

## Finitud y Verdad. Gadamer sobre la comprensión crítica

### Finitude and Truth. Gadamer on critical understanding

*Miguel Fernández Membrive\**

**Resumen:** Al mostrar las implicaciones de los conceptos gadamerianos de “anticipación de la perfección” (*Vorgriff der Vollkommenheit*) e “historia efectual” (*Wirkungsgeschichtlichen*), así como la relación que mantienen entre sí, el autor se propone explicar por qué en la filosofía de Gadamer el tradicional problema hermenéutico de una *más adecuada comprensión de los “otros”* queda subordinado al problema de la posible *verdad de lo que éstos dicen*. Asimismo, el autor sugiere que este último problema y el marco dialógico que Gadamer presupone como única posibilidad de afrontarlo, constituyen la clave principal para entender las diferencias entre su pensamiento y la tradición hermenéutica que lo precede, incluido –pese a su influencia directa– Martin Heidegger.

**Palabras clave:** Comprensión crítica, historia-efectual, anticipación de la perfección, verdad, finitud.

**Abstract:** By showing the implications of Gadamer’s concepts of “anticipation of completeness” (*Vorgriff der Vollkommenheit*) and “effective history” (*Wirkungsgeschichtlichen*), as well as the relationship between them, the author attempts to explain why in Gadamer’s philosophy the traditional hermeneutical problem of a *more adequate understanding of “others”* is subordinated to the problem of the possible *truth of what these others say*. At the same time, the author suggests that this latter problem and the dialogic framework that Gadamer assumes is the only possibility for dealing with it constitute the most important key for understanding the differences between his thinking and the hermeneutical tradition that came before it, including –in spite of his direct influence – Martin Heidegger.

---

\* Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Maestro en filosofía por la Universitat de Barcelona. Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona. Profesor titular del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Guadalajara, México, desde 2009. Dirección electrónica: [membrive@iteso.mx](mailto:membrive@iteso.mx)

**Key words:** Critical understanding, effective history, anticipation of completeness, truth, finitude.

*Podemos convertir todo en lenguaje y podemos tratar de ponernos de acuerdo sobre todo. Es cierto que permanecemos encerrados en la finitud de nuestro propio poder y capacidad y que sólo un diálogo infinito podría satisfacer plenamente esta pretensión [de universalidad]. Pero eso es algo obvio. (Gadamer, Hans-Georg, “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?”)*

## 1. Introducción

Lo que me propongo en este trabajo es demarcar lo que considero la mejor manera de entender el pensamiento de Gadamer; una manera desde la cual parecerá que su filosofía se halla en realidad más cerca de las preocupaciones de cierta epistemología o ética contemporáneas que del respetable oficio del intérprete de textos o del historiador profesional. Otra forma, un poco más rústica, de decir esto mismo es afirmar que *a Gadamer nada le preocupa más que el problema filosófico de la verdad, aunque a veces pueda dar la impresión de que le interesa sobre todo la cuestión de la alteridad*, esto es, aquella pregunta de las *Geisteswissenschaften* por la comprensión de los otros o por cómo evitar el riesgo del malentendido cuando intentamos comprenderlos. Lo que ocurre es que en el pensamiento de Gadamer estos dos problemas, el de la verdad, por un lado, y el de la alteridad, por otro, no están separados, y esto es algo que se verá. Pero también intentaré mostrar por qué para el filósofo alemán el primer problema es siempre más relevante que el segundo; o que este segundo, en todo caso, queda en su filosofía subordinado al primero. La clave para sostener esta distinción y jerarquización, la encuentro sobre todo en la intersección de sus conceptos de “anticipación de la perfección” e “historia-efectual”. Sin esta unidad conceptual de consecuencias recíprocas, me parece que Gadamer se definiría mucho menos como filósofo frente a esa hermenéutica prefilosófica –teológica, jurídica, filológica o historicista– tan influyente en su pensamiento y de la que al mismo tiempo ha querido diferenciarse.

Al hilo de esta guisa de consideraciones, en la versión de Gadamer que voy a proponer implicaré también el concepto de crítica; un concepto éste que él rara vez usa pero que a mi juicio resulta inherente a su ideal de una mejor comprensión. Pienso que puede perderse quien se va tras la finta de aquella

afirmación –ciertamente equívoca– del autor de *Verdad y Método* de que “*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*”,<sup>1</sup> como si esto simplemente significara que no hay interpretaciones mejores que otras. Tan no es éste el caso que buena parte de la obra de Gadamer puede leerse como una advertencia contra la arbitrariedad de las meras ocurrencias y de los prejuicios ciegos; en sus propias palabras, “de los hábitos imperceptibles del pensar”.<sup>2</sup> La cara afirmativa de este tipo de advertencias gadamerianas sería precisamente la suerte de ideal normativo que yo prefiero llamar “comprensión crítica”, y que es también el que dota de cierta inteligibilidad a la idea de una finitud de la verdad; no en el sentido de un saber absoluto o punto de llegada definitivo de las interpretaciones, sino justo de lo contrario: de la vulnerabilidad de éstas al cambio, a la corrección, a la desaparición y a la posible sustitución por otras interpretaciones, en emulación de un proceso histórico siempre abierto.

Por último, Gadamer dijo alguna vez en el contexto de una entrevista que la hermenéutica es “el arte de dejarse decir algo”. Ya que esta afirmación además de muy bella es ambigua en el sentido de los dos problemas a los que antes me refería, como conclusión de este trabajo sugeriré una forma de interpretarla que no añadirá nada a lo que haya expuesto, pero que sí tratará de ser consistente con todo lo dicho.

## 2. El legado de Heidegger.

Podríamos decir que la descripción del llamado círculo hermenéutico y su posición frente a éste es el principal legado de Heidegger a quien fuera su alumno por primera vez en Friburgo, en el año 1923; más incluso que el concepto de “historicidad”, que Gadamer reconoce desde la filosofía de Dilthey. Por otro lado, es también un lugar común en las historias de la hermenéutica decir que con Heidegger se inaugura lo que estrictamente podríamos considerar una hermenéutica filosófica. Lo que antes había, digamos antes de las lecciones sobre *Hermenéutica de la facticidad* y de la publicación de *Ser y Tiempo* en 1927, era una concepción de la hermenéutica como herramienta auxiliar de algunas disciplinas (disciplinas como la teología,

---

<sup>1</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 367.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 333.

la filología o la jurisprudencia). Concebida de este modo, la hermenéutica consistía y aun consiste en algunos casos en una gama de principios y reglas a los que puede recurrirse para tratar con ciertos textos difíciles, y sobre todo con los pasajes de éstos que resultan particularmente ambiguos u oscuros en su sentido; pues, como dice el viejo adagio jurídico, “*In claris non fit Interpretatio*” (no hace falta interpretación de lo que resulta claro).

Según esas historias de la hermenéutica, esta concepción, también conocida como la etapa de las hermenéuticas especiales o prescriptivas, empezaría a ensanchar su significado (me refiero a su significado como problema) a partir de las reflexiones sobre el fenómeno general de la comprensión, primero de Schleiermacher y más tarde de Dilthey, para quien la comprensión es ya el problema y la forma de conocimiento –diferente de la explicación– común a las ciencias del espíritu (a todas aquellas disciplinas o ciencias que hoy consideramos parte de “las humanidades”, con un lugar especial para la historia). Sin embargo, también en estas historias de la hermenéutica suele decirse que el problema de la comprensión y el concepto mismo de hermenéutica sólo alcanzan su máxima amplitud en el pensamiento de Heidegger, donde se afirma por vez primera a la comprensión como una estructura existencial y por lo tanto como algo a lo que no es posible renunciar mientras no se renuncie también a la propia existencia.

Este último momento heideggeriano, en el que voy a detenerme un poco ahora, desde luego parece imposible de imaginar no sólo sin el antecedente de Dilthey, en quien está documentado que Heidegger se interesó,<sup>3</sup> sino también sin la protohermenéutica que representan los conceptos de *intencionalidad* y de *significado –o significación–*<sup>4</sup> tematizados desde la fenomenología de su maestro Husserl; sin duda una referencia de partida para los desarrollos heideggerianos. La fenomenología ya impide, en efecto, postular una experiencia del mundo – y de conocimiento del mundo– que pueda ser independiente de la aportación,

---

<sup>3</sup> Prueba de ello son sus conferencias bajo el título “La investigación de Wilhelm Dilthey y la lucha por una visión histórica del mundo”, impartidas en Kassel en abril de 1925. Cfr. Heidegger, *Supplements. From the earliest essays to being and time and Beyond*, New York, State University of New York Press, 2002, pp. 147-176.

<sup>4</sup> Como a veces también se traduce el término *Bedeutung* que emplea Husserl.

descrita en términos de significado, de un sujeto o de una conciencia;<sup>5</sup> una resolución ésta que, *mutatis mutandis*, prefigura la fórmula de *ser-en-el-mundo* y de la *comprensión de sentido* del Heidegger de *Ser y Tiempo*.

Entre esta última fórmula, “ser-en-el-mundo”, y la comprensión entendida ahora como una estructura existencial, Heidegger instauro a su vez la noción de un horizonte de *significatividad*, esto es, de un sistema de referencias de sentido al que, bajo la forma de un *mundo ya siempre interpretado*, es arrojado cada ser humano en su constitutiva apertura existencial. *Ser-en-el-mundo* significa, entonces, sólo poder ser de esta manera, hallándose desde el principio arrojado a un contexto interpretativo preexistente, que hace de *a priori* para toda experiencia humana de sentido; incluidas aquí, desde luego, toda la clase de experiencias que comúnmente se asocian con el conocimiento, desde las sensaciones o percepciones hasta el tono afectivo; o en el otro extremo, hasta los *usos proposicionales del lenguaje* en los que suelen expresarse los saberes formales. Estos diversos modos de experiencia del mundo para Heidegger no sólo están modulados por la significatividad, sino que las últimas y aparentemente más sofisticadas experiencias –los usos proposicionales del lenguaje– son anticipadas siempre en las más primarias, de tal modo que el progreso de unas a otras pareciera dibujar una forma circular. A esto se refiere Heidegger como “círculo hermenéutico”, un esquema que en su caso implica la articulación y también la diferenciación entre los niveles de la “comprensión” (*Verstehen*), de la “interpretación” (*Auslegung*) y de la “proposición” (*Aussage*); además de una no tan nítida distinción entre los conceptos de habla (*Rede*) y lenguaje (*Sprache*).

En esta constelación conceptual, la comprensión representa para Heidegger el nivel más radical de experiencia del mundo (o de ser-en-el-mundo). En este nivel nos conducimos existencialmente a través del sentido que para nosotros tienen las cosas con las que tratamos día a día de múltiples formas, y al tratar con las cuales también proyectamos y actualizamos

---

<sup>5</sup> Aun cuando el Husserl de las *Investigaciones Lógicas* defiende la noción de objetividad lógica y de “verdad en sí”, intenta a su vez conciliarlas con el concepto de intencionalidad: aquéllas, aunque en su carácter ideal –objetivo y verdadero– no dependen de un sujeto o de una conciencia individual, sólo pueden ser conocidas en tanto se dan o se muestran en la dimensión significativa de las vivencias individuales.

posibilidades de nuestra propia existencia. Nos embargamos, antes que nada, de este modo en el mundo, de un modo en el que el mundo es, desde el principio, “mundo circundante” existencialmente significativo. Por eso dirá el autor de *Ser y Tiempo* que a este nivel de la comprensión las cosas son *pragmata*: útiles o entes referenciales –antes que objetos– que en su practicidad nos remiten a otros entes, y *comprendemos así cada sentido y el todo de sentidos como si se tratara de la respuesta a la pregunta “¿para qué?”* (¿Para qué esto? ¿Y para qué esto otro?). De esta forma de interacción con el mundo, a la que el filósofo alemán también llama “como hermenéutico”, se desprenden tanto la interpretación como la proposición; y se desprenden en sentido fuerte, pues se trata de una condición de posibilidad: lo que quiere decirse es que ni la interpretación ni la proposición pueden desarrollarse realmente sin una previa comprensión.

De la interpretación dirá Heidegger que no añade nada a la comprensión, pues quien interpreta sólo desarrolla o destaca algo de lo que ya comprendía (hace explícito el “en cuanto algo” de la aparición de los entes). Quien cierra una ventana, por ejemplo, porque por ella entra frío, ya comprendía su propia casa como un espacio para resguardarse de inclemencias climáticas. Comprendía esto de su casa y muchas cosas más, y lo comprendía por habitarla, por existir habitándola; pero en cuanto se levanta para cerrar la ventana podemos decir que interpreta y no sólo comprende, ya que con ello destaca un particular significado de la casa y de la ventana –“algo en función de regular el clima con el que se vive”– y no otros posibles –“algo en función de la privacidad o de la convivencia con otros seres cercanos”, por ejemplo. Por lo pronto notemos que el acto de cerrar una ventana para resguardarse del frío no es todavía una proposición; ni siquiera implica, de facto, uso de lenguaje; podemos cerrar una ventana, como dice Heidegger, sin “malgastar una palabra”,<sup>6</sup> y al hacerlo así, de acuerdo con él, estamos en la interpretación, porque su forma original “no estriba en formular una proposición”.<sup>7</sup> Pero también podríamos malgastar palabra, y además decir, por ejemplo, que “una casa es un espacio para resguardarse de las inclemencias climáticas”, o que “esta casa es cálida”, o que “si cierro la ventana dejaré de sentir frío”. Cuando

---

<sup>6</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 176.

<sup>7</sup> *Ibid.*

hacemos esto, hemos transitado, ahora sí, a esa forma peculiar de interpretación que Heidegger llama “proposición”.

En esta modalidad de interpretación que es la proposición es como si hubiéramos hecho abstracción de nuestra original relación existencial con la casa o con la ventana de la casa para convertirlas ahora en objetos “a la vista” (por emplear otra expresión de Heidegger), en objetos sobre los cuales podemos, al señalarlos, predicar determinaciones sobre ellos (la “calidez” de la casa, que la ventana está “abierta o cerrada”, que la ventana cerrada “resguarda del frío”) y también comunicárselas a otros. De aquí que Heidegger defina la proposición como “una indicación determinante comunicativamente”.<sup>8</sup> Pero si la interpretación que no era proposicional (simplemente levantarse y cerrar la ventana) no añadía nada a la comprensión, tampoco lo hace este modo de interpretación que es la proposición. Por más que mostremos determinaciones de las cosas, como ocurre en todos los saberes formales (en todas las disciplinas y ciencias), eso que mostramos, según Heidegger, es un sentido ya contenido en la experiencia de comprensión, aunque de un modo radicalmente diferente.

Si ahora tenemos en cuenta eso de que la mayor parte de los saberes formales se expresan mediante usos proposicionales del lenguaje, no debería extrañarnos que en el proceso recién descrito haya podido verse una suerte de círculo vicioso; al fin y al cabo el proceso recuerda aquella sorna del Nietzsche de 1875 a propósito de la búsqueda y el descubrimiento de la verdad; decía él: “Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y en ese descubrimiento”.<sup>9</sup> Es como decir que sólo puede descubrirse o saberse aquello que ya se sabía, lo cual aparenta contradicción con el ideal científico de asegurar el tema de investigación al margen de prejuicios o de peregrinas ocurrencias. Sin embargo, el Heidegger de *Ser y Tiempo* no se arredra ante este tipo de circularidad y arremete contra quienes quieren evitarla por sólo ver en ella un círculo vicioso. Verlo así significa para él “no comprender, de raíz, el comprender”,<sup>10</sup> pues mal se comienza cuando se

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 175.

<sup>9</sup> Nietzsche, Friedrich, “Verdad y mentira en sentido extramoral”, en Nietzsche, Friedrich/Vaihinger, Hans, *Sobre Verdad y Mentira*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 28.

<sup>10</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 171.

pretende “saber” en la ignorancia de las condiciones que hacen posible todo presunto saber. Comenzar bien, sin embargo, tampoco significa para Heidegger abrazar cualquier prejuicio u ocurrencia, sino todo lo contrario; quiere decir, en sus propias palabras, entrar en el círculo “del modo justo”;<sup>11</sup> a saber: con el cuidado de que ese nivel radical de la comprensión del mundo a partir del cual se desarrolla toda interpretación y proposición, no nos sea impuesto por una enajenante charlatanería [Heidegger más bien usa el término *Gerede*, que José Gaos tradujo como “habladuría”] sino por las cosas mismas.

Confieso que el significado de esta última exhortación a entrar con justeza en el círculo a mí me resulta mucho más inteligible en la apropiación que de ella hace Gadamer que en el planteamiento de su maestro; quizás porque siempre me he encontrado más cerca de los presupuestos lingüísticos del primero que de la ontología de *Ser y Tiempo y de la teoría de la verdad que de ella se desprende*.<sup>12</sup> Y, de hecho, en esta nítida apropiación de Heidegger es donde reconozco la mayor riqueza del pensamiento de Gadamer; sobre todo, como lo advertí desde el principio, por su potencial para resonar en algunas formas contemporáneas de entender el problema de la validez (formas que destacan su inevitable dimensión intersubjetiva y dialógica) tanto en epistemología como en ética.

Antes de mostrar en qué consiste y cómo se expresa esta apropiación que Gadamer hace de Heidegger, que es lo que constituye el núcleo de este trabajo, sólo quisiera brevemente decir algo sobre el papel que juega el lenguaje en el esquema heideggeriano hasta aquí descrito.

En *Ser y Tiempo* Heidegger dedica escasas páginas al tema; aun cuando más tarde, como es sabido, con el tema del lenguaje sustituye el protagonismo que ostentaban el *Dasein* y sus estructuras en la obra de 1927. Sin embargo, esas escasas páginas de *Ser y Tiempo* dedicadas al lenguaje se encuentran en el parágrafo (34) que sigue a los párrafos relativos a la comprensión, interpretación y proposición. Llamo la atención sobre esta ubicación porque hasta el propio Heidegger lo hace, ya que no deja de sorprender que sólo hasta entonces él advierta de que lo que llama “habla” es una estructura ontológica

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Me refiero a la concepción de la verdad como “estado de descubierto” del ente en sí mismo que Heidegger desarrolla desde el parágrafo 34 de *Ser y Tiempo*.



de “igual originalidad existencial”<sup>13</sup> que el comprender, y que el “estado de ex-presada del habla”, esto es, ese estado que sería “la totalidad de palabras en que el habla tiene un peculiar ser mundano”<sup>14</sup>, es el lenguaje. ¿Qué significa esto? Primero, según me parece, que lo que hasta ahora hemos dicho sobre la comprensión y su articulación siempre significativa, para Heidegger es un proceso simultáneo al del ejercicio de ese poder (yo lo llamaría así) ontológico del “habla”; pues como dice él: “Hablar es articular significativamente la ‘comprensibilidad’ del ser en el mundo...”<sup>15</sup>. Pero el habla, o este poder articular y también expresar lo significativamente articulado, sólo es lenguaje cuando efectivamente se ex-presa, cuando se objetiva en palabras o en esos sistemas de signos regulados sintácticamente y semánticamente que nos encontramos como una cosa más en el mundo. Sólo así, esto es, sólo gracias a esta diferenciación entre el nivel ontológico y lo que resulta del mismo, puede entenderse esa extraña sentencia de Heidegger de que “a las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones”.<sup>16</sup>

### 3. Gadamer: la comprensión crítica y el horizonte de la verdad

Gadamer no seguirá a quien fuera su maestro en esta última distinción y simplemente hablará, al igual que el Heidegger tardío, de lenguaje. Y algo que puede decirse desde ahora es que, para el autor de *Verdad y Método*, las cosas, el ser, y sobre todo el sentido de las cosas o del ser, es siempre algo de lo que se habla, algo que sólo puede ser comprendido en ese medio, o, mejor dicho, en ese horizonte, que es el lenguaje. Con esto entramos de lleno en el tema de la particular apropiación que Gadamer hace de la descripción heideggeriana del círculo hermenéutico y de su exhortación a entrar en él de forma justa. A mi

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.* Lo extraño de la sentencia es que parezca presuponer un nivel prelingüístico de constitución y comprensión de los significados. Pero menos extraña resulta cuando se considera que ese nivel corresponde al poder del habla, y por lo tanto a algo que difícilmente podemos dissociar del lenguaje por tratarse de su correlato ontológico.

entender, esta apropiación desarrolla una identidad en el caso de Gadamer a partir de tres rasgos, lo suficientemente importantes para implicar tanto la cuestión de la crítica como el problema de la verdad. Estos rasgos son el carácter inequívocamente lingüístico, histórico y dialógico del problema de la comprensión, un problema tan universal para Gadamer como dichos rasgos. De éstos, y especialmente del tercer rasgo, por ser el más distintamente gadameriano, me ocuparé en el resto de este artículo.

### 3.1. El carácter lingüístico de la comprensión.

Antes de decir algo más sobre el primer rasgo, esto es, sobre la condición lingüística de la comprensión, sería oportuno advertir que Gadamer no tematiza la distinción heideggeriana entre los niveles de la comprensión, de la interpretación y de la proposición. Él, preferentemente, emplea el término comprensión o el verbo comprender (*Verstehen*),<sup>17</sup> y lo hace de una manera capaz de abarcar las otras dos modalidades diferenciadas por su maestro. Esto no quiere decir, sin embargo, que Gadamer no contemple, digámoslo así, diferentes grados de progreso o de elaboración en los actos de comprensión, sino sólo que para describir este posible progreso no se sirve de la terminología de Heidegger. En lo que a mí respecta, al exponer el pensamiento de Gadamer utilizaré indistintamente los términos comprensión e interpretación, aunque creo que en castellano podría ser más aconsejable el uso de este último, por la connotación filosófica adquirida en los últimos tiempos.

Hecha la advertencia, puedo volver a la cuestión del lenguaje que ya había adelantado al decir que, para Gadamer, el sentido de las cosas o del ser, que es justo el objeto o el problema de la interpretación, sólo puede ser algo de lo que se habla. Esto queda remachado desde el momento en que él afirma la anterioridad e inexorabilidad del lenguaje respecto de cualquier experiencia que

---

<sup>17</sup> En todo caso, en *Verdad y Método I* Gadamer sostiene que el romanticismo alemán, al destacar el significado de “la lingüisticidad de la conversación para toda comprensión”, enseñó “que en último extremo comprender e interpretar son la misma cosa”. Esto es así porque toda comprensión está vinculada a la situación propia y a los conceptos previos de quien comprende, que en este sentido conserva siempre la condición de intérprete. Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, p. 463.

implique un cierto reconocimiento “de algo como algo”, sean estas experiencias elementales o de un mayor grado de sofisticación; en sus propias palabras:

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente.<sup>18</sup>

Para Gadamer no hay entonces algo así como un mundo de cosas del que podamos hacer *experiencia de sentido* antes de que éstas aparezcan o se revelen en el lenguaje; no porque no exista nada más que el lenguaje, sino porque la revelación de cualquiera cosa o experiencia como algo con sentido (“algo como algo”) ya presupone un horizonte lingüístico que la hace posible. Puede discutirse qué tan bien casa esta tesis con los compromisos metodológicos del Heidegger de *Ser y Tiempo*, pero tratándose de Gadamer no hay duda de que a esta inexorable condición lingüística refiere la universalidad que él atribuye a la experiencia hermenéutica; una experiencia que también abarca aquellos casos en los que no se tienen las palabras, pero ya se buscan, o en los que sí se tienen palabras, pero no la palabra justa. En tales situaciones igualmente puede reconocerse la universal orientación humana hacia el lenguaje. Dice Gadamer que:

[t]odos conocemos esto, por ejemplo, en el intento de traducir, en la vida o en la literatura o bajo cualquier modalidad, ese sentimiento extraño, desasosegado y torturante que uno padece cuando no encuentra la palabra justa. Cuando la tiene, cuando ha encontrado la expresión justa (no siempre es una palabra), cuando está seguro de poseerla, entonces algo se “alza”, “se ha puesto en pie”, entonces tenemos de nuevo apoyo en medio del oleaje

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 531.

del proceso lingüístico (...) Lo que estoy describiendo es el modo de experiencia humana del mundo en general. Yo lo califico de hermenéutico.<sup>19</sup>

A la expresión más inmediata de este horizonte lingüístico en el que alguien busca o encuentra las palabras para reconocer “algo como algo” en el mundo, es, por otra parte, a lo que Gadamer llama prejuicio. Este importante concepto de su filosofía digamos que equivale en connotación a ese nivel radical de trato con el mundo al que Heidegger se refiere como comprensión o a veces como pre-comprensión. También para Gadamer el prejuicio o los prejuicios son punto de partida. Todo comprender comienza con ellos; con prejuicios adquiridos en procesos de socialización, y más precisamente de socialización lingüística, que por ende advienen de ese mundo “siempre ya dado” o previamente interpretado. Por esta inevitabilidad de los prejuicios, Gadamer comienza reivindicándolos frente a la actitud ilustrada que expresa “la depreciación fundamental de todo prejuicio”<sup>20</sup>: “Los prejuicios no son necesariamente injustificados ni erróneos, ni distorsionan la verdad (...) Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo.”<sup>21</sup>

Sin embargo, la reivindicación de Gadamer del prejuicio en razón de esta inevitabilidad es, en efecto, tan sólo un comienzo, pues al final tampoco implica para él que todo prejuicio esté necesariamente justificado ni que frente a los prejuicios propios no nos reste poder alguno. Lo que nunca tenemos es un poder absoluto, por la misma razón por la que nadie tiene el poder de modificar enteramente su horizonte lingüístico. Esta razón, que vale para ambas limitaciones, es que somos seres históricos y que, como suele decir Gadamer, esa historia que somos “tiene inevitablemente más de ser que de conciencia”,<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Gadamer, Hans-Georg, “La universalidad del problema hermenéutico” (1966), en *Verdad y Método II*, p. 222.

<sup>20</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, p. 343.

<sup>21</sup> Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y Método II*, p. 218.

<sup>22</sup> Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I” (1967), *Ibid.*, p. 239.

o es “más ser que conciencia”.<sup>23</sup> Esta expresión no sólo indica la manera en que logra sobrevivir el pasado histórico, sino que también explica por qué éste nos concierne vitalmente: el pasar del tiempo justamente “pasa” en el modo de un proyectar-se y un devenir, lo cual puede pensarse como una anticipación del futuro, de nuestro futuro.<sup>24</sup> Esto lo aprendió Gadamer tanto de Dilthey<sup>25</sup> como de Heidegger,<sup>26</sup> y es lo que condensa la “historicidad” como categoría ontológica y cuestión filosófica.<sup>27</sup>

### 3.2. El carácter histórico de la comprensión.

Es obvio que he introducido el segundo rasgo de la teoría gadameriana de la comprensión: el carácter siempre histórico de ésta. Dicho rasgo, si tenemos en cuenta lo dicho más arriba, podría reducirse a la afirmación de que sólo es posible comprender hallándose dentro de una tradición histórica que envuelve tanto al objeto de la comprensión –a la cosa que se quiere comprender– como al que intenta comprender. Trato de explicarme. Gadamer habla en ocasiones sólo de “historia-efectual” y en otras de “conciencia

---

<sup>23</sup> Gadamer, Hans-Georg, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica (1985), en *Ibíd.*, p. 18.

<sup>24</sup> Cfr. Gadamer, Hans-Georg, “La continuidad de la historia y el instante de la existencia” (1965), en *Ibíd.*, p. 135 y s. Gadamer añade que este devenir inherente al pasar del tiempo es justamente lo que posibilita la experiencia de la discontinuidad histórica.

<sup>25</sup> Gadamer, Hans-Georg, “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” (1943), en *Ibíd.*, p. 35.

<sup>26</sup> Cfr. Gadamer, Hans-Georg, “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Ibíd.*, p. 217. Cfr. también Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 30.

<sup>27</sup> Gadamer atribuye el origen del concepto “historicidad” al conde York de Wartenburg. Aunque también dice que es Dilthey quien lo pone en circulación hasta que finalmente se instaura en el pensamiento de Heidegger y Jaspers. Dicho concepto es, en efecto, de carácter ontológico: no enuncia algo sobre el modo de ser de una estructura procesual [sobre la historia], sino sobre el modo de ser del hombre que está en la historia”, y que sólo desde esta situación puede comprender tanto su propio ser como el ser de las cosas. Cfr. Gadamer, Hans-Georg, “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, *Verdad y método II*, p. 134 y s.

histórico-efectual”. De hecho, se trata de un principio –“El principio de la historia-efectual”– vertebral a su filosofía, tanto que Jean Grondin, uno de sus principales intérpretes en la actualidad, ha llegado a decir que de este principio “se puede deducir casi toda su hermenéutica”.<sup>28</sup> ¿En qué consiste dicho principio?

Digamos, por lo pronto, que el principio de la historia-efectual puede interpretarse en sentido descriptivo o en sentido normativo. En el primer sentido significaría lo que he estado sugiriendo: que nuestro momento histórico, que es también un momento de ese pasar y devenir de una tradición, determina nuestra perspectiva de comprensión; determina, para empezar, todo “lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación”,<sup>29</sup> y por lo tanto su determinación comienza al ras mismo de nuestras motivaciones. Pero esto igualmente conlleva el riesgo de que lo otro, esto es, lo que interpela a nuestra comprensión desde *otro momento o lugar* de la tradición histórica, se muestre “tan a la luz de lo propio que ni lo propio ni lo otro llegan realmente a expresarse”.<sup>30</sup> Aquí es donde cabe la interpretación normativa del principio de la historia-efectual, a la que Gadamer califica incluso de “exigencia teórica”<sup>31</sup>. Y aquí también es cuando podemos hablar en rigor de “conciencia histórico-efectual”, esto es, del tipo de conciencia que intenta responder a aquella exhortación de Heidegger a entrar en el círculo hermenéutico de forma justa, exhortación a la que Gadamer alude en muchos lugares y de diversas maneras. A veces, por ejemplo, puede decir que lo que esta “conciencia histórico-efectual” exige al pensamiento es que sea “capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad”,<sup>32</sup> mientras que en otras ocasiones habla de “elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas”,<sup>33</sup> o lo que es igual, de revisar progresivamente nuestros preconceptos y de sustituirlos por otros mejores. Esta tarea, de la cual se espera ganar que lo otro, al coadyuvar a una mayor definición de lo propio, también se destaque, por contraste inverso, en su propia alteridad lingüística, se halla siempre y sin embargo sujeta a aquel

---

<sup>28</sup> Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 165.

<sup>29</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, p. 371.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 333.

límite de que la historia-efectual sea “más ser que conciencia”; por lo demás, al mismo límite con el que topa cualquier pretensión de alcanzar una objetividad independiente del arraigo histórico.

Por referencia a dicho límite, Gadamer apuntala también su muy conocida crítica al historicismo del siglo XIX –a la escuela histórica de Berlín representada por Niebuhr, Ranke y Droysen– y a lo que juzga como su ingenua fe metodológica. Sin embargo, dicha crítica, como el mismo Gadamer lo sugiere en más de un lugar, no se restringe a este particular contexto intelectual, que sólo retrata un momento importante de la más amplia y decisiva cuestión de si la aplicación de un método para obtener conocimiento, por exitosa que resulte –lo cual Gadamer tampoco niega–, basta para suprimir la “historia-efectual” o para favorecer el desarrollo de la “conciencia histórico-efectual” – las posibilidades, aunque limitadas, de pensar la propia historicidad. Por supuesto, Gadamer considera que no, y a veces le gusta ilustrar esta insuficiencia metodológica con el ejemplo de la estadística. Dice que:

Esta enseña, como ejemplo extremo, que la ciencia está siempre bajo determinadas condiciones metodológicas y que los éxitos de las ciencias modernas obedecen a que la abstracción bloquea otras posibilidades interrogativas (...) Lo que ahí se establece parece ser el lenguaje de los hechos; pero el averiguar a qué preguntas dan respuesta estos hechos y qué hechos empezarían a hablar si se formularan otras preguntas, es una tarea hermenéutica.<sup>34</sup>

Pero entonces, si el método resulta insuficiente, ¿cómo puede llevarse a cabo, aunque sea parcialmente, esta revisión de la propia situación hermenéutica? La respuesta de Gadamer a esta pregunta es en realidad muy simple: lo que dicha tarea requiere es pensar. Pero pensar, para él, incluso cuando alguien lo hace en soledad, implica casi lo mismo que participar en un diálogo con otros, y la mayor parte de las veces implica, de hecho, una y otra cosa a la vez. Llego así al tercer rasgo de la teoría gadameriana de la comprensión: su carácter dialógico. Por tratarse del rasgo más distintivamente

---

<sup>34</sup> Gadamer, Hans-Georg, “La universalidad del problema hermenéutico”, *Verdad y método II*, p. 219.

gadameriano, y porque en él también se juega toda posibilidad de comprensión crítica y de verdad, me detendré en su exposición un poco más que en los dos anteriores.

### 3.3. El carácter dialógico de la comprensión

En muchos lugares Gadamer afirma que el diálogo es el fundamento del lenguaje.<sup>35</sup> Y, si lo es del lenguaje, lo es de la comprensión. Pero este carácter dialógico del lenguaje y de la comprensión, por tratarse también de algo inherente al pensamiento bajo cualquier circunstancia, según el autor de *Verdad y Método* acontece incluso antes de la comunicación efectiva con otros interlocutores. Pensar, de acuerdo con una tradición que puede remontarse a Platón y a San Agustín y cuya estela Gadamer quiere seguir, equivale en sí a participar en un diálogo silencioso que ocurre en uno mismo; es ese “dos en uno”, que también describe Hannah Arendt en un bello ensayo.<sup>36</sup> Así lo expresa, por lo pronto, Gadamer:

Pensamos con palabras. Pensar significa pensarse algo. Y pensarse algo significa decirse algo. En este sentido Platón conoció a la perfección la esencia del pensamiento cuando lo define como el diálogo interno del alma consigo misma, un diálogo que es un constante trascenderse, una reflexión sobre sí mismo y los propios juicios y opiniones, en actitud de duda y objeción (...) Es nuestra experiencia lingüística, la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a la vez dialogo anticipado con otros

---

<sup>35</sup> Uno de estos lugares es el ensayo “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” (1977), en *Verdad y Método II*, p. 112. Aquí dice Gadamer: “El modo efectivo del lenguaje es el diálogo, si quiera el diálogo del alma consigo misma, que es como Platón define al pensamiento. En este sentido la hermenéutica como teoría de la comprensión y del consenso ostenta la máxima generalidad. No considera cada enunciado meramente en su valor lógico, sino como respuesta a una pregunta; pero esto significa que el sujeto que comprende debe comprender la pregunta...”.

<sup>36</sup> Arendt, Hannah, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 132.



y la entrada de otros en diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de la experiencia.<sup>37</sup>

De lo dicho aquí, podemos reparar en dos cosas. En primer lugar, en la no diferenciación que sugiere Gadamer entre pensamiento y lenguaje desde que opta por definir al primero en términos de comunicación del alma consigo misma. En segundo lugar, en la consiguiente sugerencia de que no es posible pensar sobre los propios juicios y opiniones estando en el mismo lugar que éstos. Debe de haber alguna distancia disruptiva, algún ir y venir de ego a alter y de alter a ego capaz de producir la apertura y la reorganización del sentido de la experiencia. ¿Pero quién es alter aquí? Sólo cabe imaginarlo en la clave que aporta el propio Gadamer en el pasaje citado: es todo “otro posible” o “virtual” al que el acto de pensar pueda anticipar –incluso crear, cuando aún no existe– o prestarle la palabra. Por eso en la referida descripción que Hannah Arendt también hace de este proceso, ella sostiene que lo que el pensamiento “actualiza es la diferencia, que se da en la conciencia”<sup>38</sup>, porque en ella cada quien puede aparecer como otro ante sí mismo, e interpelarse a sí mismo o cuestionar a ese otro u otros que interpelan. Tratándose de Gadamer, al hablar de “conciencia” no habría que olvidar los límites de ésta en la experiencia de la historia-efectual. Sin embargo, dichos límites no reducen, sino que en todo caso amplían la gama de otros posibles o virtuales que podrían ser evocados por el pensamiento. De tal manera que, tanto o más Gadamer podría sostener, con Hannah Arendt, que “la diferencia y la alteridad (...) son también las auténticas condiciones para la existencia del ego humano”.<sup>39</sup>

Ahora bien, este descentramiento del ego de algún modo anticipado desde que alguien piensa y se cuestiona a sí mismo en aparente soledad, puede también replicarse y enriquecerse en circunstancias de efectivo diálogo con otros, y más aún cuando aquellos con quienes se dialoga logran ocasionar algún tipo de extrañamiento –idiomático, semántico o relativo a las pretensiones de validez de lo dicho– en el proceso de comunicación. Esta es la principal razón

---

<sup>37</sup> Gadamer, Hans-Georg, “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?” (1973), en *Verdad y Método II*, p. 195 y s.

<sup>38</sup> Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 133.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 132.

por la que la distancia real o posible entre los interlocutores, que puede ser una *distancia temporal* –cuando se trata de interlocutores situados en diferente momento histórico– pero también de alguna otra índole<sup>40</sup>, es, a fin de cuentas, valorada por Gadamer como un aspecto productivo y no como un obstáculo para el desarrollo de la interpretación. Únicamente la distancia, afirma él, “permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas”;<sup>41</sup> sólo ella hace posible “la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen los malentendidos”.<sup>42</sup>

Es momento de decir que la filosofía de Gadamer, o por lo menos la que a mí me resulta más atractiva, desemboca, a partir de los conceptos y argumentos hasta el momento revisados, en la tematización de este fenómeno de la comunicación efectiva con otros u otras; otros u otras que pueden estar muertos o vivos, y que pueden en todo caso entablar el diálogo con uno mismo a través de la escritura –de sus textos– o del cara a cara de la conversación viva. La descripción de este fenómeno comunicativo vuelve a su vez inevitable reparar en eso que en Gadamer podría llamarse “comprensión crítica”; no porque este tipo de comprensión no pueda anticiparse en ese diálogo en aparente soledad que ya supone pensar, sino porque quizás el potencial crítico de la interpretación incrementa su productividad cuando la alteridad que se resiste al intérprete encuentra mayor expresión objetiva –en la fijación que supone la escritura o en el acontecimiento de los discursos vivos de otras subjetividades.

Pero ¿en qué sentido, según Gadamer, podrían interpelarnos estos “otros” que escriben, o estos otros que se pronuncian, digámoslo así, desde su propio cuerpo? ¿E interpelarnos acerca de qué? También la respuesta gadameriana a esta doble pregunta es simple: respecto de cómo entender la

---

<sup>40</sup>Dice Gadamer que la “distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico; por ejemplo, entre personas que sólo buscan en la conversación el fundamento común, y sobre todo en el encuentro con personas que hablan lenguas extranjeras o viven en otras culturas. Gadamer, Hans-Georg, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985), *Verdad y Método II*, p. 16.

<sup>41</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, p. 368.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 369.

cosa que en cada caso se tematiza. A propósito, en un pasaje de esas escasas páginas de *Verdad y Método* dedicadas al concepto de “anticipación de la perfección”, especialmente significativo para mi lectura, Gadamer apunta:

También aquí se nos confirma que comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la pre-comprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto. Desde esto se determina lo que puede ser considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de la perfección.<sup>43</sup>

Resulta notable que Gadamer introduzca este último concepto sin demasiado relieve; habla de él como de una “consecuencia” de la “interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete” que supone la experiencia del círculo hermenéutico. Sin embargo, el pasaje citado y todo el contexto que lo rodea en gran parte justifican la afirmación que hice desde el principio de que a Gadamer le preocupa más el problema filosófico de la verdad que el problema sólo exegético o historiográfico de la comprensión del otro. Este segundo problema, como puede apreciarse en la última cita, para él no es el fin único ni último de la interpretación. Por supuesto, la distinción requiere algunos matices, porque tampoco es tajante y menos tajante parece cuando el autor de *Verdad y Método* desarrolla su concepto de “anticipación de la perfección” con ejemplos restringidos a la interpretación de textos. Anticipar la perfección, según esto, consiste en el presupuesto que hacemos al aproximarnos a un texto de que su contenido será una unidad perfecta de sentido, esto es, de que dicho texto nos podrá comunicar algo, en efecto, inteligible; pero Gadamer también advierte sobre la naturaleza y alcance de este presupuesto formal de inteligibilidad:

La anticipación de la perfección que domina nuestra comprensión está sin embargo en cada caso determinada respecto a algún contenido. No sólo se

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 364.

presupone una unidad immanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de la relación con la verdad de lo referido por el texto.<sup>44</sup>

Y unas líneas más adelante, aclara:

(...) estamos básicamente abiertos a la posibilidad de que un texto transmitido entienda del asunto más de lo que nuestras opiniones previas nos inducirían a suponer. Sólo el fracaso del intento de considerar verdadero lo dicho conduce al esfuerzo de “comprender” el texto como la opinión de otro, psicológica o históricamente.<sup>45</sup>

En realidad, poco importa que aquí el concepto de “anticipación de la perfección” se ilustre con el ejemplo de la interpretación de textos, baste decir que, en el fondo, Gadamer no restringe la cuestión a este contexto. Lo más interesante es que, de acuerdo con dicho concepto, lo primero que se impone a la interpretación de lo que dicen otros sobre alguna cosa es el problema de la presunta verdad de lo dicho. Y este problema se le impone al intérprete, como se precisa en el pasaje citado, bajo esa forma básica de la posibilidad de que los otros entiendan mejor que uno mismo acerca de lo que hablan. Este “más que uno mismo” no es retórico, pues más bien subraya aquella necesaria condición de que el intérprete se halle parcialmente familiarizado con el mismo asunto del que hablan otros, de que tenga también una opinión previa sobre aquello de lo que se habla. Sin este punto de partida, que no es sino la viva expresión, por la vía de la “comunidad de prejuicios”, de la historia-efectual –del grado de equilibrio entre permanencia y discontinuidad alcanzado en el tiempo por una tradición–, para el autor de *Verdad y Método* no podrían explicarse la motivación o la orientación hacia algo particular que se quiera comprender. Esto es cierto, pero igualmente lo es que un deseo genuino de “entenderse en la cosa” tampoco se explica sin la otra parte, esto es, sin tener en cuenta que desde el

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*

<sup>45</sup> *Ibíd.*

principio algún grado de distancia o de discontinuidad tiene a su vez que hacerse valer para que el intérprete, en lugar de conformarse con su opinión inicial, mantenga el estímulo de hallar más verdad u otra verdad en la interpretación de otros.

Gadamer sin duda concede que cuando el lenguaje en el que nos habla la tradición nos produce demasiado extrañamiento (debido a la distancia histórica o a cualquier otro tipo de distancia) hay que hacer algo para intentar remediarlo, pero también se rehúsa a entender “este hacer algo” sólo en términos de reconstruir la opinión de otros. Se rehúsa, en primer lugar, porque esta reconstrucción puede recaer en la exageración romántica o historicista de querer reproducir absolutamente la personal psicología o situación histórica de los otros, lo que equivale a no reconocer la propia historicidad; pero en segundo lugar Gadamer se rehúsa porque valora este ejercicio de reconstrucción, hasta donde considera posible llevarlo a cabo, sólo en función de poner a los otros y ponerse a uno mismo en mejores condiciones para entablar un diálogo fecundo que atañe sobre todo al contenido de lo hablado.

Para el autor de *Verdad y Método*, un diálogo sólo es fecundo cuando apunta a un posible consenso sobre dicho contenido; un consenso, por cierto, que tampoco podrá garantizarse *a priori* mientras las expectativas de verdad depositadas en los otros puedan siempre fracasar. Pero, en todo caso, para él sólo es auténtico diálogo aquel que en su afán de lograr un “entendimiento en la cosa” no anula a ninguna de las partes implicadas. Comprender críticamente, y no sólo comprender, es llevar al paroxismo este intercambio dialógico, hasta donde la historia-efectual y la conciencia histórico-efectual lo permitan. Se apela así a un modo de entendimiento en el que los propios supuestos u opiniones sobre las cosas se contrastan con la perspectiva de otros, cuya distinta interpretación tiene asimismo que hacerse valer; naturalmente no con el fin de suprimir lo propio y fundirse en el juicio distinto, ni tampoco para secuestrar a la otra perspectiva en la barricada de los propios prejuicios, sino para desbrozar una y otra posición con la esperanza de transformarlas a ambas:

La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo

logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que ya no es mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social.<sup>46</sup>

Lo que Gadamer llama “fusión de horizontes” es esta posible solidaridad moral y social o este consenso buscado y sólo a veces alcanzado mediante el ejercicio de la comprensión crítica,<sup>47</sup> todo lo cual bosqueja el único concepto normativo de verdad que puede extraerse de una obra que lleva a esta palabra como parte de su título. Podríamos pensar que se trata de una verdad precaria, muy lejos de una validez incondicional, en tanto no puede asirse de nada que rebasa a la historia y al diálogo crítico para asegurarse su propio carácter de certeza. Por eso la que Gadamer bosqueja es también una verdad afectada por la misma finitud de quienes la pretenden o la buscan, tan vulnerable como éstos a su propia transformación y sustitución histórica.

Valga por lo menos anotar que estas últimas consecuencias le valieron al autor de *Verdad y Método* su interesante debate con Jürgen Habermas en la década de los 70's, ya que este último pensaba que sin poder trascender las contingentes condiciones que Gadamer afirma para todo diálogo y consenso, tampoco podría distinguirse entre los verdaderos acuerdos y aquellos otros “pseudoconsensos” que más bien expresan una comunicación sistemáticamente distorsionada, al ocultar, en muchos casos para los mismos participantes en el diálogo, los efectos manipuladores que el poder u otras realidades sociales ejercen sobre el lenguaje. Lo impugnado, en este sentido, no es la convicción gadameriana de que a todo extrañamiento de la comunicación le subyace ese grado de consenso que explica, en parte, la motivación del

---

<sup>46</sup> Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, en *Verdad y Método II*, p. 184 y s.

<sup>47</sup> Gadamer deja claro que no piensa que a priori puede garantizarse el éxito de una búsqueda de consenso a través del diálogo: “no significa que en toda comprensión haya una referencia potencial al lenguaje, de suerte que siempre sea posible –tal es el orgullo de la razón–, cuando surge un disenso, alcanzar el acuerdo mediante la conversación. No siempre lo conseguiremos, pero nuestra vida social descansa en el presupuesto de que la conversación, en su sentido amplio, deshace el bloque producido por el aferramiento a las propias opiniones” (*Ibid.*, p. 185).

intérprete,<sup>48</sup> sino que muchos de estos diálogos y consensos en realidad no lo son, pues suponen circunstancias de coacción. A juicio de Habermas, tales pseudoconsensos sólo podrían ser identificados y explicados desde un momento de racionalidad capaz de sustraerse a la tradición y al papel que cumple ésta para los participantes en los diálogos, un momento como el que él ya atisba en algunas teorías sobre la competencia comunicativa<sup>49</sup> y sobre todo en el presupuesto racional de una “situación ideal de habla”:<sup>50</sup>

No porque nos percatemos de la estructura de prejuicios que caracteriza a la comprensión queda ya respaldada la identificación del acuerdo conseguido de hecho con el verdadero. Antes bien, tal identificación conduce a la ontologización y a la hipostatización del plexo de tradición. Una hermenéutica críticamente ilustrada acerca de sí misma, que distinga entre penetración crítica y obcecación, tiene que convertir en parte suya el saber metahermenéutico acerca de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente distorsionada<sup>51</sup>.

Por su parte, la respuesta del autor de *Verdad y Método* se basaba en negar la posibilidad de separación entre, por un lado, el lenguaje (o la tradición cultural), y por otro, los demás factores sociales (como la realidad del poder), que Habermas parecía presuponer al entender la crítica bajo la forma del desenmascaramiento de lo que el plano lingüístico encubre del plano extra o

---

<sup>48</sup> Habermas dice de estar de acuerdo con Gadamer en esto, aunque no en cómo ha de entenderse ese consenso previo. Cfr. Habermas, Jürgen, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *La lógica de las ciencias sociales* (traducción de Manuel Jiménez Redondo), Madrid, Tecnos, 1988, p. 300.

<sup>49</sup> Fundamentalmente en la teoría psicoanalítica y en la crítica de la ideología.

<sup>50</sup> “Situación ideal de habla” es el concepto que emplea Habermas (y también Apel, aunque este último suele llamarlo “comunidad ideal de comunicación”) para referirse al presupuesto formal y contrafáctico que, según él, orienta siempre a quienes entran en una discusión con la intención sincera de convencer o de convencerse acerca de algo. Lo que en tal caso los participantes presuponen es una validez transcontextual que implicaría desarrollar la argumentación y determinar la validez bajo condiciones ideales.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 302.

metalingüístico. Frente a ello, Gadamer insistía en una determinada interpretación de la tesis de la “ontologización del lenguaje” y de la “hipostatización de la tradición”<sup>52</sup> de la que Habermas lo acusaba: “no hay ninguna realidad social, con todas sus presiones reales, que no se exprese en una conciencia lingüísticamente articulada”.<sup>53</sup> Lo que equivale a decir que si bien no sólo existe el lenguaje, éste sí engloba todo lo demás que existe con nosotros como algo comprensible o como problema de comprensión, incluidas las realidades del poder y del trabajo.<sup>54</sup> De ser así, quien desempeña una función crítica, incluso bajo la forma del desenmascaramiento, no sólo se halla dentro –y no por detrás o por encima– de esa englobante lingüisticidad gracias a la cual puede *hablar de distorsiones de la comunicación y denunciarlas*, sino también sujeto a la historia efectual. La reflexión y la crítica ilustrada encontrarían aquí sus propios límites:

La reflexión sobre una precomprensión me aporta algo que de otro modo acontece a mi espalda. Algo, mas no todo. Porque la conciencia-histórico efectual tiene inevitablemente más de ser que de conciencia; pero esto no significa que pueda prescindir de una constante concienciación del estancamiento ideológico. Sólo mediante esta reflexión llego a superar la esclavitud frente a mí mismo y sé a qué tenerme acerca de lo bien fundado o no de mi comprensión.<sup>55</sup>

Con esto volvemos al mismo lugar, esto es, a la reafirmación gadameriana de que el círculo hermenéutico no puede evitarse y de que sólo cabe entrar en él de forma justa a través del ejercicio dialógico de la comprensión crítica. Ésta, ya lo he sugerido, es la única forma concebida por el autor de *Verdad y Método* de poner a prueba la precomprensión que se tiene de las cosas, de fisurar la rigidez de los propios prejuicios sobre ellas. Como dicha precomprensión ya no puede cerciorarse de su validez en contraste con

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Gadamer, Hans-Georg, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I” (1967), *Verdad y método II*, p. 237.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 235.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 239.



el “ser”, pues Gadamer sabe que “el ser que puede comprenderse es lenguaje”,<sup>56</sup> tanto la crítica como la verdad sólo pueden nutrirse de preguntas suscitadas por la diferencia; en el entendido de que esta diferencia no es tampoco la vivencia o el contexto original tras el otro que se expresa, sino aquélla históricamente situada que pretende validez en su hablar de algo como algo.

#### 4. Conclusión

Estamos en condiciones de concluir, y había dicho al principio que para ello propondría una interpretación, consistente con lo tratado, de aquella afirmación de Gadamer de que “El arte de la hermenéutica es el arte de dejarse decir algo”. La desglosaré en tres brevísimos puntos:

1) Habría que situar esta afirmación en el contexto de lo que he llamado comprensión crítica y no limitarla a la interpretación de textos. Gadamer tampoco se refiere aquí a la tarea que concibe para su propia filosofía hermenéutica, que es la de iluminar las condiciones generales del fenómeno de la comprensión; antes bien, ese “arte de dejarse decir algo” expresa el ideal normativo de la comprensión crítica, que el propio Gadamer sugiere en su teorizar sobre dichas condiciones. Por lo tanto, “dejarse decir algo” significa a la vez permitir que el otro se exprese desde sí mismo y evaluar lo que puede haber de cierto o de verdad en su expresión, valorar hasta dónde la alteridad puede conmover los propios juicios y prejuicios.

2) Gadamer puede considerar un arte el “dejarse decir algo” porque no ocurre por el sólo hecho de coexistir con otros, ni es tampoco una actitud fácil de ejercitar. Pero sí se puede ejercitar y también perfeccionar a través de la lectura de textos y de las conversaciones y discusiones con otros. Equivaldría entonces a la excelencia (o *areté*) a la que pueden aspirar este tipo de actividades. Que a nadie extrañe, en este sentido, que Gadamer haya considerado a la filosofía hermenéutica como un tipo de filosofía práctica, o que haya comparado a la actividad hermenéutica con la virtud aristotélica de la *phronesis*.

---

<sup>56</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 568.

3) A fin de cuentas, lo que Gadamer sugiere es que vale la pena cultivar esta excelencia, y por lo tanto que es mejor evitar la idiotez que no hacerlo. Lo contrario del que se “deja decir algo” podría ser un narcisista o un dogmático, pero un narcisista o un dogmático es también un idiota en el sentido en el que los griegos usaban el término (*idiotes*).

## Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1977
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992:
  - “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” (1943).
  - “La continuidad de la historia y el instante de la existencia” (1965).
  - “La universalidad del problema hermenéutico” (1966).
  - “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I” (1967).
  - “Lenguaje y comprensión” (1970).
  - “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?” (1973).
  - “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” (1977).
  - “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985).
- Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1999.
- Habermas, Jürgen, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Heidegger, Martin, *Supplements. From the earliest essays to being and time and Beyond*, New York, State University of New York Press, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, “Verdad y mentira en sentido extramoral”, en Nietzsche Friedrich/Vaihinger Hans, *Sobre Verdad y Mentira*, Madrid, Tecnos, 1990.

Recibido: 02/2018; aceptado: 06/2018.