

“Mundo de la vida” en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer¹

Cecilia Monteagudo V.

Pontificia Universidad Católica del Perú

El artículo que presentamos se propone examinar la presencia operativa del concepto husserliano de “mundo de la vida” en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, dentro del marco general de su recepción crítica de la filosofía de Edmund Husserl. Consideramos que, pese a las reservas críticas que tiene Gadamer respecto del método y el proyecto fundacional de la fenomenología, es posible destacar en la lectura que éste hace de la obra de Husserl puntos de encuentro de relevancia para la aclaración de sus propios planteamientos, referidos fundamentalmente a la lucha contra el objetivismo y sus efectos alienantes sobre la *praxis* social y cultural, así como a la rehabilitación de un ámbito pre-reflexivo previo a lógica de la investigación científica, considerado por ambos autores como el suelo donde estarían enraizadas todas las producciones culturales.

*

“‘Life-World’ in Hans-Georg Gadamer’s Hermeneutic Philosophy”. This paper examines the presence of the Husserlian operative concept of the “life-world” in Hans-Georg Gadamer’s hermeneutic philosophy. It is suggested that, regardless of Gadamer’s criticisms to the method and the foundational project of phenomenology, it is possible to highlight in his interpretation of Husserl’s work relevant shared aspects for the clarification of his own position. These are concerned with the struggle against objectivism and its alienating effects against cultural and social praxis, as well as the rehabilitation of a pre-reflective space previous to logic and scientific research, which are regarded by both authors as the ground where all cultural products are rooted.

... 'mundo de la vida'. Esta combinación de palabras, creación de Husserl, tuvo grandes consecuencias, pues permitió superar la barrera ante la que el concepto de objetividad parecía haber puesto a las ciencias. Por su esencia, el mundo de la vida equivale a una pluralidad de horizontes, y con ello, a un conjunto altamente diferenciado en el que sin duda encuentra también su lugar la pretensión de validez objetiva, la cual, sin embargo, está desprovista ya de su monopolio.²

El artículo que presentamos se propone examinar la presencia operativa del concepto husserliano de "mundo de la vida" en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, dentro del marco general de la recepción crítica que éste hace de la filosofía de Edmund Husserl.

Como se sabe, dicha recepción, expuesta de manera muy poco sistemática en su obra principal *Verdad y método* (1960)³, en diversos ensayos hoy reunidos en sus *Obras completas*⁴ y en escritos autobiográficos, se encuentra bajo la influencia de la crítica de Martin Heidegger al proyecto de la fenomenología trascendental. Sin embargo, ello no impide al propio Gadamer buscar lo que él denomina "la disposición hermenéutica fundamental que subyace al mundo de la vida"⁵.

¹ El presente texto es una versión modificada y desarrollada de la comunicación presentada en el V Congreso organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, "Signo, intencionalidad, verdad. Cien años de fenomenología", realizado en la ciudad de Sevilla del 6 al 10 de noviembre del 2000.

² Gadamer, H.-G., "La hermenéutica y la escuela de Dilthey" (1991), en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1983, p. 150; *Gesammelte Werke*, Tübinga: Mohr/Siebeck Uni-Taschenbücher, 1999, tomo 10, p. 202. Citaremos esta obra con las siglas GW e indicaremos el tomo correspondiente.

³ Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975. Nos referiremos a esta obra con las siglas VM. Este texto constituye el primer tomo de las obras completas reunidas en alemán. En nuestra exposición se tomará en consideración particularmente el capítulo 8 que lleva el título "La superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica".

⁴ Gadamer, H.-G., *GW* (10 tomos). El tomo en el que se hallan reunidos los tres artículos dedicados a Husserl ("Die Phänomenologische Bewegung" (1963), "Die Wissenschaft von der Lebenswelt" (1972), "Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie" (1974)) es el tercero, el mismo que reúne una selección de textos sobre Hegel y una muy amplia sobre Heidegger. Otros artículos en diversos tomos de sus *GW* tienen menciones a Husserl referidas a diversas temáticas y los citaremos en cada caso.

⁵ Gadamer, H.-G., "Ciudadanos de dos mundos", en: *El giro hermenéutico, o.c.*, p. 180; *GW*, tomo 10, pp. 231-232.

Así pues, en el marco de esta motivación y pese a sus reservas críticas respecto del método y el proyecto fundacional de la fenomenología, Gadamer también pondrá de manifiesto su afinidad temática con aspectos medulares del pensamiento de Husserl, de relevancia para la aclaración de sus propios planteamientos. Nos referimos fundamentalmente a la crítica al objetivismo y sus efectos alienantes sobre la *praxis* social y cultural, y a la rehabilitación de un ámbito pre-reflexivo previo a lógica de la investigación científica, considerado por ambos autores como el suelo donde estarían enraizadas todas las producciones culturales.

Para abordar el tema planteado hemos dividido nuestro artículo en tres partes. La primera presenta algunas consideraciones generales en torno de la recepción gadameriana de la filosofía de Husserl. La segunda aborda la relación entre la crítica al objetivismo y el proyecto de la filosofía hermenéutica de una nueva autocomprensión de la verdad y el conocimiento. Finalmente, en la última parte se muestra de qué manera la temática gadameriana de la pre-comprensión puede alcanzar un mayor esclarecimiento a la luz del tema de la "pre-dación" del mundo de la vida y su historicidad esencial.

1. En torno de la recepción gadameriana de la filosofía de Husserl

No hay duda de que la fenomenología constituye una de las corrientes principales de la filosofía de nuestro siglo.⁶

En esta primera parte no pretendemos una presentación completa y exhaustiva de la recepción que tiene Gadamer del pensamiento de Husserl. Asunto por lo demás problemático, si se toma en consideración el carácter abierto de la obra de Gadamer y la propia autocrítica que el autor ejerce sobre interpretaciones tempranas en torno de autores que proceden de la tradición en la que él se reconoce inserto⁷.

⁶ Gadamer, H.-G., "Fenomenología, hermenéutica y metafísica" (1983), en: *El giro hermenéutico*, o.c., p. 27; GW, tomo 10, p. 100.

⁷ A este respecto consideramos notable la advertencia que hace Gadamer cuando afirma: "En términos generales estaría dispuesto a admitir que, al igual que en el caso de Schleiermacher, también respecto de Dilthey pequé de unilateral con el fin de resaltar mis propias ideas" ("La hermenéutica y la escuela de Dilthey" (1991), en: o.c., p. 147; GW, tomo 10, pp. 199-200). Ciertamente, en el caso de Husserl, las afirmaciones de

Nuestro interés es más bien partir de la tensión interna que subyace a la lectura gadameriana de la obra de Husserl y destacar en dicha recepción los puntos de encuentro entre ambos autores, referidos fundamentalmente a las problemáticas de la historicidad y el “mundo de la vida”, que presuponen los temas señalados en el tercer párrafo del presente texto⁸.

Lo anterior también se conecta con lo que Gadamer llama en sus últimos escritos “el principio metodológico de no emprender nada sin rendir cuentas de la historia que se esconde detrás de los conceptos”⁹. Es decir, bajo este mandato presupuesto desde sus obras tempranas en la temática de la “historia efectual” o “historia de la transmisión”, el análisis de los vínculos con la fenomenología husserliana se hace ineludible.

Desde esta misma perspectiva, podemos leer en la introducción a *Verdad y método* la afirmación de que un “filosofar responsable” está obligado a colocar sus propios planteamientos ante el foro de la tradición, buscando esclarecer la “conceptualidad” desde donde surge su propio proyecto filosófico¹⁰.

Respecto de este primer punto, resulta inevitable asociar este “filosofar responsable” con el que Husserl plantea en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* (1936). Desde la perspectiva de esta obra, también se presenta la exigencia de una “meditación histórica” para abordar la problemática de la crisis de la ciencia y la filosofía. Es decir, la reflexión histórica no sólo ilumina la situación fáctica de crisis del presente, sino que, como dice Husserl, fundamentalmente nos

Gadamer conservan una mayor ambigüedad al no estar directamente conectadas con el pensamiento hermenéutico que precede a Gadamer y al que somete a continuas relecturas.

40 ⁸ Respecto de la relación entre Gadamer y Husserl, resulta interesante lo que el propio Gadamer afirma en su artículo “Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie” de 1974 (“Sobre la actualidad de la fenomenología husserliana”). En su concepto, cada vez que uno se acerca a la fenomenología husserliana suele experimentar al mismo tiempo una distancia histórica y una novedosa actualidad. Esto último, fundamentalmente con relación a la temática de la intencionalidad y al impulso moral que Gadamer reconoce en la lucha husserliana contra el objetivismo (GW, tomo 3, p. 160).

⁹ Gadamer, H.-G., “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” (1975), en: *El giro hermenéutico, o.c.*, p. 12; GW, tomo 10, p. 88.

¹⁰ VM, p. 27; GW, tomo 1, p. 5.

recuerda que somos herederos del pasado, "en cuanto a la fijación de objetivos a que la palabra 'filosofía' remite, en cuanto sus conceptos, problemas y métodos"¹¹, en suma, en cuanto a la "conceptualidad" sedimentada que conservamos en la propia palabra filosofía y que, sin embargo, estamos ante el reto de transformar.

Por todo lo anterior, no puede entonces sorprendernos que Gadamer en el curso del proyecto filosófico que anima a su obra más importante se imponga la exigencia de explicitar el lugar de la fenomenología de Husserl en sus propias consideraciones¹².

De este modo, encontramos que Gadamer interpreta la noción husserliana de "intencionalidad", desde su temprana exposición en *Investigaciones lógicas* (1900), como el inicio de la crítica más radical al "objetivismo" de las ciencias y la filosofía anterior¹³. Asimismo, reconoce las importantes consecuencias filosóficas que se siguen de las temáticas esencialmente conexas de la intencionalidad y de la temporalidad de la experiencia que conducen a la noción de "horizonte".

En el marco de dicho reconocimiento, Gadamer percibe la noción de "horizonte" como el punto de mayor afinidad con el pensamiento de Husserl, no sólo por su riqueza conceptual, sino por la centralidad que dicha temática tiene en ambos autores. Como se verá más adelante, la rehabilitación gadameriana de los prejuicios se sustenta precisamente en la idea de un horizonte situacional inherente a toda experiencia comprensiva.

Siguiendo con la valoración crítica, Gadamer también identifica en el descubrimiento de la "intencionalidad de horizonte" el impulso que lleva a la fenomenología husserliana a radicalizar su reflexión en "la interpelación retrospectiva a partir del mundo de la vida dado con anterioridad", que muestra la obra tardía de Husserl¹⁴.

¹¹ Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991, pp. 18-19, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954 (1976²). *Husserliana Gesammelte Werke*, tomo VI, edición e introducción de Walter Biemel, pp. 16-17. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Krisis* y *Hua VI*. Gadamer también se refiere al "filosofar responsable" husserliano en los artículos citados en la nota 4.

¹² VM, p. 307; GW, tomo 1, p. 248.

¹³ VM, p. 306; GW, tomo 1, p. 247.

¹⁴ El texto entrecomillado corresponde parcialmente al título de la parte IIIA de la obra

De este modo, y pese a sus críticas al proyecto fenomenológico, Gadamer participa de una visión unitaria del pensamiento de Husserl, pues no sólo sabrá leer en la noción del “mundo de la vida” un desarrollo fecundo de la idea primigenia de “intencionalidad”, sino que además, en su concepto, la introducción de dicha temática de ningún modo significa el abandono del proyecto de la fenomenología trascendental. Por el contrario, como lo afirma en su artículo “Sobre la actualidad de la fenomenología” (1974), la vieja controversia husserliana con el “hecho de la ciencia” de orientación neokantiana y positivista resurge con más fuerza en el concepto de “mundo de la vida”¹⁵.

Lo anterior, sin embargo, a juicio de Gadamer, no exime a Husserl de tener que resolver las tensiones que surgen entre las implicaciones filosóficas que este tema tiene y el papel que juega el “mundo de la vida” dentro del programa de fundamentación de la fenomenología trascendental. Es decir, en su concepto, las dificultades sobrevienen precisamente cuando Husserl, luego de una descripción filosófico-natural del “mundo de la vida”, quiere convertir esta temática en objeto de una reflexión trascendental radical, cuya meta última es la subjetividad trascendental.

Desde este punto de vista, vemos más bien a Gadamer de lado de los críticos del método fenomenológico y, en suma, de la legitimidad del enfoque trascendental. Así, en diversos pasajes de su obra se advierte también de manera reiterada un cuestionamiento al proyecto de una “ciencia trascendental del mundo de la vida”. En su concepto, esta ciencia no puede superar su carácter problemático, porque dicha reflexión se caracteriza por la intención de superar toda validez mundanal y todo dato previo en una *epojé* radical, y, sin embargo, lo que descubre es la trascendentalidad de esta intencionalidad horizontal, es decir, el carácter *a priori* del mundo de la vida.

42 Al respecto cabe advertir que Gadamer no parece atender suficientemente a las peculiaridades del método fenomenológico tal como se presenta en la *Krisis*, donde no sólo la reflexión natural sobre el “mundo de la vida” se halla precedida por una “meditación histórica”,

husserliana citada y donde se da la exposición más sistemática del tema del “mundo de la vida”. *Krisis*, p. 107; *Hua VI*, p. 105.

¹⁵ Gadamer, H.-G., “Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie” (1974), o.c., p. 160.

sino que también se despliega en un proceso gradual de radicalización continua que busca superar las paradojas propias de una reflexión semejante. Ciertamente, estas dificultades no se resuelven en la *Krisis* y esto parece justificar el tratamiento tan general que Gadamer tiene del método fenomenológico en la última obra de Husserl.

Sin embargo, en este cuestionamiento al enfoque trascendental, Gadamer también destaca el carácter paradójico de la propia problemática que abre el "mundo de la vida" y las exigencias que impone a un "pensar responsable". Es decir, como lo expresa en su texto "Ciudadanos de dos mundos": "La paradoja en la relatividad del mundo de la vida consiste en que uno puede llegar a ser consciente de la misma y, con ello, de los límites del propio mundo de la vida, sin que por ello se le haga posible traspasarlos. Nuestra historicidad está hecha de bocetos de conocimiento posible que nunca llegan a hacerse realidad. Se encuentran dados en toda objetividad del conocer o de la conducta, lo cual implica que el discurso del sujeto puro carece aquí de sentido, por mucho que éste se vea reducido al simple polo-yo del ego trascendental. En consecuencia, la relatividad del mundo de la vida no equivale a un límite objetivador, sino que supone más bien una condición positiva para este tipo de objetividad que resulta alcanzable en el horizonte del mundo de la vida"¹⁶.

Así pues, el carácter irresuelto del tratamiento husserliano del mundo de la vida representa, sin embargo, para Gadamer, un estímulo para el pensar contemporáneo, que se abre a una nueva comprensión de los temas de la *objetividad*, la *verdad* y el *conocimiento*. Desde este punto de vista, la obra de Gadamer no escapa a dicho estímulo, porque precisamente lo que busca es sacar las consecuencias epistemológicas de la pertenencia de todo intérprete a lo que se propone comprender y con ello se obligará a pensar la objetividad de otra manera.

A lo dicho, cabe agregar un aspecto vinculado directamente con la consideración que hace Gadamer del aporte de Husserl a su proyecto de una filosofía hermenéutica. En el octavo capítulo de *Verdad y método*, que concluye con los preliminares históricos previos a la ex-

¹⁶ Gadamer, H.-G., "Ciudadanos de dos mundos" (1985), o.c., p. 180; *GW*, tomo 10, p. 231.

posición de los "Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica", Gadamer reconoce que frente a la tradición hermenéutica decimonónica que alcanza en W. Dilthey su máxima expresión, la fenomenología husserliana ha contribuido de manera fundamental a la superación del enfoque epistemológico sobre la "comprensión"¹⁷. Sin embargo, pese a este reconocimiento, acusa a Husserl de no haber sacado todas las consecuencias especulativas del concepto de "vida"¹⁸.

En la línea interpretativa de *Verdad y método* se sostiene que recién con Heidegger se produce el denominado "giro ontológico" en la historia de la hermenéutica y se crean las condiciones para entender la anticipación ontológica de todo comprender y hacer justicia a la historicidad de la existencia. No vamos a discutir aquí dicha interpretación, pero sí a rescatar que, pese a ella, Gadamer también pone en cuestión la frecuente interpretación de que el "mundo de la vida" surge fundamentalmente como una respuesta apresurada a la polémica con Heidegger¹⁹.

En el artículo ya citado, "Sobre la actualidad de la fenomenología de Husserl", Gadamer sostiene que, tomando en cuenta el carácter omniabarcante del ideal de una filosofía fenomenológica que se mantiene hasta la *Krisis*, resulta comprensible que frente a los cuestionamientos de Heidegger, Husserl se preguntara si éstos no estaban contenidos ya en su propio proyecto filosófico²⁰. Con esta posición, Gadamer no pretende soslayar la amplia discusión en torno de este tema; pero, en último término, para él, la polémica misma con Heidegger se asienta precisamente en un suelo husserliano que la hizo posible²¹.

44 ¹⁷ Lo anterior hace referencia a la recepción crítica que tiene Gadamer de la hermenéutica de Schleiermacher y de la filosofía de Dilthey. En cuanto a Dilthey, a su juicio, éste habría quedado no sólo preso de las aporías del historicismo, sino también de un cartesianismo que le impidió emanciparse del pensamiento metodológico, pese a su penetración en la historicidad de la vida y su insondabilidad. Posición que precisamente Gadamer intenta dejar atrás.

¹⁸ *VM*, pp. 305-330; *GW*, tomo 1, pp. 246-269.

¹⁹ Gadamer, H.-G., "Die Phänomenologische Bewegung" (1963), en: *GW*, tomo 3, pp. 119-123.

²⁰ Gadamer, H.-G., "Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie" (1974), o.c., p. 161.

²¹ Gadamer, H.-G., "Die Phänomenologische Bewegung" (1963), o.c., pp. 119-123.

En este sentido, desde su punto de vista, más allá de resolver la cuestión de hasta qué punto Husserl es influido por la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger o si, al revés, esta obra despliega problemáticas que ya se habían planteado en el suelo husserliano, lo decisivo para Gadamer es, más bien, identificar que en la expresión "mundo de la vida" se halla recogida la verdad que ha sido buscada e interrogada permanentemente y de manera especial en el pensamiento de Husserl²².

Así, siguiendo esta misma perspectiva, Gadamer también sostiene en el artículo "La ciencia del mundo de la vida" (1972) que el carácter revolucionario frecuentemente atribuido a la noción de "mundo de la vida" debe verse como un significado que emerge al interior de un estilo de pensamiento caracterizado por continuas correcciones y autocríticas. En tal sentido, en su concepto, dicha temática no hace más que apuntar al tema originario de la fenomenología, precisamente como una novedosa y expresiva autocrítica, que deja ver la interminable meta de la fenomenología como ciencia estricta²³.

Por último, aun cuando a Gadamer le parezca discutible la posibilidad de convertir el horizonte mundano vital en objeto de una ciencia trascendental, reconoce, sin embargo, en la reflexión husserliana en torno del "mundo de la vida", el freno práctico político más importante a las aspiraciones monopólicas de la ciencia, y considera que esta temática permite el surgimiento de una nueva conciencia crítica con relación a la científicidad de la filosofía misma.

Siguiendo con esta valoración positiva de los aportes de Husserl a las problemáticas contemporáneas de la filosofía práctica, Gadamer también declara la intención de asumir el impulso moral que radica en la idea husserliana de una nueva *praxis* mundano vital. En su concepto, desde esta *praxis*, debiéramos descubrir la riqueza de un mundo compartido que pueda conducirnos a una práctica política más humana²⁴.

Por todo lo anterior, creemos que queda justificada la mención de Husserl como parte de la "historia efectual" de la filosofía hermenéutica, pero en lo que sigue pretendemos reintegrar los análisis

²² *Ibid.*, p. 123.

²³ Gadamer, H.-G., "Die Wissenschaft von der Lebenswelt" (1972), en: *GW*, tomo 3, p. 147.

²⁴ *Ibid.*, pp. 158-159. Similar conclusión aparece al término de su artículo "Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie", o.c., pp. 160-171.

husserlianos sobre el “mundo de la vida” nuevamente en el “acontecer” de la reflexión hermenéutica, la que, a juicio de Gadamer, sigue aprendiendo de su propia *praxis*²⁵.

2. La lucha contra el objetivismo, la filosofía hermenéutica y el proyecto de una nueva comprensión de la verdad

*Una vez más, ¿qué es lo dado? Sólo quien no responda a esta pregunta con la frase: aquello que se puede medir, sólo quien permanezca abierto a este tipo de preguntas, sólo él sabrá lo que es la filosofía hermenéutica.*²⁶

En esta segunda parte, nos proponemos presentar la conexión fundamental que hay entre la lucha contra el objetivismo que iniciara Husserl y el proyecto filosófico de Gadamer de alcanzar una adecuada interpretación de la “comprensión” y en última instancia de nuestro modo de existir.

Dicha conexión se muestra tan decisiva que el proyecto de Gadamer no podrá entenderse sin superar el reduccionismo del pensamiento metodológico y rescatar del olvido a ese ámbito pre-reflexivo que condiciona todas nuestras formas de percibir e imaginar la realidad y que Husserl introduce con la temática del “mundo de la vida”.

De este modo, como el propio Gadamer lo enuncia en las primeras líneas de su obra principal, *Verdad y método*, su investigación trata sobre el “problema hermenéutico”, es decir, sobre el “fenómeno de la comprensión” que no sólo concierne a la instancia científica, sino a la experiencia humana del mundo en general.

Desde el inicio, se nos advierte entonces que el “problema hermenéutico” no es en primer término un problema metódico y, sin

46 ²⁵ En particular, en *Verdad y método* este “acontecer” de la reflexión en torno de la comprensión lo obliga a un ajuste de cuentas con la estética kantiana y la tradición hermenéutica moderna, con una especial concentración en la figura de Dilthey. Asimismo, prosigue con una evaluación de los aportes de Husserl, el Conde Yorck y Heidegger en torno del tema. En escritos posteriores retrocede hasta la hermenéutica clásica, así como vuelve sobre los temas mencionados replanteando algunas de sus interpretaciones, pero siempre en la perspectiva de buscar una reconstrucción histórica en la cual insertar su propuesta.

²⁶ Gadamer, H.-G., “La hermenéutica y la escuela de Dilthey”, o.c., p. 152; GW, tomo 10, p. 205.

embargo, se vincula también con la ciencia y la verdad²⁷. Y esto es así, porque en realidad, para Gadamer, lo que está en cuestión no es sólo el papel de la hermenéutica en el quehacer científico, sino, como él lo señala, "toda la autocomprensión del hombre en la moderna era de la ciencia"²⁸.

A este respecto, no es difícil ver aquí nuevamente una analogía con el argumento propuesto por Husserl en lo relativo a la crisis de las ciencias europeas y la filosofía. También en este caso, el "problema de la crisis" no atañe en primer lugar a sus rendimientos teóricos, sino a la pérdida de significación vital de las mismas. En este sentido, la crisis concierne al problema de la verdad y del saber, porque, en último término, se trata precisamente de salvar a la ciencia de una versión residual y a la cultura de la enajenación y el escepticismo²⁹.

Por otro lado, en cuanto al punto de partida de la reflexión de Gadamer, suele señalarse que su posición toma pie en una actitud de "resistencia" a la pretensión de universalidad de la metodología científica, algo que también se expresa con la idea de una intención de liberarse de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad³⁰.

Desde esta perspectiva, con esta crítica radical al "objetivismo" y a la reducción de la filosofía como teoría de la ciencia, la filosofía hermenéutica se inserta en el movimiento filosófico de nuestro siglo que ha superado la orientación unilateral hacia el "*factum* de la ciencia" y descubierto, también dentro de la ciencia, condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación, sino que la preceden³¹.

Por todo lo desarrollado hasta el momento, queda claro el lugar de Husserl en el movimiento filosófico antes mencionado. Sobre todo, si recordamos que la fenomenología husserliana también se halla en

²⁷ Gadamer admite una tensión polémica entre "verdad y método", pero en ningún caso postula una posición excluyente; por el contrario, lo que se cuestiona y se busca cambiar no es tanto la metodología de las ciencias como su autoconciencia reflexiva (VM, p. 646; GW, tomo 2, p. 453).

²⁸ *Ibid.*, p. 647; *ibid.*, pp. 454-455.

²⁹ *Krisis*, pp. 5-7; *Hua VI*, pp. 3-5.

³⁰ VM, p. 331; GW, tomo 1, p. 270.

³¹ VM, p. 642; GW, tomo 2, p. 450.

pos de una nueva conceptualidad, capaz de conducirnos a la superación de la crisis de las ciencias y la filosofía³². Desde esta perspectiva, todo lo que implica el concepto de "mundo de la vida" representa precisamente uno de sus primeros logros³³.

Al respecto, también resulta destacable cómo se logran articular, en el pensamiento de Husserl, la vocación teórica de la fenomenología por los fundamentos últimos, con la tarea de emancipar a la razón del reduccionismo científico, y hacer frente a una conciencia metodológica objetivista que penetra a la propia filosofía y a las ciencias en general.

Por su parte, si bien Gadamer no comparte la perspectiva fundacional husserliana, sin embargo, participa también de la exigencia de una reorientación de la filosofía, en vista de una nueva autocomprensión de la verdad y el conocimiento, que precisamente partiría de una "liberación del planteamiento epistemológico" y de la rehabilitación de ese ámbito previo que se halla contenido en el concepto de "mundo de la vida", como horizonte histórico pre-dado e intersubjetivamente constituido³⁴.

Con relación a lo anterior, no puede soslayarse que para Gadamer esta "liberación del planteamiento epistemológico" también se entronca con la necesidad de responder a la irrupción de la facticidad de la existencia y la *conciencia histórica* en la filosofía del siglo XX³⁵.

³² A este respecto, cabe recordar que para Husserl precisamente el origen de la crisis radica en el objetivismo fiscalista del pensamiento moderno, que condujo al "olvido y encubrimiento del mundo de la vida".

³³ De la problemática de los múltiples significados que alcanza el concepto del "mundo de la vida" nos hemos ocupado en *Aproximaciones al concepto de "mundo de la vida" en la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental de Edmund Husserl*, tesis para optar al grado académico de Magister en filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

48 ³⁴ Sin soslayar las discrepancias que tiene Gadamer con el planteamiento fenomenológico, creemos, como afirma Grondin, que no sólo la "hermenéutica de la facticidad" de Heidegger, sino también la revalorización husserliana del mundo vivencial constituyen "la base sobre la que Gadamer desarrolla en la segunda parte sistemática de su obra principal las 'características fundamentales de una teoría de la comprensión'" (Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999, p. 162).

³⁵ Cabe destacar que, a juicio de Gadamer, la irrupción de la conciencia histórica constituye la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna (Gadamer, H.-G., "Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas", en: *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 1993, p. 41).

Así, con este complejo trasfondo de motivaciones, que no podemos dilucidar ahora, la filosofía gadameriana se propone explicitar el fenómeno de la comprensión en todo su alcance partiendo, esta vez, de la consideración de la experiencia del arte y de la tradición histórica presente en el quehacer de las ciencias del espíritu, las que estarían vinculadas más con el concepto de formación (*Bildung*) que con aquellos que se desprenden de la metodología científico natural.

Asimismo, en esta línea de reflexión, que busca mostrar el estrechamiento perspectivista del pensamiento metodológico, Gadamer también rehabilita la tradición de la filosofía práctica griega como una alternativa a la "autocomprensión técnica y objetivista del moderno concepto de ciencia". Desde esta perspectiva, Gadamer está en condiciones de afrontar la temática filosófica de las "ciencias del espíritu" fuera del marco del pensamiento metodológico, todavía atribuible a W. Dilthey, y de revelar su verdadera condición de ciencias prácticas. Es decir, ciencias cuyo objeto es el hombre y cuyo saber le concierne en tanto ser actuante.

La problemática filosófica de las "ciencias del espíritu", que no abordaremos aquí, resulta también un punto de confluencia con la posición de Husserl, que el propio Gadamer destaca en *Verdad y método*, ratificando una vez más la pertinencia de los planteamientos husserlianos, para la reflexión hermenéutica. En su concepto, a partir de la publicación de *Ideas II*³⁶, se hace manifiesto que Husserl siempre tuvo presente la aplicación de sus ideas a las ciencias del espíritu históricas y esto como una consecuencia precisamente de su crítica al psicologismo y al objetivismo de la filosofía anterior³⁷.

Como puede verse por todo lo anterior y en conexión con la cita que da inicio a esta segunda parte, la lucha contra el objetivismo representa el cuestionamiento más radical a la visión de "lo dado" que consolida la perspectiva moderna de la ciencia. En tal sentido, la profundización en

³⁶ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Mary Biemel (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1952, *Hua IV*; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción Antonio Ziri6n, México: UNAM, 1997. Nos referiremos a este texto como *Ideas II* y *Hua IV*.

³⁷ *VM*, p. 307; *GW*, tomo 1, p. 248.

ese ámbito previo a nuestras conceptualizaciones científicas, llámese “mundo de la vida” o ámbito de los prejuicios, representa una consecuencia natural de esa lucha, ya sea que ésta se entienda bajo el lema “volver a las cosas mismas” o bajo la intención de “hacer comprensible el fenómeno hermenéutico en todo su alcance”.

En la siguiente y última sección precisamente abordaremos la relación entre el tema gadameriano de la pre-comprensión y la pre-dación del mundo de la vida.

3. La “pre-comprensión” gadameriana y la pre-dación del “mundo de la vida”

La tesis de que todo enunciado tiene un horizonte situacional y su función interpelativa es sólo la base para la conclusión ulterior de que la historicidad de todos los enunciados radica en la finitud fundamental de nuestro ser. Que un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que puede estar presente en ello.³⁸

Para abordar este punto comenzaremos exponiendo algunos aspectos de la pre-comprensión gadameriana que luego podrán ser recogidos en el contraste sugerido por el título de esta última parte. Tomamos como referencia el hilo argumentativo que se desarrolla en *Verdad y método*.

En la obra señalada, Gadamer hace notar que desde la tradición hermeneútica moderna, aplicada en particular a la comprensión e interpretación de textos, se ha sostenido que la comprensión de algo singular aparece siempre condicionado por una totalidad supuesta o pre-comprendida y, por otro lado, que esta anticipación de sentido que subyace a nuestra relación con un texto sólo se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo del texto definen a su vez a este todo. Es decir, desde este punto de vista, sólo dentro de una totalidad de sentido previamente proyectada algo se abre con sentido en la experiencia de la interpretación.

³⁸ Gadamer, H.-G., “¿Qué es la verdad?”, en: *Verdad y método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 60; GW, tomo 2, p. 54.

Ocurre, sin embargo, para Gadamer que si bien esta circularidad, atribuida por la hermenéutica tradicional a todo proceso comprensivo, presupone lo que se define como "horizonte situacional" o "el problema de la mediación" en todo conocimiento, ella queda presa de un enfoque epistemológico, incapaz de sacar todas las consecuencias filosóficas de este descubrimiento.

Desde este punto de vista, y en conexión con lo tratado en la parte primera de nuestro trabajo, también aquí las consecuencias del descubrimiento de la circularidad propia de todo proceso comprensivo sólo saldrían a la luz en toda su radicalidad una vez librada la lucha heideggeriana contra la conceptualidad de la metafísica tradicional en la que, a juicio de Gadamer, también queda preso Husserl³⁹.

Así pues, luego de estas apreciaciones críticas que colocan a Heidegger en una centralidad que parece dejar atrás el aporte husserliano, Gadamer pasa a la presentación de su teoría de la experiencia hermenéutica precisamente definiendo la noción de "círculo hermenéutico" en términos de la estructura ontológica de la comprensión. Para ello, toma como ejemplo el modelo de la interpretación de textos, aunque la descripción pretende corresponder a toda experiencia comprensiva.

Siguiendo esta problemática, Gadamer sostiene que todo comprender está determinado por una motivación o un prejuicio. Es decir, siempre se comienza con un primer proyecto de sentido que da inicio al movimiento de la comprensión, donde este proyecto será sustituido por otros más adecuados en un proceso siempre abierto que se define como el "movimiento de la comprensión".

Dicho movimiento revela entonces un constante proyectar o rediseñar, donde los prejuicios se transforman de cara a la alteridad del texto, que reclama poner en juego su verdad frente a la opinión previa. Por eso es posible que diversos proyectos de sentido rivalicen entre sí hasta que pueda establecerse la univocidad de sentido. Por lo cual, la única objetividad posible que puede obtener el movimiento de la comprensión no es otra que la convalidación que obtienen las opiniones previas o prejuicios a lo largo de su elaboración.

³⁹ Gadamer, H.-G., "La hermenéutica y la escuela de Dilthey", o.c., p. 150; GW, tomo 10, p. 203.

Así, pese al carácter peyorativo que adquieren los prejuicios en el marco de la retórica moderna, ellos, sin embargo, para Gadamer, son precisamente “la realidad histórica de nuestro ser”⁴⁰ y, en tanto tales, constituyen tanto la materia prima que nos permite construir un primer proyecto de sentido como aquello que se transforma en el “movimiento de la comprensión”.

Desde este punto de vista, el condicionamiento que puedan representar los prejuicios no resulta una tara del conocimiento, sino un momento de la verdad misma. Y esto es así, porque, en palabras de Gadamer, “el intérprete no aborda el texto desde su instalación en el prejuicio previo, más bien pone expresamente a prueba el prejuicio en que está instalado, esto es, pone a prueba su origen y validez”⁴¹, porque “el que quiere comprender un texto tiene que estar dispuesto en principio a dejarse decir algo por él”⁴². Es decir, toda experiencia comprensiva se caracteriza por una estructura dialogal que apunta a un significado común. Dicha estructura se esclarece aún más con la tematización gadameriana de los problemas de la aplicación y la “historia efectual”, que no trataremos aquí.

Volviendo al tema de los prejuicios, se trata entonces no de buscar su eliminación como lo intenta la Ilustración y la hermenéutica tradicional, todavía presa del objetivismo, sino más bien de su elaboración crítica, y de entender que esta estructura previa constituye precisamente nuestro “horizonte situacional”, cuyo devenir es la única base para la determinación de la objetividad en toda interpretación⁴³.

Desde esta perspectiva, la circularidad aludida antes no se anula en la comprensión total, ni es de naturaleza meramente formal, sino que describe la interpenetración del “movimiento de la tradición” y del movimiento creativo del intérprete.

Así también, la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión no es un acto de la subjetividad autárquica y solipsista, sino

⁴⁰ VM, p. 344; GW, tomo 1, p. 281.

⁴¹ VM, p. 66; GW, tomo 2, p. 60.

⁴² VM, p. 335; GW, tomo 1, p. 273.

⁴³ Por el contrario, para Gadamer, los prejuicios no percibidos son los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición. El caso más extremo es el prejuicio básico de la ilustración contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición.

de una subjetividad que antes de comprenderse en la autorreflexión se ha comprendido de manera "autoevidente" en la familia, el Estado, la sociedad, el lenguaje y la tradición en la que se vive. Por ello, para Gadamer, sólo el reconocimiento del carácter esencialmente "prejuicioso" de toda comprensión le da su auténtica dimensión al problema hermenéutico y nos permite entender que el "círculo de la comprensión" saca a la luz un "saber compartido" de antemano.

La rehabilitación de los prejuicios es, sin duda, un tema muy amplio y polémico que aquí sólo tomamos parcialmente en su relación con la problemática del "horizonte situacional", que precede a toda comprensión. Así, en conexión con este tema los prejuicios revelan también una comunidad de trasfondo sometida a un proceso de continua formación. Es decir, para Gadamer ellos no son sólo un presupuesto bajo el que nos encontramos, sino algo que nosotros mismos transformamos en el movimiento circular de la comprensión.

En toda experiencia hermenéutica, precisamente por obra de los prejuicios, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándola así desde nosotros mismos. La experiencia misma de la comprensión revela nuestra pertenencia a la historia y ella, a la vez, se concretiza en la renovación que representa cada nueva experiencia hermenéutica⁴⁴.

Nos detenemos en este punto dejando pendiente otros temas que comprometen también la noción de la "pre-comprensión", para examinar brevemente algunos rasgos del "mundo de la vida" husserliano con los cuáles se puede hacer un fructífero contraste⁴⁵.

⁴⁴ Esta pertenencia a la historia revela también una estructura dialogal que, como lo afirma C. Gutiérrez, le permite a Gadamer sostener que: "Comprendemos porque algo puede interpelarnos a partir de tradiciones a las que pertenecemos. Las tradiciones a la vez son cabalmente lo que son en la medida que las apropiamos dialogando con ellas hasta hacer propias las preguntas que nos legan, es decir hasta oír en estas respuestas a los interrogantes de nuestro tiempo" (Gutiérrez, C., "¿Círculo o diálogo? El comprender de Heidegger a Gadamer", en: *Areté*, XII (2000), pp. 142-143).

⁴⁵ En conexión con la problemática de la pre-comprensión, Gadamer introduce otros conceptos que no trataremos aquí como el anticipo de la perfección que se tiene frente a todo objeto a interpretar, la dialéctica entre familiaridad y extrañeza que rige toda la dinámica de la comprensión, el problema hermenéutico de la aplicación, la distancia en el tiempo, la historia efectual y la lingüisticidad de la comprensión. Todos ellos son recursos conceptuales con los cuales Gadamer quiere ilustrar la perspectiva de futuro que también muestra la circularidad de la comprensión.

La "pre-dación del mundo de la vida" y su historicidad

Tomando en cuenta la historicidad propia del "movimiento de la comprensión", consideramos que del complejo tema de la "pre-dación del mundo de la vida" se puede destacar tres puntos: (1) el carácter del "mundo de la vida" como horizonte viviente; (2) el carácter del "mundo de la vida" como ámbito de certezas originarias o autoevidencias intersubjetivas, y (3) el "mundo de la vida" como ámbito de sedimentación y transformación de tradiciones. Pienso que estos tres aspectos permiten aclarar en qué sentido para Gadamer los prejuicios surgen de un ámbito comunitario no tematizado, que precisamente se pone en juego en cada experiencia hermenéutica, ensanchando el contexto vital y haciéndonos participar de un saber ya compartido que podemos asumir y transformar conscientemente a la luz de nuevas experiencias.

Para desarrollar los puntos señalados, partimos del siguiente texto correspondiente al § 38 de la *Krisis*: "El mundo previamente dado es el horizonte que abarca de forma fluido-constante todos nuestros fines, todas nuestras metas, fugaces o duraderas, al igual que, precisamente, una consciencia intencional de horizontes abarca implícitamente de antemano. Nosotros los sujetos, no conocemos en la vida unitaria, inquebrantada y normal ninguna meta que alcance más allá, más aún, ni tan siquiera tenemos una representación de que pudiera haber otras metas. Todos nuestros temas teóricos y prácticos, también podemos decirlo de este modo, siempre residen en la normal unicidad del horizonte vital 'mundo'. El mundo es el campo universal en el que están dispuestos todos nuestros actos, experimentadores, cognoscitivos, activos"⁴⁶.

Considerado entonces el "mundo de la vida" como *horizonte viviente al que se atiene toda praxis real y posible*, su pre-dación no puede reducirse a una mera anterioridad temporal. De modo paralelo, en Gadamer los prejuicios son el punto de partida, pero no permanecen estáticos, sino que se modifican continuamente en el "movimiento de la comprensión", y representan, de este modo, la concreción de nuestra historicidad y el sello de nuestra finitud.

⁴⁶ *Krisis*, pp. 151-152; *Hua VI*, p. 147.

De otro lado, como se sabe, este "mundo de la vida" también se presenta para Husserl con un carácter intersubjetivo pre-dado. Es decir, nos es dado a todos nosotros como personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta⁴⁷. Pero dicha intersubjetividad, aun cuando no es tematizada, posibilita que el "mundo de la vida" se nos aparezca como el constante suelo de validez y fuente de autoevidencias originarias a las que, como dice Husserl, recurrimos sin más en tanto que hombres prácticos y en tanto que científicos⁴⁸.

En una perspectiva semejante, Gadamer sostiene que en los prejuicios hay un trasfondo de "comunidad" no tematizado que, sin embargo, funciona como un saber compartido o de pertenencia a la tradición que puede explicitarse y transformarse en el movimiento de la comprensión en lo que él llama un significado común.

Puede verse entonces que, tanto en Husserl como en Gadamer, sólo a partir de un trasfondo de familiaridad podemos desarrollar nuestra vida intencional y alcanzar toda acreditación imaginable posterior. Asimismo, la temática de la pre-comprensión como la condición de posibilidad para iniciar el movimiento de la comprensión se halla presupuesta en esta pre-dación del "mundo de la vida", lo mismo que la dinámica de familiaridad y extrañeza que apunta a la fusión de horizontes en la perspectiva de Gadamer⁴⁹.

Siguiendo con lo anterior, puede afirmarse que en Husserl ya se encuentra una rehabilitación del ámbito de las "evidencias originarias", sin las cuales no sería posible iniciar ningún proceso de constitución de sentido. Del mismo modo, queda indicada la orientación

⁴⁷ Como dice Husserl, "...cada cual se 'sabe' viviendo en el horizonte de sus congéneres, con los cuales puede entrar en una conexión ya actual ya potencial, al igual que (como igualmente sabe) ellos pueden hacerlo en la comunidad actual y potencial. Sabe que él y sus compañeros en la conexión actual están referidos a las mismas cosas de experiencia, en la forma que cada cual tiene de las mismas cosas distintos aspectos, distintos lados, distintas perspectivas, etc., pero siempre a partir del sistema global de multiplicidades del que cada cual tiene conciencia para sí como siendo las mismas en la percepción actual de la misma cosa siempre en tanto que horizonte de experiencia posible de esta cosa" (*ibid.*, p. 173; *ibid.*, p. 167).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 128; *ibid.*, p. 124.

⁴⁹ En este mismo sentido, Roberto Walton señala que en Husserl estaría predelineado el tema hermenéutico de la fusión de horizontes ("El mundo de la vida como horizonte", en: San Martín, J. (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la segunda semana española de fenomenología*, Madrid: UNED, 1993, pp. 95-123).

para destacar las condiciones de verdad que preceden a la lógica de la investigación científica, tal como lo propone Gadamer en su obra principal.

De otro lado, esta noción de “mundo de la vida” da cuenta de una historicidad singular, que revela en su despliegue una circularidad semejante a la del movimiento de la comprensión. Pues, también se constituye en un “suelo que se desarrolla históricamente” y al que se le agregan continuamente las valideces científicas y todas las producciones de sentido. De este modo, como “horizonte viviente” no solamente incluye un mundo dado con anterioridad, y como tal, horizonte de nuestros actos perceptivos, sino también la propia dinámica de constitución de este mundo. Por ello, es posible concebirlo como un horizonte englobante, que en último término constituye el correlato de toda nuestra actividad intencional constituyente, y asimismo de las formas posibles de *praxis* por venir.

Del mismo modo, esta pre-dación del “mundo de la vida”, que puesta en términos gadamerianos ya constituye un momento de la verdad misma, para Husserl, está relacionada incluso con una temporalización primitiva correspondiente a nuestra vida instintiva, así como con el papel de la corporalidad en los estratos más primarios de nuestra experiencia perceptiva del mundo.

En este sentido, si se trata de hacer justicia a la historicidad como lo exige Gadamer, encontramos que en el planteamiento husserliano precisamente hay que considerar primero esta historicidad corpórea primigenia a lo largo de la cual el yo aprende a disponer de la movilidad yoice de su cuerpo, y las capacidades así adquiridas se incorporan a él como habitualidades que van a predelinear toda su vida intencional posterior, al modo de una masa hereditaria. En tal sentido, los “prejuicios” que, según Gadamer, representan la “realidad histórica de nuestro ser”, están enraizados, sin duda, en esta temporalidad más originaria.

Asimismo, consideramos que la historicidad de los prejuicios se esclarece aún más si aceptamos con Husserl que la inherencia de toda constitución de sentido a un horizonte constantemente fluyente nos enfrenta también al hecho de que, tanto en el sentido de la vida individual como en el sentido de la vida comunitaria, las múltiples adquisiciones de la vida activa anterior no son sedimentaciones muer-

tas, sino que permanecen en un transfondo co-consciente, pero momentáneamente irrelevante. En ese sentido, son eventualmente disponibles y siempre reactivables. Como dice Husserl, "valideces que todas entre sí y junto con los actos auténticos constituyen un único inquebrantable contexto vital"⁵⁰.

Por consiguiente, cuando Husserl habla de la movilidad de tradiciones sedimentadas con la que siempre trabaja una actividad productora de nuevas formaciones de sentido, y la concibe como un movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido, consideramos que ilumina la dinámica del movimiento de comprensión gadameriana, donde siempre queda abierta la posibilidad de reactivar nuevos sentidos del pasado en aras del esclarecimiento del presente.

Resumiendo y a manera de conclusión, opinamos que el "mundo de la vida", tanto en su condición de ámbito de evidencias originarias no tematizadas como en tanto horizonte de tradiciones sedimentadas, permite profundizar en ese "mundo común" que a juicio de Gadamer es precisamente la condición de posibilidad de toda experiencia hermenéutica y todo entendimiento entre los seres humanos.

⁵⁰ *Krisis*, p. 157; *Hua VI*, p. 152.