

TENSION CONCEPTUAL ENTRE "APLICACION" Y
"LINGÜÍSTICIDAD" EN LA HERMENEUTICA FILOSOFICA
DE H.G. GADAMER.

Pepi Patrón C.

Al modo como Gadamer desarrolla la "tensión" existente entre método y verdad, este artículo pretende desarrollar la tensión entre dos conceptos centrales de la hermenéutica gadameriana: 'aplicación' y 'lingüística' (*Sprachlichkeit*). La naturaleza práctica, siempre particular y situada, de la comprensión es confrontada con la consideración del lenguaje como medio universal del comprender, en tanto instaura un 'acuerdo previo', un 'diálogo efectivo', en toda comunidad lingüística. Sin embargo, la asimetría entre estos dos conceptos hace difícil la aprehensión de la contradicción (y hasta exclusión) entre prejuicios e interpretaciones diversas que no necesariamente se enfrentan en términos dialógicos o de 'acuerdo que nos precede'.

("Conceptual tension between 'application' and 'language' in the philosophical hermeneutics of H.G. Gadamer") Just as Gadamer develops the "tension" that exists between method and truth, this paper pretends to develop the tension between two main concepts in gadamerian hermeneutics: "application" and "language" (*Sprachlichkeit*). The practical nature of understanding, always particular and situated, is confronted with the conception of language as a universal medium of understanding that establishes an effective dialogue, a previous agreement, in every linguistic community. Nevertheless, the asymmetry between these two concepts makes it difficult to grasp the contradiction (and even exclusion) among prejudices and divergent interpretations that do not necessarily face each other in dialogical or previously agreed upon terms. (Transl. by R. Rizo Patrón).

Si se puede legítimamente considerar que la hermenéutica gadameriana en tanto hermenéutica *filosófica* pretende revelar el verdadero alcance y la real significación de la comprensión humana al interior de la totalidad de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, de los demás y del mundo que lo rodea, no es menos legítimo subrayar que "es en el desarrollo de las ciencias donde se ha originado el problema hermenéutico",¹ de allí la importancia que el autor otorga a la discusión de la problemática de la comprensión en las ciencias humanas o ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Afirma Gadamer a este respecto: "si las ciencias del hombre son puestas en una relación determinada con la filosofía, ello no se da solamente en razón de una elucidación puramente epistemológica. Ellas no constituyen solamente un problema para la filosofía, ellas representan, por el contrario, un problema *de* filosofía".²

Es, precisamente, en la discusión del problema de la expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias humanas donde surge aquello que Gadamer postula como la "recuperación del problema hermenéutico fundamental": la temática de la "aplicación",³ entendida ésta como momento estructural de toda comprensión, que indica la dimensión "práctica" que con-

-
1. Gadamer, H.G., "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterung zu 'Wahrheit und Methode'" en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. v. J. Habermas, D. Henrich, N. Luhman, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1971, p. 57.
 2. Gadamer, H.G., *Le Problème de la conscience historique*, Publications Universitaires de Louvain, 1963, p. 11.
 3. Gadamer, H.G., *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Ediciones Sígueme 1970, traducción al español de Ana Aguad Aparicio y Rafael de Agapito. La edición original de este texto es de 1960, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 3. erw. Aufl. 1972. Cf. Capítulo 10 de la Segunda Parte. 'Expansión' luego del tratamiento de la verdad en la obra de arte.

lleva todo acto comprensivo y que le es immanente. Se trata de poner en evidencia, también dentro de las ciencias, "condiciones de verdad que no dependen de la lógica de la investigación sino que la preceden";⁴ por ello, la hermenéutica de Gadamer interroga el fenómeno de la comprensión en las ciencias del hombre con el fin de poder discernir en ellas y de legitimar filosóficamente una experiencia de verdad que sobrepasa al ámbito sometido al control de la metodología científica y que constituye en ella misma una forma de actividad filosófica.

No se trata, sin embargo, de hermenéutica en el sentido de una disciplina auxiliar destinada a evitar la incompreensión (Schleiermacher), o en el sentido del fundamento metodológico de las ciencias del espíritu (Dilthey), aún cuando se retomen de estas perspectivas aspectos importantes en cuanto hitos fundamentales en el desarrollo histórico de la hermenéutica. Un examen atento de las ciencias en cuestión no podría, tampoco, reducirse a una pura confrontación metodológica. Solamente a partir de una profundización en el fenómeno de la comprensión en su universalidad en la vida humana, podremos llegar a aprehender aquello que hace posible el proceder de las ciencias del hombre y que constituye, al mismo tiempo, su presuposición. Dicho de otra manera, Gadamer nos quiere conducir a una noción de conocimiento y a una concepción de verdad que no se dejen agotar por los procedimientos metodológicos de la ciencia, sino que abarquen la totalidad de nuestra experiencia, tratando de admitir y de reconocer el "compromiso que de hecho opera en toda comprensión".⁵

Admitiendo, con Gadamer, que los postulados hermenéuticos no implican necesariamente una oposición tajante y radical entre verdad y método,⁶ parecería claro que la comprensión no puede, sin embargo, ser abordada en toda

4. Ibid., Epílogo a la Tercera Edición, 1972, p. 642.

5. Ibid., Prólogo a la Segunda Edición, 1965, p. 10.

6. Hay, por cierto, algunos comentadores que piensan que la investigación de Gadamer debería titularse *Verdad o Método*. Cf., Habermas, J. ya en 1967 en "Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften", editado en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1982. Partes de este texto son retomadas en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, op. cit., pp. 45-56. Cf. Palmer, R., *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Presse, 1969, Cuarta Parte. Cf. también, Ricoeur, P., *Hermeneutique*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 1971-1972, pp. 25 y ss.

su riqueza y complejidad si se la reduce a las exigencias "objetivas" (u "objetivantes") del método científico. Para ello hay que hacer manifiesta la irreductible actualidad de la "tensión" entre método y verdad,⁷ tensión que el autor mismo afirma haber agudizado con fines polémicos frente, no a la metodología de las ciencias, sino a "su propia autoconciencia reflexiva".⁸

Es en este sentido que Gadamer considera que las ciencias del espíritu vienen a confluír con formas de experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Con formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica".⁹ La especificidad de estas ciencias puede resumirse en el pensamiento gadameriano en el hecho que ellas mismas son "ciencias morales", es decir, pertenecientes al ámbito de la "filosofía práctica" en su acepción aristotélica. Su objeto "es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer".¹⁰

Son, de esta manera, ciencias ligadas a la práctica y a la posibilidad de actualizar un consenso entre los hombres, capaz de guiar acciones comunes en el cambiante reino de los asuntos humanos.

Cabe señalar, sin embargo —y ello en vistas a la "tensión" que nos interesa mostrar aquí—, que podemos abordar tal especificidad sólo si tomamos en cuenta que Gadamer vincula su propuesta al análisis de la comprensión entendido por Heidegger (análisis que Gadamer pretende continuar "productivamente"), según el cual "comprender es la forma original de realización del ser-hí humano en tanto ser-en-el-mundo".¹¹ Según Gadamer, es en base al análisis

Gadamer, H.G., *ibid.*, Epílogo, p. 642.

Ibid., p. 646. Gadamer mismo es muy explícito en cuanto a la contraposición entre hermenéutica y ciencia; afirma haber intentado "ofrecer una aportación mediadora entre la filosofía y la ciencia", *ibid.*, p. 642.

Ibid., p. 24.

7. *Ibid.*, p. 386.

8. Gadamer, H.G., *Le problème de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 40.

sis existencial del ser-ahí heideggeriano que el rol y la función de la hermenéutica aparecen bajo una luz totalmente nuevas.

Dicho breve y apretadamente —siguiendo los párrafos 31 y 32 de *Ser y Tiempo*— con Heidegger la comprensión adquiere una dimensión verdaderamente ontológica, pues en tanto existencial fundamental, ella constituye al hombre como posibilidad, en función de la estructura de "proyecto" que la caracteriza. Pero es proyecto sólo en cuanto el hombre es un ser-en-situación, siempre situado, "arrojado" en el mundo. La comprensión instituye al hombre como proyecto, sólo a partir de la facticidad radical del ser de este ser-en-el-mundo. Un ser que no puede comprender sino a partir de una situación que es su propia inscripción en el mundo es un ser esencialmente finito, marcado por la temporalidad y la historicidad.

Es esta estructura existencial la que, en su totalidad, es puesta en obra en todo acto de comprender, pues es en el vértice, en "la articulación entre ser-situado y proyectarse donde tiene su lugar el acto de comprensión".¹² Y a esta estructura se remite la hermenéutica filosófica de Gadamer, particularmente en lo que concierne al quehacer efectivo de las ciencias del hombre, pues se tratará de restituir y/o recuperar la dimensión histórica y finita que es la propia de la comprensión de la historia, de la tradición, de los textos, en suma, de lo humano en general, en tanto accedemos a ello históricamente.

En tal perspectiva, Gadamer lleva a cabo una ceñida argumentación a través de los conceptos de prejuicio, autoridad y tradición, conceptos que se encuentran finalmente articulados en la noción de "aplicación" que, en su sugerente complejidad, es, a nuestro juicio, aquello que permite a Gadamer afirmar que la hermenéutica filosófica es "la heredera de la más antigua tradición de la filosofía práctica".¹³ Una vez precisada esta temática, desarrollaremos —en una segunda parte de las reflexiones que siguen— el problema de la "tensión" que creemos existe además de aquella entre método y verdad, entre esta dimensión "práctica" de la hermenéutica y una ontología del lenguaje que, retomando aspectos fundamentales del pensamiento de Heidegger, lleva a postular un aspecto "universal" en la cuestión hermenéutica.

12. Ricoeur, op. cit., p. 108.

13. Gadamer, H.G., "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences" en *Research in Phenomenology*, 9, 1980, p. 83.

Afirma Gadamer en el Prólogo a la Segunda Edición de *Verdad y Método*: "En este sentido —de la analítica heideggeriana— es como hemos empleado aquí el concepto de hermenéutica". Designa la movilidad fundamental de la existencia, que la constituye en su finitud y en su historicidad y que por lo tanto abarca la totalidad de su experiencia del mundo".¹⁴ Es en la comprensión de la historia (comprensión histórico-hermenéutica) donde la estructura general del acto comprensivo alcanza su mayor "concreción", pues en nuestra relación con la historia, tanto aquel que conoce, cuanto aquello a ser conocido "son históricos, es decir que tienen el modo de ser de la historicidad".¹⁵ De allí lo paradigmático del ejercicio comprensivo de las ciencias humanas de orden histórico, el carácter privilegiado de su naturaleza, que hace de ellas —como decíamos— un problema filosófico. La comprensión histórica misma, recibe así, gracias a la hermenéutica heideggeriana, una "valorización ontológica" que interesa a Gadamer desarrollar.

Todo comportamiento reflexivo respecto de sí mismo y de su propia historia supone (y se enfrenta a) la facticidad radical de este ser-ahí, cuya pertenencia a la tradición es considerada por Gadamer como la condición de toda comprensión, de todo interés histórico. La descripción heideggeriana del "círculo hermenéutico", es decir, de la estructura de anticipación de sentido que caracteriza y define toda comprensión (la pre-comprensión), es traducida (usando un término muy significativo para Gadamer, como veremos más adelante) aquí, a efectos de las ciencias del hombre, en los conceptos de prejuicio y tradición.

En una fórmula ciertamente provocadora (que provocará la ira, entre otros de Habermas, p.e.) el autor afirma que "los prejuicios del individuo, mucho más que sus juicios, son la realidad histórica de su ser",¹⁶ pues lo que pretende es mostrar que son los prejuicios los que configuran la estructura de anticipación que define la comprensión. El prejuicio es la forma privilegiada de nuestra pertenencia a la historia, y es sólo reconociendo su rol esencial en toda comprensión que el problema hermenéutico es llevado a su verdadero extremo, mostrando su complejidad. Aquello que está aquí en la mira es, claramente, una metodología científica que pretende una "objetividad" sustentada en la sus-

14. Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, op. cit., Prólogo, p. 14.

15. Gadamer, H.G., *Le problème de la conscience historique*, op. cit., p. 44.

16. Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, p. 344. Cf. Habermas, op. cit.

pensión total de los pre-juicios, valores o inclinaciones particulares del sujeto que conoce, metodología y objetividad duramente cuestionadas, por cierto, por autores contemporáneos como T. Kuhn, en nombre, justamente de una aproximación histórica a la ciencia.¹⁷

Rehabilitar la noción de prejuicio aparece así, como el verdadero punto de partida del problema hermenéutico, en tanto son los prejuicios los verdaderos indicadores del carácter históricamente finito del hombre y de todo esfuerzo comprensivo por éste emprendido. "En verdad la historicidad de nuestra existencia implica que los prejuicios constituyen, en el sentido etimológico del término, las líneas de orientación previas y provisorias que hacen posible toda nuestra experiencia. Son las prevenciones que delimitan nuestra apertura al mundo, las condiciones que nos permiten tener experiencias y gracias a las que aquello que encontramos nos dice algo".¹⁸

Los prejuicios son, así, la condición de nuestra relación con el mundo, y con un mundo de sentido, es decir, de nuestro posible acceso a verdades. La carga puramente negativa de la noción de prejuicio es únicamente resultado del espíritu de la Ilustración y de su fe ilimitada en el poder ilimitado de la razón (Gadamer llega a hablar de un prejuicio contra los prejuicios en el Siglo de las Luces). Históricamente, como su nombre lo indica, prejuicio significa "decisión jurídica preliminar antes que sea pronunciado el juicio definitivo". Allí donde se convierte en sinónimo de error, de elemento que encubre o esconde la verdad, se puede, entonces, postular su supresión total en tanto factor restrictivo del conocimiento.

En la perspectiva hermenéutica que aquí analizamos, los prejuicios son, por el contrario, la *expresión* de la *situación presente* de aquel que comprende, la manifestación de su pertenencia a un momento histórico dado y preciso. Una situación hermenéutica, dice Gadamer, "está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver".¹⁹

Surge aquí un problema importante —a nuestro juicio relacionado con las dificultades que conlleva la noción de 'verdad' en Gadamer— cual es el de

17. Cf. Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1964.

18. Gadamer, H.G., *Kleine Schriften I*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, p. 104.

19. *Verdad y Método*, op. cit. p. 376.

aber en qué medida somos capaces de distinguir prejuicios adecuados o inadecuados, verdaderos o falsos, o (dicho en términos gadamerianos) ¿cuáles son aquellos que conducen a la "incomprensión", mostrándose como "ilegítimos"? Es necesario subrayar que el propio Gadamer reconoce la existencia de prejuicios que compete a la razón crítica el sobrepasar —p.e. los prejuicios raciales—; sin embargo, ¿cuál sería el posible criterio que nos permitiría eliminar aquellos que nos impiden una real apertura hacia aquello que viene a ser comprendido, si ellos son, al mismo tiempo, la condición de toda comprensión?²⁰

Hermenéuticamente es muy claro que los prejuicios que operan en la conciencia de aquel que busca comprender no están allí, a su libre disposición; precisamente, en tanto prejuicios, no están frente al intérprete, dejándose examinar en su posible verdad o legitimidad. Solamente en su contacto con la cosa misma" pueden los prejuicios ser "puestos en juego". Todo acto de comprensión comienza por el hecho que algo nos "interpela", nos "llama", y se trata de dejar que la cosa misma nos hable desde su alteridad: solamente así un texto, un acontecimiento, una obra, otro hombre, pueden exponer su propia verdad y "provocar" —despertar— los prejuicios del intérprete, es decir de aquel que comprende. Comprender es, en esta perspectiva, dejarse interrogar por la "cosa misma". La fórmula tan conocida de "suspender la validez" de nuestros prejuicios (o "aislarlos") no significa en modo alguno la posibilidad de hacer abstracción de aquello que constituye el horizonte de nuestro propio presente. Para la conciencia hermenéutica se trata, por el contrario, no de evitar el círculo hermenéutico en tanto círculo vicioso, sino de saber entrar en él correctamente (siguiendo la conocida formulación de Heidegger). Son nuestros propios prejuicios los que configuran la condición misma de nuestra apertura al objeto, y es solamente nuestro contacto con éste, reconocido en su alteridad, lo que nos permite "arriesgar", "estimular" nuestros prejuicios, vale decir, confrontarlos a su propia legitimidad. Aquí aparece nuevamente el privilegio del objeto histórico: es en el tiempo que se van dando las diversas y múltiples posibilidades de sentido y significación de la cosa; la distancia en el tiempo permite, por ejemplo, que vayan desapareciendo prejuicios de naturaleza muy particular o plenamente ilegítimos. Sólo en la medida en que un prejuicio se jerarquiza, se confronta con la cosa, puede llegar a tener noticia de la pretensión de verdad de aquello de lo cual era prejuicio.

0. Este problema está muy bien analizado en Grondin, J., *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-George Gadamer's*, Königstein/Ts., Forum, Academicum in d. Verlagsguppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1982.

La crítica ilustrada de los prejuicios a la que Gadamer quiere responder —por lo que de fe ilimitada en la razón implica— apunta de manera específica a aquellos basados en la autoridad de otros, y la forma por excelencia de autoridad que la Ilustración rechaza es aquella de la *tradición*. "La posibilidad de que la tradición sea verdad, depende de la autenticidad (o credibilidad) que le conceda la razón. La fuente última de la autoridad (para la Ilustración) no es ya la tradición, sino la razón",²¹ como su elemento opuesto.

Hacer de la tradición —a través de los prejuicios que la expresan— objeto de crítica en el sentido en que se busca exclusivamente comprenderla racionalmente, significa para la hermenéutica filosófica, desconocer, precisamente, la historicidad del ser humano y la "aplicación", la mediación entre presente y pasado que caracteriza y define la comprensión. No se trata, por ende, de un elemento secundario; es fundamental para aquello que nos interesa recalcar aquí: el hombre se confronta a (o hace la experiencia de) su propia finitud, de su ser histórico y de la historicidad de su razón, por el hecho originario de encontrarse siempre en el seno de tradiciones. La pertenencia a una tradición —o tradiciones— por la intermediación de los prejuicios, constituye la realidad misma de su radical finitud e historicidad. Los hombres nos encontramos desde siempre como miembros y partes de un mundo estructurado por valores, creencias y costumbres que, sin duda alguna, nos precede. La tradición puede ser considerada como la "configuración continuada de la vida ético-social en general"²² en la que se da toda vida humana.

"No es la historia la que nos pertenece", dice Gadamer, "sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera auto-evidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos".²³

La tradición —que no es, por cierto, el término opuesto a razón— es, para nuestro autor, el fundamento mismo de la validez de las costumbres, de nuestra disposición hacia las cosas y hacia los otros, de nuestro comportamiento. Nuestra disposición frente al pasado —en el cual siempre vivimos en tanto históricos— no consiste en que nos podamos distanciar y liberar de la tradición transmitida y actuante. Nuestra tradición es nuestra historia. Afirmar

21. *Verdad y Método*, op. cit., p. 339.

22. *Ibid.*, p. 664, Epílogo.

23. *Ibid.*, p. 344.

o preservar la tradición es —como la crítica— también un acto de razón, un ejercicio de la libertad, aunque de aquellos caracterizados por "no atraer la atención sobre sí",²⁴ por pasar totalmente desapercibidos. La tradición aparece, así, como el fundamento de la comunidad humana, pues gracias a ella —o mejor, en ella— en tanto continuidad siempre viva, el hombre se relaciona con su pasado (por consiguiente con su presente) en términos de una continuidad de sentido. Nuestra pertenencia a la tradición no es, entonces, negación de razón o de libertad; nosotros mismos la establecemos en la medida en que comprendemos y participamos en su transmisión, contribuyendo así a determinarla, lo cual es inevitable dada nuestra pertenencia a un lenguaje determinado. No es, sin embargo, una fatalidad, en el sentido de algo a lo que simplemente hay que resignarse: es ella la que nos brinda la posibilidad de abrimos a la comprensión de algo, nos abrimos *desde* ella. Es en el concepto de tradición donde se precisa el círculo hermenéutico descrito por Heidegger, el mismo que según Gadamer describe el comprender como el juego complementario del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía toda comprensión no es el acto de una subjetividad individual o aislada, sino que se determina y hace posible en base a la comunidad viva que nos liga a la tradición.

Toda comprensión presupone, así, nuestra inclusión en un proceso vivo de la tradición: estar sumergidos en ella "no limita la libertad del conocer, sino que la hace posible".²⁵ Es desde una tradición que comprendemos algo, dicho de otro modo, desde nuestra situación histórica. La razón, en esta perspectiva hermenéutica, sólo existe como concreta e histórica. Hablar de la historicidad del hombre significa, por tanto, hablar de su pertenencia a la tradición en tanto vínculo permanente y continuo al pasado, en tanto posesión común de prejuicios fundamentales y constitutivos desde los que interroga lo que a su vez, viene en una tradición con la que él se relaciona.

Ahora bien. ¿qué consecuencias tiene lo dicho hasta aquí en lo referente a las ciencias del hombre y en la determinación de su naturaleza como práctica o moral, en cuanto paradigmática de toda comprensión humana?

De lo que aquí se trata es de examinar, a partir de estos rasgos generales, aquellas ciencias cuyo objeto es precisamente la historia, el pasado, la cultura, la tradición, en su pretensión de negar su propia historicidad en función de una

4. Ibid., p. 349.

5. Ibid., p. 437.

objetividad que el método garantizaría. Será cuestión de poder pensar (hermenéuticamente) en toda su radicalidad, la historicidad constitutiva de la comprensión en dichas ciencias y que las convierte en un problema filosófico fundamental.

Es en ellas donde se actualiza de manera muy concreta ésta nuestra disposición natural frente al pasado, disposición que consiste en un estar siempre implicados en él y ligados a él por una continuidad de sentido que nos determina y que excluye, por tanto, toda actitud objetivante. El fundamento de ello es, como venimos de ver, la tradición. "El horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de tradición",²⁶ es el factor constitutivo de la comprensión en las ciencias del hombre. Si la tradición no es, en su realidad, un problema de conocimiento, sino un fenómeno en relación con el cual estamos siempre situados y que nos interpela, hay que pensar de otra manera su rol en el proceder efectivo de las ciencias histórico-hermenéuticas.

Para la hermenéutica gadameriana se trata de poner en evidencia la "movilidad histórica" que define la comprensión en tales ciencias. Ella misma es histórica: sus objetos son comprendidos en cuanto lo sean cada vez de manera diferente; cada época los interroga de manera particular, mostrando (e incidiendo en) aspectos diversos de lo mismo. El comprender, tal y como se pone en obra en las ciencias humanas de naturaleza histórica es siempre un comprender "de un modo diferente".²⁷

Todo lo hasta aquí desarrollado nos lleva, creemos, a poder precisar el sentido y la importancia del concepto de *aplicación* en esta hermenéutica filosófica, concepto que, por lo demás, el autor relaciona directamente con la "actualidad hermenéutica" de la ética aristotélica y que le permite ubicarla en el ámbito y tradición (y valga la redundancia) de la filosofía práctica.

El núcleo del problema hermenéutico en estas ciencias es el problema de los prejuicios y la tradición que ellos vehiculizan. Es de una tradición determinada de donde las ciencias humanas toman sus objetos, es al interior de una tradición específica en que dichos objetos son significativos. Un objeto o un tema (llámese texto, acontecimiento, biografía, obra de arte) es significativo para la investigación porque nos habla desde una tradición. La investigación mis-

26. Ibid., p. 375.

27. Ibid., p. 367.

na es transmisión de tradición: ella persiste en —y contribuye a— determinar las posibilidades de significación del objeto o tema en cuestión. En este sentido es imposible hablar de algo así como un conocimiento total de la historia; la comprensión es un momento de la historia. En las ciencias del hombre es siempre el presente y sus intereses los que dan una motivación y una dirección a la investigación, presente en el que, sin embargo, la tradición desde la que el objeto de investigación se dirige a nosotros sigue actuante, determinando nuestros prejuicios y concepciones previas.

Por ello, para Gadamer, la comprensión en las ciencias humanas no es más "reproductiva" —en el sentido de reproducir, p.e., la intención del autor de una época— sino esencialmente "productiva". Si comprender es siempre comprender de manera diferente, siempre a partir de nuestro presente histórico —o tradición expresada en prejuicios—, se trata permanentemente de una actitud productiva, que "aplica" aquello que quiere comprender a su propio presente. La significación y el sentido contenidos en un texto, en una obra de arte o en un evento histórico —lo que Gadamer llama su "verdad"— aparecen así como un "proceso infinito",²⁸ como un proceso abierto que cada época específica —con sus preguntas específicas— contribuye a determinar.

Una hermenéutica histórica que tome en serio esta historicidad de la comprensión, tiene que asumir esta tensión entre la identidad de la cosa en común y la situación siempre variable y cambiante desde la cual ella debe ser comprendida. Entre un texto o un evento y su intérprete hay siempre una diferencia irreductible que resulta de la distancia histórica que los separa, pero al mismo tiempo el texto o evento en cuestión habla al intérprete desde una tradición, constituida en el curso de esta historia a la cual él mismo pertenece en tanto ser histórico.

Es en este sentido que Gadamer define la comprensión como "fusión de horizontes", empleando la palabra "horizonte" para describir nuestra situación presente —que ya sabemos constituida por nuestros prejuicios— en términos verdaderamente hermenéuticos. Horizonte —a diferencia de "situación" que remite a algo cerrado o definido— es "algo en lo cual caminamos y que camina con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento".²⁹

28. Ibid., p. 368.

29. Ibid., p. 375.

Nuestro horizonte presente está siempre en formación, el horizonte del pasado siempre en movimiento porque actuante sobre nuestro presente. Comprender no es, en modo alguno, re-ubicar el objeto en su propio horizonte histórico ('contexto'), comprender es siempre *mediación* entre pasado y presente, vale decir, *aplicación*. Este concepto articula con precisión todo aquello que venimos de describir y resume el problema central de toda hermenéutica.

Si comprender es siempre y fundamentalmente mediar entre pasado y presente, ello significa para Gadamer, la presencia constitutiva de aquello que se comprende en la situación, o mejor, en el horizonte presente. La noción de *aplicación* remite "lógicamente" a la relación de lo general a lo particular, donde lo general sería el texto o la obra, es decir el objeto a comprender, y lo particular la situación concreta del intérprete. En razón de esta aplicación inmanente y constitutiva, comprender es siempre interpretar.

En el sentido en que se habla de "aplicar" al presente, es que tanto la hermenéutica teológica cuanto la hermenéutica jurídica son tomadas por Gadamer como paradigmáticas de lo que significa y comporta esta aplicación en todo acto de comprensión y muy particularmente en las ciencias del hombre. En ambos casos aquello que es constitutivo es "la tensión que existe entre el texto —de la ley o la revelación— por una parte, y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación, en el juicio o en la predicación, por la otra".³⁰ En ambos casos comprender es siempre aplicar, y ello es válido para todo acto de comprender.

Por esta razón, para la hermenéutica gadameriana el análisis aristotélico del fenómeno ético y del saber ético aparecen como una suerte de modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica. En base a la distinción aristotélica entre '*episteme*', '*phronesis*' y '*techne*' se nos propone retomar dicho modelo³¹ ligando, ciertamente, la noción de comprensión a la dimensión de la '*phronesis*' aristotélica.

Se trata de recuperar, de Aristóteles, la adecuada valoración del papel que debe desempeñar la razón en el actuar moral. Aristóteles, según esta perspectiva, "habla de razón y de saber no al margen del ser tal y como ha devenido, si-

30. Ibid., p. 380.

31. Cf. *ibid.*, pp. 396 y ss. Es importante señalar el rol de esta misma distinción en la obra de otros autores contemporáneos como H. Arendt o el propio Habermas.

no desde su determinación y como determinación suya".³² Lo bueno para el hombre sólo surge en la concreción de la situación práctica en la que éste se encuentra; el saber ético debe comprender en la situación concreta qué es lo que ella pide de él; dicho de otra manera, es un saber que debe poder discernir para cada situación precisa los problemas que ella plantea y las respuestas que ella exige. Con esto lo que se implica es que "el que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general".³³ Para Aristóteles un saber general que no pudiese aplicarse a la situación concreta carece de sentido e incluso implicaría un ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación presente. Igualmente, para Gadamer, el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro separado del ser. Por ello insistíamos al inicio en el hecho que Gadamer caracteriza las ciencias del hombre como ciencias "morales" o "prácticas", pues ellas implican una "aplicación" a la situación concreta de aquél que comprende. La comprensión que en ellas se realiza tiene que ver con el hacer del hombre, con la relación a una tradición en la que su vida está inscrita siempre y necesariamente, por tanto, on los valores y prejuicios que orientan nuestra acción.

Ciertamente, concepto problemático éste de aplicación y puede llevar a quívocos: en principio sólo se puede aplicar algo cuando se posee previamente. Sin embargo, en Aristóteles, el saber ético no se posee en forma tal que primero se le tenga y luego se aplique a una situación concreta. Las nociones que el hombre tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de justicia, injusticia, solidaridad, etc., son en cierto modo "imágenes directrices" por las que su actuar se dirige y que se actualizan en cada situación particular y concreta. Del mismo modo, en la comprensión, el intérprete que se confronta con una situación dada intenta "aplicársela" a sí mismo. Pero esto tampoco supone que el objeto a interpretar pueda ser pensado como algo general que puede ser luego empleado para una aplicación particular. "El intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, p.e. el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo en él".³⁴ Es decir, está obligado a aplicar el texto a su situación presente y eso, y sólo eso, es comprender.

2. Ibid., p. 383.

3. Ibid., p. 384.

4. Ibid., p. 296.

II

La verdadera universalidad de este concepto de aplicación, así como el alcance —también universal— de la cuestión de la tradición en toda comprensión, sólo puede ponerse de manifiesto a partir de la consideración gadameriana del lenguaje como "horizonte de una ontología hermenéutica". Nos remitimos a dos afirmaciones de Gadamer que nos permiten acercarnos a esta segunda cuestión y a las problemáticas relaciones entre aplicación y lenguaje:

"La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, ésto es, habla por sí misma como lo hace un tú".

"El ser que puede ser comprendido es lenguaje".³⁵

Lo que la tercera parte de *Verdad y Método* quiere desarrollar es la idea que un intérprete comprende algo (texto, obra, evento) de la misma manera en que un hombre se entiende con su interlocutor en un diálogo o conversación. Ahora bien, la comprensión como fenómeno hermenéutico no simplemente sigue el modelo del diálogo; ella misma es considerada como obra específica del lenguaje. La fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión, considera Gadamer, es "rendimiento genuino del lenguaje",³⁶ ella es enteramente un proceso lingüístico y posible, únicamente, "desde el diálogo que nosotros mismos somos".³⁷ Toda tradición es lenguaje, y nuestro horizonte presente no es, en última instancia, otra cosa que el universo del lenguaje específico en el que vivimos.

La hermenéutica filosófica de Gadamer se aproxima a la naturaleza del lenguaje en tanto condición y forma de actualización de la comprensión, en base al diálogo vivo que es la comunidad humana. Así como en una verdadera conversación, que sigue su propio curso (no "llevamos" una conversación, nos "enredamos" en ella) lo que interesa es ponerse de acuerdo sobre la "cosa misma" de la que se trata, lo propio sucede en la comprensión. Se trata de poder acceder a la verdad de la cosa, de dejarla hablar.

35. Ibid., p. 567.

36. Ibid., p. 456.

37. Ibid., p. 456.

Dada la dificultad inherente a la tarea de decir o definir qué sea el lenguaje, se nos propone abordar su naturaleza a partir de una situación donde el entendimiento mutuo es particularmente difícil y penoso: la traducción de una lengua extranjera. El proceso de la traducción, para Gadamer "contiene en el fondo todo el secreto de la comprensión humana del mundo y de la comunicación social".³⁸ Traducir es trasponer el sentido de un texto a otro contexto, a otro horizonte, a otra tradición, es decir, al mundo de otro lenguaje. En la traducción se da el juego de, por un lado, asumir la distancia implicada en el hecho de una lengua que no es la propia y, por el otro, conservar el sentido de aquello que es traducido: se trata, por ende, de una suerte de recreación del texto, que es siempre una interpretación. Es cuestión, siempre, de lograr un lenguaje donde pueda hablar el sentido de la cosa; lo que significa —de un cierto modo— crear un lenguaje común al texto y a la lengua propia, respetando el sentido del texto en su lenguaje original.

Precisamente es esto lo que acontece en todo acto de comprensión: no solamente la tradición es lingüística (tanto bajo la forma de la tradición oral, mito, leyenda, usos y costumbres, cuanto bajo la forma del texto escrito), sino que la "aplicación" que —hemos visto— caracteriza esencialmente todo comprender, es la mediación entre los propios conceptos (y preconceptos) y aquellos en los que se expresa lo que viene a ser comprendido. La mediación que define la comprensión puede ahora verse precisada como la mediación entre los conceptos propios al presente del intérprete y los conceptos de la tradición desde donde llega el "objeto" a comprender. Una "formación de conceptos"³⁹ no deja jamás de producirse en los procesos de comprensión de las ciencias humanas, ni en la comprensión en general.

Lo que está aquí afirmado es un desarrollo constante de conceptos que permite a la tradición acceder a un lenguaje que sea común al pasado y al presente, en el sentido de la "aplicación": "El intérprete no se sirve de las palabras y de los conceptos como el artesano que toma y deja sus herramientas. Es forzoso reconocer que toda comprensión está íntimamente penetrada por lo conceptual y rechazar cualquier teoría que se niegue a aceptar la unidad interna de palabra y cosa".⁴⁰

38. Gadamer, H.G., "La langue préforme-t-elle la pensée" en *Démythisation et Idéologie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 69.

39. *Verdad y Método*, op. cit., p. 484.

40. *Ibidem*.

El lenguaje es aquí el lenguaje de la razón misma, es decir, de las cosas que ella designa.⁴¹ La unidad de comprensión e interpretación, de comprensión y aplicación, recibe su verdadera universalidad de la unidad de pensamiento y lenguaje que el autor sostiene. Es en nuestra experiencia del lenguaje que el mundo se abre a nosotros y nosotros a él. El lenguaje no es un intermediario a través del cual la conciencia se mediatiza con el mundo, como si fuese algo exterior a ambos, es decir, a la conciencia y al mundo. "Crecemos", señala Gadamer, "aprendemos a conocer a los hombres y finalmente a nosotros mismos, en tanto aprendemos a hablar. Aprender a hablar no quiere decir ser introducido a la utilización de una herramienta subsistente para designar un mundo que nos es familiar y conocido; quiere decir: adquirir la familiaridad y el conocimiento del propio mundo y de la manera en la que éste nos encuentra".⁴²

Es en el lenguaje donde se muestra que el hombre tiene un mundo. Es, por ello, imposible concebir un hombre y un mundo —un mundo humano— sin lenguaje. "La humanidad originaria del lenguaje significa (...) al mismo tiempo, la lingüisticidad originaria del ser-en-el-mundo".⁴³

Tener un lenguaje, significa tener un mundo. Aprendiendo a hablar adquirimos un mundo. El lenguaje es así visto como la "llave" de nuestra entrada y de nuestra conducta en relación con ese mundo que es siempre un mundo lingüístico, y, por tanto, *mundo común*. El lenguaje así comprendido encuentra su verdadera naturaleza en el diálogo (sobre la base del modelo platónico), es decir, en la realización del entendimiento mutuo. El lenguaje es el lenguaje de la conversación y es únicamente en la realización del mutuo entendimiento que se constituye su propia realidad. Es en el lenguaje "en que articulamos la experiencia del mundo en tanto que experiencia común".⁴⁴

Todas las formas de comunidad humana son vistas como formas de comunidad lingüística, por ello el lenguaje implica y realiza un entendimiento mutuo que se ejerce siempre de manera actual, en tanto comunidad de hombres vivos. Como lo ha mostrado Aristóteles, considera Gadamer, "en una comuni-

41. Ibid., p. 482.

42. Gadamer, H.G., *Kleine Schriften I*, op. cit. pp. 96-96.

43. *Verdad y Método*, p. 531, traducción ligeramente modificada.

44. Gadamer, H.G., "La langue ...?", op. cit., p. 67.

dad lingüística real no nos ponemos primero de acuerdo, sino que estamos ya siempre de acuerdo".⁴⁵

Ahora bien, si toda comprensión en tanto mediación sólo tiene lugar en y por el lenguaje; si la relación del hombre al mundo —en cuanto mundo común— es fundamental y esencialmente lenguaje —es decir, comprensión— entonces el problema hermenéutico logra un alcance verdaderamente universal. Es en base a esta "significación ontológica universal" del lenguaje como se puede postular la universalidad de la comprensión. "El fenómeno hermenéutico devuelve su propia universalidad a la constitución ontológica de lo comprendido cuando determina éste en un sentido universal como lenguaje y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación. Por eso no hablamos sólo de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la naturaleza e incluso del lenguaje de las cosas".⁴⁶

La experiencia hermenéutica —partiendo de las ciencias del hombre— queda así fundada en la universalidad del lenguaje en tanto ámbito en el que hombre y mundo se pertenecen mutuamente como mundo común. Solamente en la medida en que somos sostenidos por aquello que nos es familiar, familiaridad inherente a nuestra relación lingüística con el mundo, en la medida en que somos sostenidos por el acuerdo, es que podemos interesarnos por aquello que es otro, acoger lo que es extranjero y, por tanto, enriquecer nuestra experiencia.

Si nuestra pertenencia a un mundo histórico, es decir a la tradición específica —que es continuidad de sentido— y con ella a una comunidad de prejuicios que la expresan, se nos presenta, en última instancia, como lenguaje, podemos entender por qué afirma Gadamer que éste constituye la "huella", la "marca" de la finitud e historicidad humanas. Cada lengua se forma y se desarrolla en cuanto va trayendo al lenguaje su propia experiencia del mundo. Sólo el lenguaje "por su referencia a todo lo que es, puede mediar la esencia histórica-finita del hombre consigo mismo y con los demás".⁴⁷

Creemos que llegados a este punto podemos abordar muy específicamente la "tensión conceptual" que hemos venido desarrollando a lo largo de este ar-

15. *Verdad y Método*, op. cit., p. 535.

16. *Ibid.*, pp. 567-568.

17. *Ibid.*, p. 548.

título y a la que aludimos desde el título: la tensión entre los conceptos de "aplicación" —tal y como ella se pone en obra en las ciencias del hombre, particularmente— y la "lingüística" inherente al ser humano —que permite afirmar el lenguaje como horizonte de la universalidad del problema hermenéutico. El primero insiste en el carácter siempre concreto, particular e históricamente situado de la comprensión; el segundo en la universalidad del lenguaje en tanto "diálogo que somos", en tanto "acuerdo previo" instituido en una comunidad lingüística, que hace posible (y sostiene) toda comprensión.

Pensamos que esta consideración "optimista" del lenguaje (expresión que retomamos del propio Gadamer) ⁴⁸ impide al autor tomar en cuenta de manera adecuada las tajantes y radicales diferencias —que llegan a ser oposición encarnizada— que pueden surgir en la "aplicación" de lo "mismo" a situaciones concretas particulares, y ello entre miembros de una misma comunidad lingüística.

¿Cómo poder decidir, al interior de un mismo lenguaje —que se supone remite a una misma tradición en tanto "continuidad de sentido"— respecto de la legitimidad de una u otra interpretación de lo "mismo"? La universalidad del lenguaje, ¿cómo se concilia con la radical particularidad de los prejuicios, que normalmente establecen entre sí relaciones de exclusión?

La tensión que estamos señalando no apunta a plantear la exigencia de una instancia crítica (normativa) que, como lo sugiere Habermas, estaría —en principio— excluida de la hermenéutica gadameriana.⁴⁹ A nuestro juicio el problema no reside allí. Sí nos parece posible pensar, desde esta hermenéutica filosófica, en una aproximación crítica a la autoridad y a la autoridad de la tradición, incluso si ésta se afirma como "continuidad de sentido": continuidad no significa aceptación a-crítica o, por definición no-reflexiva. El problema se plantea, a nuestro entender, a nivel de las pretensiones, límites y relaciones entre ambos conceptos. Incluso si pensamos en las ciencias humanas mismas ¿no encontramos allí diferencias definitivas de interpretación, prejuicios que no renuncian a su legitimidad, pese a la "distancia histórica" o a su confrontación con la "cosa misma"? ¿Acaso no conviven en una misma comunidad científica, en el mismo momento histórico y hablando una misma lengua tradiciones que se excluyen? En tales casos no hay "traducción" posible, pues no

48. Ibid., Prólogo a la Segunda Edición, p. 20, donde Gadamer se interroga sobre el posible "optimismo universal" de su concepción.

49. Habermas, op. cit., pp. 125 y ss.

existe ni el interés ni la disposición de hacer inteligible y dotar de sentido el punto de vista del "otro".

Es indudablemente cierto que Gadamer se niega a aceptar una dimensión práctica de la hermenéutica que nos remita más allá de ella misma: problemas sociales, políticos o ideológicos que estuviesen "por detrás" del lenguaje. Sin embargo, como bien lo afirma R.J. Bernstein, cuando el propio Gadamer explica —en un texto posterior a *Verdad y Método*— que la tarea de la hermenéutica filosófica es la de "defender la razón práctica y política contra la dominación de la tecnología basada en la ciencia" y que "reivindica otra vez la más noble tarea del ciudadano: tomar decisiones de acuerdo a la responsabilidad propia de cada uno —en lugar de conceder esa tarea al experto",⁵⁰ ¿no encontramos aquí un "telos" en el sentido de aquello que "debería ser", a saber, "un tipo de sociedad en la cual la *idea* de un auténtico diálogo abierto devenga una realidad concreta en la que *todos* tengan la *real* oportunidad de participar"?.⁵¹

Lejos de Gadamer, sin embargo, el admitir un tal "telos" regulativo que, yendo más allá de la propia hermenéutica y de una ontología del lenguaje, delimitaría imperativos de tipo social o político en la vida práctica humana, en la acción inmediata. Con ello, los problemas planteados por la relación entre ambos conceptos nos parecen suficientemente claros.

En otro texto, también posterior a *Verdad y Método*, esta hermenéutica justifica su pretensión de universalidad "por el hecho que comprender y comprenderse no significan principal ni originalmente un acercamiento entrenado e forma metódica a los textos, sino que son la forma en la que se consigue la vida social humana —esa vida que en última instancia es una comunidad de lenguaje. En esta comunidad de lenguaje nada se excluye. Ninguna experiencia del mundo, sea cual fuere, ni la especialización de la ciencia moderna y sus actividades cada vez más esotéricas, ni el trabajo material y sus formas de organización, ni las instituciones políticas de dominación y administración que mantienen el ordenamiento de la sociedad, caen fuera de este medio universal de la razón (y la sin razón) práctica".⁵²

3. Gadamer, H.G., "Hermeneutics and social science" en *Cultural Hermeneutics*, 2, 1975, p. 316, citado en Bernstein, R. J. *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Model*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, p. 64.

1. Bernstein, *ibid.*, p. 66.

2. Gadamer, Replik en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, *op. cit.*, p. 289.

La alusión que encontramos en este texto a aquellas dimensiones "irracionales" de la vida humana parecería poder resolver (en el sentido de dar cuenta de) las dificultades que hemos tratado de esbozar. Si el lenguaje es también medio universal de la "sin razón" (*Unvernunft*) —prejuicios totalmente "irracionales" por ejemplo— algunos de los problemas inherentes a la relación de los conceptos de "aplicación" y "lingüística" desaparecerían. Todas las particularidades, incluso aquellas que se excluyen, y aun su propia exclusión, podrían expresarse en el lenguaje.

Pensamos, sin embargo, que sí persiste algo así como un "optimismo universal", no sólo en términos de buenos deseos, sino también en términos de desconocer algunos aspectos de la realidad. La lamentable recurrencia de la violencia en la historia de la humanidad nos aparece como clara muestra de que el "diálogo que somos" se interrumpe con mucha mayor frecuencia y tenacidad de lo que la "universalidad" de la cuestión hermenéutica parecería poder admitir.

Pontificia Universidad Católica del Perú.
Apartado 1761. Lima, Perú.