

El diálogo hermenéutico como experiencia de la verdad

Mucho ha experimentado el
hombre.

A muchos celestes ha nombrado
Desde que somos una conversación
Y podemos oír unos de otros.

Holderlin.

Trabajo de grado

Presentado por:

Brayan Argenis Navarro Londoño

Para optar al título de:

Filosofo

Asesor

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

Universidad católica Luis Amigó

Facultad de educación y humanidades

Programa de filosofía

Año

2018

Agradecimientos

Doy mis agradecimientos a mis profesores Andrés Castrillón y Lina Marcela Cadavid.

Gracias por su paciencia, apoyo y guía conceptual en todo el proceso investigativo.

Gracias a todos mis amigos, especialmente aquellos que me acompañaron en mi proceso académico, Andrés Ospina, Mateo Arias, Natalia Patiño, Fidel García y especial agradecimiento a mi gran amigo Daniel Patiño, que sin cuya colaboración e interpelación no habría sido posible este trabajo.

Por último y no menos importante, gracias a mi familia por estar incondicionalmente conmigo en este proceso. Doy gracias con todo mi amor a Yenny Astrid mi madre, José Miguel mi padre y a mi amada Laura.

Resumen

René Descartes e Immanuel Kant, como exponentes máximos de la tradición racionalista, gestaron y desarrollaron la concepción ya clásica de sujeto moderno como fundamento de la verdad y el conocimiento, así, por un lado se encuentra Descartes con la relación sujeto-verdad y por otro Kant con la relación sujeto-conocimiento. No obstante, con la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer, que puede leerse de manera extensa en su obra *Verdad y método I*, propone el diálogo, y su consecuente apertura al otro como posibilidad de experiencia de la verdad. Dado lo anterior, esta investigación desarrolla el diálogo como noción que problematiza desde el orden filosófico, una posible fundamentación de la verdad moderna, para concluir que esta no es la única forma de experimentar la verdad.

Palabras Claves: Diálogo, hermenéutica, verdad, pregunta, modernidad.

Abstract

Rene Descartes and Immanuel Kant, as the maximum exponents of the rationalist tradition, gestated and developed the classical conception of the modern subject as the basis of truth and knowledge, thus, on the one side is Descartes with the relationship between subject-truth and on the other side is Kant with the relationship between subject-knowledge. However, with the philosophical hermeneutics of Hans Georg Gadamer, that can be read extensively in his works "Truth and Method I", proposes the dialogue, and its consequent opening to the other as a possibility of experience of the truth. According to the above, this investigation develops dialogue as a notion that problematizes from the philosophical

scope, a possible foundation of the modern truth, to conclude that is not the only way to experience the truth

Keyword: dialogue, hermeneutics, true, Question, modernity.

Introducción

La modernidad fue una de las épocas de la humanidad que más ha marcado nuestras formas de comprender y acceder al mundo de la vida. Una de las nociones más fundamentales de la modernidad fue la idea de verdad metódica que encuentra su fundamento último en el sujeto, al punto que sigue jugando un papel decisivo en el pensamiento contemporáneo. Dicha concepción fue formulada inicialmente por el francés René Descartes en su obra *Meditaciones Metafísicas* (2009), en la que instaura la separación entre sujeto- objeto, a través del concepto “yo pienso” o “cogito”. En las tres primeras meditaciones, Descartes pone en duda todo lo real o por lo menos aquello que había tomado como cierto y verdadero, con el fin de ver si habría algo enteramente indudable, llegando así a la certeza no sólo de su existencia, sino también, la de Dios, y en consecuencia, la existencia de la realidad. Con esto, Descartes da un giro hacia el subjetivismo, en el cual es el sujeto el que pone el conocimiento y las verdades en el mundo, que será desarrollado, dos siglos después, por Immanuel Kant, en su obra cumbre *Crítica de la razón Pura* (2011), en la cual presenta la figura de un sujeto trascendental como fundamento del conocimiento y su subsecuente supremacía sobre el objeto. Es decir, este autor propone al sujeto como el centro de todo conocimiento, dándole una autonomía con respecto al objeto y, en consecuencia, le atribuye un papel activo, esto es, el sujeto es un ente reflexivo en el proceso del conocimiento.

La idea de verdad en la modernidad ha estado fundamentada en el denominado principio de identidad, según el cual el juicio formulado por el sujeto se corresponda a la cosa, lo que valida el conocimiento de la misma. En síntesis, el concepto de subjetividad de la

modernidad proporcionó a la ciencia un método por el cual se rige el conocimiento, en la medida en la que solo ella se encarga de generar enunciados que se corresponden con el mundo. Para la ciencia moderna todo conocimiento es verdadero en cuanto corresponda con la idea de certeza y verificabilidad; solamente son verdaderas aquellas ciencias (positivas o naturales) que estén inmersas en el método científico. Sin embargo, Gadamer, filósofo contemporáneo, inaugura la hermenéutica filosófica con la intención de superar las aporías del sujeto moderno, principalmente, la reducción de la verdad a este y el proceder metódico del conocimiento subjetivo. En *Verdad y método I* (2012), Gadamer sostiene que a través de la noción de diálogo y apertura al otro se proporciona una alternativa no metódica para mostrar que la verdad no solo recae en el sujeto. Con ello, el autor intenta eliminar la supremacía del sujeto sobre el objeto, para señalar que el conocimiento recae en la relación con lo otro, y es mediante el diálogo y la lingüística del sujeto que se experimenta la verdad. Así, se hace importante señalar que la noción de diálogo en la hermenéutica filosófica problematiza la concepción de verdad fundamentada en el sujeto moderno, para mostrar que esta no es la única forma de experimentar la verdad. En efecto, la propuesta de Gadamer se presenta como una oportunidad alterna a la verdad subjetiva de la ciencia, para mostrar cómo el diálogo hermenéutico, y la no supresión de lo otro, presenta una comprensión del mundo igualmente válida.

En este orden de ideas, el siguiente artículo pretende indagar cómo el diálogo hermenéutico rescata nuevas formas de experimentar la verdad, que no son propiamente la verdad subjetiva de la ciencia moderna. Para ello, se hace una breve introducción de la historia de la hermenéutica. En el primer capítulo, se aborda la instauración del sujeto moderno en Descartes (sujeto-verdad) y Kant (sujeto- conocimiento). En el segundo, se

aborda la concepción de hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer. En el tercero, se evidencian los argumentos a favor de la experiencia de la verdad en el diálogo gadameriano, por último, se concluye que, el diálogo hermenéutico permite experimentar verdades que se le escapan a la pretensión de objetividad del método científico.

Breve introducción sobre la hermenéutica.

La hermenéutica en sus inicios no ocupó una posición importante en las investigaciones del racionalismo griego, sin embargo, en tanto arte de la interpretación, la hermenéutica se usó en muchas ocasiones para interpretar hechos del pasado y los vaticinios de los oráculos, es decir, esta pertenecía “más bien al dominio de la opinión que al de la ciencia cierta” (Ferraris, 2000, p. 7). El arte de la interpretación (*hermeneutike tekne*) empezó como una actividad tanto de poetas como de oráculos, para comprender y comunicar el mensaje de los dioses; este mensaje era entregado a Hermes quien se encargaba de transmitirlo. Por esto, la hermenéutica etimológicamente hace referencia a “Hermes, el mensajero de los dioses, correspondiente al Thoth egipcio, inventor de la escritura y al Mercurio romano dios de los intercambios, del comercio y protector de los ladrones” (Ferraris, 2000, p. 7). Si bien en sus orígenes la palabra hermenéutica hacía referencia al dios Hermes o al sacerdote del oráculo, su significado va más allá y sugiere un proceso de comprensión histórico y lingüístico, “sobre todo porque este proceso implica al lenguaje, ya que el lenguaje es el medio por excelencia de este proceso” (Palmer, 2002, p.30).

Richard Palmer (2002) muestra que la hermenéutica, en la antigüedad, denotaba tres significados diferentes, a saber, “(1) expresar en voz alta las palabras o “decir”, (2) “explicar” como en la explicación de situación y (3) “traducir” como en la traducción de idioma extranjero” (Palmer, 2002, p. 31); la hermenéutica como “decir” (afirmar o hablar) denota uno de los sentidos más básicos del término, está relacionada con la función “anunciadora de Hermes” (Palmer, 2002, p.34) y posteriormente con palabras latinas como *sermo* (decir) y *verbum* (palabra), por lo tanto, su función es explicar mediante palabras los mensajes divinos, este “decir” es al mismo tiempo una forma de interpretar porque descifra

el designio de los dioses para mediar la relación de estos con el hombre. Por otra parte, la hermenéutica como “explicar” (interpretar o aclarar) es una forma de enfatizar “el aspecto discursivo de la comprensión” (Palmer, 2002, p.38), ya que, las palabras no solo expresan algo, sino que al mismo tiempo explican algo, lo racionalizan y lo aclaran, en este sentido, decir algo es una forma de interpretación pero al mismo tiempo explicar ese algo es otra interpretación nueva. Finalmente como “traducir”, la hermenéutica, representa un proceso básico de comprensión que consiste en hacer comprender algo extraño y oscuro al idioma propio; “como el dios Hermes, el traductor es un mediador entre un mundo y otro” (Palmer, 2002, p. 46). La traducción permite que se ensanche la visión del mundo y del lenguaje mismo, lo cual abre la posibilidad de interpretar cuentos y acontecimientos que se dieron en contextos diferentes al propio. En definitiva el hermeneuta es un mediador en un intercambio, un intérprete que siempre tiene algo que decir y su función se puede extender infinitamente.

De hecho, la hermenéutica en sus primeros tiempos siempre implicaba traducción lingüística, ya fuese filosófica clásica o bíblica. El fenómeno de la traducción es el verdadero centro de la hermenéutica: en este se confronta la situación hermenéutica básica que consiste en reconstruir el significado de un texto, trabajando con herramientas gramaticales históricas y de otro tipo para descifrar un texto antiguo (Palmer, 2002, p.52).

No obstante, se cree que el concepto hermenéutica como tal se estableció en la modernidad, que a partir de este momento se ha tenido como fuente de estudio. Sin embargo, Grondin (1999) muestra que Platón, en algunos de sus diálogos, hizo referencia o alusión al término hermenéutica como interpretación de índole sagrada o religiosa, pero que, a pesar de esto, en la modernidad se consolidó como fuente de estudio para la comprensión de textos, para luego dar paso a la hermenéutica filosófica. De este modo, Palmer (2002) comenta que la hermenéutica moderna se ha entendido, al menos, de seis modos, los cuales se han

desarrollado en diversas etapas históricas y que representan un momento o acercamiento al problema de la comprensión. Estos son:

(1) La teoría de la exégesis bíblica; (2) metodología filológica general; (3) la ciencia de toda comprensión lingüística; (4) la base metodológica de las Geisteswissenschaften; (5) fenomenología de la existencia y de la comprensión existencial; (6) los sistemas de interpretación, tanto rememorativos como iconoclastas, empleados por el hombre para descifrar el significado de mitos y símbolos¹ (Palmer, 2002, p.53).

Primero², la hermenéutica como teoría de la exégesis bíblica se refiere a los principios propios de la interpretación de la biblia, su aparición documentada se puede datar en el año 1654 los aportes de J. C. Dannhauer, quien propone la hermenéutica como una metodología que sirve de manual para interpretar las sagradas escrituras (Palmer, 2002). De esta manera, con los aportes de Dannhauer, el uso del término se comenzó a emplear con gran frecuencia, especialmente en Alemania, Inglaterra y posteriormente en América, puesto que los círculos y comunidades protestantes requerían de manuales interpretativos que sirvieran de ayuda a los pastores en la interpretación de la sagrada escritura, “la idea de Dannhauer es, por tanto, una hermenéutica general, que hay que elaborar en el terreno de la filosofía y que debería permitir a las otras disciplinas (derecho, teología, medicina) interpretar adecuadamente el sentido de los documentos escritos” (Grondin, 1999, p. 83-84).

En su segunda acepción, la hermenéutica se transforma en un estudio filológico de las sagradas escrituras, puesto que, el racionalismo del siglo XVIII repercutió tanto en la teología como en la ciencia, razón por la cual la hermenéutica pasó a tener un método histórico-crítico en la teología, que permitiera al hombre tener fe en la biblia en tiempos de

¹ Esta noción de la hermenéutica no se abordará, ya que se pretende mostrar la hermenéutica hasta Gadamer. No obstante, Paul Ricoeur habla de una hermenéutica que sirve como herramienta o teoría de reglas que rigen la interpretación de un texto o un conglomerado de signos (Palmer, 2002).

² Es pertinente aclarar que, por cuestiones de orden temporal, en esta introducción sobre la hermenéutica se aborda los puntos 1 y 2 y en segundo capítulo se retoman los 3,4 y 5.

una razón ilustrada, es decir, “el reto de la interpretación es hacer la biblia relevante para el hombre ilustrado” (Palmer, 2002, p.60). Asimismo, la tarea de los hermeneutas en dicha época fue mostrar una interpretación histórica que tuviera concordancia y además fuera aceptada por la razón ilustrada. En consecuencia, su trabajo no sólo fue la exégesis bíblica sino también el análisis histórico.

1. La constitución del sujeto moderno en Descartes y Kant.

Los cimientos del sujeto moderno fueron posible gracias, en primera instancia, a los postulados revolucionarios (Labastida, 2007) del filósofo René Descartes (1596-1650), quien en las *Meditaciones metafísicas* (1621), se propone buscar una idea clara y distinta sobre la cual fundar el conocimiento de todas las ciencias. Descartes representó una ruptura en la manera como se concebía el proceso del conocimiento, ya que lo fundamenta en el sujeto pensante, y no en aquello que es dado por los sentidos, pues como dirá más adelante, estos suelen ser engañosos y no sirven de cimiento para todo conocimiento que quiera ser verdadero. Así, para él no serán los objetos del mundo las fuentes del conocimiento verdadero, sino las ideas innatas propias del sujeto pensante. En este sentido, dirá Descartes: “por lo tanto, me parece que desde ahora puedo establecer como regla general que todas las cosas que concibamos muy clara y muy distintamente son verdaderas” (2012, p.178). En este sentido, ¿qué camino sigue Descartes para realizar tal empresa? Propone la duda como método para alcanzar la certeza de las ideas claras y distintas: la idea del yo pienso y en consecuencia la de Dios. Esta duda no corresponde a un dudar escéptico, Descartes la instaura con el propósito de “establecer algo firme y constante en la ciencia” (2012, p.165), pues su objetivo es buscar, al menos, una idea clara y distinta para hacer de ella la base de la filosofía primera. Descartes (2012) es astuto y no se va a quedar dudando de todo e intentando eliminar la infinidad de opiniones y verdades que hasta el momento se habían creado, puesto que esto sería una tarea ardua y sumamente extensa, de tal suerte que se limita a atacar los cimientos de dichos planteamientos: “atacaré en primer lugar los principios sobre los cuales se apoyan mis viejas opiniones” (p. 166), pues en la medida que se destruyan los cimientos de dichas opiniones e ideas, los demás caerán consigo.

En este orden de ideas, Descartes (2012) pone en duda los sentidos, en la medida que no proporcionan una fuente fiable para el conocimiento, y como la mayoría de verdades que él había tomado por ciertas se le presentaron por los sentidos, estos no podían ser aquella idea clara y distinta que le proporcionara la certeza que necesitaba. Es importante tener en cuenta que Descartes pone en duda los sentidos, en tanto pueden engañarnos:

Todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos: ahora bien, algunas veces he comprobado que esos sentidos eran engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados (Descartes 2012, p.166).

Sin embargo, no por esto niega su existencia real, sino que la usa como un argumento epistemológico para no reincidir en lo que habían hecho sus antepasados³. En este dudar de todo, duda de su corporeidad y de la existencia de un mundo exterior a él, evidencia de ello, Descartes trae a colación dos argumentos a favor de la duda: La locura y el sueño:

[A] no ser que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal manera perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres; que están vestidos de oro y púrpura, estando por completo desnudos; o que se imaginan que son cántaros, o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero no son más que locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos.

Sin embargo, tengo que considerar que soy hombre, y que por consiguiente acostumbro dormir y representarme en mis sueños las mismas cosas, y algunas veces hasta menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. (2012, p. 166).

De manera que, para Descartes no hay principio que muestre con claridad la distinción entre lo real y falso. No obstante, así se intente dudar de todos los conocimientos que

³ Con esto se quiere mostrar que Descartes no niega como tal la existencia de un mundo sensible, solo lo pone en duda de manera metodológica para poder dar cuenta de alguna idea clara y distinta. Por tanto, al poner en duda los sentidos, se distancia de la tradición aristotélica, para la cual el conocimiento provenía de los sentidos, es decir, del mundo exterior. Mundo que para Descartes no podría proporcionar un conocimiento seguro sobre el cual fundar la metafísica.

fundamentan la naturaleza corpórea o tangible, hay para Descartes (2012) uno de otra índole de los cuales difícilmente se puedan dudar como la aritmética y la geometría que no representan objetos tangibles, sino cosas simples y generales, ya que así se esté soñando o no, será verdad que un cuadrado está compuesto por cuatro lados y que uno más uno es dos. Descartes va más allá con la duda y postula la idea de un dios todo todopoderoso que con triquiñuelas quiera mantenerlo engañado y por elección de ese dios, se tenga la convicción de que todo lo que existe sea real y verdadero, por lo tanto hasta los hechos matemáticos se pueden poner en duda, si se supone que hay “no un verdadero Dios que es fuente soberana de verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que ha empleado toda su destreza para engañarme” (Descartes, 2012, p 169), y de forma perspicaz, dirá que si ese genio maligno se vale de cualquier truco para engañarlo, no podrá lograr que se engañe de que está dudando, es decir, que piense que duda, y es ahí en el pensar donde valida su existencia. Así, en la segunda meditación dirá:

Me he persuadido, empero, de que no había absolutamente nada en el mundo, de que no había cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo alguno; pero entonces ¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o sólo si yo he pensado algo. Sin embargo, hay no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto que emplea toda su destreza en engañarme siempre. Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu (Descartes, 2012, p. 171).

Para llegar a la total certeza de que piensa, Descartes, se propone investigar qué es lo que lo hace ser, concluyendo que es una mezcla de cuerpo y alma; el primero posee las facultades de ser delimitado en un espacio y percibido por el tacto, gusto, olfato, vista y oído y el segundo posee la facultad de alimentarse, caminar, sentir y pensar. Sin embargo, como se

dijo líneas anteriores, todo lo que provenga de los sentidos puede llegar a engañarnos. Ahora bien, Descartes, se despoja de las tres primeras facultades del alma, pues al poner en duda la realidad material no tiene sentido alimentar y sentir un cuerpo que no existe, en cambio, el pensamiento:

[E]s un atributo que me pertenece: sólo él no puede ser desprendido de mí. Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿por cuánto tiempo? A saber, por el tiempo que piense; porque tal vez sea posible que si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir: Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero: por lo tanto no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, que son términos cuyo significado me era desconocido hasta ahora. Así pues, soy una cosa verdadera, y en verdad existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa (Descartes, 2012, p. 171).

Aquí se da la primera idea clara y distinta del pensamiento; se puede dudar de todo menos de sí mismo, fundando así el *res cogitans*. Por consiguiente, cualquier otro tipo de conocimiento o saber debe ser tan claro y distinto que no permita la menor duda, “el hombre está hecho así, y sólo debe aceptar verdades que reflejen tales exigencias” (Reale & Antiseri, 2010, p 320). De todo esto, se deduce que el conocimiento no se da a través de la experiencia sensible, sino que es por el pensamiento que obtiene un conocimiento certero del cual no se puede dudar. Sin embargo, hacia la tercera meditación, Descartes (2012) se pregunta por la existencia de Dios, ya que para él es necesario demostrar la existencia de un Dios todopoderoso y bondadoso que garantice la certeza tanto del *cogito* como de las ideas claras y distintas. En palabras de Descartes (2012): “debo examinar si hay un Dios, tan pronto como la ocasión se me llegue a presentar; y si encuentro que hay uno, debo también examinar si puede ser engañoso: porque sin el conocimiento de estas dos verdades, no veo que pueda alguna vez estar cierto de algo” (p. 179). En consecuencia, Descartes se centra en la idea de infinitud y perfección e indaga las causas que hacen posible que estas ideas estén en su pensamiento. Esta idea nace cuando Descartes da cuenta de su finitud e

imperfeción, ya que de nada imperfecto puede salir la noción de perfección, por ende dicha idea de perfección debe provenir de un ser superior más perfecto, que sea causa de sí y de todo lo real:

Y toda la fuerza del argumento que he utilizado aquí para probar la existencia de Dios, consiste en que reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuese tal como es, es decir, que tuviese en mí la idea de un Dios, si Dios no existiese verdaderamente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee esas elevadas perfecciones de las cuales nuestro espíritu puede muy bien tener alguna idea, sin comprenderlas sin embargo a todas, y que no está sujeto a ningún defecto, ni tiene nada de aquello que señala alguna imperfección (Descartes. 2012, p. 191).

Es Dios quien imprime la idea de perfección sobre el *cogito* y a partir de ahí surge, para Descartes, la segunda idea clara y distinta, a saber, Dios todopoderoso, perfecto y bondadoso, que pone en el sujeto tal grado de perfección y que además, en tanto sustancia perfecta, “resulta bastante evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto” (Descartes, 2012, p 191). Así pues, luego de haber llegado a la certeza de su propia existencia, Descartes demuestra la existencia de un Dios que garantiza la posibilidad de tener un conocimiento objetivo del mundo, por tanto, como señala Grodin (2006), en Descartes se puede apreciar una doble metafísica: por un lado, la del *cogito* (ser pensado), por otro, la de un Dios causante (*causa sui*) de la sustancia que piensa, ya que por el *cogito* se llega a la idea de Dios, pero es Dios quien fundamenta la verdad. No obstante ¿Cuál es, entonces, el principio que garantiza la verdad? Para Descartes, Dios es quien fundamenta la existencia del sujeto en tanto que *ent creatum*, pero la idea de Dios es alcanzada en la medida que es el sujeto quien organiza las ideas del *cogito* para darle objetividad a sus representaciones, así, “se

podría decir que Dios no es en principio más que una “idea” del *cogito*” (Grodin, 2006, p. 199). En conclusión, para Descartes, prevalece la noción del *ego cogito* sobre la idea de Dios. Es aquí donde nace el sujeto cartesiano, aquel que da cuenta de su finitud mediante su acto de pensar, estructurando y fundamentando la realidad. Por lo tanto, es el conocimiento del sujeto quien a través del método da cuenta de las ideas claras y distintas, esto quiere decir, que es en el sujeto donde se encuentra la posibilidad y las facultades del conocimiento, es decir, del conocimiento verdadero. De ahí que:

El sujeto del que nos habla Descartes no es él como sujeto histórico, individual o psicológico, sino sujeto universal, el sujeto de la ciencia: El *ego que piensa, la cosa que piensa* y cuyo pensamiento es el mismo de todo el sujeto racional posible (Labastida, 2007, p. 80).

De manera que, el sujeto del conocimiento cartesiano será el fundamento de esa nueva metafísica, es decir, él fundamenta el saber y la verdad, y sólo a partir del análisis que este hace, cobra pleno sentido tanto el mundo como la realidad, así, Salvio Turró (1985) haciendo referencia a la metáfora del árbol⁴ de Descartes comenta que:

Al igual que la metafísica permanece oculta en las raíces del árbol del saber, también el sujeto se halla supuesto detrás de las ciencias. Más, tanto en un caso como en otro, no habría ciencia sin la presencia oculta de la metafísica, y de ese sujeto (p. 390).

La existencia del “yo” es una verdad de la cual no se puede dudar, el *ego* que piensa y concibe, que denomina y fundamenta el mundo, que en su búsqueda de la verdad se vale de la duda para llegar a la certeza de las ideas claras y distintas es un “sujeto que dice la realidad” (Turró, 1985, p. 410). Así pues, el saber del sujeto no sólo sirve para fundamentar la existencia del *ego cogito*, sino también, y refiriéndose aquí a la metáfora del árbol, se

⁴ “Así toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral” (Descartes, 1967, p 307).

fundamentan todos los demás saberes. Por esta razón, la relación del sujeto cartesiano con la verdad, se fundamenta a través de la duda como un método imprescindible, pues en *Los principios de la filosofía* (1976) dirá “Quien busca la verdad debe dudar, una vez en su vida de todas las cosas” (p. 313) es decir, dudar de aquellas cosas en las que encontremos alguna incertidumbre, así pues, se obtendrán los principios de claridad y distinción. Por consiguiente la verdad en Descartes, parte del sujeto, y verdadero son aquellos conocimientos en los cuales no hay la menor duda.

Los postulados cartesianos, sobre el sujeto cognoscente y la forma en la cual este conoce con certeza el mundo, generaron una revolución que permeó todo el conocimiento filosófico y científico en la Europa del siglo XVII y XVIII. De manera que, el cartesianismo promovió dos corrientes del pensamiento que se separaron y se desarrollaron simultáneamente; por un lado están los cartesianos de escuela (Châtelet, 1998) (Spinoza y Leibniz y los ilustrados franceses⁵) que aunque relevantes para la tradición, no son tan innovadores como la otra corriente de cartesianos a los cuales se les llamó empiristas, “que someterán a Descartes a sus propios criterios y criticarán el cartesianismo sobre las bases del mismo método” (Châtelet, 1998, p. 120), en esta corriente se ubica David Hume quien concluye que todo el conocimiento viene única y exclusivamente de la experiencia.

En consecuencia, en el año 1781 se publica la obra cumbre de Immanuel Kant (1724-1804); sistema filosófico que se sitúa en una época que comenzó con los planteamientos de Descartes y se siguió hasta la filosofía empirista de David Hume. La filosofía kantiana en

5 En Francia surgió un movimiento de filósofos (como Voltaire, Rousseau, D’Alambert, entre otros) que “deciden únicamente usar la luz natural para esclarecer la vida del hombre, que facilite su desarrollo y culminación” (Châtelet, 1998, p. 117), estos sólo confiaban en lo que brotaba de la experiencia, en los saberes teóricos y la vida cotidiana.

forma crítica recoge y aborda las dos corrientes que se desprendieron del cartesianismo, sin embargo para Kant (2011), Hume fue aquel que lo sacó del sueño dogmático que la metafísica y el racionalismo había generado en él. De esta forma, Kant en la *Crítica de la razón pura* (2011) hace un análisis de la configuración del sujeto cognoscente, realizando un profunda y sistemática investigación de las facultades que le permitan al sujeto establecer juicios de carácter universal y necesario (Labastida, 2007). Kant fundamentó el conocimiento en el sujeto trascendental⁶ y en los juicios (sintéticos *a priori*), pero, ¿cómo llega Kant a estas instancias? ¿Qué pretendía Kant en su sistema filosófico? ¿Qué es un juicio sintético *a priori*?

Kant intenta demostrar si la metafísica puede llegar a ser una ciencia tan confiable y segura como lo son las matemáticas, la geometría y la física, ya que para él el proceder de la metafísica hasta su época se había quedado en meros tanteos que no aportaban nada nuevo al conocimiento (Kant, 2011). Kant descubre que la naturaleza del conocimiento científico⁷ consiste en ser una síntesis *a priori* de la razón, es decir, este conocimiento está fundamentado en juicios universales y necesarios, que además ensanchan gradualmente el conocimiento. Así, su tarea es mostrar y definir los fundamentos que hay en una síntesis *a priori*, los cuales son la sensibilidad y el entendimiento; estos forman entre sí un nexo que posibilita la formación de dichos juicios. No obstante, para mejor desarrollo del tema, es menester seguir el orden sistemático que Kant ha desarrollado en su crítica. De manera que,

⁶ En primera instancia, Kant denominó “Trascendental a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible a priori” (2011, p. 66). Así, el sujeto trascendental es aquel que mediante la unión de la sensibilidad y el entendimiento posibilita la enunciación de juicios sintéticos *a priori*.

⁷ O conocimiento verdadero para Reale & Antiseri (2010)

en el prólogo a la segunda edición, Kant hará una distinción en la forma como el sujeto conoce el objeto, mostrando que hasta su momento el conocimiento se había regido por el objeto y el sujeto debía girar en torno a él para descubrir algo del objeto, es decir, las intuiciones, antes de Kant, estaban determinadas por el objeto de conocimiento. Por lo cual, dirá Kant, estas no podrían proporcionar un conocimiento seguro. ¿Qué hacer entonces para llegar a puerto seguro? Kant propone invertir la forma según la cual se produce el conocimiento para su época:

Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos a priori que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados (Kant, 2011p. 19).

Es decir, en el plano del conocimiento los objetos se rigen por las condiciones de posibilidad que tiene el sujeto para acercarse a los objetos, independiente de la experiencia. Del mismo modo lo hizo Copérnico cuando planteó que era la tierra la que giraba alrededor del sol, y no al contrario como lo pensó la tradición aristotélico-ptolemaica. Con esa alusión a Copérnico, Kant supone un cambio radical en relación con la filosofía tradicional, pues, el giro kantiano consistió en hacer algo similar a lo que hizo Copérnico en astronomía: si éste, para exponer y explicar el movimiento de los cuerpos celestes, comprendió que era mejor partir del supuesto de que era el espectador quien giraba alrededor del sol, así mismo, consideró Kant que sólo se podría tener un verdadero conocimiento de las cosas (un conocimiento universal y necesario) si el objeto dependiera de la razón humana y sus juicios, para ser conocido, y no a la inversa. Éste es el supuesto del cual se desplegará toda la filosofía trascendental de Kant:

Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de Copérnico, quien, al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en torno del espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara, en cambio, en reposo a las estrellas (Kant, 2011, pp. 19-20).

Con este giro, el sujeto no descubre las leyes proporcionadas por el objeto, por el contrario, es el objeto quien se adapta a las leyes que el sujeto cognoscente le descubre. Como se señaló líneas atrás, el sujeto se vale de dos facultades para emitir juicios universales y necesarios sobre la naturaleza. Sin embargo, antes de dar cuenta de las facultades del sujeto, es importante señalar, como lo hace Kant (2011), la distinción entre los diferentes tipos de juicios que emite el sujeto cognoscente. Los juicios se conforman por un sujeto A y un predicado B, a partir de esto, se desprenden tres tipos de juicios: los juicios analíticos, los juicios sintéticos y los juicios sintéticos *a priori*, siendo estos últimos los que aumentan y ensanchan el conocimiento.

El conocimiento metafísico debe contener meros juicios *a priori*; lo exige la peculiaridad de sus fuentes. Ahora bien, cualquiera que sea el origen de los juicios, y como quiera que estén constituidos según su forma lógica, hay entre ellos una diferencia que se refiere a su contenido, en virtud de la cual, o bien son meramente *explicativos* no agregan nada al contenido del conocimiento, o son *amplificativos* y aumentan el conocimiento dado; los primeros podrán llamarse juicios analíticos, los segundos, sintéticos (Kant, 1999, p. 41).

Ahora bien, los juicios analíticos (o de explicación) son aquellos en los cuales la conexión del predicado B con el sujeto A está pensado con un principio de no contradicción y no agregan nada nuevo, ni amplían el conocimiento, sin embargo, son de naturaleza *a priori*, es decir, el predicado de un juicio analítico ya está pensado de antemano en el concepto del sujeto, así el predicado B ya está contenido en el sujeto A. Por otra parte, los juicios sintéticos *a posteriori* (o de experiencia) son aquellos en los cuales el predicado no está pensado en el sujeto de la proposición, de manera que, se derivan de la experiencia y

aumentan el conocimiento al agregar algo que no estaba pensado en el concepto de la proposición, como señala Reale y Antiseri (2010) “justamente al depender de la experiencia, son todos ellos *a posteriori*, y por lo tanto, no pueden ser universales y necesarios” (p. 733). Lo que se quiere precisar es que para que B agregue algo nuevo al concepto A, debe valerse de la experiencia. Recurso del cual no se pueden valer los juicios sintéticos *a priori*, en palabras de Kant (2011)

Pero en los juicios sintéticos *a priori* este auxilio falta por completo. Si he de salir fuera del concepto A para conocer a otro, B, como enlazado con él, ¿qué es aquello en lo que me apoyo, y por lo cual se hace posible la síntesis, pues aquí no tengo la ventaja de buscarlo en el campo de la experiencia? (p. 43).

Por otra parte, los juicios sintéticos *a priori* son aquellos que ensanchan el conocimiento, y son universales y necesarios, ya que estos juicios permiten hacer una síntesis entre dos conceptos que no están inmediatamente vinculados, sin necesidad de recurrir a la experiencia, es decir, síntesis entre un concepto A y un concepto B, de donde se sigue C. Este nexo es posible gracias a la intuición⁸, un ejemplo de ello son los juicios que componen la aritmética y la geometría, a saber, el juicio $5+7=12$ es sintético *a priori* y no analítico, porque el concepto de doce no está contenido en el concepto 5 o 7 por más que lo busque en ellos:

Se debe salir fuera de estos conceptos, procurando el auxilio de la intuición que corresponde a uno de los dos, por ejemplo los cinco dedos, o bien (como Segner en su aritmética) cinco puntos, y agregando así, poco a poco, las unidades del cinco dado en la intuición, al concepto del siete (Kant, 2011, p.59).

De la misma forma, no es gratuito, que los dos primeros capítulos de *La crítica de la razón pura* (2011) versen sobre dos facultades, a saber, la sensibilidad y el entendimiento, estos

⁸ “Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la intuición” (Kant, 2011, p. 71).

son los que posibilitan al sujeto emitir juicios sintético *a priori*. En el primer capítulo de su obra, “La estética⁹ trascendental”, explicará la facultad de la sensibilidad como “la capacidad (receptividad) de recibir las representaciones gracias a la manera como somos afectados por los objetos” (Kant, 2011, p. 71), y será aquella que versa sobre todos los principios *a priori* de la sensibilidad, de manera que, en ella está contenida la intuición. Ésta última divide en empírica y pura¹⁰:

Kant, llama intuición empírica a aquel conocimiento (sensible) en el que estén presentes de manera concreta las sensaciones, e intuición pura a la forma de la sensibilidad considerada como la exclusión de la materia (prescindiendo de las sensaciones concretas) (Reale & Antiseri, 2010, p. 739).

Kant hace dicha división con miras a fundamentar la posibilidad y objetividad de la intuición empírica, pues esta, sin las formas de la intuición pura, sería vaga y no proporcionaría mayor conocimiento que meras repeticiones sin conexión alguna o como la pensó David Hume, conexiones, que son posibles por medio de un hábito o costumbre, que en última instancia serían regresiones infinitas. Por lo tanto, dichas intuiciones empíricas requieren una unidad necesaria y universal, que no las otorgue la misma experiencia, pues, “[n]os dice, por cierto, lo que existe; pero no, aquello, que deba ser necesariamente así, y no de otra manera. Por eso mismo, no nos proporciona universalidad” (Kant, 2011, p. 38). De manera que, el espacio y el tiempo son dos formas puras de la intuición y las condiciones que se adecuen a toda experiencia posible de la sensibilidad.

El segundo capítulo, “*La lógica trascendental*”, contiene los principios puros del pensar y versa sobre el entendimiento “facultad de producir ella misma representaciones, o la

⁹ “Kant llama *estética* a la doctrina acerca de los sentidos y de la sensibilidad, no en el sentido en el que hoy se utiliza la palabra, sino en su significado etimológico: *aisthesis*, en griego *sensación* y *percepción sensorial*” (Real & Antisuero, 2011, p 737).

¹⁰ Kant llamó puro a todo conocimiento que no está mezclado con ninguna experiencia o sensación.

espontaneidad del conocimiento” (Kant, 2011, pp. 99-100). Es decir, la lógica trascendental busca fundamentar el conocimiento de los conceptos desde el pensar, es decir, *a priori*, estos conceptos son aquellos que carecen de cualquier intuición pura o sensible y se remiten únicamente al pensar puro, puesto que, el entendimiento recrea representaciones desde sí, sin la participación de algo externo o empírico:

[N]os hacemos de antemano la idea de una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento puro de la razón, por el cual pensamos los objetos enteramente *a priori*. Una ciencia tal, que determinase el origen, la extensión y la validez objetiva de tales conocimientos, debería llamarse lógica trascendental, porque se ocupa meramente en las leyes del entendimiento y de la razón, pero solamente en la medida en que está referida *a priori* a objetos (Kant, 2011, 104).

De manera que, la lógica trascendental, constituye el estudio de leyes o principios sobre las representaciones del entendimiento y está separada en dos partes, la analítica trascendental y la dialéctica trascendental, que estudian el entendimiento y la razón pura respectivamente. Es decir, la analítica trascendental, es el estudio y descomposición del conocimiento *a priori* en los elementos puros del entendimiento, alejándolo de cualquier contenido empírico, para así, analizar cómo son posibles los conceptos *a priori* nacidos únicamente en el entendimiento. Ahora bien, la dialéctica trascendental, es la crítica “al abuso de estos conceptos y principios *a priori* y su extensión ilegítima a las cosas en general, incluyendo las que no nos pueden ser dadas como objetos en el sentido propio del término” (Copleston, 1996, p.239). Sin embargo, también se encarga de poner límites y funciones de la razón pura.

En síntesis, Kant toma y define las dos facultades (sensibilidad y entendimiento) que debe tener el sujeto para mostrar cómo a partir de la unión sintética de estos, son posibles juicios que generen una necesidad y universalidad al conocimiento, a saber, los juicios sintéticos *a priori*. Ahora bien, como se expuso anteriormente, para Kant, es necesario conocer la

función de cada una, y además, dirá que no pueden separarse una de la otra, porque “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas. (Kant, 2011, p. 100), por tal razón, cada facultad tiene un ciencia que le compete y es indebido trancar las funciones que le son, así dirá Kant (2011)

Tampoco pueden estas dos facultades, o capacidades, trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede surgir el conocimiento. Pero no por ello es lícito mezclar sus contribuciones, sino que hay gran motivo para separar cuidadosamente [estas facultades] una de la otra, y para diferenciarlas. Por eso distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la estética, de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, la lógica. (p 100)

Por lo tanto, el sujeto trascendental es aquel que posee la capacidad de hacer la conexión sintética entre la sensibilidad y el entendimiento, de manera que, este es un acto de espontaneidad del sujeto y no deviene de los sentidos, ni de los objetos, sino que reside *a priori* en él, así pues todo enlace del conocimiento debe partir previamente del sujeto mismo, sin embargo, este enlace remite a todo lo múltiple de las representaciones sensibles y no sensibles y hacen parte de unas categorías que el entendimiento posee. No obstante, para Kant hay algo que contiene el fundamento de esa capacidad de hacer el enlace o más propiamente el entendimiento, a saber, la autoconciencia de sí mismo, así pues, “[e]l Yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones” (Kant, 2011, p 163) este es el punto final al cual Kant quiere llegar para fundamentar el conocimiento en el sujeto en tanto que unidad sintética, es decir, no puede reducirse a un conjunto de sus representaciones, sino que supone una unidad originaria de la síntesis y la apercepción:

Un entendimiento en el que, por medio de la conciencia de sí, fuese dado a la vez todo el múltiple, intuiría; el nuestro sólo puede pensar, y debe buscar la intuición en los sentidos. Soy, pues, consciente del yo idéntico con respecto a lo múltiple de las representaciones que me son dadas en una intuición, porque las llamo a todas ellas mis representaciones, que constituyen una. Esto es lo mismo

que decir que soy consciente de una síntesis a priori necesaria de ellas, que se llama unidad sintética originaria de la apercepción, a la cual están sometidas todas las representaciones que me son dadas, pero a la cual éstas deben, además, ser sometidas mediante una síntesis (Kant, 2011, p. 166).

En suma, el sujeto al cual Kant denomina trascendental adquiere la condición necesaria para poder enunciar juicios *a priori*, que den cuenta de los objetos, es pues, un sujeto facultado con la razón y al mismo tiempo principio de todo conocimiento, así, se “ha elaborado un teoría del sujeto trascendental que supera todas las teorías anteriores. En él, la actividad del sujeto es ya libre y plena [...] la misma *naturaleza* está sujeta a las condiciones puras que el sujeto pone en ellas” (Labastida, 2007, p. 114). Finalmente, Kant (2011) concluye, en primera instancia que, todo conocimiento se inicia en el sujeto a través de las intuiciones, así pasa de estas a los conceptos y posteriormente en las ideas. Y por último, la metafísica no puede ser una ciencia como tal, sin embargo, el hombre siempre se preguntará por cuestiones que le sobrepasen el entendimiento (Dios, el alma, la libertad). Así, la *Critica de la razón pura* sirve para limitar el uso de la razón en estas cuestiones, además de unificar todos los conocimiento del entendimiento a través dela razón.

2. La hermenéutica en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y la construcción de la hermenéutica filosófica de Gadamer

Los aportes de *La Crítica de la razón pura* a la teoría del conocimiento y a la forma en la cual el sujeto conoce, significó una humillación para un racionalismo guiado por el espíritu humano que “aunque finito, era capaz de conocer con ayuda del pensamiento la estructura lógica y regular del mundo” (Grondin, 1999, p. 104). Esto es, el conocimiento debe partir de los juicios que el sujeto emite del mundo y la naturaleza que le permite darle un orden lógico racional. En consecuencia, se gestó una necesidad de hacer de nuevo filosofía a la manera de Kant, de forma académica en la cual se legitimara el conocimiento de la razón mediante una reflexión que distanciara cualquier tipo de especulación, o en otras, hacer metodologías (Gutiérrez, 2003). De manera que, el giro epistemológico del criticismo kantiano influyó el pensamiento filosófico del siglo XVIII y XIX a tal punto que F. Schleiermacher y W. Dilthey fundamentaron sus teorías hermenéuticas con base en la pretensión subjetivista y metodológica de Kant, en suma, para la hermenéutica, la revolución kantiana significó un viraje en el pensamiento y tomó de este la visión subjetiva del conocimiento, es decir, “si todo acceso al mundo, y en nuestro caso al texto, se efectúa por medio de una interpretación o visión subjetiva, una reflexión filosófica que pretenda guiarse por principios debe guiarse desde el sujeto” (Grondin, 1999, p. 104). Dicho lo anterior, el criticismo kantiano y la fundamentación de una metodología, constituyeron un punto de partida para las diferentes connotaciones de la hermenéutica en la modernidad.

2.1 Schleiermacher y la hermenéutica psicológica

Así pues, para Schleiermacher, la hermenéutica era una ciencia o arte de la comprensión. Asimismo, muestra que la hermenéutica no solo se reduce a un conjunto de reglas, sino que también se puede hacer de ella una ciencia coherente “que describa las condiciones para entender cualquier diálogo. El resultado no es simplemente una hermenéutica filológica sino una “hermenéutica general” (allgemeine Hermeneutike) cuyos principios pueden servir como base para todo tipo de comprensión” (Palmer, 2002, p.62). De hecho, a los ojos de Schleiermacher la hermenéutica, como arte de la interpretación, era una tarea que ningún pensador había emprendido; esto debido a que él solamente conocía unos pocos tratados hermenéuticos que versaban sobre la interpretación en teología y que solo servían como una disciplina que auxiliaba la interpretación de un texto “el desarrollo de una hermenéutica general, entendida esta como arte de la interpretación y construida con principios más rigurosos, le parecía una tarea nueva y hasta el momento no emprendida, que solo su esfuerzo intelectual estaba llamado a cumplir” (Grondin, 1999, p. 104). Para Schleiermacher, la hermenéutica, en definitiva, debe buscar entender la intención de lo que el otro dice, esto significa, comprender lo que el autor del texto o el hablante ha expresado.

Si la obra forma parte del curso total de la actividad espiritual de su autor o es ocasionada sólo por circunstancias especiales, si ha sido escrita como ejercicio para algo mayor, o ha surgido de una relación agitada como un escrito polémico, tiene que tener gran importancia para el intérprete (Schleiermacher, 1999, p.11).

Razón por la cual el entender no tiene otro objetivo que el lenguaje mismo, para Schleiermacher el lenguaje cumple dos funciones; la primera como una parte de la totalidad en el uso lingüístico de una comunidad “porque toda expresión del lenguaje se rige a una sintaxis preestablecida” (Grondin, 1999, p.110) y la segunda, se refiere a un uso individual

del lenguaje, “las personas no piensan lo mismo al usar las misma palabras” (Grondin, 1999, p. 111). Lo que equivale a decir que no todos los individuos entienden el lenguaje propio de la misma manera. Al igual que con el lenguaje, para Schleiermacher, la hermenéutica se divide en dos, la gramatical que abarca el lenguaje en general en su uso colectivo y la técnica que se define como psicológica “la gramatical contempla el lenguaje desde la totalidad de su uso lingüístico, mientras que, la técnica y psicológica lo trata de comprender como expresión de algo interior” (Grondin, 1999, p. 111).

A pesar de la distinción esbozada en el párrafo anterior, la hermenéutica siempre debe estar dirigida al arte de interpretar, y se hace menester cuando los textos o lo que expresa el otro causa inseguridad y se presta para una mala interpretación; cuando el malentendido surge, es necesario que la hermenéutica provea una práctica rigurosa del acto de comprender. Ahora bien, este acto no debe empezar únicamente con la confusión, sino que debe realizarse desde el inicio; bien sea en el acercamiento al texto o en la apertura al otro que se da en la conversación. Así Grondin (1999) citando a Schleiermacher comenta que:

[E]l trabajo de la hermenéutica no debe empezar solo cuando la comprensión comienza a ser insegura, sino desde el momento que uno se propone entender un discurso, porque la inseguridad de la comprensión suele aparecer solo cuando se le descuida desde un principio (p. 112).

Esta es la manera como Schleiermacher promueve una hermenéutica más universal, la cual debe tener como punto partida el malentendido, pues este es constitutivo de las experiencias humanas y, a su vez, nunca se podrá disipar, el malentendido, sin una conciencia hermenéutica. Por lo tanto, todas las consideraciones sobre hermenéutica, después de Schleiermacher, indiscutiblemente partirán desde sus aportes, sea para criticarlo o fundamentar una nueva teoría de la comprensión.

En la cuarta etapa de la hermenéutica como base metodológica para las *Geisteswissenschaften* (o ciencias del espíritu) se encuentran los aportes de W. Dilthey quien vio en la hermenéutica el pilar fundamental de todas las ciencias de espíritu, es decir, “todas las disciplinas centradas en la comprensión del arte, hechos y escritos del hombre” (Palmer, 2002, p. 62). Mostrando que toda interpretación de la producción humana (sea una ley, obra literaria o escritura sagrada) requiere de una comprensión histórica. Esta comprensión no es ni cuantificadora, ni científica de la naturaleza sino que la comprensión histórica es un conocimiento personal del ser humano.

2.2 La hermenéutica como método de las ciencias del espíritu de W. Dilthey

Dilthey fue un gran exponente del siglo XIX y además fue un biógrafo de Schleiermacher. Razón por la cual estaba fuertemente influenciado por su filosofía y sus teorías hermenéuticas. Sin embargo, Dilthey como hijo de su época, intentó buscar el fundamento de una crítica de la razón histórica, así como también lo hicieron otros pensadores del siglo XIX, a saber, Droysen y la escuela del historicismo (Grondin, 1999). Estos creían, al igual que Dilthey, que se debía terminar lo que Kant había hecho al instaurar una fundamentación metodológica de las ciencias, pero en el plano de las ciencias del espíritu. Así, si Kant se interesó por fundamentar todo aquél conocimiento que pretendía ser ciencia, Dilthey se interesó por “fundamentar la científicidad de lo que los historiadores ahora tan famosos, producían” (Gutiérrez, 2003 p. 29). De manera que, en principio intentó instaurar las bases metodológicas de una ciencia del espíritu en la psicología, pero esta no era una disciplina histórica, por lo cual su esfuerzo se vio obstruido desde un inicio.

Él coqueteaba entonces con una psicología que procediera comprensiva y no explicativamente. Psicología explicativa era para él la explicación puramente causal de la vida del alma en términos de la combinación de un número reducido

de elementos simples; se trataba de una hipótesis constructiva, propia de las ciencias naturales, imposible de verificar de manera concluyente en el ámbito de la psicología. Contra semejante constructivismo explicativo introduce Dilthey la idea de una psicología comprensiva que parte del contexto global de la vida tal como se da en la vivencia. (Gutiérrez, 2004, p. 35.36).

Ahora bien, en sus escritos tardíos, los conceptos de “vivencia” y “comprender” son los que generan un nuevo punto de partida en su intento de fundamentar las bases metodológicas en las ciencias del espíritu, de manera que, estos se convirtieron en conceptos sumamente importantes en su filosofía. Así, por un lado, la vivencia es un término capaz de abarcar todo lo relacionado con el ser humano, tanto en su estado anímico como físico, ya que si bien el vivenciar está en la relación del sujeto con el objeto, este a su vez, abarca estados anímicos como el querer, sentir y representar, por otra parte, comprender, consistirá en interpretar las cualidades de expresión de las diversas vivencias y pertenecerá al contexto vital del ser humano “el proceso de la comprensión consiste en “re-crear” en uno mismo el sentimiento vivido por el autor, partiendo de sus expresiones. Ascendiendo de una expresión hasta la *Erlebnis* (sentimiento vivido), del exterior a su interior” (Grondin, 2008, p. 41). Esto es el comienzo de una triada Vivencia-Expresión-Comprensión, que marca el eje fundamental de la hermenéutica de las ciencias del espíritu, y su tarea es “fundamentar teóricamente la validez de la interpretación, sobre lo que descansa toda seguridad histórica” (Dilthey, 1944, p. 321). En resumen, Dilthey encontró en la hermenéutica los fundamentos más humanos e históricos para intentar fundamentar una base metodológica verdaderamente humanística de las *Geisteswissenschaften* porque la comprensión y la interpretación no solo se agotan en el método de las ciencias del espíritu, sino que son la búsqueda y expresión más primaria de las vivencias, que “desde siempre ha sido un atributo básico de la existencia histórica del ser humano” (Grondin, 1999, p. 135-136).

2.3 Heidegger y la hermenéutica de la fácticidad o de la vivencia.

La hermenéutica como fenomenología de la existencia y de la comprensión existencial no toma el papel de ciencia, ni pretende generar unas reglas específicas para la comprensión, ni método de las ciencias de espíritu, sino ser una explicación fenomenológica¹¹ de las ciencias humanas. Es así como Martín Heidegger, en su ontología se vale del método fenomenológico, exponiendo cómo en el *estar-en-el-mundo* diario del hombre, se fundamentan unas bases para lo que él llamará “hermenéutica del *Dasein*” (Palmer, 2002, p. 63). De manera que, Heidegger, muestra que el comprender como lo entendía Dilthey pasa a ser secundario y en su lugar lo define de manera más universal.

Heidegger elabora su nuevo concepto del comprender por medio de un soneto de la fórmula “entenderse con algo” (*sich auf etwas verstehen*) “entender de algo” que indica menos un saber que una habilidad o el dominio de una práctica (Grondin, 1999, p. 141).

Por lo tanto, este entender se convierte en un existencial, una manera de ser o más propiamente un “modo básico del ser” (Grondin, 1999, p. 141), es decir, como modo del ser puede o no ser expresado, ya que “vivimos dentro de él y desde él” (Grondin, 1999, p. 141). Ahora bien, en *Hermenéutica de la fácticidad* (2000) Heidegger muestra que la fácticidad es la existencia concreta e individual del ser, que no es en primera instancia un objeto, sino el ser mismo en su existencia, de manera que, “fáctico, por consiguiente, se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*” (Heidegger, 2000, p.26). Es decir, la fácticidad en Heidegger se presenta como el modo propio del ser en su vivir, que al mismo tiempo quiere decir “nuestro propio existir o estar-aquí” (Heidegger, 2000, p.26). Por lo tanto, el objeto de estudio de la hermenéutica de la

¹¹ Con respecto a la concepción Heideggeriana de la fenomenología, esta se distancia de la fenomenología trascendental de Husserl, ya que éste vuelve al paradigma cartesiano de “ego cogito”. En cambio, Heidegger insiste en una fenomenología ontológica, cuyo principal problemática es el estudio del ser.

fáctica no se remite a los textos o las ciencias interpretativas, sino a la existencia misma, razón por la cual y como se dijo anteriormente no tendrá un sentido técnico, regulativo o metodológico. Así pues, la labor de la hermenéutica para Heidegger consiste en ser una apertura de la comprensión del ser del hombre con el mundo, de ahí que, cuando propone el concepto ser-en-el-mundo este se muestra como un rechazo o una crítica a la filosofía moderna, donde ya no es un yo o una sustancia fuera del mundo y para sí mismo, sino que es un ser-ahí que continuamente está más allá de sí, en el mundo.

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo [...] se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender (Heidegger, 2000, p. 33).

En este sentido, Heidegger muestra que ser-en-el-mundo es una constitución del hombre en tanto que se encuentra ya inmerso en el mundo, pero no se concibe así mismo con un ente fáctico en medio de los demás entes, esto es, una determinación ontológica del ser-ahí, razón por la cual la interpretación que se concibe como algo propio del vivir fáctico es un ser-posible en la medida que el ser-ahí se convierte en un ser de posibilidad y varía según “la situación a cual va dirigido en cada ocasión el cuestionar hermenéutico” (Heidegger, 2000, p. 35).

Ahora bien, en *El ser y tiempo* (2003) Heidegger intentará darle el estatus ontológico al estudio de la pregunta por el ser. Esto con ayuda del método fenomenológico, el cual ayudaría a responder la pregunta por el ser; “la fenomenología será de este modo la vía que permita tener acceso al ser comprendido fundamental, por más que no se nos muestre debido al olvido del ser” (Grondin, 2008, p. 51). Sin embargo, Heidegger, le da un giro al método fenomenológico proponiendo la hermenéutica de la existencia como aquella que se encarga de sacar el ser de su olvido, no obstante, este olvido es involuntario y es más una

tendencia del ser mismo a esconderse o auto-encubrirse, por tanto, la hermenéutica heideggeriana es la que debe develar constantemente el ser.

El análisis de Heidegger indicaba que la comprensión y la interpretación son modos básicos del hombre. Por eso, la “hermenéutica de *Dasein*” de Heidegger resulta ser también hermenéutica sobre todo en la medida en que presenta una ontología de la interpretación (Palmer, 2002, p. 63).

Antes que plantear una metodología rigurosa y científica de la comprensión-interpretación, Heidegger se propone mostrar que la comprensión es un existencial del hombre, es decir, venimos al mundo y constantemente estamos en un proceso de comprensión cuando algo se nos presenta extraño. Por tanto, el comprender en este autor, antes que ser el método esencial de las ciencias del espíritu, se constituye como un rasgo específico de la experiencia humana.

2.4 La hermenéutica filosófica de H. G. Gadamer

La hermenéutica heideggeriana marcó un momento decisivo en el desarrollo y definición del término como campo de estudio e influyó en buena medida el pensamiento de su época. De ahí que, Hans-Georg Gadamer siguió el ejemplo de su maestro Heidegger y propuso de igual manera una teoría de la comprensión hermenéutica; en *Verdad y Método I* (2012) detalla el desarrollo hermenéutico desde Schleiermacher, pasando por Dilthey y Heidegger, mostrando una visión más amplia del tema. De este modo, Gadamer comienza estudiando los planteamientos de Heidegger y desde estos se propone repensar el problema hermenéutico en Dilthey, donde, por un lado, recupera el interrogante de una hermenéutica de las ciencias de espíritu, pero, por otro problematiza la noción de una metodología que diera cuenta de una verdad en estas ciencias. Así, Gadamer “deja atrás la antigua concepción de la hermenéutica como base de las *Geisteswissenschaften* y [...] pone en entredicho el estatus del método mismo” (Palmer, 2002, p. 204), razón por la cual el título

de su libro *Verdad y método* es una especie de ironía a la pretensión metodológica de las ciencias, puesto que, el método requiere de una distancia del sujeto frente al objeto:

[E]l método no es el camino para llegar a la verdad. Al contrario la verdad escapa del hombre metódico. (Y) la comprensión no se concibe como un proceso subjetivo del hombre frente a un objeto, sino como el modo de ser del hombre mismo (Palmer, 2002, 204).

De la misma forma, a Gadamer no le interesa formular los principios o métodos adecuados para la interpretación, sino más bien quiere mostrar cómo se da el fenómeno mismo de la comprensión. Es decir, el interés de Gadamer es tratar la cuestión más básica e importante del comprender¹², donde este comprender no solo abarque las humanidades sino también, las experiencias del hombre en el mundo, mostrando que la verdad también se puede experimentar tanto en la filosofía, en el arte y hasta en la historia misma, sin la necesidad una metodología científica. En palabras de Gadamer (2012):

De este modo nuestro estudio sobre la hermenéutica intenta hacer comprensible el fenómeno hermenéutico en todo su alcance partiendo de la experiencia del arte y de la tradición histórica. Es necesario reconocer en él una experiencia de verdad que no sólo ha de ser justificada filosóficamente, sino que es ella misma una forma de filosofar. Por eso la hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica, y sobre lo que las vincula con toda nuestra experiencia del mundo (p. 25).

Por consiguiente, la crítica de Gadamer, a la hermenéutica diltheyana, radica en que esta cae en una comprensión de la verdad estimulada por la pretensión metódica de las ciencias exactas y su error fue justamente posicionar el método por encima de la historicidad del hombre, para así, alcanzar un conocimiento objetivamente válido. En este sentido, dirá Gadamer que la tarea de Dilthey en:

¹² En el prefacio de la segunda edición de *Verdad y método* (2012), Gadamer fundamenta de forma Kantiana la pregunta por cómo es posible una comprensión.

[S]u fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu será emprender, a partir de la construcción de un nexo propio en la experiencia vital del individuo, la transición a un nexo histórico que no es vivido ni experimentado por individuo alguno (Gadamer, 2012, p.283).

Sin embargo, Gadamer (2012) comenta que, el propio Dilthey reconoció el hecho de que el hombre es un ser histórico y que a través de la historia conoce y comprende el mundo, pero, al ser hijo de su época se guió por la pretensión objetiva de la verdad y una fundamentación metodológica que diera cuenta de ello, así “la forma cartesiana de alcanzar la seguridad por la duda es, para Dilthey, de evidencia inmediata en cuanto que él mismo es un hijo de la ilustración” (Gadamer, 2012, p. 301). Es decir, Gadamer, ve problemático que la hermenéutica sea una metodología del comprender, y en su lugar argumenta que el hombre vive en un mundo donde todo ya está dado y que antes de cualquier interpretación de textos, interpreta su mundo, su tradición y así mismo:

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 hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método (Gadamer, 2012, p. 360).

No obstante, Gadamer no deslegitima el conocimiento que proporciona el método científico, sino que su crítica radica en “su imposición como modelo único de conocimiento” (Grondin, 2008, p. 71). Por lo tanto y se dijo anteriormente, el arte, la filosofía y la historia tiene verdades que se experimentan sin la necesidad un método.

El fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico (Gadamer, 2012, p. 23).

Así pues, en la primera parte de *Verdad y método* (2012), Gadamer se pregunta por la verdad en el arte y en la historia, ya que estos habían sido influenciados por la concepción metodológica. De esta manera, se vale de la experiencia artística y toma la obra de arte para mostrar que esta no solo proporciona un determinado gozo estético sino que ante todo es un

encuentro con la verdad, que a su vez el encuentro con la obra de arte es un juego donde en esa vivencia entre espectador y obra de arte no hay métodos ni reglas determinadas para la interpretación. Así pues:

No se trata ya, como parecía ser la tarea de la discusión del XIX, de justificar científicamente las pretensiones de verdad del arte y de lo artístico o de la historia y de la metodología de las ciencias del espíritu. La tarea que se nos plantea ahora es mucho más general: consiste en hacer valer el trasfondo ontológico de la experiencia hermenéutica del mundo (Gadamer, 2012, p. 578).

Es decir, hasta este punto, Gadamer no nos está mostrando una hermenéutica subjetiva o relativista; a él no le interesa si hay una verdad absoluta o una interpretación más adecuada que otra, en sus palabras: “yo creo que no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero” (Gadamer, 2002, p. 58), y propone que la vía de acceso a la verdad será, pues, la experiencia, el diálogo, el horizonte común y la capacidad lingüística del hombre, es decir,

La comprensión recíproca significa entenderse sobre algo. Comprender el pasado significa percibirlo en aquel que quiere decirnos como válido. El primado de la pregunta frente al enunciado significa para la hermenéutica que cada pregunta que se comprende vuelve a preguntarse a su vez. La fusión del presente con el horizonte del pasado es el tema de las ciencias históricas del espíritu. Pero éstas, al desarrollarlo se limita a realizar lo que ya hacemos por el mero hecho de existir (Gadamer, 2002, p. 61).

Sentado esto, la hermenéutica propuesta por Gadamer no exige unas reglas determinadas para la comprensión porque es una facultad que cada ser humano desarrolla. De manera que, la comprensión está regida por una constante dialéctica entre prejuicios— juicios, es decir, todo acto de comprender conlleva la reflexión de la historicidad del pasado con respecto al presente. Frente a esto Carmen López (2002) comenta que Gadamer

Nos enseña que somos productos de la historia y, a la vez, seres activos y capaces de tomar conciencia de ella. La historicidad de la verdad nos hace abrirnos a la exigencia de verdad histórica. Toda forma de pensar es sólo una

cristalización provisional en la cual descubrimos nuestra historicidad y, con ella una ambigüedad que no es efecto del pensamiento, sino una característica de su constitución. La verdad no es un patrimonio exclusivo de nuestra conciencia, sino también de la historia (p 5).

Con el planteamiento gadameriano sobre la hermenéutica, en el siguiente capítulo se trabajará la relevancia que tiene el lenguaje en la comprensión hermenéutica y cómo este es el que proporciona las bases para experimentar una verdad en el diálogo con el otro, ya que todos los seres humanos tenemos la facultad de comunicarnos mediante el lenguaje, independientemente de la diversidad de lenguas habladas, “el lenguaje hace la constante síntesis entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente” (López, 2002, p. 61). De esta forma, el lenguaje antecede a toda experiencia, reconoce y denomina con enunciados todo lo experimentado en el mundo.

3. Lenguaje y diálogo hermenéutico

La hermenéutica gadameriana no será ya una teoría de la comprensión ni mucho menos una respuesta al problema metodológico de las ciencias del espíritu, puesto que la intención de Gadamer (2012) es mostrar aquello que es común a todo acontecer de la comprensión. En este sentido, la interpretación y la comprensión, más que un proceso que realiza el hombre, son acontecimientos, es decir, comprender no es una operación de la subjetividad, sino un acontecimiento que queda inconsciente en muchos casos, por lo cual, para Gadamer no podría ser un asunto de dominio o herramienta para el hombre. En este orden de ideas, es importante señalar que toda comprensión del mundo se realiza dentro del lenguaje y, por tanto, se hace posible afirmar que el diálogo es una alternativa para acceder al mundo y a la verdad, dicho de otra forma, una experiencia de la verdad, puesto que el lenguaje antecede y posibilita la comprensión del mundo.

[E]l lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación [...] Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete (Gadamer, 2012, p. 467).

En *Verdad y método II* (2015), Gadamer argumenta que hay experiencias que escapan a la pretensión de objetividad de las ciencias y se pregunta “¿es cierto que la ciencia es realmente, como pretende, la última instancia y el único soporte de la verdad?” (p. 52). Gadamer responde de forma crítica tal cuestionamiento, mostrando a su vez, que la ciencia moderna tiene una peculiaridad, y es que esta está basada en el enunciado, esto es, en juicios, de los cuales se pueden afirmar si son verdaderos o falsos. Estos enunciados son heredados de la ciencia griega y corresponden al término de *apophansis*, donde este

lenguaje enunciativo adecúa el juicio a la cosa o, más precisamente, el juicio expresado debía contener en sí todo lo correspondiente a la cosa. En consecuencia, esta idea de verdad se da en términos de adecuación a la cosa y lo garantiza la experiencia al constatar lo enunciado con el objeto. Sin embargo, el juicio en la modernidad se radicalizará y pasará a ser un problema del método, a saber, aquel camino que se puede seguir una y otra vez para dar cuenta de lo mismo, en este sentido “*methodos* significa ‘camino para ir en busca de algo’” (Gadamer, 2015, p. 54). De ahí que, lo que garantiza la certeza es el método y no la experiencia “por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza” (Gadamer. 2015, p. 54).

En consecuencia, el proceder de la ciencia moderna se caracterizó por su ideal demostrativo, donde todo aquello que puede ser verificado siguiendo un mismo método es verdadero. No obstante, “no siempre se puede considerar la vía de la demostración como el modo correcto de hacer conocer la verdad al otro” (Gadamer, 2015, p. 53). Así pues, como se dijo anteriormente, hay experiencias que, según Gadamer, se le escapan a lo objetivable, a lo demostrativo, en resumen, la ciencia se ve desbordada por las diferentes experiencias del hombre “se da en el mandato, la súplica, la imprecación, se da el fenómeno de la interrogación [...] se dan innumerables formas de discurso, todas ellas contienen algo de verdad; pero no se definen exclusivamente por la pretensión de mostrar el ente como es” (Gadamer, 2015, p. 53). En esta crítica, Gadamer arremete contra el ideal científico, sin deslegitimar su uso, incluso señala que esta puede explicar muchos fenómenos, y que en buena medida puede ayudar a eliminar ciertos prejuicios, pero no puede por mucho, decirnos nada de las experiencias del hombre en el mundo. Esto, solo lo puede proporcionar el lenguaje y por ende la conversación con el otro, puesto que en:

El lenguaje no se cumple, pues, en el enunciado, sino como diálogo o unidad de sentido que se constituye a partir de la palabra viva y de la interrogación. La palabra (*das Wort*) no es un enunciado acerca de algo (*Aussage*), sino que tiene su propia existencia (*Dasein*) y sus propias pretensiones (López, 2000, p.232).

Se le reprocharía a Gadamer que la ciencia posee un lenguaje unívoco, que no da espacio para el error, es decir, un lenguaje lógico que da cuenta del mundo, a esto responde Gadamer (2015) de forma sagaz y muestra que “la introducción de un lenguaje artificial presupone ya otro lenguaje en el que se habla” (p.56). Este problema en el que cae la ciencia es el del metalenguaje, y es el que posibilita la ciencia, no por su contenido lógico-racional, sino más bien, al lenguaje que la antecede. En este sentido, es ese lenguaje del que se vale Gadamer para mostrar que la verdad se puede experimentar en el diálogo hermenéutico. De tal suerte que, es el lenguaje que se pierde en lo dicho y no el lenguaje lógico-racional el que nos permite acceder al mundo.

No obstante, ¿Cómo es posible experimentar una verdad en el diálogo? ¿De qué manera el lenguaje posibilita tales experiencias? Antes de dar respuesta a estos cuestionamientos es necesario mostrar lo que a la luz de Gadamer (2015) lo que significó el olvido del lenguaje, puesto que, el término lenguaje proviene del griego *Logos*¹³, el cual puede ser interpretado de diversas maneras. Por una parte, *Logos* significa razón, pensamiento y por otra puede ser entendido como palabra, discurso o lenguaje. Sin embargo, la tradición filosófica, especialmente en la modernidad se tomó la idea griega de *Logos* como razón y pensamiento, asumiendo que “el hombre es un animal *rationale*, el ser vivo racional, es decir, que difiere del resto de los animales en cuanto a su capacidad de pensar” (Gadamer, 2015, p. 145). En suma, el lenguaje en la modernidad pasó a segundo plano y se postuló la

¹³ Como lo dijo Aristóteles en la *Política* (2011) “el hombre es el único animal que tiene palabra” (p. 251).

idea de un sujeto racional dueño de la verdad y el conocimiento. Pues con Kant, el sujeto es quien toma las riendas de todo el proceso del conocimiento, a su vez es quien lo domina emitiendo juicios sobre la naturaleza y el mundo que lo rodea.

Por eso, Gadamer se interesa por el lenguaje vivido en el contexto de la *Lebenswelt*, por el lenguaje que nos habla (*Die Sprache spricht*) y no sólo por el que hablamos. Es lógico entonces que, frente al lenguaje como conjunto lógico de enunciados, insista en el discurso (*Rede*) que expresa el sentido captado antes de toda tesis enunciativa, porque el *Logos* enunciativo o apofántico se enraiza en una experiencia ante-predicativa de sentido: en el discurso como articulación de la comprensibilidad (López, 2000, p.232).

Gadamer muestra que, si el lenguaje ha permitido la creación de la idea de bien y mal, de lo justo e injusto, de grandes ciudades y civilizaciones ¿Por qué este no se ha tenido en cuenta como tema fundamental en la filosofía? (Gadamer, 2015) Tanto así, que el lenguaje forma parte importante incluso en los relatos bíblicos, puesto que,

Siempre llamó la atención que en el relato veterotestamentario de la creación Dios le otorgara al primer hombre el dominio del mundo ordenándole que impusiera nombre a cada ser. También el relato de la torre de Babel deja traslucir la importancia fundamental del lenguaje para la vida del hombre (Gadamer, 2015, 146).

No obstante, es importante resaltar que Gadamer no es el único en notar un olvido por el lenguaje, puesto que ya su maestro Heidegger (1990) había mostrado que las diversas definiciones heredadas por la tradición no permitían dar cuenta de lo esencial del habla, de manera que, Heidegger cayó en la cuenta de que cuando se pregunta por lo propio del habla siempre se daba un respuesta que no abarcaba al habla misma, es decir, se trató de dar cuenta del habla no en tanto habla, sino en tanto herramienta o actividad que realiza un sujeto consciente y auto-reflexivo. ¿Qué significa hablar? Pregunta Heidegger en su libro *De Camino al Habla* (1990) “La opinión corriente constata: Hablar es la acción de los órganos de fonación y audición” (p. 13), es decir, hablar es una forma de expresar

fonéticamente los estados de ánimo de los seres humanos. Sin embargo, lo que le interesa a Heidegger no es mostrar cómo se produce el habla, ni hacer un análisis lógico-racional en torno a él “no sólo se intenta liberar a la pregunta originaria de las ataduras lógico racionales, sino que eliminan también las limitaciones de una descripción exclusivamente lógica del hablar” (1990, p.14).

Con esto Gadamer advierte que “el lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenecen también a la definición esencial del hombre” (2015, p. 147). De tal suerte que “el lenguaje no es medio ni una herramienta” (Gadamer, 2015, 147) y en última instancia, el lenguaje antecede y posibilita el método de la ciencia misma, es decir, el lenguaje encierra una inconsciencia real del mismo, el conocimiento de nuestro mundo y del hombre implica ante todo lenguaje. De manera que, nada escapa del ámbito del lenguaje, incluso la historia del espíritu humano es la historia del lenguaje mismo, ya que el hombre en su capacidad lingüística conoce, piensa y dialoga con otros hombres, en palabras de Gadamer (2015) “el lenguaje es así el verdadero centro del ser humano [...] el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor [...] tan imprescindible para la vida humana como el aire que se respira” (p. 152).

Por consiguiente, Gadamer (2015) siguiendo la afirmación aristotélica “la capacidad para el diálogo es un atributo natural del ser humano” (p. 203) considerara que la existencia del lenguaje se da en la conversación, esto es, un diálogo con lo otro o el otro, una confrontación del yo con el tú. Por esta razón

Ser capaz de entrar en diálogo es realizar la verdadera humanidad del hombre, siempre y cuando ese diálogo tenga un sentido y se abra a la racionalidad y al otro. En el acontecimiento hermenéutico el interrogante deviene interrogado y ninguno de los interlocutores reduce al otro, sino que, gracias al diálogo, nace

algo nuevo que trasciende a ambos proyectándolos en un horizonte más comprensivo (López, 2000, p. 249-250).

Ahora bien, Gadamer (2015) muestra que tanto el tema de la autoridad como el de los prejuicios estructuran un modo de ser que constituye al hombre en su existir, argumentando que en la modernidad se tenía un desprecio hacia estos conceptos, puesto que, en primera instancia, se idealizó una ciencia libre de prejuicios a través de la noción de certeza, es decir, liberar a la razón de aquellos prejuicios negativos que obstaculizan el progreso del conocimiento y segundo, la oposición entre autoridad y razón, gracias a “la tendencia general de la ilustración en no dejar valer autoridad alguna y decidirlo todo desde la cátedra de la razón” (Gadamer, 2015, p. 339). En contra, Gadamer señala que los prejuicios de un individuo son mucho más que los juicios negativos, los prejuicios son la realidad histórica del ser humano, razón por la cual, no necesariamente son negativos “«Prejuicio» no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente” (Gadamer, 2012, p. 337). En este sentido, para la comprensión hermenéutica no es necesario eliminar los prejuicios, sino más bien, ponerlos en una suspensión, de manera que posean la estructura lógica de una pregunta y permitan una interpelación de estos, pues:

La esencia de la pregunta es el abrir y mantener abiertas posibilidades. Cuando un prejuicio se hace cuestionable, en base a lo que nos dice otro o un texto, esto no quiere decir que se lo deje simplemente de lado y que el otro o lo otro venga a sustituirlo inmediatamente en su validez (Gadamer, 2012, p. 369).

Por otra parte, la autoridad para Gadamer (2012) en vez de ser una fuente de exclusión del juicio propio de la razón o un concepto de obediencia ciega ligado al terreno de las dictaduras, es una fuente de innumerables prejuicios que invitan al hermeneuta a reconocer los límites de su situación hermenéutica y tener apertura hacia lo otro:

[L]a autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento; se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio (Gadamer, 2012, p. 347).

Es pues, como esta clase de autoridad propuesta por Gadamer, señala la necesidad del otro o lo otro para vivenciar un diálogo o si se quiere una conversación, que empieza con la aceptación y reconocimiento del otro. La comprensión hermenéutica invita a una suspensión de los juicios propios, para acceder a un horizonte de comprensión más amplio, es decir, implica reconocer que lo otro también posee sus verdades, reconocer lo otro en un tú, aceptar que el tú constituye ese *alter* fundamental en el diálogo, encarna lo más vivo del lenguaje. Por lo tanto, el conocimiento adquirido se toma como una experiencia en el que ambas partes hacen valer sus horizontes, donde ninguna de las ellas se toma como objeto de un conocimiento absoluto, o si se quiere:

La verdad que se da y se comunica en el diálogo es inagotable [...] El esfuerzo por salir de sí hacia el otro, concediendo que quizá sea él quien tenga la razón, abre el horizonte esperanzado de un diálogo en el que siempre está presente la palabra y la presencia de los otros, aun de quienes nos precedieron y de aquellos que se pretende excluir de la conversación. Al conversar el ser humano trasciende su límite, se hace diálogo, se vuelve capaz de esperar comprender más, comunicar más (Aguilar, 2004, p.63).

La conversación no es un diálogo limitado, abarca todas las esferas temporales del pasado, presente y futuro, ya que podemos dialogar con las obras literarias y artísticas del pasado y también podemos dejar obras para que en el futuro sean leídas; el diálogo enmarcado en la conversación recoge la dimensión histórica de los seres humanos y sus experiencias “El lenguaje, que es esencialmente *diálogo* y que presenta en sí mismo esta dimensión histórica, es para Gadamer el medio implícito del encuentro que se da entre los unos y los otros a través de los tiempos” (Contreras, 2017,p. 135). En este sentido, dirá Gadamer (2012) que la conversación se da en una dialéctica pregunta-respuesta “el fenómeno

hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta” (p.457), es decir, a diferencia de la pretensión de método de dar objetividad a las respuestas, para Gadamer, lo realmente importante en un diálogo es la capacidad de formular preguntas y de cómo estas reestructuran el sentido de la situación hermenéutica, esta es la situación de comprensión en la que se encuentra el hombre, gracias a la determinación histórica en la que se halla, de tal suerte que, será el horizonte aquel concepto que concierne a cada situación hermenéutica, es decir, el horizonte delimita las posibilidades de acceder al mundo, “horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer, 2012. p. 372). De manera que, la comprensión es la que actualiza el horizonte de sentido, sea comprensión del pasado, lo desconocido o el tú, de acuerdo con esto:

La reconstrucción de la pregunta a la que se supone que responde el texto está ella misma dentro de un hacer preguntas con el que nosotros mismos intentamos buscar la respuesta a la pregunta que nos plantea la tradición. Pues una pregunta reconstruida no puede encontrarse nunca en su horizonte originario. El horizonte histórico descrito en la reconstrucción no es un horizonte verdaderamente abarcante; está a su vez abarcado por el horizonte que nos abarca a nosotros, los que preguntamos y somos afectados por la palabra de la tradición (Gadamer, 2012, p. 452).

De modo que, la experiencia es el resultado de ese acontecimiento que une al hombre con lo desconocido, que lo interpela, consecuencia de esto, las verdades producidas por la experiencia nunca serán las mismas, puesto que estas siempre están referidas a nuevas experiencias, que se actualizan y amplían el horizonte de comprensión. Respecto a esto Gadamer dirá:

No es posible «hacer» dos veces la misma experiencia. Es verdad que forma parte de la experiencia el que se esté confirmando continuamente. De hecho, sólo se la adquiere por la reiteración. Pero como experiencia repetida y confirmada ya no se la «hace» de nuevo (2012, p. 429).

Por lo tanto, el hombre experimentado es aquel que siempre está abierto a nuevas posibilidades, que sabiéndose como ser finito en el mundo y la historia, en ella encuentra

los límites de su horizonte e intenta vislumbrar y comprender aquello que es paradigmático, es decir, aquello que le “sobrepasa al intérprete y en cuya escucha se acaba produciendo la transformación del propio saber” (Contreras, 2017, p.143). En consecuencia, la experiencia de la verdad en el diálogo hermenéutico, se encuentra cuando el yo y el tú salen al encuentro en una conversación, donde ambas partes buscan un acuerdo común, sin que ninguna niegue a la otra en la búsqueda de sentido, es decir, “no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él” (Gadamer, 2012, p 438). De manera que la verdad lograda en el diálogo, se encuentra cuando chocan los horizontes del yo y el tú, este choque se produce en un diálogo vivo y cambiante, que nunca termina y que su resultado conduce a una formación individual y surgimiento de una verdad común “no controlada por ninguno, que resulta de los acuerdos logrados y que transforma a su vez ese mundo histórico compartido por todos” (Contreras, 2017, 146). En última instancia, la palabra encuentra su fin en la recepción y aprobación por el otro, el diálogo cambiante y aleatorio genera nuevas verdades que el método no logra objetivar en su pretensión científicista de hallar verdades absolutas “por eso la conversación con el otro, sus objeciones o su aprobación, su comprensión y también sus malentendidos son una especie de ampliación de nuestra individualidad y una piedra de toque de posible acuerdo que la razón nos invita” (Gadamer, 2015, p. 206). En otras palabras, frente a la negación del otro o de lo otro en el encuentro con la verdad, por parte del método científico, la relación hermenéutica se presenta como una alternativa en la cual el otro y lo otro se vuelven indispensables a la hora de ir al encuentro con la verdad, esto es, aceptar el hecho obvio de que en el proceso de comprensión siempre, y como condición de posibilidad, el sujeto debe darse al otro y hallar en sus argumentos un posible acercamiento al acontecimiento de la verdad.

En consecuencia, la verdad hermenéutica se muestra como ese acontecer de la historia y el lenguaje, se presenta también como una crítica que ayuda a replantear el ideal científico de una verdad absoluta alcanzada únicamente por medio de un método certero. De tal forma que Gadamer en su obra no plantea una teoría sobre la verdad, más bien, muestra que la verdad no le pertenece a las ciencias naturales y exactas, que ésta también se da en el acontecer de la vida cotidiana, en el arte y en las ciencias humanas. En pocas palabras, Gadamer no presenta una nueva concepción de la verdad, sino que, enseña otras experiencias de verdad que están por encima de cualquier tipo de metodología.

Conclusiones

En conclusión, el diálogo hermenéutico propuesto por Hans Georg Gadamer se presenta como una alternativa, diferente a la propuesta por el método científico, de experimentar la verdad. Frente a la limitación del lenguaje apofántico, sobre el cual se puede determinar su verdad o falsedad, Gadamer muestra cómo el lenguaje no puede reducirse al lenguaje científico o a un lenguaje lógicamente válido, pues estos, antes de ser posibles, requieren de un lenguaje originario que los antecede, es decir, el uso del lenguaje como herramienta para la construcción de metalenguajes lógico-rationales en la ciencia no agota el lenguaje mismo. Por esto, no será gratuito pensar que la historia del lenguaje es equiparable o nunca puede distanciarse de la historia del espíritu humano. Sin embargo, es importante recalcar que Gadamer no deslegitima el uso del método científico, sino más bien, la finalidad de alcanzar verdades absolutas a través de un método certero, puesto que esta pretensión subjetivista aparta y desestima otras áreas del conocimiento humano que también tienen acceso a la verdad.

Asimismo, la hermenéutica filosófica no será una herramienta o una metodología de las ciencias del espíritu, sino más bien, una forma de acontecer de la comprensión, o si se quiere, la hermenéutica es aquello que el hombre hace inconscientemente cuando algo requiere comprensión. De suerte que, el lenguaje será aquello que posibilita la experiencia de la comprensión; Gadamer muestra, a su vez, que el lenguaje es el medio universal por el cual el hombre comprende y luego, interpreta. Es así como se podría entender que el lenguaje encarnado en diálogo sea el horizonte de posibilidad de toda experiencia hermenéutica de la verdad, ya que el mundo y la comprensión del mismo, solo es posible dentro del lenguaje, puesto que desde su origen está unido al hombre. En este sentido, el diálogo encarna lo más

vivo del lenguaje, puesto que el hombre al vivir y ser parte de la historia dialoga constantemente con el otro y lo otro; sea el mundo, la literatura, la poesía o una obra de arte.

Finalmente, el diálogo hermenéutico se presenta como una conversación de pregunta y respuesta, una dialéctica que tiene como objetivo alcanzar un punto de encuentro de los horizontes de comprensión, es decir, el diálogo posibilita experiencias de la verdad cuando el yo y el tú salen al encuentro en un diálogo vivo y cambiante, donde los pre-juicios que marca el suelo de comprensión del hermeneuta no obstaculizan, ni cancelen al otro en la búsqueda la verdad.

Trabajos citados

- Aguilar, L. A. (Febrero-Julio de 2004). La hermenéutica filosófica de Gadamer. *Revista electrónica Sinéctica*(24), 61-64.
- Aristóteles. (2011). *La política* . Madrid: Gredos.
- Châtelet, F. (199). *Una historia de la razón*. Valencia: PRE- TEXTOS.
- Contreras, A. F. (2017). El otro cuya palabra puede transformarme.El papel de la alteridad en la hermenéutica de Gadamer. *Eidos*(28), 128-156.
- Descartes, R. (1967). *Descartes: Obras escogidas*. Bueno Aires: Sudamericana.
- Dilthey, W. (1994). *Orígenes de la hermenéutica*. Fonde de la cultura: México.
- Gadamer, H. G. (2012). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2015). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme .
- Grodin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Gutierrez, C. B. (2003). *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*. Bogotá: Universidad nacional de Colombia.
- Heidegger, M. (1990). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *El ser y el tiempo*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (2011). *Critica de la razón pura*. Mexico: Fondo de cultura económica .
- Labastida , J. (2007). *El edificio de la razón*. México D.F.: Siglo XXI.
- López Sáenz, M. C. (2000). La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H.G. Gadamer. (UNED, Ed.) *ENDOXA: Series filosóficas*(12), 229-256.
- López Sáenz, M. C. (2014). ¿Verdad o interpretaciones? Gadamer versus Nietzsche. *Eikasia*, 107-126.
- Palmer, R. (2002). *¿Qué es la hermenéutica?* Madrid: Arcolibros S.L.
- Reale, G., & Antiseri, D. (2010). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (1ª edición ed.). Barcelona, España: Herder.

Schleiermacher, F. (1999). *Friedrich D. E. Schleiermacher, Los discursos sobre hermenéutica. Introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique*. España- Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico. Serie Universitaria.

Turró, S. (1985). *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos Editorial del hombre.