

Pedro Vicente Castro Guillén *

Hermenéutica y posmodernidad

RESUMEN

El presente trabajo se propone exponer algunas ideas sobre la hermenéutica filosófica a partir de autores como Gadamer y Vattimo y la relación de su reflexión con el pensamiento de Heidegger. Esto tiene hoy un gran sentido epocal ya que la actual significación universal de la hermenéutica se revela sólo cuando nuestra cultura se vio sometida a la duda y crítica radicales que erosiona con rapidez la creencia y con ello la centralidad del yo-sujeto que la fundamenta. Son por ello centrales las ideas de Nietzsche y Heidegger, para la comprensión de la hermenéutica como filosofía cuya pretensión es salir de la modernidad. Ello sólo es posible, de acuerdo con Gadamer y Vattimo, desentrañando las condiciones y posibilidades del comprender del «ser ahí», que a su vez revelan las insuficiencias del pensamiento científico y los peligros de una absolutización del conocimiento manipulable técnicamente.

Palabras clave: HERMENÉUTICA, COMPRENSIÓN, CIENCIA, SUJETO, SUBJETIVIDAD, «SER AHÍ», REFLEXIÓN.

ABSTRACT

Some ideas on Hermeneutics are proposed in the light of Gadamer's and Vattimo's works and on the relationship of their thought and Heidegger's. This issue is typical of present philosophy, since the significance of Hermeneutics today shows from the radical doubts and criticism arising in our culture about science and the core position of the subject self that supports it. Consequently, Nietzsche's and Heidegger's ideas are crucial in the understanding of Hermeneutics as a philosophy that intends to overcome modernity. This task is possible, in Gadamer's and Vattimo's view, only by a through consideration of the conditions and possibilities of understanding the «there being» which show the insufficiencies of scientific thought and the dangers deriving from the absolutization of technical knowledge.

Keywords: HERMENEUTICS, UNDERSTANDING, SCIENCE, SELF, SUBJECTIVE, «THERE BEING», THOUGHT.

* Escuela de Historia, Universidad Central de Venezuela.

1. La hermenéutica y la crítica a la modernidad

El contexto histórico en el cual hoy se habla de *hermenéutica* está profundamente vinculado al concepto de *postmodernidad*, entendida ésta desde la óptica de pensadores como Gadamer y Vattimo: el nacimiento de una nueva conciencia epocal que marca una discontinuidad radical con la *modernidad* como proyecto de la ilustración.

La hermenéutica acompaña, al igual que la postmodernidad, este sentido de ruptura con la modernidad como época conquistada y colonizada por el pensamiento de la metafísica trascendental, con su *voluntad de sistema racional matemático*¹, a partir de la expansión de la sociedad industrial capitalista. Esto lo vamos a plantear siguiendo a dos pensadores fundamentales: Gadamer y Vattimo. A Gadamer lo seguiremos en su artículo, «Los fundamentos filosóficos del siglo XX»² y otros artículos y a Vattimo en la *Ética de la interpretación* y otros artículos.

Para Gadamer los cambios en la cultura contemporánea se ordenan a partir de la percepción cada vez más avanzada de la incapacidad de la ciencia de dar cuenta de los problemas relevantes del mundo contemporáneo

por mucho que haya sido triunfal el rasgo predominante de la ciencia moderna, y por más obvia que resulte, para quienes hoy viven, la penetración de los presupuestos científicos de nuestra cultura en la conciencia existencial de todos ellos, el pensamiento de los hombres sigue constantemente dominado, a pesar de todo, por problemas para los que la ciencia no tiene respuesta alguna³.

El pensamiento científico, *encarnado cada vez más por la razón instrumental*, como el resultado último de la voluntad de sistema racional matemático, ha

¹ Heidegger, va a plantear esta característica de la época moderna de la siguiente manera: «Por esto la configuración de sistema posee también de inmediato su sello determinado. Como el Ser en general es determinado, respecto de su esencia, a partir de la pensabilidad y la legalidad del pensar, pero ese pensar es matemático, el ensamble del Ser, es decir, el sistema, tiene que ser matemático y a la vez un sistema del pensar de la ratio, de la razón. La expresa y propia formación de sistema comienza en Occidente como voluntad de sistema racional matemático». Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 40.

² H. G. Gadamer, «Los fundamentos filosóficos del siglo XX» en *La secularización de la filosofía*, G. Vattimo (comp.), pp 89-112.

³ *Ibidem*, p. 91.

devenido por su predominio enlazado en relaciones de poder de gran amplitud y profundidad, en el gran *demiurgo* del mundo moderno. La imagen de un mundo en donde la ciencia es capaz de proporcionar el saber para ordenar racionalmente la sociedad, la manera de conocer la estructura necesaria de lo real para adecuarse a ella.

Esto cobra extraordinaria concreción en la postulación de soluciones técnicas como resultado del conocimiento científico, de tal forma que el mundo de la técnica y de la manipulación tecnológica se ha ido extendiendo con gran velocidad. Una de las características de la actual revolución tecnológica con relación a otras revoluciones tecnológicas, es que ésta ha disminuido hasta lo insignificante, en algunos casos, el tiempo de transición entre el conocimiento científico y el invento tecnológico.

Este ideal de vida racional lleva a la confianza de que la ciencia tiene las soluciones para los problemas y conflictos de la vida, y todo se acomoda de acuerdo con ello. Es claro en el ámbito «clásico» del dominio del hombre sobre la naturaleza, que proporciona un control importante sobre el ambiente natural. Pero también es notable en lo que se refiere a estructuración de las sociedades, que tratan de vivir de acuerdo a las «*leyes de la sociedad y de la historia*». De forma que hemos visto desarrollarse «una ciencia política y sus leyes, la sociología y sus leyes, las leyes de la historia», de acuerdo con la cual debe ordenarse el mundo humano-social.

Esta mentalidad surgida de un metodologismo científico unilateral, está siendo puesta en cuestión cada vez más, en una crítica explícita al punto de vista de la conciencia subjetiva. En ella, la naturaleza y el mundo histórico-humano-social aparecen en su dura facticidad. Se convierten en lo extraño, lo incomprensible y se convierten en objetos de la investigación científica. «Constituyen el objeto de conocimiento». En este aspecto Gadamer establece un punto de radical importancia, al distinguir la dialéctica de la crítica a la cultura propia de la modernidad y la crítica al espíritu subjetivo de nuevo signo epocal; la diferencia es Nietzsche, y su desenmascaramiento del sujeto moderno a partir de «la idea de que la conciencia y la autoconciencia no proporcionan testimonio indubitable alguno de lo que se muestra a la conciencia como su contenido»⁴.

⁴ *Idem*, p. 99.

El nihilismo nietzscheiano se convierte, como plantea Heidegger, no en «meros pensamientos de un cavilador, que ha ido por su lado, sino del despertar y la configuración de un estado del saber, que es ya en sí mismo formador de historia y no sólo acompaña los acontecimientos, como un reflejo inerte»⁵.

En la formulación de su punto de vista crítico, Gadamer recurre o «actualiza» el concepto de espíritu objetivo de Hegel⁶ en términos de elaborar un concepto de la interpretación que esté más allá de la conciencia subjetiva; en la medida en que se reconoce la profunda fragmentación de los valores de ésta. Se trata en todo caso de superar la interpretación como la exposición de la auténtica opinión del autor, ahora, como bien plantea Gadamer, «se vuelve por completo explícito el hecho de que la interpretación debe saber hallar lo que está detrás de la subjetividad de la opinión»⁶. En este tratar de aprender más allá de la superficie de aquello que se piensa, se han planteado diversos modos los cuales pasan por Freud, Marx, Dilthey, Kierkegaard, Husserl, Scheler, Heidegger, Nietzsche, y que han hecho posible «considerar distorsionante y por completo inútil preguntarse cómo llega el sujeto al conocimiento del así llamado mundo exterior, y el acto de ocuparse de este problema ha sido definido por Heidegger como el verdadero 'escándalo' de la filosofía»⁷.

Ahora bien, sólo Nietzsche devenido en lindero intelectual plantea tres problemas ineludibles para la crítica postmoderna: «en primer lugar, la ingenuidad del proponente; en segundo lugar la ingenuidad de la reflexión; en tercer lugar la ingenuidad del concepto»⁸. *La contestación de tales problemas abre la dimensión hermenéutica de la crítica al espíritu subjetivo.*

⁵ Heidegger, *ob. cit.*, p. 28. Heidegger plantea también más radicalmente: «Nietzsche ha visto que la situación de 'hoy' es el 'ascenso del nihilismo'. Nihilismo significa para Nietzsche que los valores más altos se devalúan, que las respuestas al por qué y al para qué pierden su fuerza obligante y formadora», p. 28.

Lo entiende Gadamer: «en lo que conforma las costumbres de un país, en lo que es el ordenamiento jurídico de un país, en lo que es la constitución política de un país, en todo ello existe un determinado espíritu, que sin embargo no se refleja adecuadamente en conciencia individual alguna. En esa medida, el tal efecto es en efecto el espíritu objetivo, un espíritu que abarca a todos, sin que ninguno de nosotros posea frente a él una libertad superior», *op. cit.*, pp. 95-96

⁶ *Ibidem.*, p. 100

⁷ *Idem.*, p. 102

⁸ *Idem.*, p. 102.

En el primer caso, la ingenuidad del proponer se revela como la crisis del logos «apofántico», en donde la percepción pura y la enunciación pura se revelan como abstracciones inadmisibles. Está presente aquí la crítica heideggeriana del concepto, de «hecho», que corresponde a la percepción pura y a la enunciación pura, cuando demostró la problematicidad de la distinción entre juicio relativo al hecho y juicio relativo al valor, como si fueran posibles las comprobaciones puras de los hechos. Aquí señala Gadamer el surgimiento del problema del círculo hermenéutico planteado por Heidegger, en la precompresión de toda interpretación, entendido positivamente, de modo que «aquello que es anticipado puede ser comprendido, mientras que no se lo puede comprender si se lo petrifica sencillamente en su extrañidad»⁹. Gadamer, a partir de este punto, planteará una radicalización en el sentido del acierto que significa buscar comprender «el sentido» de lo dicho por el autor, lo que no significa «tal como el autor lo ha entendido», sino un ir más allá de la comprensión del autor”.

En el segundo caso, la ingenuidad de la reflexión se revela en el hecho de que no toda reflexión ejerce una función objetivante. Esta crítica condujo en Jaspers a contraponer el concepto de saber coercitivo a la orientación del mundo en el esclarecimiento de la existencia, que entra en juego en toda situación límite del saber, de la capacidad de saber, tanto en el sentido de la ciencia como en el globalmente humano. En el caso de Heidegger, condujo a pensar la finitud humana en sentido positivo, de entenderla como auténtica constitución del ser. Finitud como temporalidad y la esencia del ser en su historicidad. Heidegger describió la comprensión como el carácter fundamental del ser-ahí, no es un acto de subjetividad sino una manera del ser. Gadamer, en cambio, plantea el haber demostrado que «el comprender es siempre un suceder»¹⁰.

⁹ *Idem*, p. 105.

^{**} Esto lo aclara muy bien Gadamer de la siguiente manera: «Nadie supondrá que la conciencia subjetiva de quien ha actuado y de quien ha tomado parte en los acontecimientos haya podido captar el significado historiográfico de las acciones y de los hechos. Para nosotros, es obvio que el presupuesto del significado historiográfico de una acción consiste en comprender que éste no está ligado a los planes, a las opiniones, a los sentimientos subjetivos de quien actúa. Esto está claro, por lo menos, a partir de Hegel: la historia consiste en trazar de esta manera los propios caminos, más allá del saberse individuo.» *Idem*, p. 105.

¹⁰ Más ampliamente plantea Gadamer: «No se trata, pues, sólo del hecho de que cada verificación del comprender esté siempre acompañada por una conciencia que no es objetivante, sino por el hecho de que, si se concibe el comprender como conciencia de algo,

En el tercer caso, la ingenuidad del concepto se revela en la concepción del lenguaje como instrumento, que ve en la reproducción lingüística una especie de utilización de signos. Heidegger, W. Humboldt mediante, asumió el punto de vista: «de que la lengua resulta ser una manera de interpretar el mundo, que precede a toda actitud reflexiva. Todo el pensamiento se desarrolla en el surco trazado por la lengua»¹¹. Este punto que se ha vuelto muy influyente, es central en la crítica al espíritu subjetivo y es en este punto tan importante donde Gadamer reivindica con gran fuerza el concepto de espíritu de Hegel,

que trasciende la subjetividad del yo, encuentra su auténtico correlato en el fenómeno de la lengua, que hoy en día está cada vez más en el centro de la filosofía contemporánea. Sucede así que el fenómeno de la lengua, frente al concepto de espíritu acuñado por Hegel a partir de la tradición cristiana, representa la ventaja, adecuada a nuestra finitud, de ser infinito como el espíritu y, sin embargo, finito como cualquier acontecimiento¹².

Este planteamiento abre una dimensión hermenéutica de la lengua, desde la cual la hermenéutica encuentra límite y posibilidad.

Vattimo¹³ presenta otro matiz de la crítica postmoderna de la modernidad. Para él, el fin de la modernidad se presenta con la disolución del carácter unitario de la historia: ordenada racionalmente sobre la base de un *Grund* (principio). Tal concepción implica la existencia de un centro alrededor del cual se reúnen y ordenan los acontecimientos. Tal cosa ha significado hasta ahora el sentido eurocéntrico de la historia, que coloca a los pueblos del occidente europeo en calidad de humanidad superior, que proporciona al resto de los pueblos el sentido último y unitario de la historia. La crisis de esta idea de historia

no se lo concibe adecuadamente, pues el conjunto del cumplimiento mismo del comprender entra dentro del suceder, para ser por éste temporalizado y dispuesto según la trama. La libertad de la reflexión, este presumible ser-en-sí, de ninguna manera tiene lugar en el comprender, tan grande es la medida en que éste está determinado por la historicidad de nuestra existencia.» *Idem*, p. 109.

¹¹ *Idem*, p. 110.

¹² *Idem*, p. 112.

¹³ Vattimo plantea lo siguiente: «Pues bien en la hipótesis que yo propongo, la modernidad deja de existir cuando —por múltiples razones— desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria.» G. Vattimo, «Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?» en G. Vattimo (comp.), *En torno a la posmodernidad*, p. 10.

conlleva también a la quiebra de la idea de progreso o del progreso como historia, ya que el ideal progresivo de la historia sólo tiene sentido desde un devenir unitario de la historia, sin esto no hay posibilidad de postular un fin, que se realiza racionalmente y que se cumple en la emancipación¹⁴.

El fin de la historia como fundamentadora y justificadora de estructuras estables y definitivas, no deja de adquirir un cierto tono apocalíptico y paralizador. Vattimo, Rorty mediante, acoge la historia del fin de la historia como un nuevo *chance*, una nueva «emancipación». Tal cosa puede ser factible por los cambios que se suceden en el mundo que hacen posible la muerte de los «grandes metarrelatos». El rechazo de los pueblos no europeos a la unilinealidad impuesta como criterio occidental de la historiografía y el surgimiento de lo que Vattimo llama la *sociedad transparente*, al final de la era de la descolonización y del imperialismo: el advenimiento de la sociedad de la comunicación, caracterizada por tres puntos fundamentales:

a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeña un papel determinante los medios de comunicación; b) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más 'transparente', más consciente de sí, mas 'ilustrada', sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y, por último, c) que precisamente en este relativo 'caos' residen nuestras esperanzas de emancipación¹⁵.

Esto lo que significa es que hoy se produce una explosión de la comunicación en donde toman la palabra otras culturas y sub-culturas que ahora se convierten en objeto de comunicación. El mundo se pluraliza y el propio occidente europeo lo sufre en su interior. Esta situación ha tenido una repercusión política innegable, basta con pensar en la modificación de la situación efectual que la noticia produce para acontecimientos tales como las guerrillas colombianas, la expectativa de guerra en el Golfo Pérsico. No

¹⁴ Vattimo, dice: «Si se desarrollan observaciones como éstas (siguiendo un camino iniciado por Marx y por Nietzsche, antes que por Benjamin), se llega a disolver la idea de historia entendida como decurso unitario. No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprehensivo, capaz de unificar todos los demás (como sería 'la historia' que engloba la historia del arte, de la literatura, de las guerras, de la sensualidad, etc.).» *Ibidem*, p. 11.

¹⁵ *Idem*, pp. 12-13.

obstante, la manipulación massmediática sirve aún a los intereses de los grandes centros de decisión política. Pero Vattimo postula una reflexión harto significativa cuando habla de que la multiplicación y diversificación de la información

acerca de la realidad en sus más diversos aspectos hace siempre menos concebible la idea misma de *una* realidad [...] Si tenemos una idea de la realidad, no puede entenderse ésta, en nuestra situación de existencia moderna tardía, como el dato objetivo que está por debajo, más allá, etc., de las imágenes que de él nos dan los medios de comunicación¹⁶.

Es decir, se resquebraja la realidad entendida como la *perfecta objetividad*. Esto tiene una importancia central porque con esto se desemboca en la erosión de la posición de certeza afincada en las verdaderas estructuras, la situación de hecho objetiva pierde su fuerza normativa. Vattimo dice lo siguiente:

De acuerdo con Nietzsche, vivimos probablemente en una condición en la cual, como decía Gorgias de los espectadores de la tragedia, resulta más sabio dejarse engañar que querer ser de los engañan; también el valor de no ser engañado, es decir, el valor de la verdad, se nos ha terminado por desvelar como un 'engaño', como un interés práctico ligado a determinadas situaciones de la existencia humana en el pasado. Lo que quiero decir es que el apelar a los 'hechos', situaciones, o experiencias, a los que se debería 'corresponder' —por mucho que no sea sólo ni principalmente en el sentido 'descriptivo' del término— comporta siempre el presupuesto metafísico de que en la realidad tal como se da se esconda alguna normativa para el pensamiento, de modo que, incluso cuando tal presupuesto metafísico es radicalmente rechazado, surge, para apelar a la 'correspondencia', otro motivo cualquiera¹⁷.

Esta situación de estallido de la realidad, como ruptura de todo presupuesto metafísico, que respalda estructuras estables; este apelar a otros motivos para satisfacer la «correspondencia» es en donde se encuentra el nuevo *chance*, el efecto emancipante de fortalecer un verdadero sentido de la pluralidad cultural en el nexo histórico común del *habla* humana, para construir una comunidad en el acontecimiento, el consenso y el diálogo.

El acontecer de la historia del fin de la historia, el fin de la metafísica, han dejado un espacio a la interpretación hermenéutica del mundo a partir de la recuperación —«rememoración»— de sentido de la tradición, y no de la pérdida catastrofista. Ello supone un asumir responsabilidades y opciones por las

¹⁶ *Idem*, p. 15.

¹⁷ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, pp. 30-31.

condiciones de existencia social tardomodernas, en donde se pierde toda noción dura: de verdad, fundamento o estructura del ser; donde el final de los grandes metarrelatos debe asumirse como plantea Vattimo como «el darse del ser en la forma de la disolución, del debilitamiento y la mortalidad, pero no de la decadencia, porque no hay ninguna estructura superior, fija o ideal, con respecto a la cual la historia hubiera decaído»¹⁸. De ello surge lo que Vattimo llama la *ética de la interpretación*, que implica que la postura hermenéutica no es una pura postura conservadora sino que conlleva un *chance emancipante*.

2. Fundamentos de la hermenéutica filosófica en Heidegger

En Heidegger la reflexión filosófica rompe el hilo tradicional de la metafísica, ruptura que se posibilita por la reflexión nihilista de Nietzsche y las investigaciones fenomenológicas de Husserl. En *Ser y tiempo* la fenomenología es tomada como una ontología, la ciencia del «ser de los entes» en la cual el tema es el ente «óntica-ontológicamente» señalado, el «ser-ahí», como el lugar privilegiado desde el cual interrogar por el sentido del ser en general. La fenomenología como ontología del «ser ahí» es interpretación «mediante el cual se *le dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al ‘ser ahí’ mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser»¹⁹. Esta concepción que se abre al descubrimiento del sentido del ser pone de manifiesto el horizonte de toda investigación del ente y del «ser ahí» en un plano hermenéutico. Esto es muy significativo para el desarrollo ulterior de la hermenéutica, porque es este sentido dado por Heidegger, en cuanto interpretación del «ser ahí», que la hermenéutica cobra una significación ontológica: hermenéutica filosófica, en donde se funden filosofía, ontología y fenomenología²⁰. Es esta hermenéutica filosófica la que Vattimo ha calificado como la nueva

¹⁸ *Ibidem*, p. 35,

¹⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 48.

²⁰ Heidegger dice: «Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenología que parte de la hermenéutica del ‘ser ahí’, la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna. *Ibidem*, p. 49.

Koine de nuestro tiempo, después del debilitamiento del marxismo y del estructuralismo. Y es la que, según Heidegger, constituye la base de una hermenéutica metodológica²¹ de las ciencias historiográficas del espíritu.

Heidegger transforma la filosofía en hermenéutica; hermenéutica que no busca las objetivaciones de la vida sino que analiza las condiciones ontológicas del «ser ahí». La hermenéutica heideggeriana pone un hito que la diferencia de la investigación hermenéutica de Scheleiermacher y Dilthey, en tanto no trata de intelección psicológica del otro hombre y de sus exteriorizaciones de vida o de una intelección propia de las ciencias del espíritu sino por su carácter ontológico-fenomenológico y existencial de la misma. Desde este punto de vista el comprender es un existenciario, un elemento constitutivo de la existencia del «ser ahí» como «poder ser»:

El Comprender es el ser existenciario del 'poder ser' peculiar del 'ser ahí' mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el 'en donde' del ser consigo mismo. Se trata de apresar con más rigor aún la estructura de este existenciario²².

Heidegger determina la esencia hermenéutica de la existencia, en la cual el «ser ahí» entronca con la historia y la lengua, para convertirse en la comprensión humana del ser.

El «ser ahí» como comprender se encuentra «abierto al mundo» en el proyectar. El carácter de proyección como existenciario del comprender constituye el «ser en el mundo» respecto del «estado de abierto» de su «ahí» en cuanto ahí de un «poder ser». «Y en cuanto yecto, es el 'ser ahí' yecto en la forma de ser del proyectar»²³. El «ser ahí» está siempre en situación de «encontrado» y proyectado en su comprender hacia el futuro. El propio Heidegger aclara, que el proyectar no tiene nada que ver con actuar con arreglo a un plan, o con la aprehensión temática de aquello mismo sobre lo que proyecta posibilidades; tal aprehender quita a lo proyectado justamente su carácter de posibilidad. «El

²¹ Heidegger plantea: «En esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del 'ser ahí' como la condición óptica de la posibilidad de historiografía, tiene sus raíces lo que sólo derivadamente puede llamarse 'hermenéutica': la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu.» *Idem*, p. 48.

²² *Idem*, p. 162.

²³ *Idem*, p. 163.

comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del «ser ahí» en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades»²⁴.

Este proyectar del comprender caracteriza el «estado abierto» del «ser en el mundo», el cual abre posibilidades al comprender diseñadas por el círculo de lo esencialmente susceptible de abrirse en él. El comprender proyectando se emplaza sobre dos posibilidades: en el «por mor de que» en que el «ser ahí» existe como él mismo, y es comprender *propio*, surgente del peculiar «sí mismo» en cuanto a tal; y el *in* que no significa un desligarse el «ser ahí» de sí mismo y se *limite* a comprender el mundo. «Este es inherente a su 'ser sí mismo' en cuanto 'ser en el mundo'»²⁵. Esto tiene el sentido de que, en el comprender, el mundo es siempre una comprensión del «ser en», y el comprender la existencia en cuanto a tal es siempre un comprender el mundo. Comprensión que implica en su darse una modificación existencial de la proyección en su totalidad²⁶.

Al desarrollo del comprender Heidegger lo llama *interpretación*, como apropiación de lo comprendido, que se proyecta sobre el ser y sus posibilidades: «La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender»²⁷. La comprensión que proyecta abre la «posibilidad de los entes», la interpretación no es aprehensión temática sino que la interpretación de algo como algo tiene sus fundamentos esenciales en el «tener», el «ver» y el «concebir «previos». Este «tener previo» y «ver previo», significa que la interpretación nunca se lleva a cabo sin supuesto sino que se recorta sobre una totalidad de conformidad. La interpretación de los «entes intramundanos son proyectados sin excepción sobre el fondo del mundo, es decir, sobre un todo de significatividad a cuyas relaciones de referencia se ha fijado por anticipado el 'curarse de'

²⁴ *Idem*, p. 163.

²⁵ *Idem*, p. 164.

²⁶ «Antes bien, por concernir el comprender en todos los casos al íntegro 'estado de abierto' del 'ser ahí' en cuanto 'ser en el mundo', es su emplearse una modificación existencial de la proyección en su totalidad. En el comprender el mundo es siempre co-comprendido el 'ser en'; el comprender la existencia en cuanto a tal es siempre un comprender el mundo», *idem*, p. 164.

²⁷ *Idem*, p. 166.

en cuanto 'ser en el mundo'²⁸. En esta proyección y apertura del «ser en el mundo» se emplaza el ser de los entes del mundo como *sentido*. El *sentido* es aquello en que se apoya el «estado de comprensible de algo». Lo articulable en el abrir comprensor que se lleva a cabo frente a un horizonte, sobre un fondo previamente estructurado por el «tener», el «ver» y el «concebir»:

*El concepto de sentido abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. Sentido es el 'sobre el fondo de que' estructurado por el 'tener', el 'ver' y el 'concebir' 'previos', de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo*²⁹.

El sentido es aquello que hace comprensible lo comprendido sobre un fondo de totalidad previamente estructurada.

Aquí aparece una nueva versión del «círculo hermenéutico» presente ya en Scheleiermacher, Dilthey y Droysen, pero que al decir de Gadamer, Heidegger formula expresamente. El comprender en cuanto «estado abierto» del «ahí», del ser «en el mundo», involucra siempre el comprender al *todo* del «ser en el mundo». «En todo comprender del mundo es comprendida la existencia y viceversa»³⁰. Es decir, la naturaleza del círculo se expresa en que el «ser ahí» no puede existir sin comprender el mundo y en esa comprensión comprenderse a sí mismo, ya que en rigor, sólo tiene el sentido el «ser ahí». Toda interpretación se da sobre un fondo de comprensión previamente estructurado. Esta forma circular de la comprensión tiene para Heidegger un carácter positivo, por ser el comprender el sentido existencial del «poder ser», del «ser ahí» mismo los supuestos ontológicos del conocimiento; y en este sentido aclara la positividad de la estructura circular del comprender:

Pero ver en este círculo un circulus vitiosus y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente 'sentirlo' como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender. No se trata de ajustar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, que no es él mismo sino una variedad del comprender que se ha metido en la legítima, pero ardua empresa de apoderarse de lo 'ante los ojos' en su esencial 'incomprensibilidad'. El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones

28 *Idem*, p. 169.

29 *Idem*, p. 170.

30 *Idem*, p. 170.

esenciales para llevarla a cabo. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial *estructura del 'previo'* peculiar al 'ser ahí' mismo. Este círculo no puede rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el 'tener', el 'ver' y el 'concebir' 'previos', para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico³¹.

De esta estructura circular del comprender se va a perfilar el concepto de horizonte que va a elaborar posteriormente Gadamer con gran amplitud.

Lo que el círculo hermenéutico supone, más expresamente, es que el comprender devela el ser de las cosas y sus posibilidades que el existente despliega en su apertura al mundo. Esta apertura y este de velamiento no son otra cosa que procesos históricos, temporales, que tienen como su horizonte el mundo y que se basan en una precomprensión que los precede.

Heidegger en el § 34 de *Ser y tiempo*, plantea el problema del habla y el lenguaje como su fundamento *ontológico-existencial*. *El habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender*³². En el habla se articula la comprensión incluso antes de la interpretación apropiadora. Es decir, el habla es algo constitutivo de la existencia como «estado abierto» del 'ser ahí'. Lo articulable en el habla como interpretación es el sentido, y lo que en éste es articulado es la significación.

El habla como existencia en que se articula la comprensión pasa a cobrar una importancia central en el estudio de la hermenéutica; de donde surge una dimensión hermenéutica del habla y de su existencial: el lenguaje. Porque toda interpretación se realiza en el ser mundano del habla y no antes; como dice Heidegger: «Hablar es articular 'significativamente' la comprensibilidad del 'ser en el mundo', al que es inherente el 'ser con' y que se mantiene en cada caso en un modo determinado del 'ser uno con otro' 'curándose de'. Éste, el 'ser uno con otro', es 'hablante'»³³.

³¹ *Idem*, pp. 171-172.

³² *Idem*, p. 179.

³³ *Idem*, p. 180.

Heidegger planteó la preferencia de la reflexión filosófica en el *logos* como *proposición* (Aristóteles), fijándose en el estudio de las estructuras fundamentales de las formas y partes integrantes del habla: «La gramática buscó su fundamento en la 'lógica' de este *logos*»³⁴ y la necesidad de cimentar de nuevo la ciencia del lenguaje sobre fundamentos más originales ontológicamente. «La empresa de *emancipar* la gramática de la lógica ha menester de una *previa* comprensión *positiva* de la fundamental estructura apriorística del habla en general como existenciario»³⁵. Para ello hay que preguntarse por las formas fundamentales de una plausible articulación significativa de lo comprensible en general.

³⁴ *Idem*, p. 184.

³⁵ *Idem*, p. 184.

Bibliografía

- Coreth, Emerich, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Barcelona, Editorial Herder, 1972, 263 pp.
- Gadamer, Hans-Georg, *La razón en la época de la ciencia*. España, Alfa, 1981, 115 pp.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*. España, Ediciones Sígueme, 1977, 687 pp.
- Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990, 506 pp.
- Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*. España, Taurus Ediciones, 1992, 348 pp.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. México, FCE, 1988, 478 pp.
- Heidegger, Martin, *Schelling y la libertad humana*. Caracas-Venezuela, Monte Ávila Editores, 1990. 265 pp.
- Vattimo, Gianni (Comp), *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1994, 169p.
- Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*. Argentina, Paidós, 1992, 224 pp.
- Vattimo, Gianni (Comp), *La secularización de la filosofía*. España, Gedisa, 1992, 296 pp.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. España, Gedisa, 1994, 160 pp.
- Verjat, Alain, *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*. España, Anthropos, 1989, 301 pp.