

H-G. Gadamer discípulo de M. Heidegger: de una hermenéutica de la facticidad hacia una hermenéutica filosófica.

Erika Whitney.

(UNC)

Hans-Georg Gadamer, reconocido como exponente de la hermenéutica filosófica, dedicó su vida a repensar la tradición y tender un puente con el pensamiento de su maestro Martin Heidegger. En 1960 publica *Verdad y Método*, su obra principal. Allí expone que la resistencia que surge al interior de las ciencias del espíritu, contra la pretensión de universalidad de la actitud científica, exige una profundización en el fenómeno de la comprensión. Esta tarea dará inicio a un nuevo modo de entender el tipo de verdad y de conocimiento que exigen estas ciencias. El propósito de este trabajo, que se inscribe en el marco del trabajo final de la licenciatura, es ver la importancia de un escrito temprano de Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923), para vislumbrar cómo Gadamer continúa el camino entreabierto por su maestro para *reivindicar* el problema de la interpretación. De este modo, lo que trataremos de vislumbrar es el desplazamiento de la hermenéutica de la facticidad hacia una hermenéutica filosófica a partir de la continuidad de un mismo presupuesto: “que el comprender deje de concebirse a partir del ideal de objetividad impuesto por la ciencia moderna, según el cual la verdad sería absolutamente independiente del intérprete” (Grondin, 2011: 157).

1. La hermenéutica de la facticidad.

En *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923) Heidegger pone de manifiesto su crítica a la ontología tradicional. La posición teórica que se fundamenta en la escisión sujeto-objeto es una teoría derivada de una experiencia más fundamental. En su introducción, Heidegger, asegura que “el tema es desde el principio *ser-objeto*.” La ontología tradicional, incluso la actual, cierra el *acceso* al ente dentro de la problemática filosófica. Y dice:

La relación entre hermenéutica y facticidad no es la relación que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al que la aprehensión simplemente hubiera de acomodarse, sino que el interpretar mismo es posible y señalado cómo (una posible y señalada forma de ser) del carácter de ser de la facticidad. (Heidegger, 1923)

Esto muestra que la conexión que la hermenéutica guarda con su objeto, la vida, la existencia de cada uno, *precede* temporalmente a la teorización que pudiera hacer cualquier ciencia. Este previo anticipo no significa el establecimiento de un término, un decir: “hasta aquí llega el objeto”, sino un tener cuenta el “en camino” para abrir el ser en posibilidad.

Heidegger menciona, más adelante, un concepto problemático y fundamental, el concepto de indicación formal¹. Mediante él, busca otro punto de partida. A diferencia de cómo se manejan las ciencias, que parten de un sistema conceptual construido fuera de la existencia para imprimir su forma lógica en el dinamismo de la vida, Heidegger busca mantener la experiencia del fenómeno en la vivacidad originaria con que se nos manifiesta. Por eso,

La indicación formal funciona más bien como una advertencia que nos obliga a permanecer por un momento más en la experiencia misma, en lugar de pretender asegurarla de inmediato en elementos objetivos o constructos teóricos que la devitalicen y minen su poder inquietante. (Gama, 2011: 48)

La indicación formal, “es el *instrumento*, forjado a partir de la experiencia de la vida fáctica, que permite hacer justicia a la peculiaridad fenoménica de la facticidad y a la vez traspasar su carácter disimulador.”(Rodríguez, 2011: 78) El autor de *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Ramón Rodríguez, asegura que la lucha por encontrar un método atraviesa toda la hermenéutica de la facticidad.

La “cosa misma”, en este caso la vida fáctica, debe indicar cómo debemos acceder a ella. Aquí podemos señalar, aunque sea brevemente, una clara diferencia respecto de la fenomenología de Husserl. Para Heidegger es la vida fáctica la que impone el procedimiento desde sí misma. El origen de sentido está en la vida fáctica y no en la conciencia. Husserl queda atrapado en el prejuicio moderno.

Para Heidegger, una descripción mal hecha del mundo cotidiano tiene que ver con “el venir construidas objetivamente las cosas”. Estas descripciones aparentemente auténticas permanecen bajo el dominio de prejuicio que heredamos de la modernidad. Heidegger dice: “Predomina falta de claridad de cómo nos topamos las cosas y acerca

¹ Como sabemos es un tema complejo, sumado a que no hay muchas referencias y al parecer es un tema que aburría a sus alumnos.

de cómo hay que enfocarlas para poder decir algo sobre ellas y acerca de que la significatividad no es un carácter de contenido que se agregue sino un carácter de ser.” (Heidegger, 1923)

Una descripción del mundo cotidiano desde el estar-ahí-en-él debería tener en cuenta la *significatividad* con la que nos topamos, es decir, el “servir para”, “utilizarse para” de las cosas. Estas determinaciones no son propiedades que cuelgan a la cosa ahí, antes bien son precisamente ellas las que primariamente dan el sentido de eso con que nos topamos. El carácter de encuentro con lo existente está atravesado por la *temporalidad*, que Heidegger describe como “todavía no”, “ya no” “casi”, etc.; y por la *espacialidad*, “demasiado lejos”, “por esa calle”, “detrás de”, etc. Para esclarecer mejor este modo de describir el mundo citamos un ejemplo. Dice Heidegger:

En la habitación está la mesa (no “una” mesa junto a muchas otras en otras habitaciones y casas), en la que uno o una se sienta para escribir, para comer, para coser, para jugar. Y ello es algo que en ella se advierte enseguida, por ejemplo, cuando hacemos una visita: se trata de una mesa de escribir, de una mesa de comedor, de una mesa de coser; es primariamente así como ella misma en sí nos topa, nos sale al encuentro. El carácter de “para algo” no es algo que empiece agregándosele a la mesa en virtud de una relación comparativa con algo distinto que ella no es [sino que pertenece a su primario toparnosla MJR]. (Heidegger, 1923)

Estas remisiones, que siempre son del curar y procurar del ser-en-el-mundo, no significan que las cosas “están-ahí delante” y “entre las cosas” significan un cuidarme del mundo, en el sentido de producir, disponer, fabricar, etc. En esta relación, en la cual con lo que me topo ya me forma y determina y viceversa, se da un acceso al sentido mediante la comprensión. La apropiación de dicho sentido es posible por un comprender interpretativo. El fenómeno de la vida, como ser-ahí de cada uno, puede ser explicitado a través de la hermenéutica. Entendida así la hermenéutica, Heidegger, ve en ella el medio para volver la mirada a las experiencias originarias de ser-ahí, que permanecen relegadas bajo el andamiaje de las categorías ontológicas convencionales.²

Esta última cuestión nos permite mencionar en qué radica el giro hermenéutico de la fenomenología de Heidegger respecto de la fenomenología trascendental de Husserl, dice Gama:

“Una *fenomenología hermenéutica* se propone abordar interpretativamente el fenómeno de la vida fáctica; pero una vez que queda claro que este acceso a lo fáctico no es posible desde fuera, sino sólo desde un movimiento interno, propio de la vida interpretante, esta empresa toma el nombre de una *hermenéutica fenomenológica*. En el primer caso, se trata e

² Cfr., Gutiérrez, (1998), pág. 39.

interpretar un fenómeno; en el segundo, de proseguir al fenómeno en su propio desarrollo interpretante y comprensivo sobre sí mismo.” (Gama, 2011: 51)
El desplazamiento que se produce de un “cómo”, vaciamente entendido, a un “cómo”, efectivamente asumido³, determina el desarrollo ulterior de toda la filosofía heideggeriana.

2. El desplazamiento hacia una hermenéutica filosófica.

Desde este horizonte debe ser pensada la hermenéutica filosófica de Gadamer. Siguiendo los pasos de su maestro, Gadamer, imprimirá una torsión epistemológica al interior de la hermenéutica. Como bien dice J. Grondin no es fácil ubicar la hermenéutica de Gadamer⁴ ya que no la concibe como sus predecesores, como una disciplina auxiliar, y esto se debe a la influencia de Heidegger, pero tampoco como este último. No obstante Gadamer ha dejado en claro la importancia y trascendencia del pensamiento heideggeriano tanto para la filosofía como para su propio proyecto hermenéutico. Dice:

La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En ese sentido es como hemos empleado aquí el concepto de “hermenéutica”. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de la experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva e un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa. (Gadamer, 1960: 12)

Si hacemos un poco de memoria, veremos que la antigua hermenéutica buscaba la correcta interpretación de los textos. Como exégesis, concebía el interpretar como la búsqueda de lo que propiamente se había querido decir en el texto. Su tarea estaba confinada a rescatar y renovar el sentido originario que se había vuelto extraño e inasequible. Se trataba de interpretar para traer a la luz aquello que permanecía oculto detrás de lo expresado y lograr así una comprensión adecuada⁵. El supuesto de esta hermenéutica es que pre-existe un sentido que subyace y que puede ser descubierto. Pero el esfuerzo no sólo estaba en lograr una comprensión más recta sino también en poner de relieve lo ejemplar para la vida práctica, ya sea el anuncio de un mensaje dividido, o de la interpretación de un oráculo, o de una ley. Con el impulso de la reforma

³ Cfr., Rodríguez, (1997), pág. 18.

⁴ Cfr., Grondin, (2011), pág. 139.

⁵ Es bueno tener en cuenta esta relación porque no en todas las hermenéuticas se concibe del mismo modo la relación entre interpretación y comprensión.

protestante, dice Gadamer, "Surgió a la vez una nueva conciencia metodológica que aspiraba a ser objetiva, ligada al objeto, pero sobre todo exenta del arbitrio subjetivo." (Gadamer: 1986: 97)

La creación de una ciencia de la hermenéutica, desarrollada por el teólogo F. Schleiermacher, tendía a asegurar la comprensión a partir de reglas. De este modo dejó de primar la unidad hermenéutica frente al objeto, como era el caso de las interpretaciones hermenéuticas tradicionales de la Biblia, para tener importancia la unidad de un procedimiento que permitiera evitar el malentendido. Según Gadamer, el comprender en Schleiermacher se desplaza más hacia una comprensión del otro que hacia la verdad en cuestión, convirtiendo la tarea de la hermenéutica en una tarea reconstructiva y psicológica.

El problema de la comprensión fue también un desafío para W. Dilthey al sostener que no sólo la tradición literaria necesita de una correcta apropiación sino que todo lo que ya no está de manera inmediata en el mundo, es decir, toda la tradición, necesita ser comprendida apropiadamente. Esto explica su idea de completar la crítica kantiana a través de una "crítica de la razón histórica". Su objetivo era fundamentar una ciencia empírica del espíritu, a la luz de las consecuencias epistemológicas a las que habían llegado Ranke y Droysen en oposición al Idealismo, para otorgar un punto de apoyo y autonomía a las ciencias del espíritu. Pero semejante objetivo ponía a Dilthey ante un problema ¿cómo es posible el conocimiento de la experiencia histórica? Como dice Ricoeur esta pregunta pone de manifiesto "la gran oposición que atraviesa toda la obra de Dilthey, entre *explicación* de la naturaleza y la *comprensión* del espíritu." (Ricoeur, 2001:78)

Como ya mencionamos, bajo el influjo de la hermenéutica heideggeriana, la cual considera la comprensión como "modo de ser" del *Dasein*, Gadamer va a criticar esta tradición clásica de la hermenéutica por permanecer muy cercana a la cuestión metodológica. En sus orígenes, como arte de interpretación y luego, como metodología de las ciencias del espíritu. Dice Gadamer: "En el siglo XIX la hermenéutica experimentó, como disciplina auxiliar de la teología y la filosofía, un desarrollo sistemático que la convirtió en fundamento para todo el negocio de las ciencias del espíritu." (Gadamer, 1960: 218)

En *Verdad y Método*, Gadamer, nos hace ver que el problema hermenéutico no es un problema que atañe sólo a la metodología de las ciencias del espíritu sino que es un problema que “pertenece a la experiencia humana del mundo” (Gadamer, 1960: 23). El problema hermenéutico no es un problema metódico puesto que no se interesa por construir un conocimiento seguro al modo de la ciencia. Cuando se comprende un texto no se lo somete como si fuera un objeto, por el contrario se adquieren perspectivas y se conocen verdades. La pretensión gadameriana es dilucidar la existencia de una verdad que estaría dada por la comprensión del sentido o significado de aquellas experiencias que rehúsan ser apresadas por el método científico, con el fin de reivindicar una manera de comprender que trascienda los parámetros de corte cartesiano y justificar filosóficamente su verdad.

En el prólogo de la segunda edición de *Verdad y Método* el autor nos advierte que la pregunta filosófica que se le plantea a toda experiencia humana del mundo es ¿cómo es posible la comprensión? Poner el fenómeno de la comprensión en cuestión, desde esta perspectiva, no significa que se quiere hacer una preceptiva del comprender, sino develar cuánto *acontecer* opera en el comprender. La hermenéutica gadameriana no busca proporcionar reglas para la comprensión, sino mostrar que es una capacidad que cada ser humano desarrolla y que está orientada por nuestros prejuicios. Y aquí no podemos pasar por alto que los prejuicios, según Gadamer, no pueden ser llevados por entero a la conciencia. A partir de concepción de la comprensión es que se debe reconstruir la “teoría de la verdad”, que tiene que ver con una descripción de las experiencias de verdad.

De este modo, Gadamer se aleja del programa hermenéutico de Heidegger. El desplazamiento desde una posición ontológica hacia una posición más bien epistemológica nos permite comprender esta distancia. El interés de Gadamer, de situarse al margen del concepto de hermenéutica entendido como “analítica de la existencialidad” queda a la vista a partir de su proximidad con la hermenéutica diltheyana. Dice Ricoeur al respecto:

...en relación con Heidegger, Gadamer inicia el movimiento de retorno desde la ontología a los problemas epistemológicos. (...) Ya el propio título de la obra confronta el concepto heideggeriano de verdad con el concepto diltheyano de método. La cuestión es entonces saber hasta qué punto la obra merece llamarse: Verdad Y Método, y si no debería mejor titularse: Verdad O Método. (Ricoeur, 2001: 91)

El gran aporte de Gadamer, a mi parecer, está en la atención puesta a ambas problemáticas, tanto ontológica como epistemológica, y en la búsqueda de una alternativa, teniendo presente la hermenéutica de la facticidad, al problema filosófico que plantean las ciencias del espíritu -tras resistirse a ser sometidas a una idea de método para alcanzar la verdad. La originalidad de la propuesta de este autor estaría en el carácter sintético de su hermenéutica, lo que explica la dificultad según Grondin, de situar esta hermenéutica en relación con las anteriores.

Consideraciones finales...

A modo de conclusión, podemos señalar que el desplazamiento de una hermenéutica de la facticidad hacia una hermenéutica filosófica se erige en el “giro epistemológico” gadameriano. Una correcta elucidación del fenómeno de la comprensión le permitirá a Gadamer no sólo comprender de qué tratan las ciencias del espíritu y cómo estas pueden dar cuenta de otros tipos de experiencias, que se resisten a ser sometidas bajo el canon tradicional de verdad, sino que al mismo tiempo le permitirá ampliar, ensanchar, las nociones de verdad y conocimiento para que estas experiencias de verdad puedan ser comprendidas como tales. Como bien afirman algunos autores esta empresa resulta posible a través de una radical reinterpretación del alcance de la propia noción de verdad, la cual ya no es primariamente entendida en el sentido adecuacionista habitual sino a partir de términos manifestativos.

Bibliografía.

- Heidegger M., (1923), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Extraído de: <http://www.heideggeriana.com.ar/index.htm>
- Lara F., (ed.), (2011), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*. Madrid: Plaza y Valdez Editores.
(2001) “¿Es fenomenológica la hermenéutica? Esbozo de una discusión sobre la legitimidad de la hermeneutica”, en Lara F. *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*. Madrid: Plaza y Valdez Editores. (pp. 203-224)
- Gadamer H-G., (1960), *Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme.
(1986) *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca.
- Grondin, J., (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder.
(2003), *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder

- (2011), "El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer", en Lara F. *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*. Madrid: Plaza y Valdez Editores. (pp. 139-164)
- Gama L.E., (2011), "Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta", en Lara F. *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*. Madrid: Plaza y Valdez Editores. (pp. 43-70)
 - Gutiérrez C., (1998), "La hermenéutica temprana de Heidegger", en *Revista Ideas y Valores*, N° 107, Colombia. (pp. 27-42)
 - Rodríguez R., (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: Tecnos.
- (2011), "La indicación formal y su uso en *Ser y Tiempo*", *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*. Madrid: Plaza y Valdez Editores. (pp. 71-94)
- Ricoeur P., (2001), "La tarea de la hermenéutica desde Schleiermacher y desde Dilthey" en Ricoeur P. *Del texto a la acción. Ensayo de hermenéutica II*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (pp. 71-94)