

Grado en Filosofía

2019/2020

David Samuel Reyes Molina

*Circularidad de la comprensión en la hermenéutica filosófica*

Tutor: Ciro Mesa Moreno

alu0101062310@ull.edu.es

# Índice

1. Introducción.....	3
2. Antecedentes.....	4
3. Estado actual.....	8
3.1 Hermenéutica y nihilismo: Vattimo.....	8
3.2 El debate Habermas-Gadamer: tradición y reflexión.....	10
3.3 La vía larga de Paul Ricoeur.....	12
3.4 El círculo hermenéutico y la filosofía analítica.....	14
4. Discusión y posicionamiento.....	16
4.1 Heidegger. El descubrimiento de la estructura de prioridad de la comprensión...17	
4.1.1 Ser-en-el-mundo.....	17
4.1.2 Ser-arrojado.....	18
4.1.3 Situación hermenéutica.....	20
4.2 Gadamer.....	23
4.2.1 Desarrollo del contenido de la preestructura.....	23
4.2.2 Para la elaboración de la preestructura de la comprensión.....	28
5. Conclusión y vías abiertas.....	29
6. Bibliografía citada.....	32

# 1. Introducción

La circularidad constituye un problema para el valor epistémico de cualquier demostración. Al menos desde Aristóteles quedó sancionado como falacia cualquier procedimiento de investigación que prepusiera lo que debía demostrarse. Esta regla general de la corrección lógica sitúa en situación problemática la comprensión y la interpretación. La praxis hermenéutica siempre anticipa. De ahí que la objetividad parezca inalcanzable mientras la circularidad siga presente, pues anticipar lo que vamos a comprender en el objeto empaña la presencia de este.

Insignes hermeneutas como Schleiermacher y Dilthey trataron de liberar a la hermenéutica de esta carga, en pos de alcanzar comprensiones objetivas de los textos. El primero argumentó que la hermenéutica habría de ser el método que evitase el malentendido en la interpretación del yo que se expresa en el texto, por medio de «reglas de interpretación gramaticales y psicológicas que se aparten por completo de cualquier atadura dogmática de contenido, incluso en la conciencia del intérprete»<sup>1</sup>. La hermenéutica habría de mantener al intérprete dirigido hacia la comprensión de lo que el autor del texto quería decir en el momento en que se expresó<sup>2</sup>. Con esto se talla en piedra el objetivo de la interpretación, pues aquello que la hermenéutica debiera entonces comprender estaría presente en el texto. Según Ferraris, Dilthey conserva desde el psicologismo la comprensión schleiermacheriana del interpretar, ya que, para él, «comprender la expresión, interpretar al espíritu objetivo, equivale a trasladarse a una vida pasada, a penetrar en un psiquismo extraño»<sup>3</sup>. También según Ferraris, para Dilthey sería el conocimiento “histórico” el que permite al sujeto superar sus propios intereses y lograr una comprensión científica del texto<sup>4</sup>. Así, para lograr una comprensión objetiva del psiquismo expresado en el texto y lograr la objetividad para

---

1 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999), 238.

2 «comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido», *Ibid.*, 246.

3 Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, (Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2005), 134.

4 *Ibid.*, 135.

las ciencias humanas, Dilthey sostiene que «la conciencia histórica tiene que alzarse por encima del procedimiento de una época histórica singular»<sup>5</sup>. Los proyectos de estos dos autores no pueden sostenerse sin neutralizar la circularidad de la comprensión: con ella en medio del camino es, «según las más elementales reglas de la lógica»<sup>6</sup>, imposible alcanzar la objetividad.

Esas reflexiones constituyen los antecedentes fundamentales de la filosofía hermenéutica, a la que se dedica este trabajo. Para Heidegger y Gadamer, la circularidad de comprensión, que tantos quebraderos de cabeza había dado en la persecución de la objetividad, no se trata ni mucho menos de un problema a salvar por mor de la comprensión, sino de la forma ontológica del comprender mismo. Desde la perspectiva anteriormente expuesta, una declaración como esta podría verse como un salto al vacío, en tanto que no pudiendo evitarlo, se aferran a él. Heidegger dio cuenta de la inmanencia de la circularidad en la comprensión, en la que vio no solo la estructura ontológica del comprender, sino que además, descubrió que desde ella es posible obtener el valor epistémico tan ansiado por las ciencias humanas, en su propia epistemología diferenciada de aquella de las ciencias naturales. Gadamer, continuando desde el descubrimiento de su maestro, indagó acerca del contenido de la circularidad y la manera en la que podría accederse a un conocimiento válido desde ella. Esto, claro, no es sino un resumen simplista, pero habrá de servir de introducción de las cuestiones tratadas en este trabajo.

## 2. Antecedentes<sup>7</sup>

El problema de la comprensión, del sentido de las expresiones y de los textos, de sus intenciones retóricas, interesó desde la antigüedad. Pero es en la modernidad cuando

---

5 Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, (Madrid: Istmo, 2000), 105.

6 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, (Madrid: Editorial Trotta, 2012), 171.

7 Para el siguiente apartado me ha servido de guía el trabajo de Maurizio Ferraris: *Historia de la hermenéutica*, (Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2005).

se plantea una disciplina especializada en responder a esas cuestiones, una “ciencia” particular, la hermenéutica, dedicada a eliminar los malentendidos. La jurisprudencia y la teología constituyeron los ámbitos principales de esas disciplina. Fue un discípulo de Lutero, Flacius quien en *De ratione cognoscendi sacras litteras* (1567) propuso por primera vez una hermenéutica en sentido moderno, esto es, como un conjunto de reglas y cánones cuya aplicación evita el malentendido. «En esta obra, por primera vez, una suma de reglas de interpretación encontradas hasta entonces se traba formando un edificio doctrinal, mediante el *postulado* de que, procediendo técnicamente según estas reglas, habría de hacerse alcanzable una comprensión universalmente válida»<sup>8</sup>.

Flacius expone expresamente el problema del círculo hermenéutico. Partiendo del principio de que en las Escrituras no sobra ni falta nada, el cristiano no necesita recurrir a nada externo (por ejemplo, concilios) para entenderlas. Lo que necesita es un “scopus”, un punto de vista unitario desde el que leerlas: que lo que dice “el Señor” es lo más cierto y que Jesús es el Mesías anunciado en el Antiguo Testamento. Desde esa clave para el todo debe ser leída cada parte. Así, la comprensión se mueve del todo a la parte y de la parte al todo, de manera que las comparaciones entre los diversos pasajes y los contextos aclaran los lugares oscuros<sup>9</sup>.

Esa concepción del círculo va a ser retomada en el siglo XIX por Schleiermacher, quien es también en general el fundador de la hermenéutica en sentido contemporáneo, esto es, como método general compartido por todas las ciencias comprensivas. Su teoría seculariza la hermenéutica, en el sentido de que su objeto preferente dejan de ser los textos religiosos o jurídicos, los textos dogmáticos, y se ocupa primordialmente de los textos literarios. Al mismo tiempo, la universaliza, al afirmar que el problema del malentendido se produce en todas las expresiones humanas con sentido.

---

<sup>8</sup> Wilhelm Dilthey, *op. cit.*, (2000), 51.

<sup>9</sup> Fernando Romo Feito, *Escucho con mis ojos a los muertos* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008), 108.

Como escribe Ferraris, fue con Schleiermacher que el alcance de la hermenéutica se extendió a «cualquier tipo de discurso, antiguo o moderno, escrito u oral»<sup>10</sup>, pero como movimiento hacia la comprensión no de lo dicho o sobre lo dicho, sino del autor que lo dice. En el planteamiento schleiermacheriano, comprender es comprender la intención del yo que se expresa en aquello que debe ser entendido en cada caso, lo que quiere decir en lo que dice. Comprender su intención es aquí el objetivo.

Schleiermacher pertenece a los inicios de la corriente romántica. Los antecedentes más cercanos a su hermenéutica fueron Wolf y Ast, extrayendo del primero que la interpretación de textos va en busca de lo que realmente había en el pasado cuando el texto fue escrito, como una reconstrucción de lo que en él se había vertido. Del segundo que la interpretación de un texto no se limitaba a hacer comprensibles los fragmentos oscuros, sino a desentrañar la obra completa como un producto del espíritu siendo que esto solo es dable cuando ha sido ya «precomprendido [...] el psiquismo particular contenido en el texto»<sup>11</sup>. Con ambos presupuestos se exponen distancias entre el intérprete y lo interpretado; con el primero la temporal, con el segundo entre las psiques de los sujetos. Sostendría después que la interpretación ante lo extraño del texto es la norma en la hermenéutica, ya que el otro, expresado en el texto, se nos presenta desde una distancia que nunca es insalvable por entero. Como señala Ferraris: «Interpretar significa –en la perspectiva schleiermacheriana– aproximarse asintóticamente a una totalidad de sentido que no será plenamente alcanzada nunca»<sup>12</sup>.

A lo largo de la formación en el siglo XIX de las ciencias históricas filológicas, jurídicas, como ciencias cuya base metódica la constituye la hermenéutica, el problema del círculo se pone en primer plano, en cuanto la validez y la objetividad de esas disciplinas dependían de la eliminación de los efectos de la circularidad. Así, Dilthey buscó en la hermenéutica un método para dar una posibilidad de objetividad a las

---

10 Maurizio Ferraris, *op. cit.*, (2005), 109.

11 *Ibid.*, 106.

12 *Ibid.*, 110.

disciplinas que se conocían dentro del marco de las ciencias del espíritu. Enfrentado tanto a las corrientes del positivismo como del idealismo, sostenía contra la primera que el objeto de estas ciencias era irremediabilmente incompatible con el método de las llamadas ciencias naturales, contra el segundo, que el conocimiento no puede superar a la historiografía, pero sí ponerse en una perspectiva superior a los condicionamientos históricos de uno mismo. Pero Dilthey se encuentra todavía en la perspectiva schleiermacheriana de usar la hermenéutica para la comprensión del individuo que se expresa en el texto; una comprensión del otro que busca lograr de manera objetiva gracias la emancipación del sujeto de su historia por medio de la investigación historiográfica y psicológica.

La hermenéutica desde Heidegger, y especialmente desde Gadamer, entiende a la verdad como acontecer desde la cosa –el asunto– que mueve la experiencia hermenéutica, siendo que, por la circularidad de la comprensión, la cosa es preproyectada desde la previa comprensión que tengamos de ella. Toda interpretación de una cosa parte de una necesaria previa comprensión de la misma como cosa en el mundo. Lo que en este trabajo vamos a exponer es la filosofía hermenéutica que, desde la circularidad de la comprensión como «*estructura* existencial de *prioridad* del *Dasein* mismo»<sup>13</sup>, encuentra una posibilidad positiva de verdad como adecuación a la cosa. No se trata de objetividad. Dilthey reconocía la diferencia entre los objetos de estudio del «espíritu y de la naturaleza»<sup>14</sup>, pero a diferencia de Heidegger y Gadamer defendía a la hermenéutica como a un método, que habría de ser usado para superar los condicionamientos históricos mediante la comprensión historiográfica. Para los otros dos autores la situación histórica es insuperable, por lo que la cuestión no es usar a la hermenéutica para sobrepasarla, sino que el intérprete habrá de ser lo más consciente posible de las condiciones con las que se dirige a la interpretación. Solo así podrá reflexionar sobre ellas de tal manera que su interpretación pueda, como señala Heidegger, «protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada a la «cosa misma»»<sup>15</sup>.

---

13 Martin Heidegger, *op. cit.*, (2005), 156.

14 Maurizio Ferraris, *op. cit.*, (2005), 133.

15 Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, (1999), 332-333.

### 3. Estado actual

El problema del círculo hermenéutico aparece en muchos momentos del debate actual en torno a la filosofía hermenéutica. En este trabajo voy a indicar brevemente tres de ellos que me parecen relevantes. 1º La cuestión del nihilismo hermenéutico de Vattimo. 2º El conflicto entre reflexión y tradición que se plantea a partir del debate entre Gadamer y Habermas. 3º La propuesta de Paul Ricoeur de una “vía larga” en la hermenéutica.

#### 3.1 Hermenéutica y nihilismo: Vattimo.<sup>16</sup>

Desde que el círculo hermenéutico fue defendido por Heidegger como inevitable para las interpretaciones, pero plausible como su fuente de validez, el debate en la hermenéutica ha girado en torno a dos polos principales. El primero lo correspondemos con la corriente de Heidegger y Gadamer. Un problema central que plantea el abordaje del círculo por parte de estos autores es la cuestión epistémica. El que se reconozca el carácter ontológico del círculo y su inevitabilidad, no significa que se deba aceptar la validez de cualquier interpretación. Ese reconocimiento implica, al contrario, una elaboración constante de los presupuestos y el mantenimiento del objetivo fenomenológico de ir a las cosas mismas. En esta vía la cuestión de las interpretaciones consiste en la elaboración de la preestructura de la comprensión para una correcta entrada al círculo en pos del acercamiento menos distorsionado a la cosa misma. Frente a esto, Vattimo, quien parte de Nietzsche y de la crítica a la metafísica de Heidegger, propone una hermenéutica nihilista en tanto que niega la existencia de un algo más allá

---

16 Para la siguiente cuestión me ha servido de guía el trabajo de Ramón Rodríguez: “La percepción como interpretación. La fenomenología de la percepción de Heidegger y la tradición hermenéutica”. *Studia Heideggeriana* 2 (2012): 179-212.



de las interpretaciones a las que estas deberían adecuación. La confrontación de ambas posturas necesitaría un análisis que aquí no podemos realizar.

En su vía fenomenológica, Heidegger defendió la remisión a “la cosa misma” como medida de las interpretaciones. Lleva así al contexto pragmático de significado más allá del subjetivismo, encontrando un fuerte para la validez de las interpretaciones que ahora no habrán de ser entendidas como meros efectos de la acción humana. «Lo primariamente dado en la percepción es la cosa misma y la estructura de precomprensión no es más que su condición de mostración»<sup>17</sup>, de tal manera que el *Dasein* trata, con la interpretación, de levantar la bruma que oculta a la cosa misma desde el primer momento, como vemos con la intención de dejarse decir propia de la percepción. Pero para alcanzar ese momento es necesario entrar en el círculo de la manera adecuada, lo que requiere de la correcta elaboración de la preestructura que sustenta al ser del *Dasein*. Las preguntas sobre la manera y posibilidad en la que esto es hecho son planteadas y desarrolladas por Gadamer.

La elaboración de la preestructura de la comprensión habrá de ser, siguiendo ahora a Gadamer, realizada por la hermenéutica. Esta tarea crítica no la realizará en tanto método, sino en tanto forma de nuestro ser en la aperturidad con lo mundano. Los prejuicios habidos en el círculo, en tanto anticipaciones de sentido de la precomprensión sobre lo interpretado, son así mismo tanto necesarios para la comprensión como causantes de la distorsión de la cosa misma. Por ello, una buena elaboración de la preestructura habrá de poner a los prejuicios ante la conciencia, de tal manera que la circularidad de nuestra comprensión no actúe desapercibida. Pero este poner ante la conciencia, como acto reflexivo, no llevará jamás al *Dasein* a un estado de plena conciencia de sus determinantes.

---

17 Ramón Rodríguez, “La percepción como interpretación. La fenomenología de la percepción de Heidegger y la tradición hermenéutica”, *Studia Heideggeriana* 2 (2012): 197.

Aquí el problema que lleva a la posibilidad de la hermenéutica nihilista de Vattimo. Al argumentar Gadamer que no somos capaces de llegar a un estado de plena conciencia de nuestros determinantes que nos permita alcanzar una comprensión directa de la realidad objetiva, lo único que queda, interpreta Vattimo, es la universalidad de la interpretación sin un fuerte con el que defender la validez de las interpretaciones. La carencia de una realidad objetiva conlleva la ausencia de un criterio crítico con el que medir la veracidad de las interpretaciones, algo que la vía nihilista asume como fundamento de una teoría hermenéutica en la que no se da un primer momento de una comprensión ontológica de lo que ante nosotros percibimos, sino que en todo momento se otorga, por medio de la interpretación, un sentido que no estaba ya ahí como posible acontecer.

### **3.2 El debate Habermas-Gadamer: tradición y reflexión.**

El asunto del poder de la reflexión y lo qué es y cómo nos condiciona la tradición, dio lugar a este debate. Habermas defiende la posibilidad de emancipar de la ideología a los sujetos por medio de la reflexión, posición que Gadamer critica, ya que él sostiene que los prejuicios determinan lo que somos<sup>18</sup> más que nuestros juicios a la comprensión crítica está limitada por su finitud. Este ser finito de los sujetos hace inabarcable cualquier intento de objetivación plena e imperecedera de sus condicionamientos. La tradición, como determinación histórico-hermenéutica de los sujetos, no resulta eliminable – siguiendo a Gadamer –. El ser histórico no se revela sino cuando deja de condicionar incondicionalmente al sujeto; pero esta revelación que, si fuera resultado de la reflexión, podríamos ver como demostración del poder emancipatorio del sujeto, no detiene el efecto de la tradición en nosotros, sino que tan solo lo deja acontecer como cosa ante nosotros, que habrá de continuar condicionando al sujeto en tanto este sigue inmerso en dicha tradición.

---

18 «los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser», Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, (1999), 344.

El objetivo de Habermas es la emancipación del sujeto de sus condicionamientos, para lo que recurre a la reflexión por su presupuesto poder liberador. Esto puede sostenerlo en tanto que da primacía a la reflexión y a la crítica sobre el orden de la tradición, que en cambio sería entendida por Gadamer como caracterización ontológica del sujeto. El orden entre las facultades emancipatorias y la hermenéutica que sostiene Habermas, permite la posibilidad, en la teoría crítica, de escapar de la circularidad de la comprensión. Gadamer discute esto arguyendo que es la propia tradición, como marco conceptual y lingüístico, la que «orienta aún las propias tentativas de desenmascaramiento y superación»<sup>19</sup>. Esta diferencia a la hora de a qué dar primacía, si a la tradición o a la reflexión, implica una distinta comprensión de ambas cuestiones. Para Habermas, la tradición es un hacer como en el pasado, un seguir con lo que ha sido, para así el sujeto certificarse como tal mediante la imitación de un pasado de comprensiones con el que dialoga, volviéndose histórico por su ser condicionado inconscientemente por la tradición. La reflexión habrá de hacer consciente dicho condicionamiento del sujeto, logrando así su emancipación. Lo que aquí vemos es a la tradición siendo entendida como objeto o asunto de imitación (imitada por el sujeto).

La postura de Gadamer a este respecto es bien diferente, ya que en la relación del sujeto con la tradición no encuentra que esta se imponga al sujeto en el poder-ser del resultado de sus interpretaciones, sino que el diálogo se da como una fusión de horizontes que determina las posibilidades de extrañamiento con algo, «pero no el tono y la novedad de las respuestas»<sup>20</sup>. Sin la tradición, como fuente de una común situación hermenéutica que constituye la familiaridad o extrañamiento con que a nuestra comprensión se le dan las cosas, no se comprende bajo qué orientación se formularían las preguntas. La cuestión de Habermas no es deshacernos de la tradición, sino apropiarnos de ella de manera reflexiva. Ahora bien, para Gadamer el objetivo de esta distinción entre vivencia inconsciente y apropiación reflexiva de la tradición es de carácter dogmático, pues el conocimiento de la situación histórica-hermenéutica nunca nos extrae de ella: aún menos posible resulta la total conciencia de nuestra situación

---

19 Maurizio Ferraris, *op. cit.*, (2005), 325.

20 *Ibid.*, 326.

hermenéutica. Es así como para Habermas la crítica y la reflexión están por encima de la interpretación y la tradición; mientras que para Gadamer es nuestra relación comprensora con dado en el mundo, orientada por la tradición (sin que la reflexión tenga la capacidad de emanciparnos de ella), lo que hace posible la crítica, al dar fundamento y orientación a las preguntas.

Este debate resume un aspecto fundamental de la discusión actual respecto al círculo hermenéutico. La de si es posible una ruptura de la circularidad de la comprensión, una superación del movimiento circular mismo del comprender. En la medida en que la hermenéutica filosófica asume esa circularidad como ontológica, propuestas como las de Habermas serán vistas como un ideal vacío.

### **3.3 La vía larga de Paul Ricoeur.**

Ricoeur recurre a la fenomenología para el fortalecimiento epistemológico de la hermenéutica, en tanto que las exigencias epistémicas del hacer fenomenológico dan un mayor sustento a las ciencias hermenéuticas que la epistemología propia de las ciencias naturales. Desde la fenomenología se diferencia la objetividad plausible para las ciencias naturales de la validez de las interpretaciones que es alcanzable en las ciencias del espíritu o humanas. Además, la problemática de la relación sujeto-objeto, proporcionada por la fenomenología de Husserl al reconocer la anterioridad de la *Lebenswelt* –mundo de la vida– como un «estrato de la experiencia anterior a la relación sujeto-objeto»<sup>21</sup>, conduce a una ontología de la comprensión en tanto que se revela la necesidad de comprender mejor la relación del sujeto con el mundo.

Heidegger, diría Ricoeur, sigue una vía corta en la articulación de la fenomenología con la hermenéutica, al encontrar en la problemática antes dicha que la

---

21 *Ibid.*, 247.

comprensión es la ontología fundamental del *Dasein* –ser-ahí–, en lo que supone un partir directamente al análisis de este sin pasar por las ciencias humanas<sup>22</sup>. Este pasar por las ciencias humanas es lo que Ricoeur reclama en su propuesta de la vía larga. Según él, si seguimos la vía de Heidegger los problemas hermenéuticos de las ciencias humanas quedan sin solución, pues se ven diluidos en la hermenéutica ontológica<sup>23</sup>. Por ello, Ricoeur, recogiendo «una reflexión filosófica [...] completamente desarrollada solo por Heidegger»<sup>24</sup>, propone «constituir una hermenéutica ontológica»<sup>25</sup> que pueda dar solución a los problemas epistemológicos de las ciencias humanas desde un cambio fundamental en la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo, que no habrá de darse mediante la reflexión, como era propio del sujeto entendido como *cogito*, sino que habrá de darse por medio de la interpretación propia del sujeto entendida como existente<sup>26</sup>: esto es, el sujeto que ya no tiene «esa pretensión de afirmarse a sí mismo; se considera como *ya* afirmado en el ser»<sup>27</sup>. Para Ricoeur, dicha comprensión no sería aprehensible, según Ferraris, desde la reflexión monológica propia del sujeto moderno, sino que tiene que referirse a la tradición tras haber pasado por la reflexión de las expresiones lingüístico-culturales en las que se objetiva la vida<sup>28</sup>. La reflexión de esas expresiones se entiende como el dar cuenta de la anterioridad de la existencia a nuestra aprehensión de ella. No se trata de la reflexión entendida como la facultad para llegar a un estrato superior del saber ni a la emancipación de las condiciones histórico-hermenéuticas, sino al movimiento que da la posibilidad de interpretar dichas expresiones. Mediante la interpretación de lo que ahora, para seguir la terminología de Ricoeur, llamaremos signos, se alcanza la comprensión del sujeto como ser en la tradición y, por tanto, en un haber previo que ha requerido de la reflexión para ser revelado.

---

22 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003), 11.

23 Maurizio Ferraris, *op. cit.*, (2005), 247.

24 *Ibid.*, 248.

25 *Ídem.*

26 Paul Ricoeur, *op. cit.*, (2003), 25.

27 *Ídem.*

28 Maurizio Ferraris, *op. cit.*, (2005), 249.

Para Ricoeur prima el momento existencial, de la comprensión de la vida, sobre el epistemológico de su explicación<sup>29</sup>. El peso de la tradición toma aquí, como en Gadamer, su fuerza por la anterioridad de la existencia que sitúa al sujeto en un horizonte de comprensiones antes de que este se supiera situado. Pero la relación que encuentra Ricoeur entre la comprensión y la epistemología difiere de la defendida por Gadamer, y de ahí su propuesta de una vía larga a través de lo aportado por las ciencias humanas.

### 3.4 El círculo hermenéutico y la filosofía analítica

Desde la filosofía analítica se han producido significativas aportaciones al problema hermenéutico. No cabe aquí un análisis de las mismas ni una comparación exhaustiva con la hermenéutica de la corriente filosófica que motiva este trabajo. Lo que pretendo es, cuando menos, indicar la similitud específica que se da en la analítica expuesta por Davidson y en la hermenéutica por Gadamer en relación con la cuestión del círculo. Este punto de unión se da entre las muchas divergencias de ambos modelos hermenéuticos.

Un hito significativo en la hermenéutica analítica lo constituye la crítica de Dray a la aplicación del modelo de Hempel al conocimiento historiográfico. Sin entrar en detalles, el modelo de explicación histórica criticado por aquel consistía en la formulación y aplicación de leyes generales que sirviesen de explicación nomológica de los acontecimientos históricos. Aquellos que en lo sucesivo secundaron este modelo, acabaron por dar cuenta de que explicar la historia haciendo uso de leyes no resultaba factible, por lo que, como Ferraris parafrasea a Gardiner, los historiadores «nos resarcimos con modelos consuetudinarios»<sup>30</sup>. La crítica de Dray puso en cuestión de un modo relevante el modelo de explicación nomológica de la historia, al resultar convincente su argumento de que el modelo nomológico es ineficaz en la historiografía

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 263.

por la irrepeticibilidad de las circunstancias que rodean cada acontecimiento. El enfoque positivo de su crítica consistía en que se prestase atención a las circunstancias del acontecimiento histórico no para encontrar como explicarla mediante una ley, sino para explicar como la acción acontecida fue, según expone Ferraris, «la única apropiada a la condición examinada»<sup>31</sup>. Este cambio metodológico daba cuenta de la diferencia epistemológica entre la física y la historiografía. Según Ferraris, no se pueden desestimar las repercusiones de esto para la filosofía analítica, ya que tras verse la ineffectividad del positivismo en la explicación histórica, acabaría por cesar el empeño de aplicar la epistemología de las ciencias naturales al resto de ramas del conocimiento. El modelo hermenéutico surgido a partir de la crítica de Dray ha impulsado el interés por la hermenéutica desde la tradición analítica

En la hermenéutica propia de la filosofía analítica, influida por lo comentado antes, por la atención a las circunstancias en las que surgió la expresión que es en cada caso objeto de la interpretación, aparecería el “principio de caridad” influyentemente tratado en la obra de Davidson. Este principio resulta a favor de la confianza en la posible veracidad del texto a interpretar, al que deberíamos, en pos de la más correcta comprensión de lo en él expresado, dirigirnos con la creencia (de la que presuponemos falibilidad para evitar empecinamientos) de que lo ahí expresado tiene fundamento. No se trata aquí de que el autor del mismo fuera infalible en su expresión y comprensión. En las palabras de Davidson, el «consejo metodológico de interpretar de una forma que optimice el acuerdo no debe concebirse apoyado en una presunción caritativa acerca de la inteligencia humana que podría resultar falsa»<sup>32</sup>, sino que se trata de presuponer que la expresión fue realizada con fundamento, que el autor de la expresión a interpretar tiene razón. Este principio, como podremos ver en adelante, guarda mucha similitud con “prejuicio de completud de sentido” defendido por Gadamer<sup>33</sup>. En ambos casos (Davidson y Gadamer) se trata de una nueva iluminación de la estructura circular de

---

31 *Ibid.*, 264.

32 Donald Davidson, *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, (Barcelona: Gedisa, 1990), 148.

33 Jean Grondin, *op. cit.*, 133

comprensión: quien comprende presupone la fundamentación y veracidad de lo comprendido.

En *Verdad y método*, de Gadamer, se describe el prejuicio de completud o perfección de sentido como aquel por el cual debemos presuponer que el texto a interpretar está completo en cuanto a lo expresado en él, de tal manera que no prespongamos la insuficiencia del texto, sino que tiene sentido. Sería un error hermenéutico argüir la incomprendibilidad del texto antes de dirigirnos tanto como nos sea posible hacia la correcta comprensión del mismo. Debemos, por tanto, tener como regla de la correcta comprensión, no la sospecha contra el texto, sino la confianza en el mismo, para asegurarnos la posibilidad de llevar a cabo una buena interpretación. Vemos que se trata, al igual que el principio de caridad, de evitar la obnubilación y cerrazón del intérprete por medio de la confianza en aquello que vamos a interpretar<sup>34</sup>. Cabría señalar como nota distintiva esencial que en el caso de la filosofía analítica se trata de confiar en que el autor quería tener razón en su expresión, mientras que en la filosofía hermenéutica se aplica lo mismo al propio texto, como algo que, en su sentido, siempre supera las intenciones de su autor.

## 4. Discusión y posicionamiento

En este apartado, el más extenso de este trabajo, buscamos exponer la filosofía hermenéutica de los autores fundamentales de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer. Del primero atenderemos a la pregunta sobre qué es el carácter ontológico de la comprensión, recurriendo principalmente para ello al parágrafo 32 de *Ser y tiempo*. Del segundo partiremos de la explicación del comienzo del capítulo 9 de *Verdad y método* en lo que tiene de aplicación de la hermenéutica ontológica a la resolución de un problema no expresado en *Ser y tiempo*, pero que Gadamer encuentra

---

<sup>34</sup> Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, (1999), 364.



necesario preguntar al respecto y dar una respuesta: ¿es posible una elaboración total de toda la preestructura que sustenta al ser del *Dasein*?<sup>35</sup> En lo que sigue se aclara la necesidad y relevancia de esta pregunta para el problema de la circularidad de la comprensión.

#### 4.1 Heidegger. El descubrimiento de la estructura de prioridad de la comprensión

##### 4.1.1 Ser-en-el-mundo

El término *Dasein* aparece en *Ser y tiempo* como una expresión que, traducida al español, quedaría tanto como “ser-ahí” cuanto “ser del ahí”. Resultaría inapropiado decir simplemente que sirve como sustituto del término “hombre/mujer” o “ser humano”. La comprensión inmediata que se da al leer “humano” se anula con esta nueva denominación, “*Dasein*”, cuyo sentido es volver a plantear la pregunta por nuestro ser sin la carga de connotaciones asentadas en la palabra “hombre”. Se trata de ganar una nueva interpretación de lo que somos. El “*Da*” (ahí) es, esencialmente, la partícula con la que se señala la existencialidad inmanente de nuestro ser<sup>36</sup>. El “Ahí” en el que somos, y lo que es propiamente ser, son las cuestiones fundamentales analizadas por Heidegger y alrededor de las que crece la exposición de *Ser y tiempo*.

Heidegger usa el término de *Dasein*, ser-ahí, para referirse al ente que somos de tal manera que se destaca el carácter temporal, “arrojado” y transitivo de la existencia humana. El ser del “Ahí” señala el carácter de existencia irrebasable del *Dasein*, evidenciando la inherente conexión de nuestro ser con “el ahí” donde somos y que somos.

---

35 *Ibid.*, 331 ss.

36 Martin Heidegger, *op. cit.*, (2012), 152.

Al *Da-sein*, en su ser en un ahí, no le es dable abrirse a ese ahí como si su ser y su ahí fuesen instancias separadas. La conjunción “*Da-sein*” no aúna algo previamente separado o desdoblado, sino que expresa un carácter ontológico. El “ahí” que somos es el mundo, por lo que, siendo este nuestro ser, nuestra relación con él se constituye desde principio en apertura; es decir, en una relación no de ir hacia el mundo como hacia una exterioridad, sino de estar ya siempre en él como nuestro ser<sup>37</sup>. Esta distinción es esencial, ya que con ella Heidegger critica la concepción dominante en la modernidad que separa sujeto y objeto, exterioridad e interioridad<sup>38</sup>.

Al ser-en-el-mundo le viene primero el cómo le afectan las cosas que en este se dan. Se sigue entonces que, si lo primero es el cómo afectan las cosas al *Dasein*, la disposición afectiva de este habrá de ser el existencial fundamental que le sitúa en su estar en el mundo. El “Ahí” es determinado por las disposiciones afectivas que le descubren al *Dasein* el cómo le conciernen las cosas del mundo. Si, reiteramos, es esta la manera en la que el ser es puesto en su ahí, se desvela que el ser-ahí está, en su estado de ánimo y todo lo que sobre este se fundamenta, a la merced de todo lo que puede ser experimentado. Es de esta existencial disposición abierta al mundo que surge la condición de arrojado del *Dasein*, que Heidegger encuentra como el «primer carácter ontológico esencial de la disposición afectiva»<sup>39</sup>.

#### 4.1.2 Ser-arrojado

Como dice Heidegger con el segundo carácter ontológico esencial de la disposición afectiva, el ser-en-el-mundo en cuanto arrojado implica la «la *aperturidad cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo»<sup>40</sup>. Es decir, el mundo, con el que estamos siempre

---

37 Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, (Barcelona: Herder, 2009), 63-64.

38 Martin Heidegger, *op. cit.*, (2012), 224.

39 *Ibid.*, 155.

40 *Ibid.*, 156.

en apertura, no se forma a efecto del *Dasein*. No se trata de que este arroje sus estados de ánimo al mundo para luego recoger lo así formado, sino de que él, en cuanto arrojado en el mundo, es afectado por la previa aperturidad de este (entendiendo el mundo como la totalidad de lo experimentable); aperturidad que está «con-constituida por la disposición afectiva»<sup>41</sup>.

La manera en la que nuestra disposición afectiva se ve movida por lo experimentado nos viene dada en cuanto comprensiones. Sin el comprender, no sería posible que al *Dasein* le concerniese nada de lo que es en el mundo, pues es este otro existencial fundamental el que da sentido a toda percepción desde la primera aprehensión de la cosa, que siempre es inmediatamente percepción de una cosa en cuanto cosa. Ni siquiera cuando no comprendemos una cosa se da que esta sea, en ningún momento, cosa «libre de «en cuanto»»<sup>42</sup>, sino que en todo momento es en la pre-comprensión. Para Heidegger no hay un fuera de la comprensión<sup>43</sup>. No hay una cosa en sí pre-existente a la percepción del “en cuanto”, sino que, desde el primer momento, la cosa llega a la percepción estando ya siendo en la pre-comprensión que somos.

Siguiendo a Ramón Rodríguez, hay un doble uso en Heidegger de la palabra comprensión<sup>44</sup>. Una en tanto que se refiere a la comprensión como característica existencial fundamental del *Dasein*, otra en cuanto resultado del acto interpretativo. Esta distinción es necesaria para la posibilidad de un conocimiento positivo a partir del círculo hermenéutico, ya que el primer uso de la palabra comprensión, habida por nuestro ser existente como una comprensión del mundo, proviene de la apertura al mundo por nuestro ser arrojado y no de una interpretación. Las cosas se muestran como sí mismas en lo que nuestra apertura se deja decir por ellas, por lo que no es que les otorguemos su significatividad mediante la interpretación como si previamente hubieran

---

41 *Ídem*.

42 *Ibid.*, 168.

43 «Una concepción de este tipo [hecho en sí], sin embargo, no tiene cabida en la hermenéutica fenomenológica. Para ella lo dado es siempre un *sentido*, algo que se manifiesta en un acto intencional determinado», Ramón Rodríguez, *op. cit.*, (2013), 202.

44 «el uso anfibológico de la palabra comprensión, que se piensa a la vez como *condición* de la interpretación y como su *resultado*», *ibid.*, 203.

sido caos<sup>45</sup>. A su vez, el sentido que nos interpela lo aprehendemos en cuanto acontece por su diálogo con las interpretaciones heredadas (lo que en Gadamer sería la historia efectual y la tradición).

Hay una cuestión fundamental que aquí todavía no hemos mencionado pero que ya hemos alcanzado: para el *Dasein* el comprender tiene como estructura fundamental la de un proyectar y, siendo el comprender uno de sus existenciales fundamentales, este ser proyecto es el modo de ser del *Dasein*. El ser-arrojado tiene como modo este proyectar como un haber sido lanzado hacia adelante que constituye al *Dasein* como condicionado en su comprender por lo previo en el mundo. Previo, pues el *Dasein* es finito e histórico: su proyectar sus posibilidades acontece a partir de encontrarse a sí mismo arrojado y llegará a su fin con su muerte. Este proyectar sus posibilidades es, reiteramos, el modo esencial del comprender, que estará siempre condicionado por el ser proyectado del *Dasein*.<sup>46</sup>

De todo esto se sigue que toda interpretación parte de una situación hermenéutica previa. Heidegger descubre que el círculo o la circularidad constituye la estructura existencial del *Dasein*. De ahí que a Heidegger le resulte inasumible que se condene el círculo como “vicioso” y se trate como un problema que pudiera o debiera ser evitado y eliminado. La cuestión a partir de aquí, para la validez de las interpretaciones, es cómo entrar correctamente en ese círculo a la hora de interpretar.<sup>47</sup>

#### **4.1.3 Situación hermenéutica**

La preestructura de la comprensión está compuesta de tres dimensiones diferentes que habrán de ser tomadas en cuenta en la interpretación, pues en esta se da la

---

45 Martin Heidegger, *op. cit.*, (2012), 168-169.

46 *Ibid.*, 164.

47 *Ibid.*, 171-172.

explicitación y desarrollo de lo contenido en esta preestructura<sup>48</sup>. La primera es la denominada *Vorhabe* –“haber previo”–, que es el horizonte del *Dasein* formado por la previa comprensión del mundo<sup>49</sup>. La segunda es la denominada *Vorsicht* –“manera previa de ver”– que «indica la perspectiva bajo la cual se colocan cada vez las cosas, personas, situaciones y problemas que comparecen en el mundo»<sup>50</sup>. La tercera es la denominada *Vorgriff* –“manera de concebir previa”–, que indica el conjunto de conceptos a través del que se expone lo que se comprende en cada caso. Como señala J. Grondin, en referencia a la *Vorgriff*, la interpretación se «despliega en el seno de una conceptualidad que anticipa a lo que hay que comprender y que quizá no es inocente»<sup>51</sup>.

El análisis heideggeriano descubre el “haber previo” (*Vorhabe*), la “manera previa de ver” (*Vorsicht*) y la “manera de concebir previa” (*Vorgriff*) como las diferentes dimensiones que forman la “estructura de prioridad del comprender”. Toda comprensión se caracteriza por esta estructura. Por tanto, toda interpretación «debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello»<sup>52</sup>, por lo que la comprensión de una cosa estará siempre condicionada por lo previo en la estructura de la comprensión. Pero no debemos malinterpretar este rasgo estructural de la comprensión como un obstáculo a salvar para acomodar la hermenéutica a un «determinado ideal de conocimiento»<sup>53</sup>, sino que constituye ontológicamente al fenómeno de la comprensión y la hace posible en cuanto comprensión. Tampoco como algo que hubiera que aceptar como una fatalidad. Sin la “preestructura” que descubre la analítica existencial no se daría una correspondencia entre lo hallado en el mundo y el mundo como «totalidad respeccional»<sup>54</sup>, es decir, el “ente que está-ahí” no sería comprendido como un ente en el mundo, por lo que no sería comprendido en absoluto. En otros términos: sin la circularidad de la comprensión no sería posible entender el sentido de la cosa.

---

48 Jesús Adrián Escudero, *op. cit.*, (2009), 48.

49 Martin Heidegger, *op. cit.*, (2012), 169.

50 Jesús Adrián Escudero, *op. cit.*, (2009), 193.

51 Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, (Barcelona: Herder, 2008), 57.

52 Martin Heidegger, *op. cit.*, (2012), 171.

53 *Ídem.*

54 *Ibid.*, 169.

Siendo entonces que para toda interpretación son necesarios los presupuestos, que lo previo es inevitable y que el círculo hermenéutico es ontológico, ¿cómo asegurar una interpretación apropiada? Heidegger afirma que lo decisivo es entrar en el círculo de la «forma correcta»<sup>55</sup>. Como afirma Hernández Nieto, en Heidegger, la «ontología fenomenológica tiene que ‘traerse’ a los fenómenos que analiza haciendo honor a su modo de ser en cada caso, adecuando el terreno conforme a su carácter, dejándolos ‘hablar’»<sup>56</sup>. Para ello, se requiere la elaboración de la preestructura «a partir de las cosas mismas»<sup>57</sup>. Se trata de no dejarse llevar en las interpretaciones por “la habladuría” y las opiniones previas dominantes en pos de la apertura más originaria a la cosa. La habladuría –consustancial al carácter de “caídos” al mundo– no es algo extraño al *Dasein*, sino que determina el modo cotidiano de la comprensión e interpretación<sup>58</sup> “impropias” (inauténticas). En su cotidianidad, la habladuría «desarrolla una comprensibilidad indiferente»<sup>59</sup> para la que todo está ya comprendido, inauténticamente comprendido. «El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y reapropiación»<sup>60</sup>. A partir de ahí, la interpretación en sentido propio se esfuerza en acceder a la cosa misma y a contrastar con ellas las opiniones previas dominantes.

Fue Gadamer quien desarrolló la problemática sobre la posibilidad de elaboración total de la preestructura de la comprensión. Él se plantea la pregunta de hasta que punto puede el intérprete apropiarse de sus condicionamientos para realizar su tarea de «mantener la mirada atenta a la cosa aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido [...] en virtud de sus propias ocurrencias»<sup>61</sup>. El descubrimiento por Heidegger de la preestructura del comprender ocupa un lugar

---

55 *Ibid.*, 171.

56 Marco Antonio Hernández, “El círculo hermenéutico en *Ser y tiempo* de M. Heidegger. Un vaivén entre la objetividad fenomenológica-trascendental y el vértigo ontológico-político”. *Acta Mexicana de Fenomenología* 4 (2019): 135.

57 Martin Heidegger, *op. cit.*, (2012), 172.

58 *Ibid.*, 186.

59 *Ibid.*, 187.

60 *Ibid.*, 188.

61 Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, (1999), 333.

central en la arquitectura de *Verdad y método*, ya que con ese tema arranca toda la argumentación de la segunda parte, “Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”<sup>62</sup>.

## 4.2 Gadamer

### 4.2.1 Desarrollo del contenido de la preestructura

En Heidegger se hablaba de la *Vorhabe*, la *Vorsicht* y la *Vorgriff* como las tres dimensiones de la preestructura del comprender que se explicitan en toda interpretación. El intérprete habrá de tomar consciencia de las anticipaciones que se expresan en la interpretación para «poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta de las cosas mismas»<sup>63</sup>. Desde esta preestructura descubierta por Heidegger, Gadamer parte hacia el análisis de las fuentes desde las que se nutre para hacer posible la elaboración de la situación hermenéutica que «requiere la conciencia histórico-hermenéutica [...] y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas»<sup>64</sup>. Esas fuentes son la tradición y la historia efectual. La forma que toman esas fuentes en la preestructura es la de los prejuicios<sup>65</sup>

#### 4.2.1.1 Prejuicios

Según Gadamer, siempre que nos dirigimos hacia la interpretación de una cosa, proyectamos nuestros prejuicios en anticipación de lo que en ella podemos encontrar<sup>66</sup>.

---

62 *Ibid.*, 331.

63 *Ibid.*, 336.

64 *Ídem.*

65 Jean Grondin, *op. cit.*, (2003), 137

66 *Ibid.*, 138.

Su presencia en el movimiento interpretativo no debe entenderse como un perjuicio a la interpretación que deba tratarse de evitar, como dice Gadamer que sostiene la Ilustración<sup>67</sup>, sino que es en virtud de estos, como proyecciones de la preestructura, que es posible orientar nuestra interpretación hacia la adecuada comprensión de la cosa misma, que en la resistencia que ofrece a los prejuicios del intérprete mueve la adecuación de estos<sup>68</sup>. Es, por tanto, en el enfrentamiento con la cosa misma cuando estos prejuicios pueden mostrarse al intérprete como legítimos o no, según si nos abren el acceso a ella o la distorsionan<sup>69</sup>.

Para la hermenéutica filosófica, la cuestión de los prejuicios no consiste en una reflexión que busque hacernos consciente de ellos, emanciparnos reflexivamente de su efecto, pues nuestro ser-en-el-mundo (que en Gadamer toma la forma de ser en la tradición y ser históricos) y finitud hacen que una ilustración total de lo que determina la consciencia no sea posible. La comprensión será condicionada y limitada. La cuestión de la que habría que hacerse conscientes es de que nuestra comprensión está siempre orientada por prejuicios, y aunque tomemos cierta consciencia de algunos, otros muchos permanecerán impensados<sup>70</sup>.

El prejuicio crucial para la hermenéutica filosófica fue ya aludido anteriormente: “el prejuicio de completud de sentido”. Esta proyección está puesta en marcha por todo intérprete que desee comprender un texto cualquiera<sup>71</sup>. Sin este presupuesto de que el texto es comprensible como un «todo coherente»<sup>72</sup>, en el que su autor se expresa plenamente y se expresa una verdad plena sobre aquello a lo que el texto se refiere, no da lugar el movimiento a la comprensión de lo dicho por el texto acerca de su asunto.

---

67 «A los ojos de la Ilustración la falta de una fundamentación no deja espacio a otros modos de certeza sino que significa que el juicio no tiene un fundamento en la cosa, que es un «juicio sin fundamento». Esta es una conclusión típica del espíritu del racionalismo. Sobre él reposa el descrédito de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos totalmente», Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, (1999), 338.

68 Jean Grondin, *op. cit.*, (2003), 139.

69 *Ibid.*, 138.

70 Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, (1999), 344.

71 *Ibid.*, 363.

72 Jean Grondin, *op. cit.*, (2003), 133.



Según Gadamer, solo «el fracaso del intento de considerar verdadero lo dicho conduce al esfuerzo de «comprender» el texto como la opinión de otro, psicológica o históricamente»<sup>73</sup>. Y, en general, no es ese fracaso ni el malentendido la experiencia hermenéutica primaria.

El intento por comprender la verdad del texto está motivada y orientada por la común pertenencia del texto y del intérprete a una totalidad respectiva precomprendida en la tradición.

#### 4.2.1.2 Tradición

En la «corriente cerrada de la vida histórica»<sup>74</sup> el individuo parte, según Gadamer, de unas interpretaciones heredadas que encuentran tanto su procedencia como su fundamento de validez en la tradición<sup>75</sup>. Esta validez se obtiene en tanto que «nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no solo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento»<sup>76</sup>, en lo que se entiende el concepto de autoridad como una que se adquiere con la participación de la acción de la razón<sup>77</sup>. Dada nuestra finitud, no nos es posible formar toda nuestra comprensión del mundo desde nuestro propio acto de razón autosustentada, sino que comienza con la precomprensión que nos llega por tradición. Es más, el vínculo humano con las tradiciones no solo tendría esa forma de orientar las preguntas, sino que ellas nos “apelan en la forma de preguntas a las que nuestra praxis hermenéutica replica.

---

73 Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, (1999), 364.

74 *Ídem.*

75 *Ibid.*, 348.

76 *Ídem.*

77 *Ibid.*, 347.

La tradición, tal y como es entendida por Gadamer, no consiste en la conservación de unos determinados contenidos históricos por la decisión de un presente que decide mantener su vigencia, sino que su «conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí»<sup>78</sup>. Esto no significa que sea libre e incondicionalmente elegida por la razón, a modo de una tradición fundada en la racionalidad, como diría Habermas sobre Gadamer<sup>79</sup>, sino que dada nuestra existencia histórica “arrojada”, la tradición subyace como «no-elección de lo que ya somos»<sup>80</sup>. La tradición se «realiza tanto a través del recuerdo como del olvido»<sup>81</sup>, siendo que la razón tiene aquí su peso sobre este proceso, pero desde la circularidad «de una consciencia cultivada precisamente en el diálogo»<sup>82</sup> con los “textos” que conforman la tradición<sup>83</sup>.

La circularidad se describe entonces como la «interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete»<sup>84</sup>. Los prejuicios nacidos de la tradición son enfrentados a las cosas mismas, algo que se da en virtud del vínculo que la tradición forma entre el intérprete y lo interpretado<sup>85</sup>. Si algo nos es demasiado distante, demasiado extraño a nuestra tradición, nos resulta incomprendible. Si está demasiado cerca, nos condiciona impensadamente<sup>86</sup>. Este asunto de la distancia con la cosa es esencial para la tarea hermenéutica, pues solo desde ella es posible «distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen *malentendidos*»<sup>87</sup>. Esta distinción constituye, según Gadamer, el auténtico rendimiento crítico de la hermenéutica.

---

78 *Ibid.*, 349.

79 Ciro Mesa Moreno, “Sobre el concepto de tradición en Gadamer”, *Laguna: Revista de Filosofía* 3 (1995-1996), 34.

80 *Ibid.*, 35.

81 *Ídem.*

82 *Ibid.*, 38.

83 «La tradición es para Gadamer, en primer sentido, el conjunto de “textos”, esto es, el ámbito constituido por todo lo comprensible», *Ibid.*, 36.

84 Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, (1999), 363.

85 *Ibid.*, 365.

86 *Ibid.*, 369.

87 *Ídem.*

### 4.2.1.3 Historia efectual

En ese movimiento entre la tradición y el intérprete no hay, en ningún caso, para Gadamer, una situación de libertad incondicionada por parte de este segundo. La hermenéutica parte de la historicidad inmanente del ser-ahí (*Dasein*), por la que toda comprensión e interpretación puede entenderse como efecto de la realidad histórica sobre el intérprete. Negar la historicidad que nos constituye, como ha ocurrido por la fe en la conciencia y el método, no resulta en nada más que en la «deformación del conocimiento. [...] Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad»<sup>88</sup>. Previamente al historicismo y la crítica de Gadamer, según Grondin, se buscaba conocer las repercusiones que una obra había tenido en la historia, a fin de evitar que la interpretación se vea condicionada por las interpretaciones previas de la obra: los efectos de la obra en la historia forman prejuicios que el espíritu de la Ilustración desprecia, y de los que busca deshacerse en pos de una interpretación objetiva<sup>89</sup>.

Se da también, a su vez, la dualidad de que todo texto es resultado de la “historia efectual”<sup>90</sup> y causante de efecto en la historia<sup>91</sup>. De esto se sigue que, para la correcta interpretación de un texto, debemos tener en cuenta no solo nuestra propia historicidad, sino la historia efectual de este. Sobre esto, Gadamer recalca que no se trata de desarrollar explícitamente una investigación ni de la historia efectual del texto ni del intérprete, sino de tomar en cuenta que la «conciencia histórica [...] en la aparente inmediatez con que se orienta hacia la obra o la tradición»<sup>92</sup> está siempre condicionada sin que le sea posible ni plausible evitarlo. Habría una diferencia fundamental entre el

---

88 *Ibid.*, 371.

89 Jean Grondin, *op. cit.*, (2003), 146

90 Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, (1999), 370.

91 «El interés histórico no se orienta sólo hacia los fenómenos históricos o las obras transmitidas, sino que tiene como temática secundaria el efecto de los mismos en la historia», *idem*.

92 *Ibid.*, 370-371.

rendimiento hermenéutico de la consciencia que asume reflexivamente su condicionamiento respecto a otra que los desconoce en su ingenuidad dogmática.

En definitiva, la «conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la *situación* hermenéutica»<sup>93</sup>, esto es, de la situación de la que parte el intérprete para toda interpretación, y de que toda interpretación se realiza desde una determinada situación. Se trata de asumir de que la consciencia de que la preestructura de la comprensión está formada como resultado de la historia de la que formamos parte.

#### **4.2.2 Para la elaboración de la preestructura de la comprensión**

Todo lo expuesto en el subapartado anterior ha de ser tomado en cuenta para corresponder adecuadamente a la circularidad de la comprensión, e interpretar así desde la consciencia de ser una consciencia formada y condicionada por la historia. Dar cuenta de estas condiciones de la interpretación, y de cualesquiera más, es la tarea de la hermenéutica<sup>94</sup>. Es ahora que, desde la exposición de estos condicionamientos, llega Gadamer al concepto de “horizonte”, como resultado de tomar en cuenta la forma y fuentes de la preestructura para la elaboración de la situación hermenéutica. Horizonte, dice Gadamer, «es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto»<sup>95</sup>, lo que aquí viene a referirse a todo lo que desde su tradición se muestra a la comprensión del intérprete. Este es un resultado del análisis expuesto hasta aquí, pues el intérprete debe situarse o lograr un horizonte desde el que poder comprender el horizonte propio del texto. Se mueve así el intérprete hacia el “horizonte histórico” del texto<sup>96</sup>.

---

93 *Ibid.*, 372.

94 *Ibid.*, 365.

95 *Ibid.*, 372.

96 *Ibid.*, 373.

En ese momento de la “fusión horizontal” se da el acontecer de un sentido en lo que supone una superación tanto del intérprete como del texto<sup>97</sup>. Que el sentido solo acontezca en tanto que se da esa fusión, significa que es necesariamente efecto de lo previo en ambos y, al mismo tiempo, acontecer de algo siempre nuevo. Ya hemos visto que la elaboración de la preestructura no puede ser total, como exposición (y mucho menos liberación) de todo lo que nos condiciona, pero esto no revoca de validez al sentido que acontece, ya que para tal cosa no es necesaria la consciencia plena de aquello que nos determina, pues se darán necesariamente, pero sí la consciencia de que somos seres condicionados. De otra manera, en la inadecuada comprensión del comprender se continuarían dando metas meramente ideales (como es el intento ilustrado de liberarse de los prejuicios) que no solo son inalcanzables, sino que además continuarían alienando a las ciencias humanas por mor de un ideal epistemológico que reclama una objetividad incompatible con la validez alcanzable por nuestras interpretaciones. El reconocimiento de la circularidad niega la posible validez de un sentido que acontece tras la continua elaboración de los presupuestos y la correcta elaboración de la situación hermenéutica. Cuando se dan adecuadamente esas elaboraciones y se es, aun cuando es implícito en lo anterior, consciente de la historicidad, el intérprete accede al texto correspondiendo a lo que dice en su alteridad. En ese sentido, Gadamer propondrá que en la interpretación se da una experiencia no metódica de la verdad. La condición en que se basa esa experiencia, la que tampoco puede pretender superar ninguna pretensión de validez, es la historicidad misma. La temporalidad de nuestro ser que determina igualmente todas nuestras interpretaciones, todas nuestras realizaciones hermenéuticas.

## **5. Conclusión y vías abiertas**

A continuación mencionamos algunas de las vías para la investigación subsiguiente que han quedado abiertas:

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, 377.

1. Quedaría por investigar en mayor profundidad el conflicto<sup>98</sup> entre el objetivo de Habermas de emancipar a los sujetos de sus condicionamientos históricos y la teoría de Gadamer de que el círculo, entendido como ontológico, bebe necesariamente de la historia para la formación del contenido de la preestructura. Toda esta tensión entre el poder de la reflexión, por un lado, y el peso de la tradición, por otro, gana una tonalidad diferente cuando ambos conceptos (reflexión y tradición) son asumidos en una clave “postmetafísica”. Desde esa clave, las conexiones mutuas entre ambos aspectos podrían volverse tan relevantes como los aspectos opuestos.
2. Fue expuesta una similitud entre la filosofía analítica y la filosofía hermenéutica en relación con el “principio de caridad”. Habría que investigar más a este respecto, a fin entrar en profundidad en los motivos de esa similitud y de las diferencias. Se podría estudiar hasta qué punto la crítica en la hermenéutica al concepto tradicional de expresión afecta a la interpretación intencional del sentido.
3. Sería necesario investigar en mucha mayor profundidad el problema de la validez de las interpretaciones desde la circularidad. Puesto que el círculo ha sido planteado como ontológico en lo aquí expuesto el cuestionamiento nihilista del valor epistémico de las interpretaciones planteado por Vattimo supone un problema abierto para la hermenéutica.

Como conclusión, podría señalar que un aspecto fundamental del llamado “giro hermenéutico” radica en la asunción de la circularidad de la comprensión como una estructura onto-existencial. Un estructura en la que se refleja la finitud humana, que obliga a replantear los ideales epistémicos y el alcance de la razón humana. Desde la circularidad, los seres humanos somos comprendidos como seres que no acabarán de

---

98 Conflicto que, si atendemos a Aguilar Rivero, no se trata de una oposición: «comprendida correctamente, la crítica no se opone a ninguno de los dos componentes del “paquete” hermenéutico: ni a la movilidad del significado ni a la contextualidad (historicidad/temporalidad)», Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, (Ciudad de México: Fontamara, 1998), 13.

conocerse, de saberse<sup>99</sup>. Sin embargo, esto no implica asumir la indiferencia de las interpretaciones o la renuncia a la posibilidad de ganar interpretaciones más ajustadas a los fenómenos. Al contrario, como se señala en el trabajo, Heidegger y Gadamer investigan las condiciones para que los proyectos hermenéuticos respondan a la cosa, al asunto, que se trata en cada caso de comprender.

---

99 «Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse», Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, (1999), 372.

## 6. Bibliografía citada

- Aguilar Rivero, Mariflor. *Confrontación, crítica y hermenéutica*. Ciudad de México: Fontamara, 1998.
- Davidson, Donald. *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Dilthey, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000.
- Escudero, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, 2003.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- Hernández, Marco Antonio. “El círculo hermenéutico en *Ser y tiempo* de M. Heidegger. Un vaivén entre la objetividad fenomenológica-trascendental y el vértigo ontológico-político”. *Acta Mexicana de Fenomenología* 4 (2019): 121-140.
- Maurizio, Ferraris. *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2005.
- Mesa Moreno, Ciro. “Sobre el concepto de tradición en Gadamer”, *Laguna: Revista de Filosofía* 3 (1995-1996): 33-46.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.



- Rodríguez, Ramón. “La percepción como interpretación. La fenomenología de la percepción de Heidegger y la tradición hermenéutica”. *Studia Heideggeriana* 2 (2012): 179-212.
- Romo Feito, Fernando. *Escucho con mis ojos a los muertos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.