

HERENCIA, INTERPRETACIÓN Y ENTENDIMIENTO. LA FUNCIÓN CREADORA DE LA HISTORIA EN LA HERMENÉUTICA DE H.G. GADAMER

*Diana María López**

Resumen

Para Gadamer, el lenguaje del presente es siempre el único lenguaje del entendimiento, esto no implica la subordinación de conceptos del pasado a los del presente, por cuanto la fusión es bilateral. El pensar históricamente siempre contiene ya una mediación entre esos conceptos y nuestro propio pensamiento. Cuando los lenguajes se fusionan en esa mediación nada permanece como estaba. Algo le sucede a ambos, y ese suceso –en sí un suceso histórico- es entendimiento histórico. El ser consciente de la historicidad de toda interpretación, significa que nuestra conciencia actual se constituye desde una determinada historia de la transmisión, es decir, que fue “efectuada” por la historia. El trabajo indaga las determinaciones de esta conciencia de la “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) como la expresión filosófica más inconfundible de la propia finitud. Reconocimiento de la limitación humana que lejos de convertirse en una paralización de la reflexión, la hace posible.

Palabras clave: “Gadamer”; “Historia”; “Hermenéutica”

Abstract

The language of the present is, for Gadamer, always the only language of understanding. This does not imply the subordination of concepts of the past to those of the present, for it is a two-sided blending. Historical thinking always contains already a mediation between those concepts and our own thinking. When languages merge in that mediation nothing remains as it was. Something happens to both, and that happening –in itself historical– is historical understanding. Being conscious of the historicity of all interpretation, means that our present conscience constitutes itself from a given history of transmission, i.e., it was “effected” by history. The work investigates the determinations of this conscience of “effectual history” (*Wirkungsgeschichte*) as the most unmistakably philosophical expression of our own finitude. A recognition of human limitation, which far from becoming a paralysis of reflection, actually makes it possible.

Key words: “Gadamer”; “History”; “Hermeneutic”

Para Gadamer, el lenguaje del presente es siempre el único lenguaje del entendimiento, esto no implica la subordinación de conceptos del pasado a los del presente, por cuanto la fusión es bilateral. El pensar históricamente siempre contiene ya una mediación entre esos conceptos y nuestro propio pensamiento. Cuando los lenguajes se fusionan en esa mediación nada permanece como estaba. Algo le sucede a ambos, y ese suceso –en sí un suceso histórico- es entendimiento histórico. El ser consciente de la historicidad de toda interpretación, significa que nuestra conciencia actual se constituye desde una determinada historia de la transmisión, es decir, que fue “efectuada” por la historia. Esta conciencia puede significar: por un lado la exigencia de un esclarecimiento de nuestra historicidad, pero también y sobre todo que nos percatemos de los límites impuestos a este esclarecimiento. En esta última forma, la conciencia de la “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) es la expresión filosófica más inconfundible de la propia finitud. El reconocimiento de esta limitación humana lejos de convertirse en una paralización de la reflexión, la hace posible. De este modo, la exploración de esta conciencia, es decir, la demostración del carácter universal y

* Profesora de la Universidad Nacional de Litoral, dianalopez@bionik.tv. Este trabajo fue leído en las XIIIª Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 10 al 13 de septiembre de 2002.

específicamente hermenéutico de nuestra experiencia del mundo, consiste en señalar en toda interpretación lo sustancial –lo histórico previamente dado- que la determina, sin que esto implique resolver la mediación entre historia y verdad en los términos de un saber absoluto.

En el despertar del giro hermenéutico y el colapso del fuerte legado fundacionista, los argumentos convencionalistas e historicistas parecen ganar prestigio. Ante lo que se considera la falta de fundamentos privilegiados, los antifundacionistas pueden sostener que la única fuente de autoridad la constituyen nuestras convenciones lingüísticas, es decir, la confluencia contingente de fuerzas históricas sobre el lenguaje y su carácter meramente instrumental. Nada preexiste al lenguaje, este constituye su racionalidad, contextualmente. De este modo, cuando la pertenencia histórica y el contexto son radicalizados, los “fundamentos” no pueden significar más que la proliferación de las determinaciones locales, en la medida en que el conocimiento y la verdad sean siempre históricamente constituidos en hecho y valor por la específica particularidad de nuestro lenguaje.

Este cercamiento lingüístico de la verdad, con sus sugerencias de relativismo y subjetivismo de toda comprensión, parece repudiar la posibilidad del carácter universalista de la interpretación más allá de la localización radical de la autoridad de la propia herencia histórica. El trabajo indaga las implicancias y alcances de un pensamiento, el de Gadamer, que admite el efecto del pasado sobre la comprensión presente sin disolverla bajo el peso de un legado acriticamente asumido, más aún, toda interpretación se convierte en un diálogo del que nadie resulta indemne.

1. “Comprender mejor”

La oposición entre lo particular y lo universal, lo histórico y lo que trasciende la historia, atraviesa la totalidad del pensamiento filosófico de Occidente. La tensión hacia lo universal y la tematización de las historias particulares es un problema inmanente que se debate no sólo en el seno del historicismo sino en la base de la propia vivencia de la historicidad del siglo XIX, con su consiguiente impacto en el siglo XX. Debemos a Dilthey (1833-1911), el mayor esfuerzo de autorreflexión histórica y metodológica de la hermenéutica en el siglo XIX. Vivir significa para Dilthey mediar el mundo interno con el espíritu objetivado del mundo externo. Pero, la interacción entre distintos tipos de espíritu con que se entreteje la vida consciente, ¿qué es sino *interpretación*? Vivir es interpretar el propio mundo interior y sus objetivaciones codificadas, o sea, dar sentido a las expresiones del espíritu. Dilthey lleva a su culminación la polémica de la escuela histórica contra la filosofía hegeliana. Es la historia, no la filosofía, la que constituye la estructura última de validación, no hay forma de conocimiento que no sea expresión de una situación histórica determinada, y por tanto no hay conocimiento superior al conocimiento historiográfico. Aquí, Dilthey extiende el dominio del espíritu objetivo de las instituciones a las formas del espíritu absoluto hegeliano; estas últimas no son el momento en el que se alcanza la claridad especulativa, sino que, lo mismo que las instituciones, son *expresiones históricas*. La tarea de la hermenéutica consiste en comprender esa expresión. Sin embargo, pese a tematizar la historicidad y el espíritu objetivo como lugar en el que se historizan las expresiones de la vida, la perspectiva de Dilthey conserva una singular antihistoricidad. Esto se enlaza ante todo con un psicologismo que nunca llegó a abandonar, y que hace de puente entre Schleiermacher y él: comprender la expresión, interpretar el espíritu objetivo encarnado en el texto,

equivale a trasladarse a una vida pasada, a penetrar un psiquismo ajeno, a eliminar por ende la distancia temporal que nos separa del mismo.

“La obra de Dilthey, más que la de Schleiermacher –dice Ricoeur(1986)- desnuda la aporía central de una hermenéutica que pone la comprensión de un texto bajo la ley de la comprensión de un semejante que en él se expresa. Si la empresa continúa siendo, en el fondo, psicológica es porque le asigna como fin último a la interpretación no lo que dice un texto, sino *quien* se expresa en él. Al mismo tiempo, el objeto de la hermenéutica se desplaza sin cesar del texto bajo la ley de la comprensión de un semejante que en él se expresa”.

De este modo, la voluntad de trasladarse a un psiquismo ajeno cancela el sentido más radical de la historicidad; éste no consiste tanto en dar vida a las sombras del pasado cuanto, más bien, en tematizar el pasado en cuanto tal, y, en consecuencia, en poner en primer plano nuestra posición de mediadores entre pasado y presente, pretendiendo ese olvido de sí, esa puesta entre paréntesis del propio momento, que constituye el elemento más típicamente antihistórico del historicismo.

En las tesis que Dilthey sostiene dentro del campo de la metodología científica y en su esfuerzo por establecer una diferencia metódica nítida entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, observa Gadamer la presencia de un mimetismo del paradigma de las ciencias naturales, al pretender establecer para el dominio de las ciencias del espíritu la “objetividad” en el restablecimiento de los hechos y su significación a que apelan y se someten aquéllas. El paso que Gadamer da a continuación consiste en mostrar, por un lado, de qué manera el problema del método ha oscurecido el problema de la verdad, y, por otro, la necesidad de una reflexión sobre el lenguaje al que considera como el verdadero hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica. Para esto habrá de darse tres tareas: a) a través de una crítica a la teoría diltheyana de las ciencias del espíritu, desobjetivando las tradiciones por quedar sepultadas y canceladas dentro de un modelo historicista; b) por medio de una articulación de la comprensión como forma previa y universal de todo conocimiento y, c) estableciendo un diálogo con la tradición que permita “*la rehabilitación del contenido de Platón a Hegel*”¹.

Ahora bien, rehabilitar la tradición no significa recuperar el metodologismo y el secreto positivismo de las *Geisteswissenschaften* del siglo XIX. Humanismo y tradición filosófica, para Gadamer, amplían el papel histórico de la herencia heideggeriana, pero mantienen su fidelidad a la misma excluyendo una absolutización unilateral del valor del verdad del conocimiento técnico-científico. Esto se expresa desde el comienzo mismo de *Verdad y Método*, cuyo proyecto consiste “en rastrear la experiencia de la verdad, que sobrepasa el ámbito de control de la metodología científica, allí donde se encuentre e indagar su legitimación. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de experiencia que quedan fuera de la ciencia; con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica”².

¹ Habermas, J., 1985: “Hans Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana” en *Perfiles filosóficos- políticos*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 346-354, trad. de M. Jiménez Redondo. En este texto Habermas, nos dice: “La hermenéutica de Gadamer no tiene el sentido de una doctrina del método, sino que es una tentativa de renovar después de Hegel, es decir, después del ambivalente final de la metafísica, la pretensión de verdad de la filosofía”.

² Gadamer, H.G., 1960: *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 23-24, trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito. En adelante VM

La tradición deviene texto para quien se esfuerza en comprenderla y develar así su sentido. La idealidad propia de la escritura, separada de la voz y del habla, le permite sobrevivir una vida por sí misma, independiente de la vida del escritor y de sus lectores originales. La significatividad de la escritura, a diferencia del habla, no requiere de la presencia del escritor y sobrevive a su muerte. Lo escrito puede ser reproducido y repetido hasta el infinito porque posee una autonomía de significado independiente de la vida del autor y de su audiencia inicial. Participante silencioso, el texto sólo habla a través del intérprete y, a menos que el intérprete se mantenga abierto a lo que dice el texto, no existirá el diálogo sino solo el monólogo. Más allá del riesgo de unilateralidad, el intérprete debe hablar por el texto: esa es su oportunidad pero también su límite. La apertura del texto a toda imposición arbitraria, es una consecuencia inevitable de su disposición abierta a la interpretación. Cuando no entendemos algo que se nos dice, podemos pedir una explicación al hablante. Pero cuando nos enfrentamos a la interpretación de un texto no disponemos de ese tipo de explicación, a menos que nos la ofrezcamos a nosotros mismos. Mientras que el habla se interpreta a sí misma a través de la entonación, el acento y la referencia a las circunstancias en que es hablada, la palabra escrita se encuentra indefensa ante la ausencia de esas ayudas para entender. El complemento de la indefensibilidad de lo escrito es que se encuentra libre de las contingencias de su origen. Frente a esto, el intérprete no puede menos que involucrarse en el significado del texto, hablando por él. Esto sólo es posible situándolo nuevamente en el movimiento de la conversación, un movimiento en el que el texto cuestiona al intérprete y éste lo cuestiona a él. La tarea de la hermenéutica es sacar al texto de la alineación en la que se encuentra (como forma fija, escrita) y colocarlo en el terreno del diálogo cuya realización primordial es la pregunta y la respuesta.

Cuando un texto transmitido se convierte en objeto de interpretación, sitúa una pregunta al intérprete que éste está tratando de responder por medio de la interpretación. La auténtica interpretación se relacionará con la pregunta “situada” por el texto. Entender el texto significa entender esta pregunta. Para interpretar un texto, el primer requerimiento es entender el horizonte de significado o de cuestionamiento dentro del cual se determina la dirección de significado del texto. Aún así, el texto es ya una afirmación; una respuesta a una pregunta, no a la pregunta que le planteamos sino a la pregunta que le plantea el “sujeto” del texto. Al punto que, si lo entendemos en los términos de la pregunta a la que responde, es evidente que debemos seguir cuestionándolo a fin de interpretarlo. Debemos preguntar también lo que no se dice. Para ir detrás de lo que se dice, necesariamente tenemos que haber salido fuera de lo que se dice. Entendemos el texto en su significado sólo en la medida en que alcanza un horizonte, un vuelo, que necesariamente comprende también otras respuestas posibles, ahora a los ojos del intérprete. En este movimiento logra verse el “juego” de la interpretación y el carácter “productivo” de la distancia en el tiempo: “El que la comprensión ulterior –dice Gadamer– posea una superioridad de principio frente a la producción originaria y pueda formularse como un “comprender mejor”(…) remite a una diferencia insuperable entre el intérprete y el autor, diferencia que está dada por la distancia histórica(…)El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo”(VM, 366).

Este no ver al tiempo como “...un abismo que hubiera de ser salvado”, sino como “el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente”, es lo que hace posible que para el lector, lo que está escrito se dirija directamente a él. “Lo que entiende es siempre ya más que una opinión extraña, es siempre ya una posible verdad. Esto es lo que se manifiesta a través de la disolución de lo hablado por el

hablante y la permanencia duradera que confiere lo escrito” (372 / 356). De este modo, la herencia misma habla en el texto dando cuenta de la *historicidad* de la existencia humana (constitutivo esencial del cual deriva la imposibilidad de una pleno reconocerse en la tradición o de olvidar ésta en orden a un futuro prístino e inédito) pero también de la *infinitud en acto* del texto mismo. En efecto, el texto genera una multiplicidad de interpretaciones, que no deben ser entendidas como meras variaciones de un tema, ya que no hay “tema” fuera de las modulaciones. *El texto es el original*. Que el texto sea el original quiere decir que lo que hay, aquello con lo que se cuenta, no es una donación (*Gabe*), un dato, sino una tarea (*Aufgabe*), una incitación que sólo adquiere sentido leída, interpretada.

La alternativa que hace posible el entendimiento consiste en la “fusión de horizontes”. Este proceso es el que permite al texto decir algo, dirigirse a nosotros y decirnos algo que aún no sabemos. “*A través de la interpretación el texto habla. Pero ningún texto y ningún libro habla si no habla el lenguaje que llegue al otro*” (375 / 358). El que un texto antiguo no hable aún un lenguaje inteligible marca la necesidad y la ocasión para un entendimiento interpretativo; y dado que habla un lenguaje ininteligible, el simple hecho de reproducirlo y repetirlo no lo hace más inteligible. Aunque el que hable un lenguaje significa que, en efecto, puede ser entendido si es traducido. La fusión de lenguajes – no sólo en la traducción en sí sino en cualquier entendimiento interpretativo – no abandona las palabras y los conceptos del presente, ya que sólo en este marco lingüístico es inteligible. El lenguaje del presente es siempre el único lenguaje del entendimiento, y aún así la fusión del lenguaje tampoco implica la subordinación de conceptos del pasado a los del presente, por cuanto la fusión es bilateral. “*El pensar históricamente siempre contiene ya una mediación entre esos conceptos y nuestro propio pensamiento*” (374 / 350). Cuando los lenguajes se fusionan en esa mediación, nada permanece como estaba. Algo le sucede a ambos, y ese suceso – en sí un suceso histórico- es entendimiento histórico. La interpretación misma es vista como un repliegue de la época sobre su propia tradición, para comprenderse mejor a sí misma. Repliegue, sin embargo, que nunca se cierra. Por el contrario: abre en su resolución nuevas interpretaciones en la que la tradición misma queda modificada.

Una interpretación debe hacer que un texto fijo le hable a un presente móvil; a medida que el tiempo cambia y el lenguaje del texto queda otra vez mudo e ininteligible, la interpretación debe hallar palabras dentro de un nuevo lenguaje que le permitan hablar otra vez, a un nuevo tiempo. La interpretación es el establecimiento de una relación, no en el sentido de la subordinación de un pasado fijo a un presente cambiante, sino en el sentido de una fusión entre ambos.

En la fusión dos cosas se unen, se mezclan y se vuelven indivisibles. Concebir el entendimiento histórico como una fusión implica que la interpretación y lo que se interpreta se vuelven uno; el mismo hecho de que este proceso de unificación sea lingüístico demuestra al mismo tiempo cómo es posible la fusión y por qué el entendimiento no es relativo. A diferencia de la interpretación ingenua, en que las palabras y los conceptos son utilizados con naturalidad, como si fueran de por sí aplicables y transparentes, en la interpretación sofisticada, por el contrario, el universo de discurso del intérprete se vuelve consciente, sus límites se vuelven evidentes y la apropiación que una vez fue obvia se vuelve ambigua. Si eso no significa que puede, o bien debe abandonarla, entonces debe “combar” conscientemente su lenguaje, adaptar sus conceptos y expandir su universo de discurso, asimilándolo y fusionándolo con ese otro universo que quiere entender.

De allí que “fusión” no significa disolución de uno en el otro. Aún podemos diferenciar ambos, la interpretación y lo que se interpreta. Es decir, la interpretación

insiste todavía en su propia existencia por separado. Sin embargo, cuando se produce el entendimiento, el lenguaje del intérprete no llama la atención hacia sí sino que más bien dirige la atención a lo que se significa. La interpretación no establece un segundo sentido propio para el que el sentido del texto sería relativo: “Los conceptos interpretativos de ningún modo son tematizados como tales. Su función es, más bien, desaparecer detrás de lo que hacen hablar en la interpretación. Paradójicamente, una interpretación es correcta cuando es capaz de desaparecer de esta forma” (375-76 / 359).

Una mediación perfecta es aquella en la que el medio desaparece. Una interpretación correcta es la que es transparente y, por lo tanto, no puede ser diferenciada de lo que interpreta. Esta no-diferenciación es fusión, entendimiento. Paradójicamente, la marca de este acontecer es que es invisible y debe seguir pasando desapercibido, y esto es lo que define el carácter del lenguaje, incluso del lenguaje interpretativo, cuando está funcionando adecuadamente.

Interpretar quiere decir nada menos que: localizar (*erörtern*) mis posibilidades en el seno de una *tradición* que, en cuanto tal, nunca ha pasado por entero (*vergangen*), sino que opera en mi presente como lo sido y esenciado (*gewesen*). Esto quiere decir que la tradición es la condición de posibilidad del sentido de mis acciones futuras. La apropiación del pasado (y esto era para Hegel la educación: *Bildung*) es una tarea urgida por el propio pasado que gravita sobre mí, y que debo convertir en algo vivo y en algo mío al interpretarlo, vale decir: al asimilarlo como guía de mi comprensión y de mi acción.

Naturalmente, estamos aquí ante un *círculo*, como ya Heidegger (y antes de él, Schleiermacher) había reconocido. Sólo puedo conocer algo si lo marco en una estructura *de previo*. Más esa estructura no se yergue por encima del tiempo, sino que es el resultado –aquilatado y refinado por intérpretes, pensadores y poetas– de los esfuerzos de otros hombres por comprenderse a sí mismos y por comprender el mundo. Tal es el *medium* en el que, ya de antemano (para empezar, y fundamentalmente, por el propio *lenguaje*), nos movemos y somos: la *tradición*. Ahora se trata de asimilar, de hacer *propiedad* lo que se tenía (y nos tenía) como herencia. Biológica y culturalmente, somos el resultado de muchas generaciones. No es posible ver con ojos limpios, inéditos, un mundo igualmente virgen, porque ambos: hombre y mundo, venimos de un movimiento de múltiples transformaciones. Mas esas transformaciones se fijan de algún modo, sobreviven *temporalmente* al tiempo, a *su* tiempo, en los grandes *relatos*: míticos, religiosos y filosóficos (todos ellos tienen en común el interés por el individuo y su suerte, y su inmersión en un tiempo estructuralmente distinto del tiempo del receptor, pero tiempo al fin, incitación a la fusión de horizontes, al reconocimiento de la palabra en el tiempo).

2. La integración como *Wirkungsgeschichte*

La experiencia hermenéutica es un encuentro entre la herencia bajo la forma de un texto transmitido y el horizonte del intérprete. La lingüística provee el campo común en el que, y sobre el que, se pueden encontrar. El lenguaje es el medio en el que la tradición se oculta y es transmitida. La experiencia no es tanto algo que se produce con anterioridad al lenguaje sino más bien algo que ocurre en y a través del lenguaje. La lingüística es algo que penetra el modo de ser-en-el-mundo del hombre histórico. El hombre tiene mundo y vive en el mundo a través del lenguaje.

Gadamer ha señalado el carácter de continuidad y de unión a través del tiempo que representa la tradición en la progresiva tarea evolutiva de sedimentación del

pensamiento y que pone de manifiesto nuestra relación con el mundo. Pero, del mismo modo que un intérprete nunca podría situarse en ausencia de algunas condiciones contextuales, tampoco el resultado de su interpretación devendría tal en la “extracción” de la verdad “última” o definitiva del texto. Frente al prejuicio de la ausencia de prejuicios, está también la ilusión de verdad absoluta, que vendría a conjeturar una esencia oculta que emerge en la interpretación definitiva. Ello no sería interpretar, tarea que se ejerce en la respuesta a las preguntas del texto y en la formulación de nuevas preguntas por parte del intérprete. La interpretación exige la legitimidad y la efectividad de los actores, autores y lectores, si el discurso es escrito, y ello diseña una estructura dialógica, en la que se produce la convergencia o “fusión de horizontes”.

“En realidad –dice Gadamer– el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. No existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’” (VM, 376-377).

Este modo de comprender históricamente situado, es lo que Gadamer ha denominado *Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*, que resiste toda traducción adecuada. Una traducción más bien literal sería “conciencia en la que la historia siempre se halla en acción”, y tendría que ver con una auténtica apertura que “permite que algo sea dicho”. Esta conciencia consiste en una relación con la historia en la que el texto nunca puede ser completa y objetivamente “otro”, por cuanto el entendimiento no es el “reconocimiento” pasivo de la otredad del pasado, sino más bien un propio situarse a fin de ser interpelado.

“Tal es precisamente el poder de la historia –dice Gadamer– sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad. De aquí la urgencia con que se impone la necesidad de hacer consciente la historia efectual (...) aunque por otra parte esto no significa en modo alguno que sea un requisito que se pueda satisfacer plenamente. La afirmación de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría a la altura del concepto(...) Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en su saberse” (VM, 371-372)

Las experiencias del arte y de la historia definen el tipo de universalidad que la hermenéutica asume en la perspectiva gadameriana: el comprender es aquí universal en la medida justamente en que se presenta como una tarea de integración, regulada por la historia y la tradición. La interpretación se configura como una tarea infinita.

Ahora bien, de algún modo se asiste en Gadamer a la tematización de un hegeliano. El mismo se pregunta: “¿No tendremos que admitir como fundamento de la hermenéutica la mediación absoluta de historia y verdad tal como la pensaba Hegel?”(VM, 415). Para Gadamer, saberse a sí mismo histórico, ser conscientemente algo condicionado, es de una inmediata y profunda gravedad vital. Confiere a la existencia histórica de la humanidad una tensión del presente entre el pasado y el futuro, que es irreductible a un esquema *a priori*, necesario y anticipatorio de los distintos modos de respuesta. El proceso histórico va urdiendo, al hilo de los modos inéditos de la existencia, una trama que estrena reacciones siempre nuevas en el marco de los cambios de tiempo y lugar. No existe ninguna conciencia en cuyo presente la historia sea superada y concebida, hurtada al tiempo. Pese a toda la expansión infinita de la

propia vida que debemos a la comprensión histórica, ella misma sigue siendo finalmente histórica.

Para Gadamer, con Heidegger, la historicidad de la existencia humana se ubica en el centro del filosofar. El ser del *Dasein* es histórico. Posee conciencia histórica porque es histórico. Es su futuro, a partir del cual se temporaliza en sus posibilidades. Lo que puede ser es lo que llega a ser. El ideal del universal comprender histórico es una falsa abstracción que olvida la historicidad. Sólo un *Dasein* atento a su propia tradición, es decir, a aquella herencia cuyo patrimonio le pertenece, puede tomar decisiones que hacen historia y saber de ellas. De este modo, Gadamer no intenta conferirle a la *Wirkungsgeschichte* intención resolutive. La “sustancialidad” reposa en la “efectualidad”, y la dialéctica se revisa desde el diálogo. Gadamer opera la limitación de la dialéctica hegeliana a través de la recuperación de la dimensión platónica del diálogo. También en este caso se trata para Gadamer de rehabilitar una tradición que la filosofía radical, entre los siglos XVIII y XIX, había desacreditado. Ahora en cambio, entre diálogo y dialéctica existe un parentesco profundo. En Platón, el diálogo parte de un fundamental no saber, característico del filósofo, que configura su propia actividad principalmente como interrogación; y en general se afirma la primacía especulativa de la pregunta sobre la respuesta. La síntesis dialéctica, por lo tanto, se excluye. El diálogo inaugura una dialéctica de la interrogación que corrige el enciclopedismo hegeliano y su tendencia a consumarse en un espíritu absoluto autoconciente, esto es, autotransparente.

El diálogo, dice Gadamer, “abre una dimensión de acuerdo que va más allá de los asertos fijados lingüísticamente y sobrepasa también la síntesis omnicomprensiva entendida como autocomprensión en el monólogo de la dialéctica” (VM, 9).

Conclusión

“Quizá podría bosquejar la intención y el propósito de *Verdad y Método* –dice Gadamer en el Prólogo de la segunda edición alemana– . Mi adopción del término “hermenéutica”, que carga con el peso de una larga tradición, aparentemente ha dado lugar a confusión. No fue mi intención elaborar un tratado sobre el arte o la técnica del entendimiento (*Verstehen*) a la manera de la vieja hermenéutica. Jamás quise desarrollar un sistema de reglas técnicas que fuesen capaces de describir, o aún dirigir los procedimientos metodológicos de las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*). Tampoco tuve la intención de investigar los fundamentos teóricos en el trabajo de las ciencias humanas con el objeto de volcar tal conocimiento a efectos prácticos. Si existe alguna implicancia práctica de los estudios aquí presentados, no está ligada a ningún “compromiso” no-científico, sino a la “honestidad” científica de reconocer el comportamiento involucrado en todo entendimiento. Mi verdadera motivación no obstante, ha sido y es de índole filosófica. La pregunta no es qué hacemos o que debemos hacer, sino que nos sucede por encima de nuestro querer y hacer”.

Para Gadamer hay que salvar distancias. No sólo la distancia entre disciplinas que se han alejado entre sí, sino sobre todo la distancia temporal que se abre entre los textos y las generaciones posteriores; la distancia entre los diversos lenguajes, que representa un desafío para el arte del intérprete; y también la distancia generada por la violencia de un pensamiento radical.

La tarea hermenéutica se constituye así en una reanudación de los lazos con la tradición filosófica, lazos que había hecho problemáticos no sólo la “destrucción” heideggeriana, sino más aún, el influjo del positivismo en las ciencias humanas y en la filosofía. Y un trabajo semejante actúa sobre todo en dos direcciones: la primera es la

recuperación de la tradición humanística; la segunda, la recuperación de la tradición filosófica, no leída ahora como la homogénea historia del “*olvido del ser*”, sino como pasado vivo, diverso y plural que produce efectos de sentido sobre toda lectura presente. Gadamer no desvaloriza, recupera; no abandona, asume. Rehabilita la necesidad de la lectura de la filosofía de Platón a Hegel para salvar la oposición, que a su juicio es falsa, entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo.

En síntesis, la hermenéutica filosófica asume un significado universal justamente porque el ser finito del hombre está sellado por la tarea y el desafío de la integración: tanto frente al mundo histórico, donde se trata de efectuar una continua mediación entre pasado y presente, cuanto frente al mundo de la naturaleza, donde se trata de hacer que los conocimientos científicos se sumerjan y adquieran sentido desde la profundidad de la corriente de la totalidad de la experiencia humana. En pocas palabras, como diría Gadamer: “*Distinguendum est*, por supuesto; pero mejor todavía: hay que aprender a ver las cosas juntas”.