretativa acordes a la pluralidad de tradiciones moduladas lingüísticamente, en el que “el hombre el mundo está ahí como mundo en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia está constituida lingüísticamente.”<sup>14</sup>

La existencia humana está conformada, es entendida, yace ordenada y abiertamente comprendida a partir del lenguaje como aquella realidad intermedia que “aparece [...] como la verdadera dimensión de la realidad”<sup>15</sup> que hace que exista *el* mundo y de que se manifieste al hombre *como* mundo o totalidad ordenada de significaciones en interacción dialógica y situados en un horizonte del presente que se forma remontando las fronteras de la tradición.

El lenguaje y la tradición histórica articulan la experiencia humana de comprensión presentada bajo la forma de diálogo entre intérprete y texto, entre tiempo e historia en una fusión horízontica de sentido –mediación, integración– como red de inteligibilidad, haciendo posible una real y efectiva transformación en la vida del intérprete debido a la interpretación realizada bajo el signo de la verdad. El lenguaje además, “obra como mediación total

13 *VM*, p. 16.

14 *VM*, p. 536.

15 GADAMER, H.-G.; *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 2004, p. 327. En adelante *VMII*.

de la experiencia del mundo sobre todo en cuanto lugar de realización concreto del *ethos* común de una determinada sociedad histórica. De manera que más que de lenguaje, se podría hablar de una *lengua* históricamente determinada.”<sup>16</sup> Sin embargo, además de esta característica lingüística de mediación entre el sujeto y la historia, el lenguaje con su carácter especulativo opera como un “centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria”<sup>17</sup> de manera omni-abarcante:

La perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegamos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una acepción del mundo. Estas acepciones del mundo no son relativas en el sentido de que pudiera oponérseles el mundo en sí, como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posición exterior al mundo humano-lingüístico. Obviamente no se discute que el mundo pueda ser sin los hombres, y que incluso quizá vaya a ser sin ellos. Esto está dentro del sentido en el que vive cualquier acepción del mundo constituida humana y lingüísticamente. Toda acepción del mundo se refiere al ser en sí de éste. Él es el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relativización del mundo. Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece.<sup>18</sup>

De tal forma, el lenguaje no es un ente preexistente de manera independiente, sino que media para anunciar “un todo de sentido”<sup>19</sup> y reclama para sí la aparición del mundo de sentido como acontecer hermenéutico “que no es nuestra acción con las cosas sino la acción de las cosas mismas”<sup>20</sup> y que subyace y se expresa en la tradición histórica como eje de subjetividades interpretadoras.

El planteamiento del problema hermenéutico trasciende los límites impuestos por el método de la ciencia moderna y se extiende a otras formas de

16 VATTIMO, G.; *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 117.

17 *VM*, p. 567.

18 *VM*, p. 536.

19 Ídem.

20 *VM*, p. 555.

experiencia, tales como el arte, la historia y la filosofía, formas de carácter pre-científico y que elevan, cada una en su ámbito, una pretensión de verdad tan legítima como la de la ciencia. Sólo así será posible enfrentar las aporías del historicismo y a los planteamientos epistemológicos neokantianos y liberar a las ciencias del espíritu de una confrontación teórica con un modelo de científicidad que les es fundamentalmente extraño:

En cualquier caso el sentido de mi investigación no era proporcionar una teoría general de la interpretación y una doctrina diferencial de sus métodos [...], sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo, respecto a un objeto dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es al ser de lo que se comprende.<sup>21</sup>

La comprensión –tal como se trata aquí– de los acontecimientos históricos y la acción de autocomprensión, no puede hacerse bajo el modelo científico-técnico o conforme a criterios de la lógica administrativo-burocrática de la vida social contemporánea, pues no se trata de un modo de conocimiento, sino un modo de ser: el modo de este ser que existe al comprender, como asimismo la implicación que hace la historia de nuestra conciencia como conciencia histórico-efectual.

El plan de Gadamer se plantea como un “proyecto [de] ampliación del modelo occidental de racionalidad [enunciativa-técnico-instrumental y tiene como finalidad] promover una racionalidad lingüística que [integre] la potencia mito-poética de la palabra”,<sup>22</sup> y por ello concibe a la hermenéutica como aquella pregunta filosófica que concierne a la posibilidad de la comprensión en referencia a lo que acontece en la *praxis* y no en la *empíria* subjetivista y/o instrumentalista de la comprensión, es decir, en aquello “que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer”.<sup>23</sup> Gadamer piensa a la hermenéutica como un proceso histórico que se define por la co-implicación de sucesos de verdad y de sentido. En el pensamiento gadameriano, el sentido designa el estatuto o soporte ontológico del lenguaje

21 *VM*, pp. 13-14.

22 GARAGALZA, L.; *Introducción a la hermenéutica contemporánea: simbolismo, cultura y sociedad*. Barcelona, Anthropos, 2002, p. 17.

23 *VM*, p. 10.

como referente interpretativo de lo que se dice. El sentido sería una suerte de idealidad que nos guía en la comprensión, pues un sentido que no anuncie una dirección, es un sinsentido. El fijar o establecer el sentido de la interpretación y encontrar una respuesta a la pregunta de cómo sea posible la comprensión donde el objeto-por-comprender –que no está inmediatamente dado ni menos garantizada la correcta transmisión y entendimiento de su sentido– es la pregunta central de la hermenéutica gadameriana.

Este proyecto hermenéutico de Gadamer referido a la comprensión, consiste en “rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un ‘objeto’ dado, sino que pertenece [...] al ser de lo que se comprende.”<sup>24</sup> De tal forma, en Gadamer la hermenéutica cobra la figura, por una parte, de una teoría de la verdad y, por otra parte, la de un método que expresa la universalización del fenómeno interpretativo desde la historicidad concreta y personal del sujeto, y lo hace con el fin de establecerse como una filosofía interpretativa y comprensiva de la experiencia humana de sentido en la historia lingüísticamente expresada, ya que:

en realidad la cuestión de la historia no afecta a la humanidad como un problema de conocimiento científico, sino de su propia conciencia vital. Tampoco se trata sólo de que los humanos tengamos una historia en el sentido de que vivimos nuestro destino en fases de ascenso, plenitud y decadencia. Lo decisivo es que precisamente en este movimiento del destino buscamos el sentido de nuestro ser. El poder del tiempo que nos arrastra despierta en nosotros la conciencia de un poder propio sobre el tiempo a través del cual conformamos nuestro destino. En la finitud misma indagamos un sentido.<sup>25</sup>

Desde el modelo clásico de hermenéutica –el análisis del modo en que se puede alcanzar una adecuada o correcta interpretación de un texto determinado–, es desde donde se establece una íntima relación entre comprender e interpretar: la hermenéutica es esencialmente una forma de comprensión que “pregunta cómo es posible la comprensión.”<sup>26</sup> Y en esta línea, la filosofía hermenéutica propuesta por Gadamer, tiene un ca-

24 *VM*, pp. 13-14.

25 *VM II*, p. 35.

26 *VM*, p. 12.

rácter general que analiza las condiciones de posibilidad de todo proceso de comprensión, es decir, del proceso de “comprender-algo-como-algo.”<sup>27</sup> La comprensibilidad de algo *como* algo es una herencia heideggeriana, donde se concibe el fenómeno hermenéutico fundamental: el fenómeno hermenéutico de la comprensión que adquiere su articulación en el despliegue de la interpretación como lo abierto originario sobre la proyección anticipativa del comprender existencial.<sup>28</sup>

En la abierta región hermenéutica, partir de “aquello que es” no significa otra cosa que retornar a la pregunta original sobre la comprensión y dirigirse fenomenológicamente a las cosas mismas. Gadamer, de la fuente fenomenológica husserliana, se sirve de tres ideas fundamentales: primero, la importancia concedida al problema del sentido y su horizonte constitutivo de lenguaje como función reveladora del mundo<sup>29</sup>; segundo, la noción de horizonte como encuadre en el cual se muestra y constituye el sentido; tercero, el concepto de mundo de vida<sup>30</sup> (en cuanto mundo de vivencias no teorizadas y ante-predicativas y de la actitud natural (de la vivencia anterior a toda elaboración de conceptos y de juicios), es la plataforma que soporta y donde encuentran lugar todos los saberes, y por ello, destaca el dinamismo de los procesos cotidianos de significación) o ámbito de experiencia previo a la actividad noética o reflexiva como receptáculo desde y en el cual la vida ocurre históricamente y discurre lingüísticamente, previo tanto a toda objetivación científica como a toda reflexión filosófica y supone una suerte de red en la que remite todo sentido constituido y desde el que se reactiva toda metodología objetivante tanto de la ciencia como de la filosofía.

El preguntar por el ser de la comprensión o en qué modo comprender es ser estará bajo la forma lingüística –eje de la experiencia de apropiación del sentido de la comprensión– de diálogo histórico: “el ser que puede ser entendido está lingüísticamente articulado, es lenguaje”<sup>31</sup> expresa la relación entre lingüisticidad y comprensibilidad del ser. Vattimo se refiere a la

27 DUTT, C.; (ed.). *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica-Estética-Filosofía Práctica*. Madrid, Tecnos, 1998, p. 33.

28 HEIDEGGER, M.; Op. Cit., 1998, §31-33, pp. 166-183.

29 HUSSERL, E.; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE, 1997, §27-§29, pp. 64-68.

30 *Ibidem.*, §27-§30, pp. 64-69.

31 *VM*, p. 23.

comprensión del texto: “no es (sólo) ese ser que es objeto de “comprensión” (por ejemplo, en oposición a “explicación” causal, etc.) que es lenguaje, sino que es todo el ser que, en cuanto puede ser comprendido se identifica con el lenguaje.”<sup>32</sup> Articulación, bajo la forma de diálogo, y ese entender que nos tiene prendidos<sup>33</sup>, bajo la forma de comprensión:

Al convertirse el lenguaje en un tema de la reflexión inextricablemente unido al mundo de la vida humana, parece nacer un nuevo fundamento para la vieja pregunta metafísica por el todo. En este contexto el lenguaje ya no es una mera herramienta o una capacidad especial propia del hombre, sino el medio en el que vivimos desde el principio como seres sociales, y que sostiene el todo en el que nos introducimos al vivir. Orientación según el todo: esto no es algo que esté en el lenguaje, si por lenguaje entendemos los hábitos lingüísticos fonológicos de los sistemas de designación científicos, determinados íntegramente por el ámbito de la investigación en el cual operan como designaciones. Sin embargo, el lenguaje como orientación por el todo entra en juego cada vez que se habla de verdad, esto es, cada vez que dos interlocutores que empiezan a conversar circunscriben “la cosa” por el hecho mismo de dirigirse el uno al otro. Pues cuando hay comunicación no se hace simplemente uso del lenguaje, sino que se hace lenguaje.<sup>34</sup>

En esto, propone Gadamer la descripción de lo que hay en la tradición y en la común participación en un solidario sentido comunitario por el que nos comprendemos sin recurrir a la necesidad de reducirlo a objeto científico. La clave en esta proposición, es lo que es la hermenéutica: un camino hacia la comprensión, una búsqueda interpretativa por la comprensión del sentido mediada por el lenguaje inscrito en la historia:

Comprender e interpretar textos no es solamente 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

32 VATTIMO, G.; *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 86.

33 *VMII*, p. 110.

34 GADAMER, H.-G.; *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid, Trotta, 2002, pp. 25-26.

que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico [...]. Cuando se comprende la tradición, no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades.<sup>35</sup>

Todo lo que el hombre puede experimentar, se incluye en esta esfera de la experiencia de mundo de manera abarcante sobre el fenómeno de la comprensión: un contenido de verdad que penetra y actúa en el ámbito de nuestra existencia. La comprensión no es un modo o aspecto meramente gnoseológico, sino un constitutivo ontológico del ser del hombre, pues rebasa la radical finitud del comprender, toda fundamentación última como asimismo toda pretensión de irrefutabilidad absoluta, siendo el comprender pura posibilidad de ser como rasgo ontológico de un ser que es puro proyecto en lo histórico.<sup>36</sup> Además, toda comprensión es mediata, pues se encuentra en medio de conformaciones históricas, prejuicios, pre-opiniones, valoraciones que delinean toda comprensión que a su vez, es la estructura previa de toda interpretación como despliegue de esta misma estructura comprensiva o “carácter óntico original de la vida humana misma.”<sup>37</sup>

Por ello, se hace “visible la estructura de la comprensión histórica en toda su fundamentación ontológica, sobre la base de la futuridad existencial del estar ahí humano.”<sup>38</sup> El comprender supone estar siempre pendiente del hacer de la historia y de la tradición que determinan al sujeto en el aquí y en el ahora y que provoca la apertura hacia el diálogo<sup>39</sup>, que es la mecánica de la comprensión:

*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 hermenéutica, demasiado dominada por la idea de un procedimiento, de un método.*<sup>40</sup>

35 Ídem.

36 *VM*, p. 327.

37 *VM*, p. 325.

38 *VM*, p. 326.

39 *VM II*, pp. 203-210.

40 *VM*, p. 360.

La pretensión de universalidad hermenéutica, resulta fundamental para entender el proyecto hermenéutico de Gadamer: el aspecto universal de la hermenéutica radica en el lenguaje –como se ha tratado aquí– y en el carácter lingüístico de entender<sup>41</sup> planteando una “pregunta universal”<sup>42</sup> al mundo y reconociendo la propia finitud del comprender que alcanza infinitud en la historia como estructura ontológica del ser del hombre como ser histórico.

### **Lenguaje y mundo, incardinados por el diálogo**

El punto de partida de la hermenéutica, el pivote fundamental de su movimiento interpretativo-comprensor, entonces, es la primigenia incardinación del hombre con una tradición fundamentalmente lingüística. Esto es claro en Wittgenstein, al sostener la pluralidad de lenguajes, incardinados de forma inconmensurables entre sí. El lenguaje comporta una pre-comprensión del mundo que se configura dinámica y cotidianamente en la *praxis* dialogante de la historia, conformando una forma de vida lingüística<sup>43</sup>, donde los “límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.”<sup>44</sup> Pertenecemos a una tradición lingüística, y esta pertenencia, es la condición de posibilidad de la comprensión.

Como hemos visto, para la hermenéutica filosófica, además de la función primaria del lenguaje, es decir, aquella función nominativa o designativa –recabar y ordenar información sobre hechos que se dan *en* el mundo–, el lenguaje cumple un uso primordial: hacer posible *un* mundo plurisignificativo, comprenderlo y verbalizar tal comprensión mostrando el sentido y las significaciones que se producen desde el diálogo comprensivo entre seres humanos, como una comunicación mantenida o acontecimiento relacional que tiene por objeto la comprensión de *aquello* sobre lo que se conversa y de *aquél* con quien se conversa. Y si el diálogo es camino de conocimiento de la realidad y del otro hombre, es también el método de “realización” y “socialización”, ya que somos lo que somos gracias a nuestra relación con los otros y con la realidad que

41 *VM*, p. 451.

42 *VM*, p. 458.

43 WITTGENSTEIN. L.; *Investigaciones filosóficas*. Madrid, Alianza, pp. 31-39.

44 WITTGENSTEIN. L.; *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid, Alianza, p. 163.

con ellos co-habítamos. Así, el mundo se nos presenta no sólo como lugar en el que estamos, sino como obra que realizamos y compartimos [como fruto de] la rectitud de la opinión y llegar a la verdad pasa por el esfuerzo de la definición, el esfuerzo en la búsqueda compartida de la palabra, de la fijación de un sentido donde uno y otro, uno con otro, buscamos instalarnos en lo común que llamamos universal.<sup>45</sup>

Para Gadamer, la comprensión –en tanto que construcción estructural del sentido– entraña el primado del diálogo, es decir, “salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro.”<sup>46</sup> Más que un instrumento, el lenguaje es un órgano mediador entre el sujeto y objeto instaurando un mundo intermedio, y como tal, asienta sentido, pues “la interpretación ya no es considerada como *un* ‘modo de conocer’ sino como *el* ‘modo de ser’ constitutivo del ser humano y va a quedar vinculado a la palabra, [...] en tanto que auténtico medio de su realización efectiva en el interior del diálogo, de la comunicación, de la convivencia”<sup>47</sup> histórica en el horizonte de la comprensión:

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el *mundo*, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente [...]. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüística originaria del estar-en-el-mundo del hombre. Tendremos que perseguir un poco más la relación de *lenguaje y mundo* si queremos ganar un horizonte adecuado para la *lingüística de la experiencia hermenéutica*.<sup>48</sup>

45 DOMINGO MORATALLA, A.; “Diálogo”, en Beuchot, M. y Arenas-Dolz, F. (dirs.). *10 palabras claves en hermenéutica filosófica*. Navarra, Verbo Divino, 2006, pp. 177-178.

46 *VM II*, p. 356.

47 GARAGALZA, L.; Op. Cit., 2002, pp. 47-48.

48 *VM*, p. 531.

El diálogo o experiencia comprensiva de fusión de perspectivas, es donde se presenta la primacía hermenéutica de la pregunta como experiencia de íntima necesidad por superar la limitación de nuestros respectivos horizontes, Gadamer se refiere sobre esto en los siguientes términos: “el intercambio palabra/réplica es lo que constituye precisamente un diálogo. Propio de él es el carácter irrepetible de la pregunta que se formula, de la respuesta que se da. [...] El proceso de un diálogo es más bien un acontecer, que, por su propia naturaleza, no se presta a quedar registrado en un acta”<sup>49</sup>:

Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte [...]. Y esto significa respetar, atender y cuidar al otro y darnos mutuamente nuevos oídos [...] para desarrollar la posibilidad de transmitir al otro lo que uno piensa de verdad y obtener de él la respuesta, la réplica de su modo de pensar [acogiendo] lo que el otro efectivamente quiere decir, y de buscar y encontrar el suelo común más allá de su respuesta [...] con el intercambio vivo de ideas [...] en síntesis, *estar presente en el diálogo*.<sup>50</sup>

Resulta esencial a toda pregunta que tenga el sentido de una orientación, pues con la pregunta, lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva hacia el encuentro con la respuesta, en una dialéctica de intercambio entre un sujeto que escucha y un objeto que se revela. El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado. El *logos* que desarrolla este ser quebrantado, es en esta medida siempre ya respuesta y sólo tiene sentido en el sentido de la pregunta. La apertura de la pregunta está a la base de la estructura de la experiencia hermenéutica: la latencia de una respuesta implica a su vez que aquel que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma corriente de la tradición en que habita ese texto. El diálogo funde los horizontes del lenguaje como estructura comprensora del círculo hermenéutico con el mundo y de éste con la historia.

El modelo dialógico –como se expone aquí– manifiesta la apertura desde la mismidad hasta la alteridad, una alteridad rebasada por la experiencia dialógica de apropiación comprensiva y como horizonte de sentido bajo

49 GADAMER, H.-G.; *Poema y diálogo*. Barcelona, Gedisa, 1993, p. 146.

50 KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G.; *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 121-124.

el régimen de expresión de su potencial crítico-reflexivo como aplicación<sup>51</sup> de una racionalidad dialógico-experiencial.<sup>52</sup>

Se anuncia el horizonte ontológico del lenguaje: somos en tanto que dialogantes/hablantes donde el lenguaje funda el ser del hombre y se forja la identidad entre lenguaje-ser como acontecimiento originario del ser del hombre. El entre los discursos deja aparecer la fuerza de la historia abriendo y cerrando la interpretación. Heidegger fue quien, desde un Himno ‘Fiesta de la Paz’ de Hölderlin, propuso una interpretación antropológica de la ontología existencial que abre el diálogo.<sup>53</sup> El “diálogo que nosotros mismos somos”<sup>54</sup> ocurre en la co-pertenencia o más bien, en la co-impertinencia entre dos sujetos sobre aquello que acontece lo que hace surgir una suerte de experiencia humana de mundo cuando se interpreta y se comprende, lo que co-implica a ambos sujetos en la fusión dialógica del lenguaje, en el habla, en la conversación<sup>55</sup> ahora involucrados en todo proceso de apropiación comprensiva:

El modo efectivo del lenguaje es el diálogo, siquiera el diálogo del alma consigo misma, que es como Platón define al pensamiento. En este sentido la hermenéutica como teoría de la comprensión y del consenso ostenta la máxima generalidad. No considera cada enunciado meramente en su valor lógico, sino como respuesta a una pregunta; pero esto significa que el sujeto que comprende debe comprender la pregunta, y como la comprensión ha de alcanzar su sentido desde su historia motivacional, tiene que trascender por fuerza el contenido enunciativo expresable lógicamente.<sup>56</sup>

Tanto el carácter como la función específicas del diálogo tienen que ver con que esta forma de discursividad reflexiva tiene el objetivo de formar más que informar. Platón en *Sofista*, 263e, afirma que la actividad del ser humano –el pensamiento– se expresa en un discurso que el alma establece consigo misma sobre las cosas que considera relevantes, pero que, so-

51 *VM*, p. 380.

52 *VM*, p. 333.

53 HEIDEGGER, M.; *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid, Alianza, 2005, pp. 37-53.

54 *VM*, p. 457.

55 *VM*, p. 242; 446 y ss.

56 *VM II*, p. 112.

bre ellas, encuentra su factibilidad en el diálogo externo que se produce en el lenguaje.

El *telos* dialógico gadameriano no es otro que la comprensión –formación, educación, humanismo–, en el sentido del entendimiento entre quienes dialogan genuinamente sobre aquello en que se funda viene dado por una orientación compartida, recíproca hacia y sobre el asunto de la conversación, apareciendo complementarios en el marco de la “comprensión dialógica”<sup>57</sup> y en la experiencia vital y subjetiva –limitada, finita y provisional– de la realidad y del mundo:

La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. Lo que movió a los filósofos en su crítica al pensamiento monológico lo siente el individuo en sí mismo. La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en la conversación [...] pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro.<sup>58</sup>

Gadamer defiende el entañamiento de una verdad que se anida en el diálogo como “la tarea humana más ardua [...] en un mundo marcado por las ciencias monológicas”<sup>59</sup> donde dialogar es aquella “experiencia actualizadora [...] de exponerse al trabajo y a la acción de un estar siendo en el que participamos y que nos interpela poderosamente”<sup>60</sup>, construyéndonos en una comunidad en la cual lo central, como afirma Vattimo, es una “pertenencia interpretativa”<sup>61</sup> sobre lo que somos.

57 *VM*, pp. 461-478.

58 *VMII*, p. 232. Además *VM*, p. 463.

59 KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G.; Op. Cit., 1997, pp. 119-120.

60 DOMINGO MORATALLA, A.; *El arte de poder no tener razón: la hermenéutica dialógica de H.G. Gadamer*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, p. 221.

61 VATTIMO, G.; Op. Cit., 1991, p. 131.

## La comprensión es dialógica

La verdadera experiencia es experiencia de la propia historicidad y finitud humanas y está íntimamente conectada con la tradición, pues es ésta es la que tiene que acceder a la consciencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú que no es objeto sino que se comporta respecto a objetos. Y esta forma de experiencia hermenéutica, que para Gadamer la más elevada, es la apertura a la tradición que posee la conciencia de la historia efectual. Experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. Esta apertura sólo se da para aquél por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no se da esta mutua apertura, no existe vínculo humano auténtico.

La apertura realizada por la experiencia de apropiación del sentido de la comprensión, no habla de una hermenéutica como práctica humana, sino que concibe como su *telos* al entendimiento desde la comunicación dialógica y que en su despliegue surge un quehacer práctico correspondiente a un cierto *ethos*<sup>62</sup>:

La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro de modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas. La opinión común se va formando constantemente cuando hablan unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente.<sup>63</sup>

62 *VMII*, pp. 293-308.

63 *VMII*, pp. 184-185.

El núcleo de la hermenéutica filosófica gadameriana se encuentra en la experiencia, más aún, consideramos a esta experiencia como aquella de la comprensión y como comprensión experiencial de un sujeto bajo determinaciones históricas que funda posibilidades de sentido lingüísticamente expresado. El significado que se otorga a esta forma de experiencia se entiende como un acontecer de mediación recíproca “*del pensamiento con la vida actual*”<sup>64</sup> y no como dominio del sujeto sobre el objeto: una co-implicación entre sujeto y objeto posibilitada por la fusión del comprender y el comprender-se:

Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeña en la lógica de la inducción de las ciencias naturales, se ha visto sometido a una esquematización epistemológicamente que me parece recortar ampliamente su contenido originario [...]. El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. En el experimento natural-científico esto se logra a través de su organización metodológica. 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 puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia.<sup>65</sup>

Gadamer destina al diálogo la función cardinal de punto de partida de todo quehacer hermenéutico, puesto que “el lenguaje encuentra su ser verdadero en la conversación”<sup>66</sup>, lugar que nos sitúa “más allá de la subjetividad”<sup>67</sup>, en el límite de la finitud, en el abismo de la historia, que nos impulsan a buscar al otro:

en el diálogo, el lenguaje vive realmente como tal y en él transcurre toda la historia de su formación. El lenguaje existe solamente por el hecho de que los hombres se hablan, pero, al mismo tiem-

64 *VM*, p. 222.

65 *VM*, p. 421.

66 GADAMER, H.-G.; *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 2001, pp. 203-204.

67 *Ibidem.*, p. 25.

po, el lenguaje no se presenta aquí como un material dado, asible. Cuando un diálogo adquiere sentido o, también, cuando equivoca su sentido, no realiza, en términos de lenguaje, más que producción de sentido.<sup>68</sup>

La instancia lingüística en la que se produce el sentido, es el diálogo, pues la dirección dialógica de las perspectivas en fusión, hace que este movimiento co-implicador reconozca que también “en el otro y en lo diferente puede realizarse una especie de encuentro consigo mismo. Con todo, nunca se ha hecho más necesario que aprender a reconocer en el otro y en la diferencia lo común.”<sup>69</sup>

El diálogo, en fin, es una actividad conscientemente histórica que dona sentido a la vida humana “desde la finitud de la existencia situada”<sup>70</sup>, que nos “tiene tomados” y nos incorpora a una comunidad dialogante o *sensus communis*<sup>71</sup> que se nutre de lo verosímil, es decir, de la equivalencia entre las palabras en búsqueda de un sentido que es especificado por la tradición histórica desde la finitud hasta la experiencia de comprensión de lo que somos con los otros. Una equi-valencia, es decir, valores equilibrados en la conversación. La equivalencia lingüística es también una equivalencia valórica, incluso política en tanto búsqueda común de la comprensión desde las interpretaciones comunicadas y comunes de las realidades en su ser y sentido, donde el “sentido no es esa totalidad disponible, sobre la que siempre hemos estado de acuerdo, un mundo de sentido más allá e la realidad”.<sup>72</sup>

68 GADAMER, H.-G.; Op. cit., 2001, p. 144.

69 Ibidem., p. 186.

70 DOMINGO MORATALLA, A.; “Diálogo”, en Beuchot, M. y Arenas-Dolz, F. (dirs.). Op. cit., p. 196.

71 *VM*, p. 50.

72 GADAMER, H.-G.; Op. cit., 1993, p. 148.