

VERDAD Y MÉTODO. EL LENGUAJE COMO EXPERIENCIA HUMANA EN LA CONCIENCIA DE LA HISTORIA Y EN EL ARTE POÉTICO: HANS GEORG GADAMER

ANDRÉS CÁCERES MILNES
Universidad de Playa Ancha (Chile)

RESUMEN: La hermenéutica de Gadamer se presenta como otro modo de pensar el ser en la experiencia de la comprensión del arte. De ahí, su expresión «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». El trabajo gira en torno a este enunciado como una actitud vital de la época contemporánea, más allá de la era de la fe y la razón. En ello, se funde la conciencia histórica efectual y circula el juego entre diálogo/traducción/interpretación como modelo de una estética del lenguaje humano. Este acto de pensar con Gadamer encuentra la luminosidad de la verdad en la poesía como lenguaje primigenio del género humano.

PALABRAS CLAVES: Gadamer; verdad y método; lenguaje; poesía; historia efectual.

Truth and Method, the language as human experience in the consciousness of the history and the poetic art: Hans Georg Gadamer

ABSTRACT: Gadamer's hermeneutics is exhibited as another way of thinking about the being in the experience of understanding arts. Hence, the statement «the one who can be understood is language». The work deals with this utterance as an essential attitude of the contemporary era, beyond faith and reason. There, effectual historical consciousness is merged and the game dialogue/translation/interpretation moves around as a model of a human aesthetics of language. In this thinking with Gadamer, the luminosity of truth in the poetry is found as a primitive language of mankind.

KEY WORDS: Gadamer; truth and method; language; poetry; effectual history.

1. EL HOMBRE ES UN SER DOTADO DE LENGUAJE: EL DIÁLOGO EN LA HISTORIA EFECTUAL.

La tesis más característica de Gadamer con respecto a la hermenéutica contemporánea se refiere al acceso del lenguaje a la estructura universal y ontológica como constitución de todo aquello que pueda tomar forma de comprensión. Este objetivo de la universalidad de la experiencia hermenéutica se refiere a uno de los rasgos fundamentales del pensamiento gadameriano: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (*Verdad y Método* I, p. 17, 567). Vale decir, la hermenéutica contemporánea hace de la comprensión un soporte básico del conjunto de la existencia humana en el sentido de proponer una nueva forma de pensar, que corresponde a la era de la interpretación. Vattimo habla de «una verdadera y propia» «ontología de la actualidad», donde el mundo se funde en el juego de las interpretaciones (Vattimo, 2003: 68). Grondin afirma que «la hermenéutica es un problema universal [...] debido a la omnipresencia del fenómeno interpretativo» (Grondin, 1999:35). En consecuencia, la expresión gadameriana da cuenta de una actitud de nuestra época contemporánea, que busca elucidar la cuestión de la verdad desde la experiencia

del arte, superando la dimensión estética, dando fe de la conciencia histórica de la realidad y describiendo la comprensión a partir de la amplitud ilimitada de su campo visual.

Para caracterizar la naturaleza universal de la hermenéutica como actitud vital, Gadamer plantea el carácter histórico de la existencia humana. Es el problema de la historicidad que Dilthey intuyó y afrontó como una determinación fundamental de la realidad en el plano de las ciencias naturales y ciencias del espíritu. Él concibe el horizonte ilimitado de la comprensión histórica como un constante incremento de la autoconciencia. Así es como la realidad externa sólo se ofrece de modo concomitante con el yo, y únicamente encuentra explicación desde la experiencia interior de la conciencia. Por tanto, la universalidad de Dilthey reside justamente en la ampliación indefinida de la vida a través de la comprensión. Pero esta comprensión histórica adquiere otra óptica con la presencia de Heidegger, quien dio un nuevo enfoque a la historicidad de la existencia humana. Ser no significa necesariamente objetividad, pues el ser de la existencia humana es un ser histórico que no está dado como los objetos de las ciencias naturales, sino de modo más precario e indigente.

Sin embargo, la historia nos remite a los juicios previos sobre las cosas. Toda comprensión presupone el aporte de un conjunto de prejuicios: comprendemos sólo lo que sabemos y percibimos sólo lo que ponemos (VM II 40). Heidegger llama a esta situación el círculo hermenéutico en el sentido de «una teoría de la experiencia real que es el pensar» (VM I 19). Esto trae como consecuencia que el significado no se descubre mediante la distancia de la comprensión como señalaba Dilthey, sino introduciéndose en el contexto de la historia efectual, esto es, la comprensión histórica es siempre una experiencia de sucesivas efectuaciones. Por otra parte, la libertad ilimitada de la comprensión no sólo es un hecho ilusorio que se priva, sino que la comprensión alcanza la realidad limitando su libertad, o sea, renunciando a sí misma, a lo incomprensible. Nunca conocemos tanto de nuestro ser histórico hasta que se produce el encuentro de lo incomprensible, cuando nos llega el aire de mundos totalmente extraños. Por eso, el carácter revelador y significativo del hecho histórico toma cuerpo por medio del mito.

En cuanto comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad. Pero, ¿qué es esta ansia de verdad del corazón humano? La pregunta por la verdad circunscrita al ámbito de la obra de arte tiene en el término griego *aletheia* una expresión esclarecedora. Heidegger nos señala lo que significa para la noción del ser: la verdad tiene que ser arrebatada del estado de ocultamiento. Las cosas se mantienen ocultas por naturaleza, entonces la verdad significa en propiedad desocultación, develamiento (correr el velo). Esta desocultación del ente se produce a través del lenguaje. Logos que se instaura en el juicio como pretensión de revelación del ser verdadero, tal como es el ente. Como señala Gadamer, verdad es desocultación y el lugar de la verdad es el juicio. (VM II 51-62).

Si este juicio toma la forma de un enunciado habría que preguntarse ¿cuál es la condición de verdad del enunciado? Pues, cada enunciado tiene su propia motivación y ninguno es posible comprenderlo solamente por el contenido que propone. La tesis de Gadamer es que la lógica que motiva todo enunciado es la pregunta. Esto quiere decir que la comprensión de un enunciado tiene como norma la comprensión de la pregunta a la que responde. La dialéctica de pregunta

y respuesta desempeña enunciativamente una función hermenéutica. Ambas interpelan. De modo que, sólo hay verdad en el enunciado en la medida que éste es interpelado. Y, el horizonte situacional en que se encuentra la verdad de un enunciado implica a la persona involucrada en ello (VM II 58-9).

La idea de que todo enunciado posee su horizonte situacional y su papel interrelativo, sirve como base para señalar que la índole histórica de todos los enunciados radica en la finitud de nuestro ser (VM I 60). La comprensión recíproca significa, entonces, entenderse sobre algo. Comprender el pasado es percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido y será la estética del lenguaje la que hace la síntesis entre el horizonte del ayer y el de hoy. En este sentido, el modo de ser de las cosas se revela mediante el lenguaje, hablando de ellas y comprendiéndolas mediante la experiencia lingüística. La verdad como apertura y desocultación posee su propia temporalidad. La interpelación como elemento que articula el consenso y la armonía hace posible desentrañar esta verdad. Esta armonía oculta es la más bella, supera la dimensión estética.

Desde el punto de vista de la obra de arte, se da una relación entre lenguaje y ser. El lenguaje es considerado como una apariencia originaria de la palabra en el ser. Y el ser es visto como la estructura del acaecer de los entes. Así, la noción de ser se vincula con la de verdad, *aletheia* como revelación de aquello que está latente. La revelación es la obra de arte, pero es una acción, un factum que manifiesta la verdad del ser. La verdad es interpelada por la obra a través de su modo de ser: la belleza. «La belleza es una manera como se presenta la verdad como desocultamiento» (Heidegger, 2006:61).

La regla hermenéutica nos señala que el principio de la interpretación de un texto arranca desde él mismo y el que intenta comprender, por ejemplo una obra de arte, hace siempre un proyecto sujeto a revisión como resultado de una profundización de su propio sentido. Esta unidad de sentido no se puede quedar en el círculo del todo a las partes y las partes al todo, máxima que provenía de la retórica antigua, sino que la tarea hermenéutica es provocar una ampliación por medio de círculos concéntricos que hagan posible un incremento del ser en la rectitud de la comprensión. Además, la empresa hermenéutica en esta idea de plantear proyectos, debe elaborar esquemas correctos y adecuados, o sea, aventurar hipótesis (VM II 65).

El que intenta comprender no puede des-oir el texto. Debe estar dispuesto a que el texto le diga algo. Por eso, una conciencia hermenéutica debe plantear sus proyectos e hipótesis de comprensión reconociendo la alteridad del texto, ligándose a él y manteniendo un nexo con la tradición de la cual habla el texto en cuestión. Vale decir, familiaridad y extrañeza es el lenguaje con que nos interpela la tradición en el plano de la objetividad contemplada en la historia y el sentido de pertenencia de la propia tradición. Ahora bien, el acto de comprender tiene en la pregunta la estructura lógica que permite demostrar lo siguiente: es la lingüisticidad propia de toda comprensión lo que allana el camino a la tarea hermenéutica. Una comprensión involucrada con la auténtica realidad de la historia y que Gadamer denomina «historia efectual».

El fenómeno hermenéutico visto como una experiencia lingüística del mundo de la vida significa que el lenguaje viene a ser la primera interpretación global del mundo y tiene su verdadera existencia en cuanto en él se representa la realidad

de las cosas. Podemos decir que el mundo siempre es interpretado a partir de la articulación del lenguaje. En consecuencia, el pensar y hablar, las palabras y las cosas son producto y resultado de esta experiencia lingüística, verdadero hilo conductor del giro estético-ontológico de la hermenéutica.

El término «hermenéutica» es una expresión griega que cubre diversos niveles de reflexión. Tiene que ver con la traducción, la explicación y la interpretación, además, incluye la comprensión que subyace en él. El uso más antiguo de la palabra se refiere a Hermes, que era el enviado divino, mensajero de los dioses que ya aparece en los pasajes homéricos. Pero es frecuente que el cometido del hermeneuta consista en traducir lo manifestado en forma extraña e ininteligible a un lenguaje comprensible. Por eso, la tarea de la traducción goza de cierta libertad: el que quiera hacerse comprender como intérprete debe ser capaz de traducir el sentido expresado. En esta línea, esta expresión entraña su antigua procedencia sacra porque, en el fondo, es una destreza que permite la transferencia discursiva desde el mundo de los dioses al mundo de los humanos: un discurso extraño es acogido con admiración y traducido a un lenguaje inteligible. Este «arte» también es aplicable a la hermenéutica jurídica. Ambas incluyen una competencia normativa que tiene que ver con la ley divina o humana (VM II 95-6).

Sin embargo, hoy día cuando hablamos de hermenéutica nos estamos refiriendo a la tradición científica, esto es, el concepto moderno de ciencia posee una implicancia metodológica que aspira a ser objetiva. No obstante, la motivación de la labor hermenéutica está en:

el deseo de búsqueda de una nueva comprensión, rompiendo o transformando una tradición establecida mediante el descubrimiento de sus orígenes olvidados. Se trata de rescatar y renovar su sentido originario encubierto o desfigurado. La hermenéutica intenta alcanzar una nueva comprensión volviendo a las fuentes originales, algo que estaba corrompido por distorsión, desplazamiento o abuso: la Biblia, por la tradición magisterial de la Iglesia; los clásicos, por el latín bárbaro de la escolástica; el derecho romano, por una jurisprudencia regional, etc. (VM II 98).

Cabe decir que se trata de buscar la correcta interpretación y de poner en relieve lo ejemplar. Pero, ahora el sentido de los métodos instrumentales del fenómeno hermenéutico gira hacia el aspecto ontológico. Así es como Heidegger pudo deshacer la rigidez tipológica de Dilthey. Comprender ya no significa un comportamiento humano que se pueda regir metodológicamente, sino que constituye el movimiento fundamental de la existencia humana que posteriormente desemboca en la noción de interpretación (VM II 105).

Este giro de la hermenéutica provoca un cambio del sentido de la verdad. El acontecer de la verdad como esfera de la desocultación instauro un nuevo carácter ontológico y estético al lenguaje. ¿Qué ocurre en la interpretación de la obra de arte?, ¿es la comprensión una reproducción del producto original? En este punto, Gadamer reclama un reconocimiento absoluto a la experiencia del arte: «La objetividad de la ciencia del arte o de la ciencia de la literatura, que mantiene todo su peso como esfuerzo científico, queda sujeta en todo caso a la experiencia del arte o de la poesía» (VM II 110). En la auténtica experiencia del arte la aplicación no se puede separar de la comprensión ni de la explicación. La articulación y actualización de estos aspectos se vincula con el hechizo del lenguaje, pues en él descansa la universalidad de la dimensión hermenéutica. Ahora podemos señalar

que el conocimiento que el hombre tiene del mundo está mediado por la experiencia lingüística. La lingüisticidad de nuestro-ser-en-el-mundo enlaza todo el ámbito de la experiencia histórica.

La reflexión hermenéutica implica las opiniones del otro y tiene que ver, además, con la comprensión de textos y cualquier otra creación cultural de este tipo. Vale decir, debe desarrollar su esfera persuasiva para ser comprendida. Entonces, diríamos que en toda comprensión se produce una autocrítica. El que comprende reconoce la necesidad de poner en cuestión la supuesta verdad propia, o sea, la hermenéutica no se puede reducir a una mera interpretación, sino que tiene que ver con «tú» vida en términos de la *Bildung*. Todo acto comprensivo contribuye a perfeccionar y construir la conciencia histórico-efectual. En este sentido, la hermenéutica: a) hace y traza al hermeneuta, b) tiene que ver con la verdad c) y esta verdad es lo que me construye. En consecuencia, la hermenéutica designa una capacidad natural del ser humano: la construcción.

La resonancia de la hermenéutica en términos de construcción y *Bildung* nos hace plantear la dimensión reflexiva. El comprender no es reproducción de un conocimiento, sino que requiere la explicitación del componente inconsciente como operación de conocimiento. Los románticos se basan en la noción kantiana del genio que crea la obra de arte sin darse cuenta, o sea, sin aplicar conscientemente reglas y modelos. Comprender una tradición —por ejemplo, la cristiana o la antigüedad clásica— presupone una conciencia histórica, pero una conciencia de alteridad, es decir, de no pertenencia a esa tradición. De ahí que se habla de familiaridad y extrañeza como un entre (inter) que nos interpela desde la tradición, verdadero lugar de la tarea hermenéutica.

Con Heidegger la historicidad del «ser-ahí» se inserta en la problemática ontológica. El concepto de comprensión ya no se eleva a la categoría de método, sino que es el modo fáctico de la historicidad del estar ahí. El carácter de proyecto, que corresponde a la idea de temporalidad del estar ahí, queda acotado a las posibilidades humanas en cuanto ser arrojado e indigente. La cuestión no es cómo se puede comprender el ser, sino cómo la comprensión es ser. La comprensión del ser compone y forma la índole existencial del ser-ahí. En otras palabras, la primacía que tiene el lenguaje y la comprensión en Heidegger indica que la conciencia comprensiva es un modo del acontecer mismo del ser (VM II 124-5).

Para Gadamer en la comprensión se da un momento de desprendimiento y él lo rastrea con el hilo conductor de la estructura del juego. La noción de juego apunta a «un todo dinámico sui géneris que incluye la subjetividad de aquel que juega» (VM II 127). Pero este concepto debe quedar liberado de la significación subjetiva kantiana. El juego vinculado a la experiencia estética no se refiere al estado de ánimo del creador, sino lo que importa es el modo de ser de la propia obra de arte. Aquí vale destacar la asociación de juego y representación. El sentido medial del juego permite hacer patente la referencia de la obra de arte al ser. Vale decir, se limita a representarse. El modo de ser del juego es la auto-representación. Con esta idea accedemos al juego como construcción, o sea, el juego humano alcanza su perfección (la de ser arte) no sólo en la idea de *energeia*, sino de *ergon* (obra). En estos términos, Gadamer habla de construcción, algo ya hecho y consolidado, repetible y permanente, que se relaciona con la palabra *Bildung* (formación) (VM I 154) La tesis de Gadamer es que el ser del arte no puede determinarse como

objeto de una conciencia estética, puesto que es parte del proceso óptico de la representación, y pertenece fundamentalmente al juego como tal (VM I 161).

Esta hermenéutica gadameriana de rasgos vitalistas nos señala que cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata de un acontecer. No se trata de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello con lo cual nos encontramos en la historia, interpelándonos y, a la vez, involucrándonos. Es lo que Gadamer denomina la historia-efectual, esto es, que nuestra conciencia, por una parte, está definida por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado, y por otra parte, que nos incumbe formar en nosotros una conciencia de esa efectualidad (VM II 141).

El pasado que percibimos nos fuerza en cierto modo a asumir su verdad. Con este fin Gadamer ha recurrido a la idea de la lingüisticidad de toda comprensión. Pues, en todo pensar y conocer estamos sostenidos por la interpretación lingüística del mundo y cuya asimilación está en el incremento del ser. En este sentido, el lenguaje es la huella de nuestra indigencia y finitud. Siempre nos sobrepasa. Pero ¿cómo existe este lenguaje? Gadamer distingue tres elementos: el auto-olvido esencial, la ausencia del yo y la universalidad propia del lenguaje (VM II 149-151). El verdadero centro del ser humano es precisamente el lenguaje en cuanto él llena el ámbito de la convivencia humana, el del entendimiento, el consenso y la armonía. Aquí se funda la verdad de la tesis según la cual el lenguaje se articula por medio de la conversación. Como dice Aristóteles, el hombre es un ser dotado de lenguaje. En él radica la belleza de la verdad.

Lo que distingue al lenguaje de otros procesos de comunicación son aquellos elementos escriturales que para ser comprendidos requieren un tránsito al oído interior por medio de la lectura. Esto es obvio cuando se trata de la poesía entendida como «el lenguaje primigenio del género humano» (VM II 188). Aquí se da lo que Gadamer llama «traducción», es decir, pasar algo muerto a la nueva realidad del comprender leyendo o a la nueva realidad del comprender en otra lengua, es decir, de algo que se expresó en una lengua ininteligible y ha quedado como texto (VM II 200). La traducción encubre, en el fondo, todo el enigma de la explicación lingüística y humana del mundo. Sin embargo, el lenguaje se da sólo en el diálogo, en la conversación. En esta conversación algo queda que nos transforma, o sea, el texto hace algo con nosotros: la interpretación nos cambia la vida. Esto es ser hermeneuta, y la razón vital de esto, se halla en la idea de la construcción, formación y configuración de acuerdo a la *Bildung* alemana. Por eso, diría que la tarea hermenéutica tiene un carácter pedagógico y estético.

No obstante lo señalado en el proyecto de Gadamer, surge la siguiente objeción: ¿hasta qué punto todo está predeterminado desde la noción del lenguaje? Por otra parte, Habermas también señala una objeción y que se refiere a si no se subestiman los modos de experiencia extralingüística cuando Gadamer afirma que gracias al lenguaje articulamos la experiencia del mundo como una experiencia común. ¿No hay otras experiencias básicas de la realidad que sean de carácter no lingüístico? Está la experiencia del poder y la experiencia del trabajo, que son los dos argumentos que maneja Habermas contra la universalidad del postulado hermenéutico (VM II 198- 9).

2. «EL SER QUE PUEDE SER COMPRENDIDO ES LENGUAJE», UN POTENCIAL QUE ESTÁ MÁS ALLÁ DE TODA DIMENSIÓN ESTÉTICA.

La tarea de la filosofía desde el siglo XVII consistió en unir la capacidad humana de saber y hacer con el conjunto de nuestra historia y destino vital. Esta tarea abarca el intento de elevar el tema del lenguaje, como el modo fundamental de realización de nuestra experiencia humana, al pináculo de la filosofía en cuanto es la forma básica de constitución del mundo.

La universalidad de esta perspectiva hermenéutica se vincula con la experiencia del extrañamiento. Un extrañamiento como experiencia de la conciencia estética y de la conciencia histórica (VM II 213-4). Lo que quiere decir Gadamer es que la conciencia estética lleva a cabo la probabilidad de aproximarse a la calidad de una obra de arte en una actitud afirmativa o en una actitud crítica (aceptación o rechazo). Pero, esto significa que prevalece nuestro juicio sobre la validez de eso que juzgamos. Cuando este ámbito de experiencias se desnaturaliza en objeto de juicio estético pierde obviamente su autoridad originaria. La soberanía estética que se impone en la esfera de la experiencia lingüística del arte constituye un extrañamiento si pensamos que la conciencia estética es secundaria frente a la pretensión de verdad inmediata que se desprende de la obra de arte. En este sentido, juzgar un objeto en relación con su calidad estética constituye un extrañamiento, debido a que el sujeto se ha sustraído de algo que lo afecta íntimamente, o sea, no atiende en forma inmediata al requerimiento de aquello que le posee.

El segundo modo de experiencia de extrañamiento es la conciencia histórica. Este arte de la autocrítica, en la recepción de los testimonios de la vida pasada, se expresó popularmente de acuerdo al *ethos* del pensamiento histórico: «la conciencia histórica se fija la tarea de alejarse de la actualidad de la vida presente que nos ocupa y de conocer el pasado sin pretensiones, como un pasado humano» (VM II 215). Pero, Gadamer señala que la conciencia histórica con su pretensión de lograr objetividad tiene sus problemas en el sentido de que la autoconcepción histórica no revela toda la realidad de la experiencia, es decir, no colma la comprensión del pasado y la tradición. En el fondo, la ciencia histórica se limita a exponer una parte de lo que es para nosotros el encuentro con la tradición histórica y solamente la conoce como una figura de extrañamiento. Y, de lo que se trata es que el gran horizonte del pasado, desde el cual vive nuestra cultura, influya en todo nuestro presente y futuro. La historia está presente a la luz de un porvenir.

Frente a esto, Gadamer plantea la conciencia hermenéutica como una posibilidad universal, pero que debe superar la reducción metódica que articuló la moderna ciencia. Ya Schleiermacher dejó oír la voz del romanticismo histórico, teniendo presente una hermenéutica limitada por la idea moderna del saber científico. Él define la hermenéutica como el arte de evitar el malentendido y no es un error porque lo extraño induce al equívoco e incomprensión. Lo que procede es mantener un método de control que provoque la correcta interpretación del texto. Indudablemente que esto es válido, pero es parcial respecto a la globalidad de la experiencia humana. La tarea consiste en deshacer los prejuicios que subyacen a la conciencia estética, histórica y hermenéutica, superando las enajenaciones y extrañamientos.

Lo cierto es que la historicidad de nuestra existencia otorga al concepto de prejuicio el hilo conductor de toda la experiencia humana, esto es, lo que constituye

nuestro ser no son tanto los juicios como nuestros propios prejuicios. El prejuicio es un anticipo de la apertura al mundo. Entonces, la pregunta que cabe señalar en este punto es la siguiente: ¿no es el fondo antiguo en el que todo hombre está inmerso lo que determina nuestra expectativa por oír lo nuevo? La experiencia hermenéutica consiste en que somos captados por algo y justamente por esto es que estamos abiertos a lo nuevo, lo distinto y lo verdadero.

Pero como el problema hermenéutico tiene carácter universal, no se limita al condicionamiento inmutable del saber metódico y científico. Gadamer dice que:

si tenemos presente no sólo la tradición artística de los pueblos, no sólo la tradición histórica, no sólo el principio de la ciencia moderna en sus precondiciones hermenéuticas, sino el conjunto de nuestra experiencia concreta, entonces, creo que llegamos a integrar en nuestra propia experiencia de la vida general y humana la experiencia de la ciencia. Porque entonces hemos alcanzado el estrato fundamental que se puede llamar [...] la constitución lingüística del mundo. (VM II 221).

Esto se presenta como la conciencia histórico-efectual que traza a priori todas las posibilidades de conocimiento dentro de la noción teleológica del lenguaje. Esto quiere decir que el acto de formación lingüística no cristaliza al azar, sino que es el modo como se construye una determinada articulación del mundo.

Lo que está describiendo Gadamer es el modo de experiencia humana del mundo en general. Él lo llama hermenéutico porque ya es un mundo cohesionado en sus relaciones, que nos es familiar y en el cual entra la experiencia. Lo extraño y el malentendido no tienen cabida. Al revés, lo familiar y el consenso hace posible el enriquecimiento, la ampliación y el incremento del ser como nuestra propia experiencia del mundo. Así debe entenderse la pretensión de universalidad hermenéutica. La comprensión va unida al lenguaje.

La universalidad del fenómeno lingüístico en la experiencia humana se amplía a otras dimensiones, alcanzando otros contextos. Conjuntamente con la conciencia histórico-efectual, está la retórica. Aristóteles escribió la primera historia de la retórica. Sin embargo, Platón había descubierto una tarea que solamente podía resolver el filósofo: dominar el discurso destinado a aportar luz de tal modo que se usen siempre los argumentos adecuados para aquellos que son los receptores. Esto implica dos presupuestos: uno, conocer la verdad, o sea, las ideas; otro, conocer también las almas en las que quiere influir. La retórica aristotélica es básicamente una elaboración del segundo punto. De este modo, los aspectos retórico y hermenéutico se compenetrán mutuamente. Ambos se relacionan con la índole universal de lo lingüístico y no con ámbitos concretos del hacer humano. Vale decir, el arte de la comprensión e interpretación pertenece al ser humano como tal: el despertar de los afectos y la superación de la extrañeza alcanza su figura única en el marco de la retórica y hermenéutica.

En consonancia con esto, la universalidad del problema hermenéutico se amplía también a la lógica de las ciencias sociales. La base tradicional del problema hermenéutico que estaba centrado en las ciencias del espíritu estético y romántico, toma una opción de mayor alcance. Habermas se refiere al aspecto social, señalando que la comprensión adquiere el rango de un procedimiento reflexivo. Ahora, si se caracteriza la lingüisticidad como el modo de realización de la conciencia hermenéutica, es natural que se reconozca en este hecho una estructura básica

de la sociedad humana. Estas sociedades viven en instituciones determinadas por la autocomprensión interna de los individuos que la componen. En este sentido, Habermas reivindica el acceso comunicativo al ámbito de las ciencias sociales.

El idealismo lingüístico que se agota en la tradición cultural, según Habermas, delata su propia impotencia ante la totalidad real de la vida social, que no solamente está configurada de lenguaje, sino también de poder y trabajo. Por tanto, dirá Habermas que en la reflexión hermenéutica comparece una crítica de la ideología. Una crítica y una labor reflexiva a nivel lingüístico que se traduce en un desenmascaramiento de la ilusión e idealismo del lenguaje.

Así como la retórica se enfrentó al encantamiento de la conciencia por el poder del discurso y la hermenéutica trata de recomponer en una reflexión comunicativa un consenso intersubjetivo inteligible, de la misma manera, en la reflexión sociológica hay un interés emancipatorio que intenta disolver las coerciones sociales.

Sin embargo, Gadamer ratifica el principio «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (VM I 567; VM II 235). Lo que vemos en el lenguaje es la interpretación de aquello que existe con nosotros, en las dependencias reales del trabajo y poder y en todo aquello que constituye nuestro mundo. El lenguaje es el arte del juego en el que todos participamos:

Nadie es antes que los otros. Cada cual está «en ello» y es «mano» en el juego. Eso acontece cuando comprendemos e incluso cuando descubrimos los prejuicios o desenmascaramos los pretextos que desfiguran la realidad. Entonces solemos «comprender». Lo vemos claro cuando hemos desentrañado algo que nos parecía extraño e incomprensible, cuando lo hemos alojado en nuestro mundo ordenado lingüísticamente. (VM II 235).

Indudablemente que Gadamer introduce la noción de juego como hilo conductor de su perspectiva ontológica, ampliada a la universalidad lingüística. Él vincula el juego del lenguaje con el juego del arte, que es el caso hermenéutico por excelencia. (VM II 13). Esta unión es por vía de la representación, de la formación y configuración: *Bildung* y construcción hermenéutica en el plano del círculo de la comprensión. En estética se habla de construcción, tanto referido al texto literario como a un cuadro. El significado de ‘construcción’ implica que algo no se comprende en su realidad preestablecida, sino que se ha ido formando progresivamente desde dentro hasta lograr su propia figura.

Este tema de la universalidad de la experiencia hermenéutica, ¿no queda limitada por la modalidad lingüística a un círculo de entendimiento soslayable en muchos sentidos? Está el hecho de las ciencias y la formación de sus teorías. Habermas llega a decir que es evidente que las ciencias puedan aspirar a elaborar enunciados verdaderos sobre las cosas procediendo por vía monológica. Pero observa otro problema. Según él, la hermenéutica tiene que ver con la cultura constituida y transmitida en lenguaje común, entonces, ¿cómo puede superar el lenguaje la estructura dialogal y hacer posible la formación de teorías rigurosas? (VM II 247). En todo caso, la pretensión de la hermenéutica es integrar en la unidad de la interpretación lingüística del mundo lo que aparece como extraño e incomprensible.

¿No ha aspirado siempre la hermenéutica a compartir la comprensión de lo extraño? La inescrutable voluntad de los dioses con el mensaje de salvación hace

posible la apropiación inteligible de un sentido superior. En esta perspectiva reivindica Gadamer la finitud e inconclusividad de toda comprensión y de toda reflexión histórico-efectual. El texto se emancipa hacia una interpretación correcta por medio de un intérprete que se mueve entre la reflexión y la praxis, verdadero círculo de la comprensión que Gadamer sintetiza en la expresión «ser para el texto».

Esta experiencia hermenéutica lleva a Gadamer a asumir el concepto de juego. El juego refleja «la pluralidad que va unida al ejercicio de la razón humana al igual que la pluralidad que sintetiza las fuerzas opuestas en la unidad de un todo. El juego de las fuerzas se complementa con el juego de las creencias, argumentaciones y experiencias». (VM II 265). En consecuencia, el modo de ser del juego es el vaivén de la experiencia del arte, más que la conciencia estética (VM I, 146-7), que se auto-representa como expansión de uno mismo (VM I 151). Como tal, al juego en el acto de la representación, le conviene «el carácter de obra, de ergon, no sólo el de *energeia*» (VM I 154). Vale decir, construcción, en cuanto a que lo representado en el juego del arte es lo verdadero (VM I 155).

En conjunto con la temática universal de la hermenéutica de Schleiermacher y fundamentalmente con su aporte que fue la interpretación psicológica y adivinatoria, la hermenéutica evolucionó en el siglo XIX hacia una sacralización metodológica en el sentido que su objeto directo era el texto. Tras la hermenéutica romántica, Dilthey llevó a cabo la fundamentación de las ciencias del espíritu en igualdad con las ciencias naturales. Creyó que la tarea hermenéutica culminaba con la interpretación de las obras de arte. Frente a la obra de arte todos los métodos suponen una realización suprema del ideal de comprensión en la medida que todos ellos se ponen al servicio de la comprensión de la obra concreta. Aquí, el perfeccionamiento de la hermenéutica romántica en el plano de la crítica literaria deja un legado que revela su origen: la crítica. Gadamer dice que la «crítica significa preservar la obra individual en su validez y contenido y diferenciarla de todo lo que no satisface su criterio» (VM II 304).

Frente a la inmutabilidad del saber científico, la moral y la política, los valores que rigen la vida y las leyes dictadas por los hombres carecen de esta ley inmutable, por lo tanto, no pueden caber dentro de la pretensión de objetividad de este saber metodológico. El giro producido por Husserl y Heidegger en el siglo XX significó que entran en la conciencia lingüística las expresiones «mundo de la vida» y «hermenéutica de la facticidad» respectivamente. Tanto la teoría de Husserl como la de Heidegger reconocen la temporalidad y finitud del ser humano frente a la tarea infinita de la comprensión y de la verdad. La tesis de Gadamer es que lo esencial del saber de las ciencias del espíritu no es la objetividad, «sino la relación previa con el objeto» (VM II 313). Vale decir, lo que está planteando es la idea de la participación, más que la observación. Participación en los temas esenciales de la experiencia humana en el ámbito del arte y la historia. El diálogo es un modelo de participación.

Como hemos señalado, el problema hermenéutico tuvo su origen en la teología y en la jurisprudencia. Después se extendió a las ciencias históricas. Pero, ya el romanticismo alemán percibió que la comprensión y la interpretación no se dan solamente en las manifestaciones vitales de corte escritural, sino que ellas afectan a las relaciones de los seres humanos entre sí y con el mundo. La comprensión, entonces, es una facultad de la persona caracterizada por el diálogo y el lenguaje. De

esta manera, la pretensión de universalidad de la hermenéutica está fuera de duda. Ahora bien, esta lingüisticidad choca con un obstáculo que el romanticismo valoró a través de la expresión *individuum est ineffabile*. Esto significa que el lenguaje nunca alcanza el misterio indescifrable de la persona.

Recordemos que la primacía metodológica aflora desde el romanticismo y la presión que ejerció el modelo de las ciencias naturales hizo que la reflexión filosófica redujera su experiencia al saber científico. El punto de partida de Gadamer fue la crítica al idealismo y al metodologismo de acuerdo al concepto de comprensión dado por Heidegger. Este concepto tiene la carga existencial propia del «ser-ahí» humano. Aquí se origina el impulso gadameriano para superar el debate metodológico y ampliar el ámbito de la hermenéutica hacia la experiencia del arte y la experiencia de la historia.

El círculo de la comprensión ahora aparece centrado en el «ser-ahí». Gadamer afirma que «El concepto de círculo hermenéutico significa que en el ámbito de la comprensión no se pretende deducir una cosa de otra, de suerte que el defecto lógico de circularidad en la prueba no es aquí ningún defecto del procedimiento, sino que representa la descripción adecuada de la estructura del comprender» (VM II 320). El comprender que hace posible al «ser-ahí» conocerse en su propio ser y mundo, no es una conducta relacionada con ciertos objetos de conocimiento, sino que es su propio ser-en-el-mundo. De esto surge la «hermenéutica de la facticidad» que orienta la pregunta de Heidegger por el ser.

Cuando Gadamer acuña la expresión «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» deja entrever que nunca puede comprenderse del todo porque lo mentado en forma lingüística rebasa lo que expresa. En esta dimensión hermenéutica el ser se muestra. La «hermenéutica de la facticidad» significa una transformación del sentido de la experiencia hermenéutica. Y, el «ser para el texto» que sirvió de orientación a Gadamer no puede competir en radicalidad con el «ser para la muerte». La pregunta por el sentido de la obra de arte o de la historia que nos acontece tampoco significa un fenómeno tan originario como la finitud planteada al «ser-ahí».

El carácter dialogal del lenguaje deja de lado el tema de la subjetividad del sujeto. Pues, lo que se manifiesta en el lenguaje no es la fijación de una pretensión de sentido, sino un intento en constante cambio en la relación texto e interpretación. La experiencia dialógica no se limita a la esfera de las razones de uno y otro. Hay algo más. Un potencial de alteridad que está más allá de todo consenso y armonía. La profundidad del principio dialogal alcanza su rasgo filosófico en el ocaso de la metafísica en el romanticismo alemán. Gadamer termina preguntándose qué es la lingüisticidad, si es un puente o se constituye en una barrera.

3. EL SENTIDO EMINENTE DEL TEXTO POÉTICO

De aquí que haya decidido replantearse el concepto de texto e interpretación. El texto es más que el título de un campo de objeto de investigación literaria y la interpretación es algo más que la técnica de la exposición científica de los textos. Ambos términos han modificado en forma radical durante el siglo XX su categoría en nuestra concepción del mundo. Este cambio tiene que ver con el rol que ha

desempeñado el lenguaje en el pensamiento humano. En el fondo, se trata de indagar la enigmática relación entre pensar y hablar.

En la explicitación del lenguaje se da la mediación primaria para el acceso al mundo. Así se aclara la índole irremediable del proyecto lingüístico del mundo. Ahora la fundamentación última está en el rasgo ineludible del sistema del lenguaje como factor que articula la conciencia y el saber. El mundo del lenguaje aparece frente al concepto positivista de los hechos como la verdadera y auténtica dimensión de la realidad. Así se comprende el incremento y la posición clave que toma la noción de interpretación. Esto significa que la interpretación constituye la estructura originaria del «ser-en-el-mundo» y no un mero recurso complementario del conocimiento.

En este punto habría que señalar que solamente desde la noción de interpretación surge el concepto de texto como algo fundamental en la estructura de la lingüística. Por tanto, lo que caracteriza al texto es lo siguiente: sólo se presenta a la comprensión en el marco de la interpretación y aparece a la luz como la figura de una realidad dada.

Esta situación encuentra confirmación en la historia de la palabra. Así la noción de «texto» aparece en dos marcos distintos. Uno, como texto escrito cuya interpretación se hace en el magisterio eclesial, el texto toma la forma de una exégesis que presupone una verdad de fe; otro, como texto vinculado a la música, o sea, la interpretación musical de las palabras está en relación con el canto. Vale decir, la estrecha correlación entre texto e interpretación resulta palpable si se tiene en cuenta que ni siquiera un texto tradicional es siempre una realidad dada previa a la interpretación. Gadamer dirá que «siempre que nos acercamos con una presunción primaria de sentido a una realidad dada que se resiste a entrar en una expectativa de sentido, encontramos la referencia al concepto de texto». (VM II 329). Usualmente es la interpretación la que conduce a la creación crítica del texto. Evidentemente que el esclarecimiento de esta relación constituye un avance metodológico. Este avance consiste en entender el texto como un concepto hermenéutico.

Desde la mirada hermenéutica el texto es un producto intermedio o una fase en el proceso de comprensión, que tiene en el funcionamiento del lenguaje una condición previa. En otras palabras, el texto debe ser legible. La comprensión de lo dicho por el texto es lo único que importa. Pero, hay que tomar en cuenta que la precomprensión, la expectativa de sentido y las circunstancias generales ajenas al texto mismo influyen en la comprensión de él. Por otra parte, no podemos olvidar que la traducción es siempre un modo de interpretación.

Gadamer habla de tres formas de conducta lingüística comunicativa vinculadas con la noción de texto: antitextos, pseudotextos y pretextos. Los *antitextos* son aquellas formas de hablar que se resisten a la textualización, por ejemplo, el chiste, la ironía. El *pseudotexto* se refiere al modo de hablar y de escribir que asimila algunos elementos que no pertenecen a la transmisión del sentido, sino que representan un material de relleno para enlaces retóricos; por ejemplo, el componente lingüístico vacío de significado. Esta situación cambia cuando se trata de textos que Gadamer denomina como eminentes, o sea, aquellos que tienen una verdadera calidad literaria. Los *pretextos* son aquellas expresiones comunicativas donde la comprensión no se lleva a cabo en la transmisión de sentido, sino que dicen

algo que permanece enmascarado, es decir, son aquellos que interpretamos en una dirección innombrada. Pues, lo que estos textos nombran es un mero pretexto que oculta el verdadero sentido de él y de este modo la tarea de interpretación consiste en un desenmascaramiento; por ejemplo, la influencia ideológica en la opinión pública o el papel que juegan los sueños en la psicología (VM II 334-6).

La relación entre texto e interpretación aparece aquí como una hermenéutica de la sospecha en términos de Ricoeur, esto es, son casos de comprensibilidad deformada que no se comparece con la idea normal de comprensión de textos. Se trata de mostrar que la verdadera relación entre texto e interpretación apunta a los «textos literarios» (VM II 337). De esta manera, si el texto «es el paradigma de la distanciamiento en la comunicación» (Ricoeur, 2001: 102), entonces, se actualiza en el acto de lectura, llevando al acto las posibilidades semánticas. Se puede decir que hay una dialéctica entre el mundo del texto y el mundo del lector. «Esta dialéctica hace de la obra el efecto común del autor y del lector (...). La tensión es inevitable entre las resistencias estructurales del texto (...) y los efectos de desestabilización engendrados por la lectura» (Ricoeur, 2001: 216).

En esta relación asoma la figura del intérprete. Él debe superar el factor de extrañeza que impide la inteligibilidad del texto, esto es, asume un rol mediador cuando el texto no puede realizar su misión de legibilidad y comprensión. Una vez lograda la comprensión el intérprete desaparece. Por eso, esta figura no es un texto, sino que sirve a un texto a través de un lenguaje mediador y una estructura dialogal. Además, Gadamer cree que se da una relación similar entre texto y lector: «si el intérprete supera el elemento extraño de un texto y ayuda así al lector en la comprensión de éste, su retirada no significa desaparición en sentido negativo, sino su entrada en la comunicación, resolviendo así la tensión entre el horizonte del texto y el horizonte del lector: lo que he denominado fusión de horizontes» (VM II 338).

Sin embargo, existe un objeto llamado literatura. Textos que no desaparecen, sino que se entregan a la comprensión, estando ellos «ahí». La tesis de Gadamer es que estos textos están presentes solamente en el acto de regresión a ellos. Pero esto significa que son textos en el sentido original del término: palabras que sólo existen retrayéndose a sí mismas, es decir, realizan el sentido verdadero del texto desde sí mismas. A diferencia de otros textos, el texto literario no se detiene con la mediación del intérprete, sino que se acompaña de su participación constante. Por ejemplo, por medio de la estructura de la temporalidad. Las categorías temporales en relación con el discurso y con el arte lingüístico —hablar y leer— representan un campo donde se da la autopresentación de la palabra poética como una actualidad que no expresa «lo que está ahí dado», sino que la actualización que compete a la obra literaria apunta a lo que significa. El discurso poético se hace efectivo en el acto de hablar o leer, o sea, no existe si no es comprendido. Hablar (oír) y leer poseen la misma estructura temporal que el comprender. En consecuencia, el carácter circular es una antigua constatación estética de la retórica y la hermenéutica.

Mientras que la comprensión se realiza en la lectura y el fenómeno lingüístico queda en ella postergado, la obra literaria ofrece siempre algo que actualiza distintas relaciones de sentido. Sin embargo, la interpretación no se limita a los textos y a la comprensión histórica de ellos. Todas las estructuras de sentidos, entendidas como textos, son susceptibles de interpretación (desde la naturaleza hasta el arte). El debate hermenéutico se ha centrado en el concepto del diálogo y la conversación

porque el lenguaje se forma e incrementa en él. Así es como el fenómeno de la comprensión se apoya en la lingüisticidad de este proceso y, si pensamos, que el fenómeno hermenéutico se caracteriza por la capacidad escritural, el modelo que ilustra la comprensión va a ser la traducción. En ella lo extraño se hace propio, o sea, se funden los horizontes del pasado y presente en un constante movimiento que, en el fondo, constituye la esencia de la comprensión.

El testimonio que quiere entregar Gadamer en favor del conocimiento de la verdad al margen del saber científico, es precisamente la experiencia del arte. Él intenta reivindicar la verdad, recusando la fe en la ciencia. Precisamente será la poesía como lenguaje primigenio del género humano la que va a contribuir a legitimar la pretensión de la hermenéutica filosófica de abordar el círculo de la comprensión. En términos heideggeriano, la esencia del arte es la poesía y la esencia de la poesía es la instauración de la verdad. Este es el sentido eminente y estético del texto poético.

CONCLUSIÓN

Gadamer elabora una hermenéutica filosófica como praxis en el arte de comprender y de hacer comprensible, tomando la experiencia artística y la historia como dos modos experienciales que necesitan de la noción de existencia. Conceptualmente se ayuda con lo que Heidegger respecto a la estructura existencial de la comprensión llamó «hermenéutica de la facticidad», o sea, la autointerpretación de lo fáctico en el plano de la existencia humana real. Critica el idealismo y sus tradiciones románticas porque advierte que tanto la conciencia estética como la conciencia histórica eran dos figuras degradadas en el marco del verdadero ser histórico. Por eso, Gadamer trató de superar desde el concepto del juego las ilusiones de la autoconciencia y los prejuicios del idealismo de la conciencia. El juego entendido no como un mero objeto, sino en cuanto que existe para el que participa en él. Además, describe la experiencia límite de la autocomprensión como la conciencia histórico-efectual. En el fondo, lo que Gadamer plantea es ¿hasta qué punto el método es una garantía de verdad? Para esto, abre una dimensión nueva, que consiste en la lingüisticidad de la experiencia humana. El conocimiento del mundo y la orientación en él entrañan siempre el acto de comprensión. De este modo, la tesis «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» evidencia la universalidad de la hermenéutica en tanto que abarca todo lo racional, todo aquello que puede ser objeto de acuerdo mutuo a través del diálogo y la conversación. Vale decir, hay un ir más allá de la dimensión estética en el marco de la ontología de la obra de arte y el significado hermenéutico.

La hermenéutica filosófica de Gadamer tiene la tarea de analizar su relevancia fundamental para nuestra visión del mundo en todas sus formas. Esta reflexión se suma a la continuación filosófica de la herencia del romanticismo alemán de Dilthey, especialmente porque adoptó como tema central la teoría de las ciencias del espíritu, dándole un fundamento nuevo y más amplio, esto es, la experiencia del arte contrarresta el extrañamiento histórico de las ciencias del espíritu, con la pretensión de simultaneidad que le es propia. Ahora, que con esto se pretendía buscar como objetivo la verdad que subyace a toda ciencia, es algo que se pondría

de manifiesto en la lingüisticidad de toda experiencia humana del mundo, cuyo modo de realización es la simultaneidad que se renueva constantemente. Esto tiene que ver con el origen histórico y científico del problema hermenéutico y que se había suscitado en la tradición escrita, enajenada por la fijación, permanencia y distancia temporal. Entonces, era obvio considerar la traducción como modelo de la lingüisticidad del comportamiento humano en el mundo y abordar esta estructura como la apropiación de lo extraño: es la idea de la dimensión hermenéutica como el ser para el texto en el plano del diálogo/ traducción/interpretación y en el marco de la conciencia de la historia efectual.

BIBLIOGRAFÍA

- Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: F.C.E.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. España: Istmo.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y Método I*, Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1998). *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Habermas, J. (ed.) (1971). *Hermenéutica e ideología crítica*, Frankfurt a.M., pp. 283-317, recogidas de *Kleine Schriften*, IV, 118-141.
- Heidegger, M. (2006). «El origen de la obra de arte». En Heidegger, M., *Arte y Poesía*. Edición y traducción de Samuel Ramos. México: FCE.
- Platón, *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1985-1992.
- Ricoeur, P. (1989). «Regards sur l'écriture», [intervención à la table ronde sur «La Génèse des écrits», París], *La naissance du texte*. París: José Corti, 213-220.
- Ricoeur, P. (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: F.C.E.
- Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Vattimo, Gianni. (2008). «Comprender el mundo-transformar el mundo». En Habermas, Jürgen et. al., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis, 2003. -Vergara H., Fernando José. «Gadamer y la "comprensión efectual": Diálogo y tradición en el horizonte de la Koiné Contemporánea». En *Revista Universum* N° 23, Vol.2: 184-200.

Universidad de Playa Ancha
Valparaiso, Chile
andres.caceresmilnes@gmail.com

ANDRÉS CÁCERES MILNES

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]