



Aproximación a la experiencia de la verdad en la hermenéutica gadameriana.

Approach to the experience of truth in Gadamerian hermeneutics.

DOI: 10.32870/sincronia.axxiv.n78.2b20

Ramón Bárcenas Deanda

Departamento de Filosofía. Universidad de Guanajuato. (MÉXICO)
CE: rbarcen7@yahoo.com.mx / ID ORCID: 0000-0003-3433-9849

Liliana García Rodríguez

Departamento de Filosofía. Universidad de Guanajuato. (MÉXICO)
CE: gr.liliana@gmail.com / ID ORCID: 0000-0002-1382-3474

Esta obra está bajo una *Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional*

Recibido: 01/10/2019

Revisado: 02/05/2020

Aprobado: 19/05/2020

*El espíritu es apertura y ampliación: una
experiencia primigenia del ser humano.*

Karl Kerényi.

RESUMEN

El ideal metodológico de la ciencia afirma que la manera correcta de acceder al conocimiento es a través de la aplicación del método científico. Gadamer se opone a este ideal porque ofrece una imagen inadecuada de la naturaleza de la verdad. Esta concepción no puede dar cuenta de ciertas formas de la experiencia del mundo en que se expresa un saber. El arte, las tradiciones históricas y la filosofía son modos de experimentar una verdad que no es verificable metódicamente. La participación de este tipo de verdades precisa de algo distinto a la aplicación de instancias metódicas, requiere de *Bildung* (formación). La formación es un concepto que remite a la configuración gradual de nuestro modo de ser; es una tarea humana que compele al abandono de la inmediatez con miras a participar de concepciones más universales de apreciación. Este artículo ofrece una aproximación a la



experiencia de la verdad, posibilitada por la idea de la formación. Particularmente se subraya el lugar central que, en la participación de la verdad, tienen los siguientes momentos de la formación: la ruptura con la inmediatez, el reconocimiento de la alteridad, el *pathos* y la negatividad de la experiencia hermenéutica.

Palabras clave: Método. Formación. Apertura. Alteridad. Experiencia. Verdad.

ABSTRACT

The scientific methodological conception holds that the appropriate use of scientific method guarantees true knowledge. Gadamer thinks that this perspective offers a misleading image on the nature of truth, for it cannot explain certain forms of experiencing the world. Art, history and philosophy are forms of experiencing truth which cannot be explained by methodological means. Participating in this kind of knowledge requires *Bildung*, rather than method. *Bildung* is a dynamic concept that reveals the way we gradually cultivate ourselves. It is an ideal that compels us to abandon our particular point of view in order to participate in better and wider ways of understanding. This article explores how *Building* enables the experience of truth. It focus on certain aspects of *Building* such as: the abandonment of particularity, the acknowledge of otherness, *pathos* and the negative aspect of hermenutic's experience.

Keywords: Method. Building. Openness. Otherness. Experience. Truth.

El ritual funerario es una de las actividades más antiguas del ser humano. Honrar a los muertos constituye una conciencia de humanidad tan originaria que obedece a leyes profundas y no escritas. Esta sabiduría es desplegada en *Antígona* (Sófocles, 1981). Tras la doble muerte de los hijos hermanos de Edipo, Eteocles y Polinices, Creonte asciende al trono de Tebas. La tragedia abre con un decreto del nuevo rey: sepultar con honores al defensor de la ciudad, Eteocles, y abandonar insepulto el cuerpo del invasor Polinices a los perros y aves de rapiña. *Antígona* desobedece el mandato y da sepultura al cuerpo de su hermano, acción que la lleva a padecer el castigo de la prohibición: la pena de muerte. A pesar de que distintas voces buscan hacerle cambiar de opinión, el coro, el viejo Tiresias, su propio hijo Hemón, Creonte se mantiene firme en su decisión de hacer valer el precepto real. A estas voces se suman los signos del entorno: el piar de las aves se torna



ininteligible, los perros carroñeros desatan una pestilencia que asola a Tebas. Aquí resulta natural preguntarse qué mantiene a Creonte inamovible en su creencia particular. Acaso lo que sostiene su férrea convicción es la incapacidad de atender al decir de los otros. La incapacidad de reconocer una legalidad más antigua y venerable que la que rige a los vivos, la ley de los muertos. La tragedia revela que sólo un profundo padecimiento y temor llevan al rey al abandono de su convicción inicial; a saber, la doble muerte de su hijo y esposa. La historia de Creonte exhibe lo esencial de la negatividad de la experiencia, la cual conlleva el abandono de la particularidad y la apertura al decir de los demás.

Esto último es la cuestión central a desarrollar en las páginas siguientes; cuestión que remite de lleno al corazón del pensamiento gadameriano. Hans-Georg Gadamer desarrolla una teoría de la experiencia de la verdad que muestra que el modo de acceso al saber no se logra mediante reglas metodológicas sino, en el mismo espíritu de la tragedia, a través del padecer. El presente artículo intenta tejer una imagen de la compleja teoría hermenéutica en torno a la experiencia de la verdad; imagen que pone en relación momentos clave, tales como la ruptura con la inmediatez, el reconocimiento de la alteridad, la negatividad de la experiencia, el pathos y la formación. Se toma como punto de partida la crítica gadameriana a la concepción metodológica del conocimiento y su ideal de ciencia rigurosa, y se propone que la estructura de la experiencia de la verdad tiene más la forma del acontecer que un procedimiento metodológico.

I. El ideal metodológico de la ciencia

El ideal moderno de la ciencia surge a partir de los logros de la ciencia natural del siglo XVII. Este ideal sostiene que la investigación científica se caracteriza por la búsqueda de la verdad mediante la aplicación rigurosa de un sistema de reglas. Descartes (2006), uno de los filósofos fundadores de la concepción metodológica de la ciencia, expone en su *Discurso del método* el conjunto de preceptos que le ha permitido lograr avances importantes en la búsqueda de la verdad. El pensador francés está convencido de que el avance en la indagación de las ciencias tiene lugar a partir del riguroso empleo de reglas más que de la diferencia de talentos cognoscitivos. Considera que un ingenio



promedio que proceda metódicamente en la investigación puede alcanzar mayores logros que un espíritu talentoso pero desorganizado. Desde esta perspectiva el conocimiento verdadero es asequible en la medida en que la indagación de la verdad es regulada por normas. Así, por ejemplo, la duda metódica no sólo garantiza la eliminación de creencias erróneas, sino también prescribe el criterio de verdad: la claridad y distinción. Aquí cabe recordar que el pensamiento cartesiano encuentra el cimiento seguro para el nuevo edificio del conocimiento en la certeza inmediata de la razón autorreflexiva. El *cogito* cartesiano es un descubrimiento cuya certeza es indubitable, de modo que se constituye en criterio de verdad.

Desde el punto de vista del ideal metodológico de la ciencia una disciplina es calificada de "científica" en la medida en que la investigación es moderada por un sistema de reglas. La conocida distinción del siglo XIX entre ciencias naturales y ciencias del espíritu responde a este ideal de ciencia. Esta división parte del supuesto de que las ciencias naturales y las ciencias del espíritu se diferencian tanto en sus objetos de estudio como en sus métodos de investigación. El objeto de estudio de las primeras es el ámbito empírico, el mundo exterior conformado por los fenómenos naturales. Las ciencias físicas estudian tales fenómenos con el propósito de identificar regularidades generales en la naturaleza. El objetivo es el descubrimiento de leyes naturales que permitan explicar y predecir sucesos empíricos. El modo de investigación en estas ciencias se caracteriza por la búsqueda de conexiones causales: se analizan los efectos para identificar las causas verdaderas. La concepción metodológica de la ciencia de John Stuart Mill ilustra este modo de proceder. Para el filósofo inglés el método científico está conformado por reglas inductivas; de modo que la investigación científica tiene lugar mediante la inducción por eliminación, ilustrada en sus cánones de investigación experimental.¹ Estas reglas constituyen procesos mediante los cuales se descubren y validan relaciones causales entre fenómenos. Se trata de identificar, enumerar y excluir metódicamente un determinado número de explicaciones posibles con el propósito de encontrar la

¹ Tales cánones los expone el autor en su obra *System of logic*, Libro III, Capítulo VIII, y son referidos como: el método de la concordancia, el método de la diferencia, el método conjunto (de los dos anteriores), el método de los residuos y el método de la variación concomitante. (Mill, 1959, pp. 253-266).



causa verdadera que dé cuenta de un conjunto de fenómenos naturales. La inducción por eliminación posibilita el descubrimiento y la justificación de verdades científicas. (Mill, 1959).

Wilhelm Dilthey enfrenta el desafío del ideal metodológico de las ciencias naturales y argumenta que las del espíritu igualmente merecen el calificativo de "ciencias" porque proceden metódicamente en la indagación de la verdad. Se propone exhibir la constitución y legitimidad de las ciencias del espíritu de la misma forma que Kant revela el fundamento epistemológico del conocimiento natural en la *Crítica de la razón pura*. En este sentido busca completar el sistema crítico kantiano con una "crítica de la razón histórica". Con este propósito en mente expone un modelo teórico de las ciencias humanas que pone el acento, no en las relaciones causales, sino en el significado de las producciones culturales. El método de investigación propio de estas ciencias no es la explicación causal sino la comprensión y su objeto de estudio no son los fenómenos empíricos sino la vida interior, la realidad espiritual que se manifiesta y objetiva en las producciones histórico-culturales (Dilthey, 1949, pp. 44-47). Las conexiones de la vida anímica, las vivencias, constituyen unidades de sentido tan valiosas para las ciencias del espíritu como los hechos empíricos lo son para las ciencias naturales. La corriente de la vida, a pesar de ser un acontecimiento interno, es accesible gracias a que se exterioriza constantemente en diversos grados de objetividad: desde los gestos y sonidos significativos de un infante, hasta las producciones culturales más complejas, como obras de arte, textos científicos y filosóficos, instituciones educativas, políticas, religiosas, etc. La comprensión es el procedimiento clave que posibilita conocer el mundo espiritual. Dilthey la define de la siguiente manera: "llamamos comprender al proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación" (2000, p. 27). El punto a resaltar en esta cita es que la comprensión es concebida como un modo de conocimiento; más aún, es el procedimiento metodológico correcto para aprehender la realidad espiritual.

Gadamer se opone a la valoración epistemológica del comprender porque conlleva una reducción de la experiencia de la verdad; aunque reconoce la importancia y el rendimiento de la investigación metódica en las ciencias humanas: "El espíritu metodológico de la ciencia se impone en todo. Y nada más lejos de mi intención que negar que el trabajo metodológico sea ineludible en



las llamadas ciencias del espíritu” (2001, p. 11). Así, su crítica no se dirige al empleo concreto de reglas en la investigación científica, sino a la concepción metodológica de la ciencia que atribuye al método científico una primacía y validez incuestionables. El problema con esta perspectiva es que ofrece una imagen distorsionada de la naturaleza de la verdad en las ciencias humanas, al suponer que nuestra relación originaria con el mundo tiene lugar bajo el esquema epistemológico de sujeto-objeto. Esto explica que el comprender sea concebido como un modo de comportamiento del sujeto, como una forma de conocimiento. La hermenéutica gadameriana se propone mostrar que la comprensión no se limita a un planteamiento epistemológico, sino que apunta a un nivel más fundamental. El comprender remite a un plano ontológico, en el sentido en que determina nuestro modo de ser y la manera en que experimentamos el mundo. Con estos planteamientos, Gadamer busca llevar el problema hermenéutico más allá del marco de la teoría tradicional del conocimiento con el propósito de recuperar la profundidad de la experiencia humana. En sus propias palabras: "Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico" (2001, p. 23).

Gadamer asume los descubrimientos ontológicos de su maestro Heidegger en torno a la naturaleza del comprender y lo concibe como un existencial, esto es, como una determinación fundamental del existir humano (Dasein). El comprender muestra una capacidad originaria del existir, consistente en un poder ser en el mundo, en un sabérselas arreglar en él. Esto significa que la comprensión determina de manera esencial la estructura de la experiencia humana, pues nuestra relación primordial con el mundo no es aprehendida por el saber teórico (la sofía), sino por el saber práctico (la frónesis). En el habla cotidiana se afirman que alguien entiende de algo cuando es capaz de ello, cuando está a su altura. Una bailarina sabe de danza cuando se haya con todo su cuerpo en la música, armónica y lúdicamente. Entender de algo no remite entonces a un conocimiento o comportamiento teórico, sino a un saber hacer; refiere a una cierta capacidad, a un poder algo. El comprender, ontológicamente hablando, es una potencia, sólo que no un poder algo sino, cual corresponde, un poder ser. Esto significa que el existir es proyectando sus posibilidades más propias



en el mundo. "En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser" (Heidegger, 2006, p. 167). Lo que se puede, lo que se sabe, es ser en el mundo. El comprender remite al modo originario de hallarse en el mundo, de orientarse en él, de habitarlo. Gadamer asume precisamente estos descubrimientos del análisis heideggeriano en torno a la estructura ontológica del existir, particularmente la valoración del comprender en cuanto existencial.

La analítica temporal del estar ahí humano 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. [...] Designa el carácter móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia de mundo (2001, p. 12).

Lo anterior le permite a Gadamer argumentar que el ideal metodológico de la ciencia conlleva una concepción inexacta de la naturaleza de la verdad, pues es incapaz de dar cuenta de modos fundamentales de la experiencia humana del mundo en que se expresa un saber. El arte, las tradiciones históricas y el lenguaje, constituyen esas "formas de la experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica" (2001, p. 24). Las obras de arte son fundamentalmente representación y portadoras de un contenido de verdad del cual nos quieren hacer partícipes. La tragedia griega enseña, entre otras cosas, las limitaciones inherentes al ser humano: su condición de finitud, la conciencia de desamparo y el carácter incierto de su saber. Estas limitaciones revelan la distancia entre lo divino y lo humano, y la razón por la cual todo lo humano es frágil e incierto. Este tipo de saber, propio de las obras de arte, muestra que sería un equívoco valorarlas sólo desde la perspectiva de la conciencia estética, la cual se centra en aquellos aspectos intrínsecos a la obra en cuanto tal: composición, proporción, armonía y belleza.

Por otro lado, las tradiciones históricas están muy lejos de ser objetos de conocimiento; ellas preceden y determinan la conciencia del historiador, al punto que condicionan la investigación



científica misma. El conocedor (sujeto) y lo conocido (objeto) no se ofrecen originariamente como entes subsistentes, sino que son seres que se han constituido históricamente. Paul Ricoeur afirma que este señalamiento tiene que ver “con la reconquista de la dimensión histórica por sobre el momento reflexivo” (2002, p. 92). La tesis de la historicidad de la conciencia revela que no es posible sustrarse a la acción de la historia con miras a estudiar el pasado objetivamente, pues las tradiciones son fundamentalmente acontecer que ejercen su acción, incluso allí donde menos somos conscientes de su poder. Lo que se subraya es la pertenencia originaria de la conciencia al devenir histórico que la precede y posibilita. Además, las tradiciones, como sucede con lo clásico, preservan y transmiten contenidos de verdad de los que podemos participar. Gadamer subraya esto último de la siguiente forma: “Cuando se comprende la tradición, no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades” (2001, p. 23). Por último, el lenguaje no es un mero instrumento de comunicación que puede ser utilizado a voluntad de la conciencia, de manera que no se reduce a un comportamiento subjetivo. Por el contrario, el lenguaje determina de forma esencial la comprensión misma, pues la lingüística constituye el medio en que las tradiciones históricas y filosóficas se preservan y transmiten. La pertenencia fundamental de todo comprender a la dimensión lingüística subyace y hace posible, incluso, el tratamiento “científico” del lenguaje.

II. Formación y reconocimiento de la alteridad

El arte, las tradiciones históricas y la filosofía constituyen formas de experimentar la verdad que sobrepasan los alcances explicativos del ideal metodológico cientificista. Por este motivo, se requiere de un enfoque distinto si se pretende articular una caracterización más adecuada de la naturaleza de la verdad en las ciencias del espíritu. Con esto en mente, Gadamer procede a la revisión del concepto de *Bildung* (formación). Este concepto posibilita una mejor comprensión de la experiencia de la verdad en las ciencias humanas, pues la idea de la formación trasciende el terreno epistemológico y remite a un nivel ontológico. *Bildung* no tiene que ver con la aplicación de un procedimiento sistemático en la búsqueda de la verdad científica, refiere a la configuración de



nuestro modo de ser, a nuestro “ser en cuanto devenido” (Gadamer, 2001, p. 46). El ser del espíritu está estrechamente vinculado a la idea de la formación, ya que a través de ésta el hombre logra distanciarse de la inmediatez, como, por ejemplo, de sus deseos e intereses particulares, y devenir en un ser espiritual general.

La formación refiere tanto al proceso mediante el cual un individuo participa gradualmente de contenidos espirituales (cultura), como a la riqueza cultural misma en que se forma. En este sentido, *Bildung* es una tarea humana que nos compele a devenir en lo que propiamente es necesario llegar a ser: un ser espiritual que tiende a la generalidad. La generalidad aquí aludida, por supuesto, no es la obtenida mediante la validación metódica de teorías científicas, se relaciona con la gradual participación y apropiación de concepciones más amplias y correctas de apreciar las cosas. El arte, la historia, los mitos, la filosofía y el lenguaje constituyen tales concepciones generales referidas. La formación tiene que ver con el abandono de la inmediatez para participar de nociones cada vez más correctas de valorar las cosas. Una persona con formación es alguien capaz de determinar su particularidad desde horizontes más amplios y adecuados; en cambio, alguien “inculto” tiende a ceñirse a su sentir individual, por ejemplo, Creonte. La definición que Herder ofrece de *Bildung* como “ascenso a la humanidad”, al igual que la caracterización hegeliana de “ascenso a la generalidad” van en este tenor; ambas determinaciones subrayan la necesidad de traspasar las limitaciones de la particularidad (Gadamer, 2001, pp. 38 y 41 respectivamente).

La formación precisa de una ruptura con la inmediatez para participar de concepciones más universales de apreciación; conlleva el sacrificio de la particularidad en aras de la generalidad. “La formación comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad.” (Gadamer, 2001, p. 46). La posibilidad de ascender a perspectivas más adecuadas requiere de una actitud de apertura capaz de reconocer la existencia y validez de otros puntos de vista. El reconocimiento de la alteridad tiene un papel fundamental en la filosofía gadameriana. Jean Grondin recuerda que en los últimos años de su vida Gadamer sostuvo que el alma de la hermenéutica consiste en la aceptación de que el otro puede tener razón (2003, p. 34). La concesión de que el otro puede estar en lo correcto,



conlleva la admisión de que el propio punto de vista es falible y limitado, de que nuestra perspectiva puede estar equivocada.

El reconocimiento de la alteridad es un principio tan fundamental para la filosofía gadameriana que es denominado como “la condición hermenéutica suprema” (2001, p. 369). La comprensión comienza en el momento en que algo extraño nos sale al paso y se resiste a conformarse con nuestras expectativas de sentido. Gadamer recuerda que los griegos emplearon una bella palabra para referirse a esta situación: el *atopon*. “Significa algo a-tópico, ilocalizado, algo que no encaja en los esquemas de nuestra expectativa de comprensión y que por eso nos desconcierta” (2002, p. 182). Este algo a-tópico puede ser otra persona, un texto, una obra de arte o un horizonte histórico diferente. La tarea de un buen hermeneuta es atender al decir de ese otro que nos confronta, de asumir una actitud de escucha a lo que tiene que comunicar. En relación a la interpretación de un texto es importante el siguiente señalamiento: “El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto” (Gadamer, 2001, p. 335). Lo que se busca reforzar en el decir del otro es la perspectiva desde la cual nos interpela con el objetivo de que se torne significativa. Lo que se intenta fortalecer en el otro no es un discurso, una doctrina o un tipo de conocimiento, sino su capacidad de interpelarnos. No sólo nosotros, en calidad de lectores, planteamos preguntas a un texto; éste también pone en cuestión la perspectiva desde la cual la abordamos. Cuando la obra nos interpela e interroga, termina por situarnos y nos obliga a tomar consciencia de nuestra propia alteridad.

El reconocimiento de la alteridad abre y amplía el propio horizonte de sentido. La noción misma de “horizonte” remite a lo abierto, a la condición de apertura: “tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello” (Gadamer, 2001, p. 373). Las personas que se aferran obstinadamente a su concepción particular del mundo son prejuiciosas y de miras estrechas, ya que valorar únicamente lo propio es como una miopía que sólo ve lo inmediato y no es capaz de percibir la lejanía. Cuando alguien piensa que su perspectiva es la única válida, suprime de entrada todo interés de aprender algo nuevo y distinto. Las personas que creen



tener la verdad absoluta son dogmáticas y no tienen disposición para el diálogo. El problema con esto es que se anula la posibilidad de participar del contenido de verdad que ofrecen otras perspectivas potencialmente más adecuadas.

La hermenéutica filosófica enseña que la verdadera comprensión tiene lugar bajo la forma del diálogo. Juan A. Nicolás subraya que la "noción de interpelación es clave, porque es la que sintetiza el modo gadameriano de rebasar el ámbito de la subjetividad" (2004, p. 158). Así, el comprender no remite a un comportamiento del sujeto de conocimiento, sino a un acontecer discursivo en el que participa una pluralidad de voces. Naturalmente, el diálogo aquí aludido no tiene la estructura del debate, en el que a cada argumento presentado se opone un contra-argumento con el objetivo de rebatir la posición del interlocutor. En la disputa no se persigue el entendimiento común ni tampoco aproximarse a una realidad determinada, sino que se busca ganar la contienda. El diálogo hermenéutico, por su parte, al igual que la dialéctica platónica, tienen la forma de una conversación; es una actividad que requiere la participación conjunta de una pluralidad de voces, con el propósito de alcanzar un entendimiento común sobre la cosa² de que se trata. Cuando la comprensión se logra, cuando el diálogo efectivamente acontece, tiene lugar lo que Gadamer caracteriza como "fusión de horizontes", en el cual se aprende a ver más allá de lo propio sin anularlo, e "integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos" (2001, p. 375).

III. La pregunta y la experiencia hermenéutica

La posibilidad de que el diálogo hermenéutico tenga lugar no está exenta de dificultades; pero esto no significa que sea una labor irrealizable. Sólo sería una tarea inalcanzable si se asume que las personas están completamente aisladas las unas de las otras, si se acepta un solipsismo radical. Sin embargo, los horizontes de sentido no están clausurados. Gadamer argumenta que "el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción" (2001, p. 374). Aun así, hay ciertas

² Jean Grondin señala que en alemán la palabra *Sache* (cosa) tiene el significado del asunto en consideración; remite al meollo de la cuestión al que se busca llegar. "Esa cosa (*Sache*) es siempre la «cosa debatida» (*Streitsache*), la «cuestión de fondo» (*die «sachliche Sache»*), como quien dice" (2003, p. 139)



dificultades que superar para que la conversación pueda acontecer. Ante todo, es fundamental no subsumir el decir del otro bajo el propio punto de vista; evitando imponer arbitrariamente anticipaciones de sentido al texto. "El que intenta comprender no se abandonará sin más al azar de la propia opinión para desoír la opinión del texto lo más consecuente y obstinadamente posible [...]" (Gadamer 2002, p. 66). El señalamiento de no caer en la autoproyección de sentido revela que las pre-concepciones del lector pueden interferir con la tarea de la interpretación.

Si bien la hermenéutica filosófica reconoce que toda interpretación se realiza siempre desde nociones previas; esto no significa que su validez deba ser asumida de manera acrítica. El problema es que algunos prejuicios pueden llevar a la comprensión, al ser validados por el sentido del texto, mientras que otros pueden conducir al malentendido. No existe una forma metódica de diferenciar los presupuestos productivos de los improductivos y tampoco son objetos que se puedan poner a distancia para ser sometidos a examen crítico. Por el contrario, los prejuicios son tan fundamentales que determinan una situación hermenéutica, incluso más que los juicios. Gadamer lo plantea de la siguiente manera: "una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver" (2001, p. 376).

En contra de la filosofía moderna que valora al prejuicio como fuente de error, ya sea por precipitación o por autoridad, la hermenéutica gadameriana lo reivindica y ve expresado en él la estructura fundamental de la pre-comprensión. El estatus condicionante del prejuicio significa que define la perspectiva desde la cual se emprende una indagación. Por este motivo, la exigencia de objetividad en la investigación científica, formulada por el ideal metodológico, es un equívoco. No es posible realizar una investigación neutral, libre de presupuestos, porque también "el ver sin ideas preconcebidas es un ver y tiene, en cuanto tal, su punto de vista" (Heidegger, 2008, p. 107).

El reconocimiento de la prioridad fundamental del prejuicio no significa que su "legitimidad" deba ser asumida de forma arbitraria. Un buen hermeneuta es aquel que se esfuerza por atender al significado de la obra, lo cual demanda hacerse cargo de sus pre-concepciones. Sin embargo, esta exigencia no prescribe la erradicación metódica de todo presupuesto en el proceso de



interpretación, sino que propone tomar consciencia de su presencia, pues son los prejuicios inconscientes los que con su dominio acallan el decir del otro. Lo que se busca es mantenerse atento, estar en estado de alerta, ante el poder que ellos pueden ejercer. Para esto no es necesario proceder cartesianamente, sometiendo a la duda metódica el fundamento de las creencias. Se trata de algo más modesto: poner en cuestión el "lugar" de la propia situación hermenéutica.

Un modo de llevar esto a cabo es mediante la pregunta, pues ésta, a diferencia del juicio, no pretende dar cuenta de lo real, sino más bien generar "una cierta ruptura en el ser de lo preguntado" (Gadamer, 2001, p. 439). Suscitar una ruptura en el ser de lo preguntado quiere decir que el sentido de lo puesto en cuestión queda en suspenso respecto a cualquier afirmación concluyente. El juicio tiene la función de delimitar, de cerrar alternativas, al predicar de un sujeto ciertos atributos; la pregunta, por su parte, la de abrir posibilidades. En virtud de la pregunta se pasa del "es así" al "puede ser así o de otro modo"; posibilita el tránsito del ser al poder ser. La interrogación invita a considerar otros modos de concebir las cosas; mueve a pensar en la posibilidad de estar en el error. Cuando en los diálogos platónicos Sócrates pregunta a Menón "¿qué es la virtud?", la naturaleza de ésta se desarticula, de modo que su sentido queda abierto a otros modos de apreciación. La pregunta es generadora de apertura en la medida en que obliga a considerar que la respuesta a lo puesto en cuestión no está definida.

La interrogación por la validez de la propia perspectiva lleva a reflexionar sobre sus alcances y posibilidades. La toma de consciencia de las limitaciones de la situación hermenéutica se relaciona con un conocimiento de corte negativo, con la célebre *docta* ignorancia socrática: "saber que no se sabe". Platón muestra en sus *Diálogos* cómo Sócrates tiene que crear las condiciones para que la disposición de atender a los demás tenga lugar. El filósofo de Atenas somete a su interlocutor a un examen cruzado de preguntas y respuestas, el *elénchos* socrático, que lo obliga gradualmente a asumir una tesis distinta a la inicial (Aguilar, 2005, pp. 67-69). Cuando esto sucede, cuando alguno de sus oyentes se da cuenta de que hablaba sin un conocimiento efectivo, cae en un estado de confusión. Este es el estado en que se halla Menón, quien se jacta de haber pronunciado numerosos discursos sobre la virtud, pero tras padecer el *elénchos* socrático, ya no es capaz de



ofrecer una definición. Por este motivo, compara a Sócrates con ese pez marino, el torpedo, que aturde a quien se le acerca y lo toca.

Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es (Platón, 2004, pp. 299-300).

El elénchos socrático es un procedimiento negativo y aporético que gradualmente desarticula la firmeza de las opiniones, hasta que éstas se revelan contradictorias o falsas. La admisión de la propia ignorancia es un proceso doloroso porque conlleva la problematización de aquello que define el sentido de realidad y de identidad.

El reconocimiento de la propia ignorancia constituye el núcleo de la experiencia hermenéutica, la cual es esencialmente negativa porque conlleva la frustración de las propias expectativas. La verdadera experiencia no es aquella que coincide con las anticipaciones de sentido, pues en este caso sólo se corrobora el particular punto de vista, sino aquella que revela lo inadecuado de la perspectiva inicial. Pasar por una experiencia quiere decir que se ha aprendido que las cosas no son como en principio se había creído. “Cuando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son” (Gadamer, 2001, p. 428). Lo que este tipo de vivencia muestra es la limitación de las concepciones particulares. Por este motivo, toda experiencia es en esencia dolorosa, pues revela la falibilidad de toda previsión. Esto, a su vez, se relaciona con la famosa sentencia de Esquilo: *pathei mathos*; lo cual significa que el aprendizaje tiene lugar a través del padecer. “Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se



pueden superar” (Gadamer, 2001, p. 433). Este padecer de naturaleza trágica enseña a ver que se es falible y que todo lo humano es necesariamente frágil e incierto. Lo que se aprende con el dolor es a reconocer la condición de finitud humana.

Pero si bien la negatividad de la experiencia es dolorosa porque confronta con la limitación humana, también tiene su aspecto productivo: posibilita la apertura a otras formas potencialmente más apropiadas de aprehender las cosas. La experiencia hermenéutica no sólo revela las limitaciones de la perspectiva particular, sino además posibilita el acceso a un saber más adecuado. Un hombre experimentado no es aquél que ya lo ha vivido todo y no tiene nada más que aprender, es quien ha tomado conciencia de su propia finitud y ha aprendido a mantenerse abierto a nuevas enseñanzas. La capacidad de apertura a modos más generales y adecuados de concebir las cosas es la esencia misma de la formación. Gadamer lo plantea de la siguiente manera: "Y esto es precisamente lo que, siguiendo a Hegel, habíamos destacado como característica general de la formación, este mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales" (2001, p. 46). La posibilidad de valorar las cosas de una manera más apropiada es la finalidad de la tarea hermenéutica, pues cuando la comprensión realmente sucede, cuando el diálogo tiene lugar, acontece una fusión de horizontes, en la cual se aprende a ver más allá de lo propio. La experiencia de la verdad, entonces, depende del reconocimiento de la alteridad; de lograr traspasar los límites de las concepciones particulares con el fin de atender a modos potencialmente más generales de concebir las cosas.

Referencias:

- Aguilar, M. (2005). *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: UNAM, Colección Paideia.
- Descartes, R. (2006) *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Dilthey, W. (1949). *Obras de Dilthey, Tomo I. Introducción a las ciencias del espíritu*. (2ª Ed.) México: Fondo de Cultura Económica.



- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Gadamer, H-G (2001). *Verdad y método* (9ª ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H-G (2002). *Verdad y método II* (5ª ed.) Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Editorial Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mill, J. S. (1959). *A system of logic*. London: Longmans.
- Nicolás, J. A. (2004). Explorando la experiencia de la verdad. En J.J. Acero, J.A. Nicolás, J.A.P. Tapias, L. Sáez, J.F. Zúñiga (eds.) *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada.
- Platón (2004). *Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción, ensayos hermenéuticos II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sófocles. (1981) *Tragedias*. Madrid: Editorial Gredos.