

Entrecruzamientos del comprender, la analogía y la historicidad¹

Enrique Luján Salazar

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

En este trabajo planteamos, de manera general, una aproximación al problema de la hermenéutica, caracterizada como teoría de la comprensión, vinculada a la historicidad de la condición humana.

La pregunta central que orienta esta investigación la podemos plantear de la siguiente manera: ¿Qué relación existe entre comprensión, historicidad y analogía? De esta cuestión se desprenderán otras interrogantes. Si hay una relación entre comprensión y horizonte histórico: ¿Qué pasa y cómo ubicamos el valor de la interpretación? ¿Cómo podemos asegurar y jerarquizar la interpretación en la cosa misma, si todo conocimiento se da en una fusión de horizontes?

En medio del inmenso vaivén de las creaciones filosóficas ha surgido la hermenéutica como una propuesta que pretende orientarnos no sólo en la búsqueda de la interpretación de los textos, en la construcción del sentido de un texto sino como “[...] una teoría filosófica de la comprensión que da cuenta de lo que realmente acontece cuando se comprende e interpreta, que da cuenta de las formas primigenias de la experiencia de la verdad”².

La filosofía actual no puede entenderse cabalmente, ni teórica ni metodológica ni prácticamente, sin las diferentes aportaciones de la hermenéutica filosófica. Ésta se ha convertido en la nueva *koiné* filosófica de nuestros días. Asimismo, como reflexiones filosóficas vinculadas a esta tarea, la Crítica de la razón histórica de Dilthey; la Analítica existencial de Heidegger; la Neohermenéutica, de inspiración fenomenológica y existencialista son referentes importantes para el pensamiento actual y retomamos para el desarrollo de este trabajo.

Establecer cuáles son y cómo funcionan las características de una interpretación

¹ En este trabajo presentamos sólo una parte y un avance de una investigación más general que se denomina Hermenéutica, analogía e historicidad. En esta presentación falta desarrollar la conjunción entre la comprensión y la historicidad con la categoría de la analogía, que sólo se menciona aisladamente.

² Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 141.

desde la misma historicidad del ser que la realiza es un problema central de la hermenéutica y de la teoría del conocimiento en general que pretendemos tratar como la cuestión fundamental en este texto.

Este tema es importante no sólo por el proceso de hermeneutización que vivimos desde Dilthey, sino también en la medida que permite la profundización sobre los supuestos teóricos que subyacen al mismo. Se trata de la corriente filosófica que ha permitido comenzar a responder de una manera abierta y plural a las interrogantes abiertas por los investigadores en torno a la modernidad. La hermenéutica ha problematizado y mostrado los vínculos equívocos que armó la modernidad frente a la tradición que quiso excluir o superar para autoconstituirse. Discutir cómo podría caracterizarse la hermenéutica y hacia dónde podrían encaminarse sus tareas como una teoría general del comprender que permita vincular los ámbitos epistemológico e histórico con el ontológico; buscar a través de teorías y métodos más audaces y capaces de dar cuenta de la complejidad y límites de estos procesos es una tarea filosófica con la cual pretendemos colaborar.

El objetivo de nuestra investigación consiste en analizar la relación existente y las posibles co-determinaciones entre comprensión, historicidad y analogía en algunos de los textos de Dilthey, Heidegger y Gadamer. Partiremos de la hipótesis de que en las propuestas de los autores mencionados existen elementos para considerar que la interpretación, aunque potencialmente infinita, tiene marcos históricos que la posibilitan, la caracterizan y la limitan.

I. LA CONCEPCIÓN DE LA COMPRENSIÓN Y LA HISTORICIDAD EN DILTHEY

En este apartado señalaremos cómo la concepción de la comprensión, la conciencia histórica y la historicidad se han ido integrando como una teoría compleja en las tareas de la interpretación y, a su vez, cómo ésta integra aquellos elementos como un límite para sus alcances formales y fácticos, así como su marco contextual y vital.

Partimos del reconocimiento que el ser humano está caracterizado por la historicidad y que esta caracterización marca las aproximaciones mediante las cuales interpreta y actúa en su mundo. Y, dado que pareciera que esta tesis es comúnmente aceptada, al menos por quienes sostienen una perspectiva fenomenológico-existencial sobre las tareas de la comprensión, sostenemos que es necesario retomarla, dado que los autores que confrontamos nos aportan una visión filosófica que tiene implicaciones

ontológicas y epistemológicas que van más allá de un 'saber' de moda y que se confrontan con otras posiciones sobre las tareas que debe cumplir la interpretación.

Sostenemos que en el programa filosófico de Wilhelm Dilthey encontramos el planteamiento de problemas, de elementos teóricos y de intuiciones que contribuirán a la construcción de una hermenéutica filosófica en el siglo xx. Si bien, ha sido muy discutida su aportación a tal vertiente del pensamiento, dado que tanto Heidegger, quien lo considera psicologista y relativista, como Gadamer, quien lo ubica en la hermenéutica tradicional, han influido en la manera como se aprecia la aportación de este pensador a la constitución de una teoría del comprender. Sin embargo, podemos ahora revalorar el esfuerzo de este filósofo a partir de la publicación de sus últimos trabajos³ y de sus cartas y ver si efectivamente queda anclado a una perspectiva normativa y metodológica de la interpretación o si encontramos en su pensamiento una visión y una reflexión más general sobre la comprensión.

Para valorar mejor la aportación de Dilthey al movimiento hermenéutico es necesario tener presente la complejidad del siglo XIX. Se trata de una época que oscila entre la pujanza creativa en todos los ámbitos de la actividad y el pensamiento humanos, la crítica de los paradigmas del siglo anterior y la continua transformación en el mundo natural y humano. La reacción frente al Siglo de las luces marca los diferentes movimientos culturales que surgieron en buena medida como una crítica a sus postulados y tuvieron como idea general la necesidad de ir más allá del lugar que otorgaron a la razón tanto en sus especulaciones filosóficas como en otras actividades de orden práctico.

La Ilustración tenía como lema, “¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!”⁴ Con éste se pretendía superar lo que sucedía en la época anterior al iluminismo: la humanidad se encontraba bajo la tutela de algo, llámese dioses, dios o naturaleza. En este sentido, la Ilustración se proponía la liberación del yugo de la autoridad y la tradición que encadenaba el desarrollo del conocimiento, ahora cada ser humano encontrará su propio tutor en la razón. La manera que encontró el ilustrado para llevar a cabo esta labor emancipadora fue desprenderse y negar todo aquello que antes lo tuteló, en pocas

³ Cfr. la reciente publicación de *Dos escritos sobre hermenéutica* de Wilhelm Dilthey en *Ágora de ideas*, Istmo, Madrid, 2000, en la que se recupera la aportación fundamental de este pensador a la filosofía de la interpretación.

⁴ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, p. 25.

palabras, convertirse en señor de sí mismo, constituirse como un ser autónomo frente a la realidad.⁵

El final de la Ilustración resultó una mala jugada por parte de la razón. El programa ilustrado prometía la emancipación de la humanidad con respecto a la naturaleza y la tradición como condición para lograr la libertad de regirse por el uso propio de la razón. Pero con su triunfo, se terminó sometiendo todo a los límites de lo razonable, perdiéndose de vista las relaciones de ser humano con la naturaleza y consigo mismo. Lo único con lo que podía mostrar empatía era lo que para el sistema era conveniente en su carrera por la dominación. Sin embargo, esa mínima empatía que se le ofrecía no respetaba al individuo sino que estaba dirigida al progreso de la sociedad industrial. Con lo cual, el programa ilustrado terminó convirtiéndose en aquello que pretendió borrar, es decir, el sistema creado por la razón terminó siendo el nuevo tutor del hombre, un refinado yugo al que el individuo fue nuevamente sometido.

Como reacción a este proceso, el movimiento cultural del romanticismo reivindicó aquellos aspectos que habían sido marginados e impregnó no sólo las tareas artísticas sino también las científicas y filosóficas. En este ambiente, el desarrollo de la filología, la

⁵ Al parecer, la mejor manera de dominar algo consiste primeramente en conocer sus leyes, luego en saber cómo funciona y después en saber cómo utilizarlo para nuestro beneficio. “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres”⁵. La razón tiene la función de proporcionar orden y una unidad para el intelecto, y dicha unidad es el sistema. “El sistema al que el iluminismo tiende es la forma de conocimiento que más conviene para dominar los hechos, que ayuda con más validez al sujeto a someter a la naturaleza”⁵. Así, el hombre ilustrado apostó por el saber científico como paradigma de todo conocimiento. Pero para encontrar un puesto en el sistema y por lo tanto ser objeto de conocimiento, era necesario reducir las cosas a conceptos. Si la naturaleza pudiera ser sólo caos y devenir era cosa que a los ilustrados no les importaba. Ellos buscaban delimitar las características que fueran pertinentes para el dominio del objeto. La lógica del concepto consistía en reducir los posibles cambios del objeto a una sola manera de abordarlo, obteniendo mediante ello la perennidad e igualdad del material.

Servirse de su propia razón era la meta del hombre ilustrado. La gran carrera por convertirse en amo encontró su circuito en el rápido avance del conocimiento científico y el sometimiento cada vez mayor de diferentes áreas de la naturaleza. Pero su dominio implicaba algo que no se tenía en cuenta, entre más se dominaban los diferentes ámbitos de la naturaleza y del humanidad, más se convertían ambos en objetos. Todo el ambiente en el que se movía el hombre acabó convirtiéndose en objeto de estudio y por lo tanto reducido a un concepto. La naturaleza se vio reducida a unas cuantas leyes de las cuales se podían extraer beneficios mediante su utilización tecnológica y productiva. Los frankfurtianos expresan claramente este proceso: “Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan”⁵. La desventura de la razón ha llevado al extrañamiento. La razón triunfó pero no como se había previsto. El triunfo de la razón es un triunfo instrumental. La razón derivó en la creación de un sistema que se convirtió en el nuevo tutor de la humanidad.

Mirar hacia adelante para llegar ¿a dónde? El sistema de la sociedad industrial plantea un recorrido completamente racional, construido por la razón y que cualquier hombre puede seguir. Pero el que cualquier hombre sea bienvenido no significa que es lo adecuado para cualquier hombre. En todo caso, significa la condición de alienación del hombre.

teología, el derecho y la constitución de la ciencia histórica, en particular en Alemania, son importantes para reconocer las preocupaciones relativas no sólo a la correcta interpretación y traducción de los textos, a la recuperación del pasado sino a la construcción de identidades nacionales y la construcción metodológica propia de las Ciencias del Espíritu. Diferentes historiadores dan cuenta de la necesidad de demarcar sus investigaciones frente a las exigencias metodológicas de las Ciencias Naturales, expresadas en la *Lógica* de Stuart Mill, quien pretendía imponer el método inductivo a las Ciencias del Espíritu.⁶

En este contexto surge el Historicismo como una tendencia filosófica de la que brotarán diferentes vertientes. De este amplio movimiento, retomaremos el pensamiento de Wilhelm Dilthey, en tanto que es el autor más relevante y cercano al problema general que estamos tratando. Este pensador se propuso como tarea inicial continuar el proyecto kantiano con el de la Crítica de la razón histórica para fundamentar las Ciencias del Espíritu. Mediante este proyecto pretendía demostrar la posibilidad de un conocimiento científico que señalara la cohesión del mundo histórico. Resulta ahora evidente que los intereses, las tareas y los propósitos del filósofo iban más allá de esta fundamentación. Si bien, la confrontación con el positivismo, la influencia del romanticismo y sus biografías de grandes personajes y producciones artísticas de su tiempo hallan lugar en sus trabajos, su propósito de encontrar las conexiones entre los diferentes sistemas filosóficos a través de búsquedas y cuestionamientos específicos configura sus tentativas de respuesta y los ensayos de solución que no siempre concluyó.

En sus *Estudios para la fundamentación de las Ciencias del Espíritu*, parte del concepto de *experiencia vivida* como categoría central de su teoría. Se refiere a un momento particular de la vida misma. De esta manera el concepto de *comprensión* implica ahora el de *revivir* o *volver a vivir*. Al tratar de comprender un hecho histórico determinado necesitamos estar en simpatía con él. La hermenéutica, como crítica de la razón histórica, se convierte en el método general de interpretación del espíritu en todas sus formas, es decir, es el método que mediante la deducción analógica permite la autocomprensión de la explicación de la vida. Veamos más detenidamente esta afirmación.

Las Ciencias Naturales (*Naturwissenschaften*) parten de un ideal de objetividad y persiguen explicar (*Erklären*) mediante un conocimiento causal que se expresa en un lenguaje matemático para establecer leyes universales. Las Ciencias del Espíritu

⁶ Es interesante señalar que fue el filósofo utilitarista inglés quien hizo popular este término.

(*Geisteswissenschaften*), dada su propia especificidad, persiguen la *comprensión* (*Verstehen*). Su objeto formal es la experiencia vivida en relación con el medio social, es decir, la conjunción de la objetivación del espíritu humano, la estructura de sus propósitos e ideales con el espíritu subjetivo. La búsqueda de sentido en las tareas de la interpretación consiste en un movimiento de afuera hacia adentro: en la autorreflexión, en el diálogo interior. Busca rescatar el ámbito concreto e inmanente de la vivencia partiendo de lo singular al todo y, en otro momento, del todo a lo singular; la hermenéutica retomará esta orientación al tener presente la relación de las partes de la vida con la totalidad. Así lo afirma Dilthey: “La vida y el revivir suponen una relación particular de las partes con el todo. En esta relación [...] del significado de las partes con el todo [...] la vemos con mayor claridad es en el recuerdo.”⁷ Así en toda referencia vital (*Lebensbezug*) en que nuestra totalidad toma una actitud para consigo o para con otros vemos constantemente que las partes tienen un significado para el todo. De esta manera se buscaría recuperar la unidad y desarrollo del proceso histórico social (*Leben*).

En los trabajos de Dilthey se va afinando la concepción del círculo hermenéutico como una característica básica de la comprensión en el estudio de las Ciencias del Espíritu. Asumir esta perspectiva conlleva aceptar que la interpretación implica un autoconocimiento del hombre mismo, el que nunca es completo: “Quien quiere explorar la historia es el mismo que la hace”, repite frecuentemente⁸.

Al intentar contribuir a una Crítica de la razón histórica, postula la necesaria diferenciación entre las Ciencias Naturales y las Ciencias del Espíritu, dada la diferencia de sus objetos y sus métodos de conocimiento. Las primeras buscan explicar causalmente; las segundas, comprender mediante la búsqueda de sentido a través de un movimiento de afuera hacia adentro – en la vivencia. En última instancia, deben mostrar la unidad y el desarrollo del proceso histórico social a partir de la estructura que subyace a toda vivencia.

La vivencia será la estructura histórica que permitirá recuperar el pasado en tanto que es análogo al presente. La deducción analógica tiene una gran relevancia en este revivir que nos permitirá interpretar el pasado gracias a su semejanza con el presente. Para Dilthey “El ‘principio vivencial’: [consiste en que] todo lo que está ahí para nosotros lo

⁷ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, tr. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 254.

⁸ Como señalaremos más adelante, podremos sostener que Heidegger no reconoce que esta idea –la del *círculo*– ya está prefigurada en los trabajos diltheyanos, aunque ciertamente la perspectiva de abordarla y los propósitos para analizarla serán diferentes en ambos pensadores.

está en el presente. También cuando una vivencia ha pasado, se da para nosotros como un darse en la vivencia actual.”⁹

La vivencia es un ser cualitativo, una realidad que no puede ser definida por el “cerciorarse”, pues también alcanza a la que no se posee discriminadamente. La vivencia de un mundo exterior, de algo exterior, se halla presente para mí del mismo modo que aquello que no es captado sino únicamente puede ser inferido. ‘El vivir’ (*Erleben*) y ‘la vivencia’ (*Erlebnis*) no se diferencian el uno de la otra; son giros de expresión para lo mismo.

En la apercepción se dan juicios que permiten la recuperación de la vivencia: estoy triste, tengo la percepción de un agonizante o la noticia de una muerte. La vivencia es captada permanentemente en el comprender que revive esta impresión, “En la introspección, orientada a la vivencia propia, no podemos captar la marcha del curso psíquico; porque toda fijación detiene y presta a lo fijado cierta duración. Pero también en este caso la relación entre vivencia, expresión y comprensión hace posible la solución. Captamos la expresión del hacer y lo revivimos.”¹⁰

Ahora señalaremos algunas repercusiones filosóficas de este pensador en la hermenéutica actual.

Dilthey partió de la postulación de la ‘comprensión’ como una categoría propia de las Ciencias del Espíritu y su intento por fundamentarla en la vivencia y su expresión, falló. El programa de la Crítica de la razón histórica quedó hipotecado, de alguna manera, por la perspectiva que pretendía integrar los ideales positivistas y la orientación psicológica que adoptó para su programa de fundamentación. Asimismo, en esta disputa entre las Ciencias de la Naturaleza y las Ciencias del Espíritu, los parámetros de la Ilustración respecto a la ciencia empírica seguían dominando esta controversia, en particular, en lo referente al método, la objetividad y la importancia de la experiencia como criterio cognoscitivo de validez. De tal manera que era necesario salir de ese marco normativo y causal para poder dar cuenta de lo que verdaderamente acontece cuando comprendemos fenómenos que tienen un sentido. Esto podría ratificar la apreciación actual de Dilthey que lo ubica en la hermenéutica tradicional, aunque podemos considerar esas tentativas y sus ensayos no publicados como un *síntoma* que también nos remite a su concepción de la hermenéutica, a la cual le resulta difícil la tematización de su objeto propio. Como el proyecto no fue terminado, podemos sospechar que Dilthey pretendía

⁹ *Ibid.*, p. 255.

¹⁰ *Ibid.*, p. 256.

algo más que la objetividad y aspiraba a la unidad del conocimiento con el fundamento en una filosofía de la vida. En este sentido, el pensador está muy cercano a las críticas que se hacen a la modernidad.

Sin embargo y a pesar de que no llevó a buen puerto su propuesta, podemos afirmar que los trabajos históricos y filosóficos de Dilthey han repercutido en los planteamientos de la hermenéutica actual, tanto en *la importancia que dan al comprender* como a *la historicidad* de la misma.

Veamos ahora como las diferentes intuiciones y el proyecto historicista recobran una nueva fuerza y una universalización a partir de la Analítica existencial, posición que surge bajo la influencia de la fenomenología en el comienzo de la primera década del siglo veinte.

II. LA COMPRENSIÓN Y LA HISTORICIDAD EN LA ANALÍTICA EXISTENCIAL

Podemos sostener que la hermenéutica adquiere una auténtica relevancia filosófica y cierto alcance de universalidad mediante el giro ontológico que se da a través de la Analítica existencial desarrollada por Martín Heidegger a partir de la influencia de diferentes vertientes filosóficas y teológicas que fueron los detonadores de su filosofía¹¹.

Partimos del reconocimiento que el ser humano está caracterizado por la historicidad y que esta caracterización marca las aproximaciones mediante las cuales contempla, interpreta y actúa en su mundo. Y, dado que pareciera que esta tesis es comúnmente aceptada al menos por quienes sostienen una perspectiva fenomenológico-existencial sobre las tareas de la comprensión, sostenemos que es necesario retomarla, dado que el autor que confrontamos nos aporta una visión filosófica que asume los compromisos ontológicos y epistemológicos que van más allá de un 'saber' de moda y que se confrontan con otras posiciones modernas sobre las tareas que debe cumplir la interpretación.

Recorremos la vía filosófica que, surgida en la segunda década del siglo xx, es relevante para analizar cómo el planteamiento ontológico marca la comprensión y cómo

¹¹ Podemos señalar algunos de ellos: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, *Introducción fenomenológica a la religión* y, con particular relevancia, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. En éstos, Heidegger irá perfilando la hermeneutización de la fenomenología y su distancia con las resoluciones husserlianas, sin que por esto, se dé el novelesco rompimiento entre maestro y alumno que algunos historiadores de la filosofía han querido ver.

los resultados de esta búsqueda pueden ser valorados e integrados a partir de una perspectiva analógica más amplia y radical sobre la comprensión.

El punto de partida para Heidegger es el lema husserliano de “ir a las cosas mismas”. En este sentido, todo planteamiento filosófico supone un momento crítico inevitable, la eliminación de todos los elementos que obstruyan nuestra mirada libre dirigida hacia los fenómenos¹², pero también requiere de la apertura o donación de las cosas, es decir, lo que ha de ser comprendido. Sin embargo, en este punto, en el que para Husserl debería aparecer la eliminación de todos los prejuicios mediante el movimiento metodológico de la *epoché* y el aparecer de las cosas mediante la contemplación reflexiva, Heidegger considera que la mirada teórica no nos puede mostrar la estructura fundamental del fenómeno originario. De esta manera la donación de las cosas es más inmediata y pre-teórica diferente al ‘tener ahí delante’ de Husserl. Para el revivir originario en toda su integridad –vida fáctica- se requiere ir más allá de las ilusiones reflexivas. Para Heidegger, la postura teórica pertinente parte de la facticidad, del ser de nuestro existir propio, “...fáctico [...] se llama a algo que ‘es’ articulándose por sí mismo, sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el ‘vivir’ por un ‘modo de ser’ entonces ‘vivir fáctico’ quiere decir: nuestro propio existir: o estar aquí en cuanto aquí en cualquier expresión abierta...”¹³, es decir, la posición de la no-posición de la vida originaria, su continuación misma. La reflexión puede reconocer todo lo que estaba presente en la vivencia del objeto e incluso sacar a la luz lo que implícitamente estaba asumido en ella, pero no puede realmente revivir la vivencia originaria. “La vida se interpreta a sí misma”, decía Dilthey, y esta sentencia le parece a Heidegger extremadamente ajustada al modo como el vivir fáctico acontece. Por eso la actitud fenomenológica no puede consistir en un giro de la mirada, sino una prolongación de ese movimiento de auto comprensión que se encuentra en la vida fáctica. Éste es el primer sentido de la palabra hermenéutica, con la que Heidegger designa su propia empresa filosófica: “...el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de la

¹² En este sentido, el concepto de ‘destrucción’ permite pensar verdaderamente el ser y consiste en repensar críticamente lo transmitido tanto por las cosmovisiones como por la tradición en general. En esto consiste el hacernos cargo de los prejuicios implícitos en la estructura de la precomprensión. Se trata, en principio, de una tarea negativa y crítica pero necesaria para garantizar la transparencia de la comprensión y nos permite evitar los malentendidos que siempre nos están acechando. En este sentido, Heidegger aspira a una comprensión más fundamental cuanto más ha desconstruido las nociones históricamente sedimentadas y que se aceptan acríticamente como verdaderas. Mediante la ‘destrucción’ el conocimiento filosófico es, en cierto sentido, conocimiento histórico. Tiene su aspecto positivo en tanto se asumen críticamente los prejuicios y, en la tarea interpretativa, se apropian de la tradición.

¹³ Martín Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 26.

facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico.”¹⁴

La hermenéutica de la facticidad consiste en este despliegue intuitivo de la vida fáctica misma, tal y como se nos da explícitamente y no del todo transparente en la inmediatez de la vivencia originaria. No se trata de un objeto ni de una forma de la conciencia. En esto consistiría un verdadero saber científico sin supuestos. Con ella aparece también, la idea del círculo hermenéutico, ya prefigurado en los textos de Dilthey, como una necesidad ontológica de la facticidad misma y no como una exigencia metodológica.

Para poder apropiarnos del ‘existir propio’ en toda su integridad debemos apropiarnos de una situación hermenéutica y viceversa. El círculo de la comprensión consiste en la identidad de la situación hermenéutica con la propia condición ontológica de la facticidad y sin embargo no son lo mismo. Así la vida se ocupa de sí misma, existe en una referencia a sí misma y la hermenéutica consiste en la explicación de este ser respecto de sí mismo.

En las tesis planteadas posteriormente en *El Ser y el tiempo*, el comprender (*Verstehen*) constituye la estructura fundamental de la existencia humana (*Dasein*) y la estructura de la precomprensión marca el círculo hermenéutico: “*El comprender es el existencial del ‘poder ser’ peculiar del ‘ser ahí’ mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el ‘en donde’ del ser consigo mismo*”¹⁵. La comprensión, así entendida, muestra una estructura circular, puesto que sólo dentro de una totalidad de sentido previamente proyectada ‘algo’ se abre como ‘algo’. Estamos envueltos desde el inicio en una comprensión previa del mundo dada en el lenguaje que determina todo trabajo interpretativo futuro. El conocimiento no consiste ya en la construcción de la casa desde sus cimientos sino en su continuo arreglo.

Podemos derivar de aquí algunas tesis básicas que marcarán el rumbo de la hermenéutica en el sentido de una teoría que fundamentará tanto al ser mismo como a sus tareas diversas.

En primer lugar, la significación de un fenómeno determinado no depende exclusivamente del sujeto que lo capta, ya que existe un contexto previo e ineludible en todo ejercicio de significación y tanto el sujeto que interpreta como el fenómeno interpretado forman parte de una existencia concreta y de un mundo dado. Este “antes de” no es más que el reconocimiento de la manera en la que la existencia está interpretada. Precisamente el proyecto de la Hermenéutica de la facticidad aborda este contexto previo de la comprensión y que refiere, en términos heideggerianos, a la

¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, 2ª ed., 2ª reimpr., Fondo de Cultura Económica, México, 1980, parágrafo 31, p. 162.

interpretación de la estructura cuidadora (*Sorge*) de la existencia humana que se expresa antes y después de todo juicio declarativo. La estructura de la precomprensión es un existencial que aparece como un modo básico de ser que generalmente aparece no expresada o no tematizada y que da forma a la comprensión como comprenderse en la estructura universal de la preocupación por el 'ser ahí'.

En segundo lugar, si la historicidad es inherente al ser, las tareas de la comprensión deberán tener en cuenta la condición específica del ser humano como estar 'arrojado' en el mundo y la historicidad del 'ser ahí'. Heidegger plantea el problema de la historicidad al considerar de modo general que es un rasgo del propio ser. Y si la comprensión pertenece ontológicamente al ser entonces el ser humano es el único ser que puede comprender al ser desde su propia historia. Si aceptamos estos postulados, el problema transita del campo epistemológico al ámbito ontológico y se piensa la historicidad no como lo que relativiza la conciencia sino que concibe la temporalidad como fundamento del 'ser ahí' en su dimensión más auténtica. De esta manera, reúne ontología y filosofía de la historia. El 'ser ahí' existe y puede ser comprendido históricamente sólo porque es temporal en el fundamento de su ser. Es parte del proyecto heideggeriano volver a la pregunta inicial por el ser a partir del nihilismo al que ha conducido la historia de la metafísica desde Platón hasta Nietzsche.¹⁶

La búsqueda de la comprensión del ser se da en y a través del *lenguaje*. En el plano semántico, la interpretación es la arquitectura del sentido. La realidad tiene múltiples sentidos, en tanto devenir y apertura de posibilidades, y éstos son construidos. Hay que ir de lo manifiesto a lo oculto, analizar la pluralidad del sentido. Precisamente el término hermenéutica refiere a la ambigüedad intrínseca del lenguaje y a la posibilidad de malentendidos mediante la palabra.

En general, podemos sostener que Heidegger utiliza el concepto de hermenéutica en un sentido más amplio y originario que el empleado en la modernidad. En *El ser y el tiempo* lo define como el intento de determinar la esencia de la interpretación, a partir de la esencia hermenéutica de la existencia humana. "Así, la hermenéutica se convierte en la interpretación de la auto comprensión y de la comprensión humana del ser."¹⁷ Encontramos aquí el planteamiento de la necesidad de una filosofía hermenéutica.

¹⁶ Cfr. El interesante texto de Crescenciano Grave, *Nietzsche y Heidegger. ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?*, Sistema de Universidad Abierta, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM (Biblioteca Crítica Abierta, Serie Filosofía 2), 2006, 76 pp.

¹⁷ Emerich Coreth, "Historia de la Hermenéutica", en Ortiz Osés, Andrés y Lanceros, Patxi (dir.), *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, 2002, p. 211.

La comprensión nos debe llevar a la realidad originaria y nos permite una interpretación del conjunto de la experiencia humana. Un conocimiento válido no tiene que ver sólo con la objetividad, ni con el falso dualismo sujeto-objeto en tanto que la verdad hermenéutica consiste en el estar originario en un ámbito de sentido que se abre de modo inmediato pero que debe vincularse a una verdad enunciativa en tanto que la interpretación misma se vincula a los sentidos que el mundo ofrece.

La relación intérprete-interpretado se da como una co-comprensión que lleva a una forma de vida y ésta a una forma de ser.¹⁸

Cabe señalar que la relevancia y aportación de la analítica existencial a la hermenéutica cobró su actual dimensión después de la realización del proyecto de una hermenéutica filosófica como un saber que puede dar cuenta de la totalidad de los saberes, donde sujeto y objeto descubren su mutua correlatividad, en donde el sujeto, al momento de realizar la comprensión, se comprende a sí mismo, en un horizonte histórico determinado.

III. LA COMPRENSIÓN Y LA HISTORICIDAD EN LA NEOHERMENÉUTICA

Hans-Georg Gadamer fue uno de los grandes pensadores del siglo xx que logró elaborar una teoría general de la comprensión, un proyecto diferente a los anteriores que se denominaban de la misma manera, en particular, los correspondientes a la época romántica. Si queremos determinar cuáles son las posibles articulaciones entre interpretación e historicidad debemos acudir a su obra e indagar en ella las categorías que articulan esta teoría y permiten una dilucidación sobre este problema.

El discípulo de Heidegger es quien inaugura con plena conciencia el proyecto de una hermenéutica filosófica como un saber que puede dar cuenta de la totalidad de los saberes, donde sujeto y objeto se descubren en su mutua correlatividad, en donde el sujeto al comprender el texto se comprende a sí mismo, en un horizonte determinado. Se trata de una nueva manera de trabajar en torno a los problemas filosóficos respecto a la tarea de la comprensión. La intuición fundamental de este pensador es que la interpretación debe defenderse de la arbitrariedad y las limitaciones de los hábitos mentales inconscientes y para esto debemos tener presente todo el ámbito de la

¹⁸ Cfr. Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, 2ª ed., 2ª reimpr., Fondo de Cultura Económica, México, 1980, párrafos 31 y 32, pp. 160-172.

precomprensión que se integra en un horizonte histórico determinado, en este aspecto integra, tanto la influencia romántica, como la fenomenológica y la existencial.

A. La tarea filosófica de la comprensión

Ahora veamos los elementos fundamentales de esta propuesta, dado que algunas de sus tesis tendrían que ver directamente con nuestro problema: la vinculación entre historicidad y comprensión en las tareas interpretativas.

1. El propósito de la reflexión hermenéutica.

En la filosofía de este pensador, el término hermenéutica no remite a una preceptiva del comprender como lo intentaba la hermenéutica antigua, la moderna y la romántica, tampoco su idea consiste en investigar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu o la función que deben cumplir en la sociedad moderna. Para Gadamer, si existe alguna conclusión práctica tendrá que ver más bien con la honestidad científica de admitir el compromiso que de hecho opera en toda *comprensión*. La intención gadameriana es filosófica, su pregunta no indaga lo que debiéramos hacer sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer. Ciertamente la neohermenéutica parte del hecho de que las ciencias del espíritu históricas surgen del romanticismo alemán, se impregnan del espíritu de la ciencia moderna y administran una herencia humanista que las diferencia frente a otros tipos de investigación, posición que lo lleva más allá de Dilthey. Lo anterior no implica la negación de la posibilidad que algunos métodos de las ciencias naturales puedan aplicarse a las ciencias sociales, ni pretende reavivar la disputa entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Afirma Gadamer:

Lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento. La cuestión que nosotros planteamos intenta descubrir y hacer consciente algo que la disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo, algo que no supone tanto limitación o restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que le precede y le hace posible [...] Sería una vana empresa querer hacer prédicas a la conciencia del querer saber y del saber hacer humano. *[El objeto de mi indagación filosófica] es el conjunto de la*

experiencia vital humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta *cómo es posible la comprensión.* Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad [...] ¹⁹

La comprensión está en el ser mismo de la cosa, designa el carácter fundamentalmente móvil del ser-ahí, tal como lo había mostrado Heidegger. Rechaza todo fundamento extrahistórico o transhistórico que pretenda fundamentar la comprensión, sea matemático o estético. El universo hermenéutico abarca a ambos espacios.

2. La articulación de los conceptos de ‘formación’ y ‘experiencia’ en la hermenéutica.

Gadamer considera que la descripción nomológico-deductiva modelo imperante en las ciencias naturales no puede captar un aspecto esencial del mundo humano: la experiencia de sentido, la experiencia de contenidos dotados de sentido. Su respuesta se orientó a mostrar cómo se produce nuestra comprensión del ser, del arte, de la historia y del lenguaje. En esta tarea, dos conceptos son fundamentales: el de formación y el de experiencia. Exploremos sus connotaciones.

Bildung significa ‘cultura’ o ‘formación’ y fue una categoría fundamental de la fenomenología husserliana. En Gadamer, se refiere al contenido del conjunto de realizaciones objetivas de un pueblo o individuo, en el que es tan importante el contenido de esta formación como el proceso mediante el que se adquiere. O dicho de otro modo, ‘formación’ denota la cultura que posee el individuo, así como el resultado de su formación en los contenidos de su tradición.

Este término, significaba en Hegel que el ser humano no es lo que debe ser sino que necesita formarse. La esencia formal de la ‘formación’ consiste en la *universalidad*, en el ascenso a lo general. Sólo quien se ha formado es capaz de verse desde los otros y es capaz de poseer un autodominio. El sujeto sale de sí para volver a sí mismo. Formarse es retornar a sí mismo desde lo otro. Se establece, de esta manera, una nueva relación entre sujeto y objeto, que en términos hegelianos es expresado como ‘mediación’. Sujeto y objeto son interdependientes en su misma constitución. Esto implica dos aspectos: por un lado, el objeto no puede ser visto ni comprendido en una inmediatez abstracta, sino únicamente en la totalidad de un movimiento mediador que comprende de igual modo

¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, tr. Ana Agud y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 11 y 12. (Las cursivas son mías).

objeto y sujeto y que, mediando, determina el uno por el otro; y en otro distinto, tampoco el sujeto, en todo lo que determina y condiciona *a priori* su conocimiento, puede ser comprendido abstractamente, aislado en sí, en la inmediatez de una mera contemplación interna.²⁰ La verdad no puede ser disociada de su devenir; ni el saber puede estar disociado del camino de la conciencia con que es alcanzado. El método no puede estar disociado de los contenidos. El objeto mismo no es algo extrínseco, es apropiado y configura la conciencia. Al acudir al concepto de formación se recupera la tradición humanista y la hermenéutica se presenta como una resistencia a las pretensiones de la ciencia moderna.²¹ En la ‘mediación’ el sujeto está formado por la objetividad y el objeto está configurado por la subjetividad. Así, la *tradición*, como elemento mediador es uno de los elementos fundamentales en función de la cual se conjuga el dinamismo de lo subjetivo y lo objetivo mediante la *comprensión*. Comprender es como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Este desplazamiento es considerado por Husserl a través del concepto de ‘horizonte’. Cada percepción singular es co-determinada por un trasfondo: “Según el cambio de determinación del contorno se modifica también la percepción misma [...] Cada vivencia influye en el patio de las vivencias ulteriores.”²² Horizonte significa la totalidad de lo que resulta percibido o anticipado temáticamente en el conocimiento singular, es un saber previo de contenido o determinaciones ulteriores que no han llegado al hecho o que no han llegado temáticamente a él.

Por otra parte, la categoría de *experiencia* en la neohermenéutica es el elemento clave en este proceso de *formación*, es la condición general de la negatividad la que tiene un sentido productivo al proporcionar un saber más abarcante, es un elemento fundamental en la formación de la conciencia, en su salida y en su retorno. La tradición es la que nos permite acceder a la experiencia, es un lenguaje que nos interpela desde él mismo pero que requiere de un estado abierto de escucha; la tradición deviene en experiencia en tanto la conciencia de la historia efectual se mantiene abierta a la pretensión de verdad que llega.

La verdadera experiencia siempre contiene la referencia a nuevas experiencias.²³ La experiencia forma parte de la historicidad del ser humano, conlleva una reflexión o conocimiento de nosotros mismos, nos orienta a comprender que todas las expectativas y

²⁰ Cfr. Emerich Coreth, “Historia de la Hermenéutica”, en *op. cit.*, pp. 309 y 310.

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 47 et circa.

²² Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, p. 199.

²³ Hans Georg-Gadamer, *op. cit.*, p. 433.

proyectos de comprensión de los seres finitos son finitos. “La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud”.²⁴ Así pues, la diferencia radica en la finitud, “[...] en la imposibilidad de la completud del conocimiento porque estamos atravesados siempre por las ataduras al pasado [...] y por las ataduras al futuro y su necesaria presencia en el proyectar.”²⁵ Este punto será tematizado por Heidegger, al asignar la comprensión como un existenciario del ser-ahí, y luego Gadamer lo desarrollará mediante la fusión de horizontes que posibilita la comprensión y el diálogo con el pasado; mas lo decisivo en este planteamiento es que “[...] el hombre se encuentra previamente siempre ya en su mundo como en la totalidad de un horizonte en el que él experimenta cada vez lo singular y lo entiende en su sentido, en el que también él se experimenta y se comprende a sí mismo.”²⁶ Subjetividad y objetividad están incluidas en un acontecer omniabarcante en el cual se realiza el conocimiento y la comprensión, condicionados por el lenguaje, el mundo y la historia.

Gadamer comienza estudiando la experiencia estética para garantizar la verdadera amplitud del fenómeno de la comprensión. En este aspecto de su indagación comienza analizando el concepto de juego²⁷. Aunque su teoría es realmente un intento de fundar todos los saberes que tienen que ver con contenidos que implican significado.

Veamos en los siguientes apartados algunos rasgos básicos de esta teoría hermenéutica.

B. La significación de los ‘prejuicios’

Una de las grandes falacias en los principios epistemológicos instaurados por el empirismo fue el de la “inmaculada percepción”. Nuestra mente no es una *tabula rasa* en la que se imprimen las percepciones provenientes de la realidad. Nuestro conocimiento así como nuestra comprensión del mundo no parten de la nada sino de un conjunto de conocimientos, expectativas y prejuicios previos que dan sentido a esta búsqueda. Heidegger y luego Gadamer le llaman ‘precomprensión’ a este conjunto de elementos. Dentro de este ámbito tienen un lugar importante los ‘prejuicios’. Para toda interpretación

²⁴ *Idem.*

²⁵ Mariflor Aguilar, *Confrontación, Crítica y Hermenéutica*, UNAM, Fontamara, México, 1998, p. 130.

²⁶ Emerich Coreth, *op. cit.*, p. 312.

²⁷ Por razones de espacio omito el siguiente apartado del trabajo sobre el tratamiento del modo de ser del juego y su relación con el modo de ser de la comprensión, en particular algunas implicaciones que definen la comprensión del conjunto de la experiencia humana del mundo, así como su praxis vital, especialmente la co-pertenencia sujeto y objeto y la relación medial entre ambos.

es importante tomar conciencia del carácter prejuicioso de toda comprensión. Los pensadores ilustrados sostuvieron que los prejuicios eran modos deformados de percibir la realidad; tanto los prejuicios que descansaban en la referencia y el respeto a una autoridad particular, como aquellos que se cometían por precipitación. La Ilustración radicalizó el *sapere aude* y se enfrentó a la tradición. Sólo aceptaba aquellos prejuicios que estuvieran justificados por el conocimiento racional, esto posibilitó movimientos como el Romanticismo o la ‘Revolución del pasado’ de Burke. La ley de la historia nos había llevado a transitar del *mythos* al *logos*. La Ilustración pretendía que el pensamiento humano se liberara de todo prejuicio y superstición; tal idea descabellada dio paso al nuevo mito de la sociedad ilustrada.

El Romanticismo fue una reacción ante la Ilustración, pasó del mito de la sociedad ilustrada al del paraíso ideal, al señalar la necesidad de atender al desarrollo natural de la sociedad. Después vino el Historicismo, derivado también del ‘movimiento de las luces’, que pretendía valorar el pasado y reconocer incluso su superioridad en algunos aspectos. Pretendía la liberación de las cadenas de la ignorancia y alcanzar un conocimiento objetivo de lo histórico tal y como lo estaban logrando las ciencias de la naturaleza respecto al universo. Se dio una animadversión contra la tradición, a la cual consideraban o imposible o absurda, en la medida en que era comprendida como pasado. Contrariar la tradición es normal, lo vigente es lo actual, *lo moderno*.

Frente a estas consideraciones, la hermenéutica filosófica pretende superar el prejuicio de evitar todo prejuicio. La existencia humana está condicionada de muchas maneras. La razón sólo existe como real e histórica en cuanto está referida a lo dado en lo cual se ejerce. Prejuicio, *Vorurteil*, es “un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva [...] de todos los momentos que son objetivamente determinantes.” El prejuicio tiene un matiz tanto positivo como negativo. La comprensión histórica pretende recuperar el sentido positivo del prejuicio y determinar su influencia en todo intento de interpretación. Los prejuicios de un intérprete forman parte de su tradición y de su realidad histórica. Si esto es cierto, el círculo hermenéutico recupera epistemológicamente de nuevo el problema de la verdad, el lenguaje, la función de la autoridad y el significado de la tradición en el contexto de la neohermenéutica.

C. El círculo hermenéutico y la historicidad

Gadamer parte del aporte de Dilthey y de Heidegger sobre la preestructura de toda comprensión y articula la cuestión de la historicidad en las tareas de interpretación, liberando así el concepto científico de verdad.

Heidegger deriva, como señalamos anteriormente, la estructura de la comprensión de la temporalidad del ser-ahí -*Dasein*, lo que permite la constante autocorrección de la comprensión. De esta manera, la interpretación tiene una estructura circular. La comprensión siempre debe asegurarse desde la cosa misma, evitando imponer las ideas propias o los conceptos comunes, lo que se tiene propiamente como dato y proyecto.²⁸ De esta manera la interpretación será clara para cualquier intérprete. Hasta este punto, Gadamer no hace más que describir cómo se realiza la interpretación.

El círculo hermenéutico va depurando las interpretaciones inadecuadas a partir de la *cosa misma*, se trata de una nueva concepción cuya comprensión está en contra de la interpretación arbitraria que parte de conceptos populares e intenta proyectar un sentido del todo. Se trata de un proceso continuo en el cual el movimiento del comprender es un constante estar proyectando sentido. Cada proyecto debe haber examinado las opiniones previas que le subyacen en cuanto a su origen y validez y debe confirmarse en la cosa misma.

Según las consideraciones anteriores, la tarea hermenéutica se convierte en un *planteamiento objetivo*²⁹ que implica una disposición a dejarse decir e interpelar por la alteridad del texto y una toma de conciencia de los hábitos lingüísticos, expectativas, conceptos previos y prejuicios que intervienen en nuestra comprensión de un texto determinado.

La comprensión de un texto termina siendo una experiencia originaria del ser, así como del conjunto de la experiencia humana. En esta propuesta se recupera la necesidad del diálogo, de la fusión de horizontes interpretativos que se dan en la *tradición* porque es en él, en ese contexto histórico, en el que la comprensión adquiere su sentido más pleno.

La hermenéutica filosófica presupone una filosofía hermenéutica o interpretación de la realidad omnímoda como realidad interpretada. Lo real está unido al sujeto, el sujeto al conocerse conoce al mundo en el que vive, así que todos los opuestos están interrelacionados y se muestran en su mutua correlatividad. Es lo que Gadamer denomina 'círculo hermenéutico'.

²⁸ *Ibid.*, p. 332.

²⁹ *Ibid.*, p. 135.

Hemos expuesto en sus aspectos básicos la teoría de la comprensión formulada por Gadamer. Su premisa fundamental es que la interpretación debe defenderse de la arbitrariedad y las limitaciones de los hábitos mentales inconscientes y para esto debemos tener presente todo el ámbito de la precomprensión. En esta propuesta se recupera la necesidad del diálogo, de la fusión de horizontes interpretativos que se dan en la 'tradición'. Lo real está unido al sujeto, el sujeto al conocerse, conoce al mundo en el que vive, así que todos los opuestos están interrelacionados y se muestran en su mutua correlatividad. De aquí se desprenden dos principios: todo conocimiento implica una interpretación y la realidad es concebida como lenguaje, lo real sólo acontece en la mediación del lenguaje, en la interacción constitutiva entre sujeto y objeto. El comprender se entiende como una forma de ser humana y de dar sentido al mundo, como una forma de convivencia entre aquellos que se comprenden. La neohermenéutica va más allá de intenciones prescriptivas y de dualismos epistemológicos e historicistas, incluso más allá del mismo proyecto promovido por la modernidad. En ésta se plantea la interpretación como un proceso universal, abierto y relativo, pero delimitado por el ámbito de la precomprensión, de la tradición y de la autoridad, todos ellos mediados por el lenguaje.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Después de haber recorrido las vetas del impulso teórico hermenéutico desarrollado de forma filosófica desde el siglo XIX hasta estos inicios del siglo XXI, podemos señalar la necesidad teórica y práctica de una conjunción entre la comprensión y la historicidad del ser humano, tanto en el ámbito ontológico como en el epistemológico.

En gran medida, una teoría hermenéutica también conllevará una antropología filosófica, dado que en este trabajo sólo abordamos un aspecto fundamental del ser humano: su historicidad. Es precisamente, en un determinado horizonte histórico en el que se puede realizar la tarea interpretativa. Llamamos al pasado desde el presente y, éste, nos convoca hacia un futuro. No podemos aceptar teorías interpretativas que sólo sean genealógicas o arqueológicas, el presente es el tiempo donde cobra sentido la interpretación y es el que nos abre a las posibilidades de un futuro.

Este devenir de la propuesta filosófico-hermenéutica es discontinuo y plural en la búsqueda de un conocimiento que sólo puede darse en las coordenadas espacio-temporales y que aspira a una visión más general del acontecimiento que se está interpretando.

Podemos también afirmar que el fenómeno hermenéutico adquiere un alcance universal gracias al lenguaje: no sólo los fenómenos histórico-espirituales, sino todo cuanto puede ser comprendido es, en principio, comprensible, justamente porque puede ser articulado lingüísticamente (aunque de hecho no lo sea).³⁰ Sin la posibilidad de la representación lingüística no tendría sentido pretender que se comprende verdaderamente algo, y no hay nada acerca de lo cual no pueda decirse alguna cosa con sentido. Éste es el sentido de la afirmación, muchas veces mal entendida, según la cual: "El ser que puede ser comprendido es lenguaje".³¹

Pero al mismo tiempo las palabras que efectivamente pronunciamos no logran expresar adecuadamente lo que obtenemos al comprender. Dado que las palabras no pueden dar cuenta adecuada de todo lo que se comprende cuando algo se comprende y de todo lo que se dice cuando algo se dice, ellas siempre se quedan cortas y llaman a seguir buscando otras que permitan desarrollar la comprensión, es decir, interpretar, y finalmente hacer filosofía³². No filosofamos porque estemos en posesión de la verdad absoluta, sino justamente porque ésta nos falta.

Finalmente, queremos señalar la importancia de la hermenéutica filosófica en la superación de los dualismos generados en la modernidad, en la medida en que nos abocamos a una comprensión más integral y general a la que apela el sentido y que desde un marco más abierto, el del acontecimiento, nos permite saber que al interpretar un texto nos estamos interpretando a nosotros mismos, o que al querer dar cuenta de algo es finalmente de nosotros y de nuestra situación histórica de la que queremos elaborar su sentido a mediante la comprensión.

³⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 265.

³¹ *Ibid.*, p. 567 y ss.

³² *Ibid.*, p. 564.

Comentarios a “Entrecruzamientos del Comprender, la Analogía y la Historicidad”

El documento del Mtro. Luján abarca tres autores: Dilthey, Heidegger y Gadamer. Por cuestiones de tiempo su lectura abarcó únicamente a los dos primeros. La presente réplica se limita a comentar dicha lectura.

En la introducción de su avance de investigación el Mtro. Luján advierte que no desarrollará aún la relación entre la analogía, la historicidad y la comprensión, cuyos entrecruzamientos son el tema capital de su tesis. Resultaría bastante aclarador, para el lector y el autor llevar a cabo un bosquejo de dichos entrecruzamientos, aunque la caracterización tenga un carácter provisional, con ello se enmarcará una ruta de investigación más comprensible.

En cuanto a su apartado dedicado a Dilthey, resulta bastante admirable que se proponga un análisis menos ingenuo y más completo de la compleja obra diltheyana. Como sabemos, la obra de este pensador está muy lejos de haber sido estudiada como debería en nuestro idioma. Sin embargo, la caracterización de Dilthey llevada a cabo en el texto que nos ocupa cae en la ambigüedad pues, a pesar de lo anteriormente señalado, repite la caracterización tradicional que los manuales de filosofía transmiten sobre este crítico de la razón histórica. Afirmar que Dilthey es un historicista, que separó los ámbitos de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu, mediante una reforma metodológica, tendría que ser sólo el punto de partida para pasar a un análisis más riguroso y profundo.

Principalmente, para que Dilthey aporte todo lo que tiene que aportar a la investigación del Mtro. Luján, debe tomarse como núcleo central el concepto de *experiencia vivida* que aparece explicado en apenas unos párrafos. Me parece que este debería ser el tema de la exposición y no tanto los lugares comunes en los que cae frecuentemente la historia de la filosofía. En dicho concepto se articulan los conceptos buscados: historicidad, analogía y comprensión. Por supuesto, el problema no es nada sencillo, por momentos Dilthey

parece un relativista, a pesar de tener toda una sistemática. Aún no está decidido si al afirmar la unidad del proceso histórico, de sus condiciones y desarrollo, Dilthey escapa o abre la puerta de salida del problema moderno de la historia. En el texto del Mtro. Luján no se hace evidente una postura sobre este punto, pues se mezclan sin explicitarse varias posiciones. Por una parte señala que, para Heidegger, Dilthey es un “psicologista y relativista”³³, para después afirmar -sin la suficiente argumentación- que la Crítica de la Razón Histórica “pretendía integrar los ideales positivistas y la orientación psicológica”. Cabe señalar aquí que la psicología de Dilthey se sostiene en el concepto de *experiencia vivida*, no en el de *realidad psíquica* que hoy nos evoca el término.³⁴ Dilthey contrapone la idea de una psicología personalista-descriptiva a la tradicional psicología naturalista.

Con respecto a la parte dedicada a la propuesta hermenéutica heideggeriana, encontramos algunas imprecisiones. En general, se pretende acercarse a Heidegger a planteamientos epistemológicos, lo cual resulta peligroso en dos sentidos. Primeramente, el pensador de la Selva Negra no postula nunca una epistemología, ni erige nunca una teoría del conocimiento. Antes bien, como parte de su crítica a la modernidad, desplaza de su ontología toda referencia a la necesidad de una “certeza racional”. En segundo lugar, contenida en esa ontología hallamos una descripción de las funciones y los límites que la actividad teórico-cognoscitiva comporta para la existencia del *Dasein*. Ambas perspectivas confluyen en la radicalidad de la fenomenología hermenéutica. La fenomenología hermenéutica tiene como objetivo fundamental mostrar que la vida fáctica se mueve en una esfera ateórica, de la cual la posibilidad del conocimiento no es más que una modalidad derivada. La metafísica occidental ha otorgado tradicionalmente a esa modalidad un valor ontológico y la ha vuelto el carácter central del *Dasein*, con lo cual ha quedado imposibilitada para plantear radicalmente la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Como consecuencia de esta intención epistemológica, en la interpretación del Mtro. Luján aparecen conceptos como “sujeto”, “conocimiento”, “universal”, “realidad”, que en nada

³³ Página 3. No se señala la fuente de dicha aseveración.

³⁴ El surgimiento de la fenomenología husserliana tuvo un fuerte componente antipsicologista. La psicología que atacaba era aquella que suponía una realidad psíquica. A la psicología de los procesos mentales, Husserl (apoyado en la teoría de su maestro Brentano, quien fuera junto con Dilthey, discípulo de Trendelenburg) oponía la necesidad de una psicología descriptiva y la fundamentación de una lógica pura. Tanto la lógica pura como la psicología descriptiva requería de una disciplina previa: la fenomenología. Cfr. Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*. Alianza Editorial. Pp. 35-42

convienen con el pensamiento heideggeriano. El *Dasein* heideggeriano no es una nueva forma de nombrar lo que desde Descartes se entiende por “sujeto”. La analítica fundamental de este ente toma su base en la necesidad de desechar la noción de sujeto, pues la existencia de este ente no contiene –según Heidegger- ningún núcleo sustancial, precisamente por su carácter histórico-temporal. Aunado a esto, y precisamente por la crítica a la preeminencia que tradicionalmente se había venido haciendo del componente teórico-cognoscitivo del sujeto, al ser-ahí heideggeriano no le corresponde ninguna realidad objetiva con la cual deba relacionarse. La verdad, como concepto fundamental de su hermenéutica, no puede ser concebida como adecuación. “La comprensión nos debe llevar a la realidad originaria...” nos dice el Mtro. Luján en este apartado, cuando tomadas las cosas con rigor, todo lo contrario.³⁵

Para terminar, en las conclusiones se hace una alusión a la genealogía y la arqueología que dice: “Llamamos al pasado desde el presente y, éste, nos convoca hacia un futuro. No podemos aceptar teorías interpretativas que sólo sean genealógicas o arqueológicas, el presente es el tiempo donde cobra sentido la interpretación y es el que nos abre a las posibilidades de un futuro”. Foucault es quien propone como herramientas de una crítica histórica ambas modalidades. La genealogía, que es la más compleja y que alcanza mayores radicalidades críticas, es retomada de Nietzsche. En estos dos filósofos, la justificación de la crítica histórica es el presente.

³⁵ Cfr. Heidegger, Martin. *El Ser y El Tiempo*. FCE. Parágrafos: 5, 7, 16, 31, 32, 43, 44 y 69.