



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

Approach to the experience of truth in Gadamerian hermeneutics.

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

Ramón Bárcenas Deanda

Departamento de Filosofía. Universidad de Guanajuato. (MÉXICO)

CE: rbarcen7@yahoo.com.mx / ID ORCID: 0000-0003-3433-9849

Liliana García Rodríguez

Departamento de Filosofía. Universidad de Guanajuato. (MÉXICO)

CE: gr.liliana@gmail.com / ID ORCID: 0000-0002-1382-3474

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

Recibido: 01/10/2019

Revisado: 02/05/2020

Aprobado: 19/05/2020

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

Karl Kerényi.

RESUMEN

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



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

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

ABSTRACT

The methodological perspective holds that the correct use of scientific method guarantees certain knowledge. Gadamer thinks that this perspective offers a distorted image on the nature of truth. For it cannot explained certain forms of experience that produces knowledge. Art, history and language are forms of experiencing truth which cannot be explained by methodological means. In order to participate in this kind of knowledge, *Bildung*, not method, is required. *Bildung* is a dynamic concept that reveals the way we are gradually being shaped. It is an ideal that compels us to abandon our particular point of view in order to participate in better and wider ways of understanding. This article explores how *Building* enables the experience of truth. It focus on certain aspects of *Building* such as: the abandonment of particularity, the acknowledge of otherness, the acceptance of one's ignorance, and the negative aspect of hermenutic's experience.

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

I. El modelo metodológico

Verdad y método de Hans-Georg Gadamer es uno de los textos filosóficos más representativos de la segunda mitad del siglo XX. En esta obra se encuentran diversas aportaciones vigentes para el pensamiento contemporáneo, tales como: reflexiones filosóficas acerca de la condición de finitud humana; el reconocimiento de la alteridad como condición hermenéutica suprema; la rehabilitación del prejuicio en cuanto estructura fundamental de la pre-comprensión (el prejuicio no es más concebido como un juicio falso, sino como condición de posibilidad de la comprensión); una propuesta de racionalidad dialógica, según la cual, la comprensión acontece bajo la forma del diálogo y no mediante la reflexión introspectiva; la recuperación de formas fundamentales de



experimentar la verdad en el arte, la historia y la filosofía; y una propuesta alternativa a la concepción metodológica de la investigación en las ciencias humanas.

El modelo metodológico sostiene que la manera correcta de acceder al conocimiento es a través de la aplicación del método científico. El método ha sido identificado tanto con procedimientos inductivos como deductivos. John Stuart Mill considera que la indagación científica se realiza mediante la inducción por eliminación, ilustrada en sus cánones de investigación experimental.¹ Estas reglas constituyen procedimientos mediante los cuales se descubren y validan relaciones causales entre fenómenos. Se trata de identificar, enumerar y excluir metódicamente un determinado número de explicaciones posibles con el propósito de encontrar la causa verdadera que dé cuenta de un conjunto de fenómenos. La inducción por eliminación posibilitaría así el descubrimiento y la justificación de verdades científicas. (Mill, 1959). Carl Hempel, por su parte, considera que la investigación científica se rige por el método hipotético-deductivo. De acuerdo con este procedimiento, ante un determinado problema, se inventa una hipótesis explicativa y luego se la pone a prueba mediante la confrontación de sus implicaciones lógicas con la experiencia. Si las consecuencias observacionales resultan falsas, se cuenta con una base segura para abandonar la hipótesis, pero si las implicaciones contrastadoras resultan favorables, se tiene evidencia que apoya la hipótesis en cuestión (Hempel, 1999). Este autor es consciente de que no hay forma de verificar totalmente una teoría con base en implicaciones positivas, aún y cuando el número de éstas sea muy amplio. El problema reside en que el proceso de confirmación se basa en una estructura inválida: la *falacia de afirmación de consecuente*. Este procedimiento ofrece el mismo tipo de apoyo epistémico que la inferencia inductiva, a saber, no concluyente. Sin embargo, tales pruebas favorables sí otorgan un tipo de apoyo epistémico a la hipótesis, de modo que la confirman con un cierto grado de probabilidad. Para ilustrar el modo en que opera el método hipotético-deductivo en

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



la investigación científica, Hempel expone la manera en que el médico Ignaz Semmelweis formuló y sometió a prueba numerosas hipótesis explicativas de la fiebre puerperal.

Karl Popper, por su parte, retoma el argumento de que no es posible confirmar concluyentemente una teoría porque la verdad de un enunciado general (hipótesis explicativa) no puede ser inferida de la verdad de enunciados particulares (implicaciones contrastadoras). Las teorías no pueden ser verificadas, pero sí pueden ser falsadas por una sola instancia negativa que se presente. Lo importante para este autor no son las confirmaciones sino las refutaciones, de manera que propone una variante sustancial del método hipotético-deductivo, a saber, el falsacionismo metodológico. La fuerza de la refutación la encuentra en la validez lógica de la regla de inferencia *modus tollens*. Popper propone la *falsabilidad* como criterio de demarcación que permite diferenciar las teorías científicas de las no-científicas. Una teoría o hipótesis científica es aquella que especifica las condiciones empíricas bajo las cuales podría ser contrastada. El autor lo formula de la siguiente forma: “*ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico*”² (Popper, 1980, p. 40). En cambio, los sistemas metafísicos o las teorías no-científicas son aquellas que, al no cumplir con este requisito, siempre pueden interpretar los fenómenos o sucesos como instancias favorables o como casos irrelevantes.

Desde la perspectiva del modelo metodológico una disciplina es calificada de “científica” en la medida en que su modo de investigación se rige por un procedimiento metódico. La conocida distinción entre *ciencias naturales* y *ciencias del espíritu*, asumida por Wilhelm Dilthey, responde a este ideal de ciencia. Esta división parte del supuesto de que las ciencias naturales y las ciencias del espíritu se diferencian tanto en sus objetos de estudio como en sus métodos de investigación. El objeto de estudio de las primeras es el ámbito empírico, el mundo exterior conformado por los fenómenos naturales; mientras que las segundas tratan con la realidad espiritual, el mundo interior que se expresa y objetiva en las producciones histórico-culturales (Dilthey, 1949, pp. 44-47). La diferencia cualitativa de objetos de estudio preside la distinción de métodos en ambas disciplinas: la explicación y la comprensión. Las ciencias físicas se enfocan en el descubrimiento de regularidades

² En cursivas en el original.



generales en la naturaleza que permitan explicar y predecir sucesos empíricos. Las ciencias humanas, por su parte, no buscan explicaciones causales, sino comprender e interpretar las creaciones significativas del espíritu humano. Dilthey está interesado en mostrar que las ciencias históricas también proceden rigurosamente en su trabajo de investigación, y presenta un modelo teórico de las ciencias del espíritu que pone el acento, no en las relaciones causales, sino en el significado de las producciones culturales. Las conexiones de la vida anímica constituyen unidades de sentido tan valiosas para las ciencias del espíritu como los hechos empíricos lo son para las ciencias naturales. La corriente de la vida, a pesar de ser un acontecimiento interno, es accesible gracias a que se exterioriza constantemente en diversos grados de objetividad: desde los gestos y sonidos significativos de un infante, hasta las producciones culturales más complejas, como obras de arte, textos científicos, instituciones educativas, políticas, religiosas, etc. La comprensión es el procedimiento clave que posibilita conocer el mundo espiritual. Dilthey la define de la siguiente manera: "llamamos comprender al proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación" (2000, p. 27). El punto a resaltar en esta cita es que la comprensión es concebida como un modo de conocimiento; más aún, es la manera apropiada de aprehender la realidad espiritual.

Gadamer no niega la importancia de la investigación metódica en las ciencias humanas: "El espíritu metodológico de la ciencia se impone en todo. Y nada más lejos de mi intención que negar que el trabajo metodológico sea ineludible en las llamadas ciencias del espíritu" (2001, p. 11). Su crítica no se dirige al empleo de reglas en la investigación científica, sino a aquella postura teórica, el modelo metodológico, que atribuye al método una primacía y validez incuestionables. El problema con la perspectiva metodológica es que ofrece una imagen distorsionada de la naturaleza de la verdad en las ciencias humanas, al suponer que nuestra relación originaria con el mundo tiene lugar bajo el esquema epistemológico de sujeto-objeto. Esto da lugar a que el comprender se conciba como un modo de comportamiento del sujeto, como una forma de conocimiento. La hermenéutica gadameriana se propone mostrar que la comprensión no se limita a un planteamiento epistemológico, sino que apunta a un nivel más fundamental. El comprender remite



a un plano ontológico, en el sentido en que determina nuestro modo de ser y la manera en que experimentamos el mundo. El comprender es un existencial que mienta una capacidad originaria del existir humano (*Dasein*), consistente en un poder ser en el mundo, en un sabérselas arreglar en él. El punto es que nuestra relación primordial con el mundo no es aprehendida por el saber teórico (la sofía), sino por el saber práctico (la frónesis). En el lenguaje ordinario se dice que se entiende de algo cuando se es capaz de ello; cuando se está a su altura. Alguien entiende de campismo cuando sabe arreglárselas en cuanto a cómo, dónde y cuándo acampar. Entender de algo no remite entonces a un conocimiento o comportamiento teórico, sino a un saber hacer; refiere a una cierta capacidad, a un poder algo. El comprender, ontológicamente hablando, también es una potencia, sólo que no un poder algo sino, cual corresponde, un poder ser. "En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser" (Heidegger, 2006, p. 167). Lo que se puede, lo que se sabe, es ser en el mundo; remite al modo originario de hallarse en el mundo, de orientarse en él, de habitarlo. El comprender es poder ser y define el modo de ser del *Dasein* como ser-posible. Esto significa que el existir es proyectando sus posibilidades más propias en el mundo. Gadamer asume precisamente estos descubrimientos del análisis heideggeriano en torno a la estructura ontológica del existir, particularmente la valoración del comprender en cuanto existencial.

La analítica temporal del estar ahí humano ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. [...] Designa el carácter móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia de mundo (2001, p. 12).

Lo anterior le permite a Gadamer argumentar que el modelo metodológico conlleva una concepción inexacta de la verdad en las ciencias humanas, pues es incapaz de dar cuenta de ciertas formas de la experiencia humana del mundo en que se expresa un saber. El arte, las tradiciones históricas y el lenguaje, constituyen esas "formas de la experiencia en las que se expresa una verdad que no



puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica” (2001, p. 24). Las obras de arte constituyen fundamentalmente una representación de algo, de forma que son portadoras de un contenido de verdad del cual nos quieren hacer partícipes. La tragedia griega enseña, entre otras cosas, las limitaciones inherentes al ser humano: su condición de finitud, la conciencia de desamparo y el carácter incierto de su saber. Estas limitaciones revelan la distancia entre lo divino y lo humano, y la razón por la cual todo lo humano es frágil e incierto. Este tipo de saber, propio de las obras de arte, muestra que sería un equívoco valorarlas sólo desde la perspectiva de la conciencia estética, la cual se centra en aquellos aspectos intrínsecos a la obra en cuanto tal: composición, proporción, armonía y belleza.

Por otro lado, las tradiciones históricas están muy lejos de ser meros objetos de conocimiento; ellas preceden y determinan la conciencia del historiador, al punto que condicionan la investigación científica misma. El conocedor (sujeto) y lo conocido (objeto) no se ofrecen originariamente como meros entes subsistentes, sino que son seres que se han constituido históricamente. Paul Ricoeur afirma que este señalamiento tiene que ver “con la reconquista de la dimensión histórica por sobre el momento reflexivo” (2002, p. 92). La tesis de la historicidad de la conciencia revela que no es posible sustrarse a la acción de la historia con miras a estudiar el pasado objetivamente, pues las tradiciones son fundamentalmente acontecer que ejercen su acción, incluso allí donde menos somos conscientes de su poder. Lo que se subraya es la pertenencia originaria de la conciencia al devenir histórico que la precede y la posibilita. Además, las tradiciones, como sucede con lo clásico, preservan y transmiten contenidos de verdad de los que podemos participar. Gadamer subraya esto último de la siguiente forma: “Cuando se comprende la tradición, no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades” (2001, p. 23).

Por último, el lenguaje no es un mero instrumento de comunicación que puede ser utilizado a voluntad de la conciencia, de manera que no se reduce a un comportamiento subjetivo. Por el contrario, el lenguaje determina de forma esencial la comprensión misma, pues la lingüisticidad constituye el medio en que las tradiciones históricas y filosóficas se preservan y transmiten. La



pertenencia fundamental de todo comprender a la dimensión lingüística subyace y hace posible, incluso, el tratamiento “científico” del lenguaje.

II. Formación y reconocimiento de la alteridad

El arte, las tradiciones históricas y la filosofía constituyen formas de experimentar la verdad que sobrepasan los alcances explicativos del modelo metodológico. Por este motivo, se requiere de un enfoque distinto si se pretende articular una caracterización más adecuada de la naturaleza de la verdad en las ciencias del espíritu. Con esto en mente, Gadamer procede a la revisión del concepto de *Bildung* (formación). Este concepto posibilita una mejor comprensión de la experiencia de la verdad en las ciencias humanas, pues la idea de la formación trasciende el terreno epistemológico y remite a un nivel ontológico. *Bildung* no tiene que ver con la aplicación de instancias metódicas en la búsqueda de la verdad científica, sino que refiere a la configuración de nuestro modo de ser, a nuestro “ser en cuanto devenido” (Gadamer, 2001, p. 46).

El ser del espíritu está estrechamente vinculado a la idea de la formación, ya que a través de ésta el hombre puede ganar distancia de lo inmediato, de sus deseos e intereses particulares, y devenir en un ser espiritual general. La formación refiere tanto al proceso mediante el cual un individuo participa gradualmente de contenidos espirituales (cultura), como a la riqueza cultural misma en que se forma. En este sentido, *Bildung* es una tarea humana que nos compele a devenir en lo que propiamente es necesario llegar a ser: un ser espiritual que tiende a la generalidad. La generalidad aquí aludida, por supuesto, no es la obtenida mediante la validación metódica de teorías científicas, sino que se relaciona con la gradual participación y apropiación de concepciones más amplias y correctas de apreciar las cosas. El arte, la historia, los mitos, la filosofía y el lenguaje constituyen tales concepciones generales referidas. La formación tiene que ver con el abandono de la inmediatez con miras a participar de nociones cada vez más correctas de valorar las cosas. Una persona con formación es alguien capaz de determinar su particularidad desde horizontes más amplios y adecuados; en cambio, alguien “inculto” tiende a ceñirse a su sentir individual, por ejemplo, a entregarse sin reservas a una pasión arrebatadora, como la ira o la venganza. La



definición que Herder ofrece de *Bildung* como “ascenso a la humanidad”, al igual que la caracterización hegeliana de “ascenso a la generalidad” van en este tenor; ambas determinaciones subrayan la necesidad de traspasar las limitaciones de la particularidad (Gadamer, 2001, pp. 38 y 41 respectivamente).

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

La concesión de que el otro puede estar en lo correcto, conlleva la admisión de que el propio punto de vista es falible y limitado, de que nuestra perspectiva puede estar equivocada. El reconocimiento de la alteridad es un principio tan fundamental para la filosofía gadameriana que es denominado como “la condición hermenéutica suprema” (2001, p. 369). La comprensión comienza en el momento en que algo extraño nos sale al paso y se resiste a conformarse con nuestras expectativas de sentido. Gadamer recuerda que los griegos emplearon una bella palabra para referirse a esta situación: el *atopon*. “Significa algo a-tópico, ilocalizado, algo que no encaja en los esquemas de nuestra expectativa de comprensión y que por eso nos desconcierta” (2002, p. 182).

Este algo a-tópico puede ser otra persona, un texto, una obra de arte o un horizonte histórico diferente. La tarea de un buen hermeneuta es atender al decir de ese otro que nos confronta, de asumir una actitud de escucha a lo que tiene que comunicar. En relación a la interpretación de un texto es importante el siguiente señalamiento: “El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto”



(Gadamer, 2001, p. 335). Lo que se busca reforzar en el decir del otro es la perspectiva desde la cual nos interpela con el objetivo de que se torne significativa. Lo que se intenta fortalecer en el otro no es un discurso, una doctrina o un tipo de conocimiento, sino su capacidad de interpelarnos. No sólo nosotros, en calidad de lectores, planteamos preguntas a un texto; éste también pone en cuestión la perspectiva desde la cual la abordamos. Cuando la obra nos interpela e interroga, termina por situarnos y nos obliga a tomar consciencia de nuestra propia alteridad.

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

La hermenéutica filosófica enseña que la verdadera comprensión tiene lugar bajo la forma del diálogo. Juan A. Nicolás subraya que la "noción de interpelación es clave, porque es la que sintetiza el modo gadameriano de rebasar el ámbito de la subjetividad" (2004, p. 158). Así, el comprender no remite a un comportamiento del sujeto de conocimiento, sino a un acontecer discursivo en el que participa una pluralidad de voces. Naturalmente, el diálogo no tiene la estructura del debate, en el que a cada argumento presentado se opone un contra-argumento con el objetivo de rebatir la posición del interlocutor. En la disputa no se persigue el entendimiento común ni tampoco aproximarse a una realidad determinada, sino que se busca ganar la contienda. Por su parte, el diálogo hermenéutico, al igual que la dialéctica platónica, tiene la forma de una conversación; es una actividad que requiere la participación conjunta de una pluralidad de voces,



con el propósito de alcanzar un entendimiento común sobre la cosa³ de que se trata. Cuando la comprensión se logra, cuando el diálogo efectivamente acontece, tiene lugar lo que Gadamer caracteriza como "fusión de horizontes", en la cual uno aprende a ver más allá de lo propio, pero sin anularlo, sino "integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos" (2001, p. 375).

Por otro lado, Gadamer advierte de la creciente incapacidad para el diálogo en la sociedad actual y la manera en que tal incapacidad deviene en uno de los riesgos más comunes de la educación. "El que tiene que enseñar cree que debe y puede hablar, y cuanto más consistente y sólido sea su discurso tanto mejor cree poder comunicar su doctrina. Este es el peligro de la cátedra que todos conocemos" (2002, p. 207). El filósofo de Heidelberg comparte una sorprendente anécdota de sus tiempos de estudiante, cuando asistía a un seminario de fenomenología impartido por Edmund Husserl. Recuerda que en una ocasión el maestro abrió la sesión con una pregunta dirigida a los asistentes, hubo una breve respuesta por parte de los estudiantes y Husserl pasó las siguientes dos horas analizando la respuesta en una exposición ininterrumpida. Al terminar la sesión, Husserl le dijo a Heidegger, su entonces asistente: «Hoy ha habido un debate muy animado». Gadamer lamenta que un seminario que se supone promovería el diálogo pedagógico terminara en una presentación monologal por parte del profesor.

III. La pregunta y la experiencia hermenéutica

La posibilidad de que el diálogo hermenéutico tenga lugar no está exenta de dificultades; pero esto no significa que sea una labor irrealizable. Sólo sería una tarea inalcanzable si asumiéramos que estamos totalmente aislados de los demás, si aceptáramos un solipsismo radical. Sin embargo, los horizontes de sentido no están clausurados, de forma que estemos totalmente separados. Gadamer argumenta que "el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción" (2001, p. 374). Aun así, hay ciertas dificultades que superar para que la conversación pueda acontecer. Ante todo,

³ Jean Grondin señala que en alemán la palabra *Sache* (cosa) tiene el significado del asunto en consideración; remite al meollo de la cuestión al que se busca llegar. "Esa cosa (*Sache*) es siempre la «cosa debatida» (*Streitsache*), la «cuestión de fondo» (*die «sachliche Sache»*), como quien dice" (2003, p. 139)



es fundamental no subsumir el decir del otro bajo el propio punto de vista; evitando imponer arbitrariamente nuestras anticipaciones de sentido al texto. "El que intenta comprender no se abandonará sin más al azar de la propia opinión para desoír la opinión del texto lo más consecuente y obstinadamente posible..." (Gadamer 2002, p. 66).

El señalamiento de no caer en la autoproyección de sentido revela que nuestras preconcepciones pueden interferir con la tarea de la interpretación. Si bien la hermenéutica filosófica reconoce que toda interpretación se realiza siempre desde ciertas nociones previas; esto no significa que su validez deba ser asumida de manera acrítica. El problema es que algunos prejuicios pueden muy bien llevarnos a la comprensión, al ser validados por el sentido del texto, pero otros tantos pueden conducirnos al malentendido. No existe una forma metódica de diferenciar los presupuestos productivos de los improductivos y tampoco son objetos que podamos poner a distancia para someterlos a examen crítico. Por el contrario, los prejuicios son tan fundamentales que, más que nuestros juicios, determinan nuestra propia situación hermenéutica y nosotros nos encontramos en ella, de modo que no es algo que podamos manipular a voluntad. Gadamer lo plantea de la siguiente manera: "una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver" (2001, p. 376).

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

El reconocimiento de la prioridad fundamental de los prejuicios no significa que su "legitimidad" deba ser asumida de forma arbitraria. Un buen hermeneuta es aquel que se esfuerza



por atender al significado de la obra, lo cual demanda hacerse cargo de sus pre-concepciones. Sin embargo, esta exigencia no prescribe la erradicación metódica de todo presupuesto en el proceso de interpretación, sino que propone tomar consciencia de su presencia, pues son los prejuicios inconscientes los que con su dominio acallan el decir del otro. Lo que se busca es mantenerse atento, estar en estado de alerta, ante el poder que ellos pueden ejercer sobre nosotros. Para esto no es necesario proceder cartesianamente, sometiendo a la duda metódica el fundamento de todas nuestras creencias. Se trata de algo mucho más modesto: de poner en cuestión el "lugar" de nuestra situación hermenéutica. Un modo de llevar esto a cabo es mediante la pregunta, pues ésta, a diferencia del juicio, no pretende dar cuenta de lo real, sino más bien generar "una cierta ruptura en el ser de lo preguntado" (Gadamer, 2001, p. 439).

Suscitar una ruptura en el ser de lo preguntado quiere decir que el sentido de lo puesto en cuestión queda en suspenso respecto a cualquier afirmación concluyente. El juicio tiene la función de delimitar, de cerrar alternativas, al predicar de un sujeto ciertos atributos; la pregunta, por su parte, la de abrir posibilidades. En virtud de la pregunta pasamos del "es así" al "puede ser así o de otro modo"; nos trasladamos del ser al poder ser. La interrogación nos invita a reconsiderar otros modos posibles de concebir las cosas; nos lleva a pensar en la posibilidad de que podríamos estar equivocados y los demás en lo correcto. Cuando en los diálogos platónicos Sócrates pregunta a Menón "¿qué es la virtud?", la naturaleza de ésta se desarticula, de modo que su sentido queda abierto a otros modos de apreciación. La pregunta es generadora de apertura en la medida en que nos obliga a considerar que la respuesta a lo puesto en cuestión no está definida.

La interrogación por la validez de nuestra perspectiva nos lleva a reflexionar sobre sus alcances y posibilidades. La toma de consciencia de las limitaciones de nuestra propia situación hermenéutica se relaciona con un conocimiento de corte negativo, con la célebre *docta ignorancia* socrática: "saber que no se sabe". Platón muestra en sus *Diálogos* cómo Sócrates tiene que crear las condiciones para que la disposición de atender a los demás tenga lugar. El filósofo de Atenas somete a su interlocutor a un examen cruzado de preguntas y respuestas, el llamado *elénchos* socrático, que lo lleva gradualmente a aceptar una tesis que se opone a su postura inicial (Aguilar,



2005, pp. 67-69). Cuando esto sucede, cuando alguno de sus oyentes se da cuenta de que hablaba sin un conocimiento efectivo, cae en un estado de confusión. Este es el estado en que se halla Menón, quien se jactaba de haber pronunciado numerosos discursos sobre la virtud, pero tras haber padecido el *elénchos* socrático, ya no es capaz de ofrecer una definición. Por este motivo, compara a Sócrates con ese pez marino, el torpedo, que aturde a quien se le acerca y lo toca.

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

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

El reconocimiento de la propia ignorancia constituye el núcleo de la experiencia hermenéutica, la cual es esencialmente negativa porque conlleva la frustración de nuestras expectativas. La verdadera experiencia no es aquella que coincide con nuestras anticipaciones de sentido, pues en este caso sólo se corrobora nuestro particular punto de vista, sino aquella que revela lo inadecuado de nuestra perspectiva inicial. Pasar por una experiencia quiere decir que hemos aprendido que las cosas no son como en principio habíamos creído. “Cuando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son” (Gadamer, 2001, p. 428). Lo que este tipo de vivencia nos muestra es entonces la limitación de nuestras concepciones particulares. Por esta razón, toda experiencia es en esencia dolorosa, pues nos revela la falibilidad



de toda previsión. Esto, a su vez, se relaciona con la famosa sentencia de Esquilo: *pathei mathos*; lo cual significa que el aprendizaje tiene lugar a través del padecer. “Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar” (Gadamer, 2001, p. 433). Este padecer de naturaleza trágica nos enseña a ver que somos seres falibles y que todo lo humano es necesariamente frágil e incierto. Lo que se aprende con el dolor es a reconocer nuestra condición de finitud.

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



Referencias:

- Aguilar, M. (2005). *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: UNAM, Colección Paideia.
- Dilthey, W. (1949). *Obras de Dilthey, Tomo I. Introducción a las ciencias del espíritu*. (2ª Ed.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Gadamer, H-G (2001). *Verdad y método* (9ª ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H-G (2002). *Verdad y método II* (5ª ed.) Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Editorial Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hempel, C. G. (1999). *Filosofía de la ciencia natural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mill, J. S. (1959). *A system of logic*. London: Longmans.
- Nicolás, J. A. (2004). Explorando la experiencia de la verdad. En J.J. Acero, J.A. Nicolás, J.A.P. Tapias, L. Sáez, J.F. Zúñiga (eds.) *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada.
- Platón (2004). *Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Popper, K. R. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción, ensayos hermenéuticos II*. México: Fondo de Cultura Económica