

Apuntes en torno a la distinción entre Heidegger y Gadamer con respecto al círculo hermenéutico

Leandro Catoggio*
leamarc@yaho.com.ar

Resumen

Generalmente se toma a la hermenéutica gadameriana como deudora directa de la línea inaugurada por Heidegger a partir de su hermenéutica de la facticidad en los cursos de Freiburg de 1919-1923 y, principalmente, de su noción de “círculo hermenéutico” presente en *Ser y Tiempo*. Así como también se reconoce una fuerte influencia del llamado “último” o “segundo” Heidegger. El presente trabajo intenta mostrar, en referencia al “primer” Heidegger, que entre ambos filósofos (Heidegger y Gadamer) existe una diferencia teórica con respecto a importantes nociones hermenéuticas, específicamente en torno a la del “círculo hermenéutico” y la de desmontaje (*Abbau*).

Palabras clave: *funciones significativas - facticidad - desmontaje - opacidad del lenguaje.*

Abstract

Gadamer's Hermeneutics is generally considered to borrow from the Heideggerian Hermeneutics of Facticity, developed in the Freiburg courses between 1919 and 1923, and especially from the notion of “hermeneutic circle” in *Ser y Tiempo*. A strong influence of the “latter” or “second” Heidegger is also being acknowledged. The present paper intends to show that there is a theoretical divergence between both authors, especially in notions such as hermeneutic circle and Dismantling (*Abbau*), and that this divergence is evidenced when one considers texts from the “first” Heidegger.

Keywords: *significant function - facticity - dismantling - opacity of language.*

* Leandro Catoggio es becario del CONICET y cursa el Doctorado en Filosofía de la UNLa.

I. El carácter irrebasable de la facticidad en la hermenéutica fenomenológica

Jean Grondin en un trabajo llamado “Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer”¹ menciona que en Heidegger podemos distinguir, por lo menos, tres nociones de hermenéutica a lo largo de su obra publicada. La primera es la hermenéutica de la facticidad que desarrolla en los cursos de Freiburg hasta 1923. La segunda es la que podemos encontrar a lo largo de *Ser y Tiempo*, la “hermenéutica del Dasein”. La última, y con cierta ambigüedad, es la que reconocemos en sus escritos sobre Nietzsche, entre otros, como la hermenéutica de la historia de la metafísica. Estas diferentes nociones de hermenéutica o, para ser más precisos, estos tres distintos acentos de la idea de hermenéutica heideggeriana recorren distintas etapas de las que Gadamer tuvo participación directa o, aunque más no sea, indirecta.

Es conocido por todos la gratitud y admiración que ha tenido Gadamer por su maestro a lo largo de su extensa trayectoria. No se requiere ir a testimonios secundarios para darse cuenta de la fuerte influencia del joven Heidegger en los primeros años de filosofía de Gadamer. Es éste último el que, luego de la desnazificación de las universidades alemanas, lo invitaba a dar cursos y seminarios en Heidelberg. A pesar de este recorrido filosófico y vital con Heidegger, Gadamer ha tenido ciertas disidencias y distancias con respecto al pensamiento de aquel. Aunque esto no borró para nada las huellas impresas por “el maestro de Freiburg”, tal como se ve en las lecciones de 1923 tituladas *Ontología. Hermeneutica de la facticidad*. Nosotros nos detendremos en el joven Heidegger de los cursos de Freiburg, entre lo que incluiremos el conocido *Informe Natorp*, y en su obra magna *Ser y Tiempo* para intentar comprender las nociones hermenéuticas fundamentales que influyeron en Gadamer y determinar sus alcances y límites en *Verdad y Método*.

Las lecciones mencionadas resultan cruciales no sólo para comprender el concepto de “hermenéutica” desarrollado por el primer Heidegger, sino también para ver cuál es el alcance que tuvo en la concepción gadameriana de la hermenéutica de Heidegger en su obra *Verdad y Método*. En el seminario de 1923² Heidegger explicita su noción de hermenéutica y, a su vez, se distancia de la consideración romántica de hermenéutica construida, principalmente, por Schleiermacher así como de la concebida por Dilthey y la de la tradición cristiana. La definición heideggeriana reza así: “El término hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicitar la facticidad” (*Der Ausdruck Hermeneutik soll die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität anzeigen*).³ Este abordar y dar cuenta de la facticidad para explicitarla es el lema

¹ Grondin, J., “Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer” en O. Breidbach und G. Orsi (dir.), *Ästhetik – Hermeneutik – Neurowissenschaften. Heidelberger Gadamer-Symposium des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Münster, LIT-Verlag, 2004, 7-17.

² Heidegger, M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* en Heidegger, M. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Band 63 (trad. castellana, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza, 1998). De aquí en más se indicará con la sigla GA más el número de tomo seguido de la paginación a las obras completas de Martin Heidegger y entre paréntesis la referencia castellana.

³ GA 63: 9 (p. 27).

recurrente de Heidegger a lo largo de este período de seminarios. La facticidad, si se quiere, es el objeto propio de la investigación hermenéutica. Ahora bien, ¿qué es aquello que entendemos por “facticidad”? Este término ha resultado controvertido en cuanto al origen desde el que lo toma Heidegger. Las aguas se han dividido en torno al origen religioso, teológico para ser más exactos, del término y los que lo vinculan con un surgimiento estrictamente filosófico, como Kisiel o Pöggeler.⁴ Gadamer lo remite a los teólogos de la generación hegeliana y posthegeliana, como por ejemplo Rothe en su disputa en torno a la creencia en la Pascua de Resurrección.⁵ Más allá de esta discusión lo importante aquí es determinar el sentido que le da Heidegger a ese término. En el seminario citado se lee que la facticidad se debe entender como el Dasein en su ocacionalidad (*Jeweiligkeit*); esto es, el Dasein comprendido en su ser más propio, en el “aquí” (*da*) de cada ocasión (*jeweilig*) según su modo de ser. Heidegger dice: “el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio” (*Dasein ist ihm selbst da im Wie seines eigensten Seins*).⁶

Heidegger seguidamente aclara que este “vivir fáctico” se delimita en su “cómo” (*Wie*). El vivir fáctico concretizado (en cada ocasión) es su modo de ser. El cómo es aquello que articula el ser en cada ocasión delimitándolo pero no en el sentido de las regiones ónticas de las ciencias teóricas sino en el carácter de apertura del Dasein. Lo más propio del Dasein, su propiedad (*Eigenheit*), se revela en el cómo de su ser fáctico. Con ello obtenemos que esta configuración que realiza sobre la facticidad es, a título filosófico, el principio irrebasable de toda hermenéutica posible. La facticidad se muestra como el suelo de partida de la hermenéutica. Es ella a quien se debe interrogar por la articulación fundamental del Dasein. La facticidad brinda la estructura y las herramientas conceptuales por las cuales el Dasein es comprendido en su ser. Esta irrebasabilidad de la facticidad constituye el principio de comprensión hermenéutico del Dasein que se configura anteriormente a toda ciencia; esto es, a toda antropología o psicología, por ejemplo. La facticidad es el fenómeno pre-teórico desde el cual es posible cualquier teorización de la vida humana. Esta consideración de la irrebasabilidad de la facticidad opera, a su vez, en el pensamiento heideggeriano como vértice de distinción entre lo pre-teórico y lo teórico como derivación de aquel. De allí, que podamos reconocer en Heidegger el intento de lograr una ciencia originaria que dé cuenta de la vida fáctica frente a los modos derivados de las ciencias teóricas basados en enunciados objetivantes.

Ese es el sentido que ya encontramos en el seminario de posguerra de 1919 cuando Heidegger habla sobre “la intuición hermenéutica”:

La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia

⁴ Cfr. Segura Peraita, C., *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid, Trotta, 2002, p. 20, nota 10.

⁵ Gadamer, H-G., *Gesammelte Werke*. Mohr, Tübingen, 1987, Band 3: 421 (trad. castellana. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona 2002, p 282). De aquí en más se indicará con la sigla GW más el número de tomo seguido de la paginación a las obras completas y entre paréntesis la referencia castellana.

⁶ GA 63: 7 (p. 25).

atrás mediante retroconceptos que se anticipa con ayuda de preconceptos y que queda excluida de toda posición teórico-objetivante y trascendente (*Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die hermeneutische Intuition, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt*).⁷

En este seminario ya encontramos la toma de posición decisiva de nuestro pensador frente a lo que él considera como modos derivados objetivantes del significado, como son la fenomenología y el neokantismo de Natorp. El punto de central de la hermenéutica, como explicitación de la vida fáctica, es el modo de acceso que ella encuentra para abordar la facticidad. Es por ello que la intuición hermenéutica adquiere relevancia para alcanzar el modo de ser del Dasein en cada ocasión. La intuición hermenéutica es aquella que logra apropiarse de las funciones significativas (*Bedeutungsfunktionen*) de la facticidad del Dasein. Se apropia de la articulación lingüística del mundo del Dasein a un nivel no derivado; o sea, originario. Esto es, logra alcanzar el sentido de la vivencia de forma inmediata, de la vivencia que se apropia de lo vivido. Este es el carácter comprensor o hermenéutico de la intuición hermenéutica. El mundo es una articulación lingüística en el que el sentido es vivenciado, se me da inmediatamente sin reflexión alguna. De allí que la idea de mundo en Heidegger pueda ser relacionada con la noción de “texto”, el mundo se estructura como un texto: es un sistema de relaciones de sentido. Es esto mismo lo que considera Heidegger con el término “munda”: “Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, munda, un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo vale” (*In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaf, »es weltet«, was nicht zusammenfällt mit dem »es wertet«*).⁸

De esta forma, la hermenéutica se sitúa en el ámbito de la aparición originaria de sentido expresándolo en enunciados hermenéuticos (*Hermeneutische Aussagen*), no objetivantes, y más acá de la reflexión fenomenológica. El modo de acceso o la forma de abordar la facticidad es a través del camino de la intuición hermenéutica. Ésta es una intuición pre-reflexiva comprensora tanto de lo mundano como de lo pre-mundano que aparece en la propia realización (*Vollzug*) de la vida fáctica. La intuición hermenéutica aprehende las vivencias de la vida debido a su inmanencia en la red significativa que es el mundo. Ella no se encuentra por fuera del cómo (*Wie*), del modo de ser en el que se da la facticidad. El mundo comparece (*Begegnung*) en la comprensión de la intuición hermenéutica. El comparecer del mundo es, justamente, el que los entes no sean entendidos como “objetos” sino que sean comprendidos en tanto la estructura significativa de la relación práctica del Dasein con el mundo. Esta relación práctica con el mundo es la apropiación de la noción aristotélica de *praxis* que comienza a aparecer en los seminarios como un término técnico que le permite indicar el conocimiento directo y no

⁷ GA 56|57: 117 (trad. castellana *La idea de filosofía y el problema del mundo*. Barcelona, Herder, 2005, p 142).

⁸ GA 56|57: 73 (p. 88).

teorizante del Dasein en su trato con el mundo. Podemos decir, desde cierto punto de vista, que las interpretaciones heideggerianas sobre Aristóteles fueron uno de los puntos esenciales de distanciamiento con la fenomenología husserliana. La facticidad como tema y elemento irrebalsable de la hermenéutica constituye el programa original de Heidegger en sus comienzos. La facticidad entendida como el análisis estructural del Dasein en su trato con el mundo. Tema que, posteriormente en *Ser y Tiempo*, Heidegger llamará analítica existencial. Y ello podemos observarlo con detenimiento en el proyecto de investigación abordado en el *Informe Natorp* unos años después.

Allí, a partir de la mencionada irrebalsabilidad de la facticidad aborda la explicitación de las estructuras ontológicas de la vida desde la *Ética Nicomaquea* aristotélica y da cuenta de la hermenéutica de la siguiente forma:

Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad” (*Ontologie und Logik sind in die Ursprungseinheit der Faktizitätproblematik zurückzunehmen und zu verstehen als die Ausladungen der prinzipiellen Forschung, die sich bezeichnen lässt als die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*).⁹

Aquí yace expreso que la hermenéutica, con el apelativo de ser fenomenológica, se encuentra “por debajo” de toda ontología regional de las ciencias o la filosofía misma así como de la lógica. La hermenéutica no es otra cosa que una ontología fundamental (*prinzipielle Ontologie*) que da sentido y fundamento a las ontologías regionales. Por ello habíamos mencionado anteriormente que la facticidad no sólo es el elemento fundacional de la hermenéutica sino también que es a título filosófico un “principio” desde el cual puede fundarse las diversas problemáticas filosóficas. De esta forma, la noción de facticidad junto a la intuición hermenéutica marca el rumbo de la transformación hermenéutica de la fenomenología heredada por Husserl y, con ello, ganamos una de las tareas desplegadas por Heidegger y señaladas por Escudero en su trabajo “El programa filosófico del joven Heidegger”: “El trabajo hermenéutico de nuestro autor se mueve en dos direcciones: una apropiación crítica del pasado por medio de una destrucción de la historia de la ontología para profundizar en el pozo del presente y una paralela transformación hermenéutica de la fenomenología”.¹⁰

Con este primer punto hemos logrado considerar la tarea de la hermenéutica en una primera acepción como elucidación de la vida fáctica. A continuación nos dirigiremos a la tarea hermenéutica de la apropiación del pasado a través de la idea de “círculo hermenéutico” que

⁹ GA 62: 364 (trad, castellana *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Madrid, Trotta, 2002, p 46).

¹⁰ Escudero, J. A., “El programa filosófico del joven Heidegger. En torno a las lecciones de 1919. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*” en *Eidos* N° 7, 2007, p 10-27.

ya se configura en estas lecciones en Freiburg y que luego, en nuestro trabajo, serán de la partida para la confrontación con la hermenéutica gadameriana.

II. El círculo hermenéutico y la transparencia de sentido

Como bien indica Walter Brogan¹¹ el *Informe Natorp* puede dividirse en tres secciones. La primera, que trata acerca de la idea de la filosofía como una hermenéutica fenomenológica. La segunda, que se encarga de realizar la destrucción de la historia de la filosofía. Y, por último, la tercera parte que es el ejercicio propio hermenéutico de la interpretación de Aristóteles. Situándonos en las dos primeras partes que se corresponden con el sentido de la hermenéutica que ofrece Heidegger en el texto vamos a intentar determinar lo que entiende por “situación hermenéutica” (*hermeneutische Situation*). A partir de allí la vida fáctica se nos va a revelar en un entramado de significaciones históricamente determinadas que configuran el modo en que el Dasein se relaciona con los entes del mundo. A esto que Heidegger llama haber previo (*Vorhabe*) lo indicaremos como un momento esencial de la tarea hermenéutica que delimita el carácter de la interpretación (*Auslegung*) a un desmontaje (*Abbau*) de conceptos.

En el apartado anterior habíamos observado que la intuición hermenéutica representa el modo en que la red de significados del mundo se torna presente al Dasein. Despejando, de esta forma, el carácter de “objeto” del mundo a través del rechazo de los enunciados objetivantes de la filosofía y las ciencias. Esta perspectiva, donde el sentido es inmediatamente percibido previo a toda reflexión objetivante, logra referirse a la experiencia práctica del Dasein en el mundo. La facticidad no tiene el carácter de objeto sino de significatividad. Lo relevante de este punto es que la vida fáctica no es un *qué* sino un *cómo* (*Wie*), un modo en el cual se da la *praxis*. Con ello Heidegger se desembaraza no sólo del carácter reflexivo de la evidencia husserliana sino también de la teoría del conocimiento moderna. Tanto la noción de representación como la división cartesiana entre un *res cogitans* y una *res extensa* son dirimidas del proyecto heideggeriano. Lo que realiza la intuición hermenéutica es la captación de la “situación hermenéutica”; esto es, capta la orientación previa de la situación, el “en cada ocasión” en que se encuentra el Dasein. Es una apropiación de la orientación previa del modo de ser (*Wie*) de la vida fáctica. La noción de “situación hermenéutica” viene a liberar el sentido del aquí y ahora de la facticidad previo a cualquier teorización. Mediante una apropiación consciente de la situación hermenéutica logramos esclarecer el *cómo* de la vida fáctica dado en la intuición hermenéutica.

Esto lleva a comprender lo que menciona Heidegger en *el Informe Natorp* sobre el “estado interpretativo” (*Ausgelegtheit*) de la facticidad: “la vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado *estado de interpretación* heredado, revisado o elaborado de nuevo” (*Das*

¹¹ Cfr. Brogan, W., “The place of Aristotle in the Development of Heidegger’s Phenomenology” en Kiesel, Th. y van Buren, J. (eds.) *Reading Heidegger from the Start*. Albany State University of New York, New York Press, 1994, p 213-227.

faktische Leben bewegt sich jederzeit in einer bestimmten überkommenen, umgearbeiteten oder neuerarbeiteten Ausgelegtheit).¹² La situación hermenéutica nos lleva a comprender la misma como el “estado interpretativo” en que se encuentra el Dasein en sus momentos constitutivos. Este “estado interpretativo” de la vida fáctica es el cómo (*Wie*) de la relación del Dasein con las remisiones de sentido del mundo. Este modo de ser en el cual el Dasein actúa se conforma a través de un horizonte de presupuestos (*Vorhabe*) que reclama para sí la pronunciación de sentido del mundo. La propia movilidad de la vida fáctica lleva consigo un “estado interpretativo” heredado mediante el cual se pre-supone un determinado trato con los entes. Este comportamiento habitual del Dasein en su trato cotidiano con el mundo es lo que entiende Heidegger por la *héxis* aristotélica. Ella es comprendida en el sentido de la cotidianeidad de la *praxis* mediante la cual el Dasein “conoce” el mundo.¹³ Éste último comparece ante el Dasein como una trama de remisiones (*Verweisungszusammenhang*) habituales (*héxis*) que permiten la *praxis* cotidiana. Un conjunto de significados transmitidos, los que Heidegger llama “concebir previo” (*Vorgriff*), son los que configuran el sentido medio en el cual se moviliza la vida fáctica. De esta manera toda situación hermenéutica se determina, como dirá Heidegger en *Sein und Zeit*, desde un haber previo (*Vorhabe*), un concebir previo (*Vorgriff*) y un ver previo (*Vorsicht*).¹⁴

Este modo de apropiación de la facticidad, su vez, tiene la particularidad de conformarse como una circularidad. Ello se debe a que la situación hermenéutica explicitada en la interpretación nunca deja de partir de la misma vida fáctica. En definitiva, la interpretación (*Auslegung*) es un momento de la propia facticidad¹⁵. Con ello Heidegger no hace más que llevar la hermenéutica a su significado original, es decir, a la realización (*Vollzug*) de la interpretación que lleva al encuentro de la facticidad. De aquí, de este momento que nace de la misma facticidad, el profesor de Freiburg indica que el “cuestionamiento hermenéutico” (*hermeneutische Frageinsatz*) inserto en la circularidad nos sitúa en el haber previo (*Vorhabe*) como el lugar donde se trasluce el Dasein. El círculo hermenéutico evidencia la apropiación de la situación hermenéutica para lograr comprender la facticidad. Es, justamente, desde donde la hermenéutica puede originar sus conceptos descriptivos por los cuales ilumina la facticidad. En el seminario de 1923 Heidegger menciona lo siguiente:

Por medio de la existencia misma, se sitúa la facticidad en el haber previo, a partir del cual y a la del cual será interpretada. Los conceptos que tengan su origen

¹² GA 62: 354 (p. 37).

¹³ Cfr. GA 63: 100 (p. 127).

¹⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1963, p. 232 (trad. castellana *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 252). El texto dice así: “Jede Auslegung hat ihre Vorhabe, ihre Vorsicht und ihren Vorgriff. Wird sie als Interpretation ausdrückliche Aufgabe einer Forschung, dann bedarf das Ganze dieser ‘Voraussetzungen’, das wir die *hermeneutische Situation* nennen, einer vorgängigen Klärung und Sicherung aus und in einer Grunderfahrung des zu erschließenden ‘Gegenstandes’”.

¹⁵ Cfr. Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Op, cit, p 109.

en esta explicación se denominarán *existenciaros*” (*Auf dieses eigentliche Sein ihrer selbst hin wird die Faktizität durch den hermeneutische Frageinsatz in die Vorhabe gestellt, von da her und daraufhin wird sie ausgelegt; die hierbei erwachsenden begrifflichen Explicite werden bezeichnet als Existenzialen*).¹⁶

La indicación del haber previo (*Vorhabe*) en el círculo hermenéutico muestra los conceptos que determinan el trato con el mundo del Dasein; son aquellas nociones que operan como guías en la *praxis* cotidiana. Estos conceptos operacionales de la *praxis* es una de las coordenadas que anteriormente habíamos mencionado con respecto al esclarecimiento de la situación hermenéutica: el concebir previo (*Vorgriff*). Este concebir previo (*Vorgriff*) que se muestra en el cuestionamiento hermenéutico del haber previo (*Vorhabe*) nos lleva a registrar, por otro lado, el cómo (*Wie*) de la vida fáctica. La indicación sobre el haber previo (*Vorhabe*) es lo que nos conduce a elucidar el carácter de ser del Dasein en su aquí y ahora (*Jeweiligkeit*). De allí que en el seminario de 1923 Heidegger haga una cita de Kierkegaard en referencia a que la vida sólo se deja aclarar por la vida misma¹⁷. El haber previo es la configuración histórica de la trama de significados del Dasein en tanto ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). La actividad práctica se abre desde la historicidad de los conceptos constitutivos del haber previo. De esta forma, el presente se abre desde el concebir previo (*Vorgriff*); desde los conceptos transmitidos por la historia. En el ya famoso párrafo treinta y dos de *Ser y Tiempo*, Heidegger explicita que la interpretación se entiende desde una conceptualidad (*Begrifflichkeit*) del concebir previo (*Vorgriff*) donde el “Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo” (*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht, und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird*).¹⁸

A partir de allí las coordenadas formativas de la interpretación nos orientan al esclarecimiento de la vida fáctica. Tanto el haber previo como el ver previo y el concebir previo son indicaciones, direcciones de la comprensión que se llenan con lo dado en la intuición hermenéutica. Es esto lo que entiende Heidegger por “indicación formal” (*formal Anzeige*). El hecho de que estos términos en el original se encuentren todos precedidos por la partícula *vor* nos remiten al carácter formal y vacío de la estructura interpretativa. Ellos no son enunciados generales o universales que dicen el ser de la vida fáctica al modo de la “definición”; más bien por el contrario, expresan el movimiento de la facticidad. Los indicadores son formales en el sentido en que manifiestan el *cómo* de la vida fáctica. Lo que hacen es mostrar la dirección que tiene que tener la mirada hermenéutica para la aprehensión del contenido dado a la intuición. Por ello Heidegger menciona con respecto al haber previo lo siguiente en el seminario de 1923:

¹⁶ GA 63: 16 (p. 34).

¹⁷ Cfr. GA 63: 16-17 (p 35). La cita es la siguiente: “Das Leben lässt sich ers. erklären, wenn es durchgelebt ist, gleichwie auch Christus Ers. begann, die Schriften zu erklären und zu zeigen, wie sie von ihm lehrten – als er auferstanden war” Kierkegaard, Tagebuch 15. IV. 1838.

¹⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., p 152 (trad. castellana. *Ser y Tiempo*, op. cit, p 175).

El haber previo hay que ponerlo al alcance y apropiárselo de tal manera que la comprensión vacía de la indicación formal se llene a la vista de la fuente concreta de la intuición” (*Die Vorhabe muss so nähergebracht und zugeeignet werden, dass die leere Verständlichkeit der formalen Anzeige sich erfüllt aus dem Blick auf die konkrete Anschauungsquelle*).¹⁹

El Dasein siempre se encuentra situado y, como tal, su *praxis* cotidiana se halla mediada por el sentido interpretativo preexistente a él. La indicación que nos muestra el haber previo es el sentido realizativo de la *praxis* del Dasein del cual extraemos las categorías por las cuales comprendemos el comportamiento de la movilidad de la vida fáctica. La comprensión articulada por la interpretación en el contexto situacional de la vida fáctica nos remite a un conjunto de significados derivados, no originales, que para Heidegger no expresan el sí mismo (*Selbst*) del Dasein. Por ello el camino hermenéutico fenomenológico se transforma en un análisis semántico de conceptos que se divide en dos momentos: por un lado la etapa destructiva y, por otro lado, la etapa constructiva. La primera alude, sin duda alguna, al desmontaje de conceptos; esto es, el desgaje de las capas históricas acumuladas por la tradición en la noción concebida. Es éste el momento crítico-terapéutico de la hermenéutica en que su función es liberar el sentido realizativo (*Vollzugsinn*). El momento constructivo refiere al encuentro del sentido originario y se encarga de determinar el criterio que decide el lugar que ocupa el significado en la genealogía total de sentido. Para Heidegger la liberación del sentido originario no es otra cosa que la posibilidad misma que se encuentra en el concepto. La intención heideggeriana de remitirnos al sentido original revela el presupuesto fundamental de una transparencia de la interpretación que guía la investigación hermenéutica. Como señala Grondin²⁰ Heidegger pone el acento sobre la *Durchsichtigkeit*, una transparencia de la interpretación que se enmarca en la idea fundamental de un devenir conciente de la tradición, el haber previo. Sin esta presuposición sería prácticamente imposible describir y, sobre todo, explicar (*Explizieren*), como él mismo define la hermenéutica en el seminario de 1923, la movilidad de la vida fáctica.

III. El círculo hermenéutico y el principio de la indisponibilidad del lenguaje

En una entrevista que Jean Grondin le hace a Gadamer a mediados de la década de los noventa el discípulo de Heidegger admite una descripción de su pensamiento como un reemplazo del ser-para-la-muerte de *Sein und Zeit* por el ser-para-el-texto de *Wahrheit und Methode*.²¹

¹⁹ . GA 63: 80 (p. 104).

²⁰ Cfr. Grondin, J., *Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer*, op., cit, p. 15-16.

²¹ Gadamer, H.G. – Grondin, J., “Looking back with Gadamer over his writings and their effective history (1996)” en *Theory, Culture y Society*, 2006, Vol. 23 (1), p. 85-100. El texto es el siguiente: “[...]This prompted the wonderful Odo Marquardian joke about the third part, that instead of being-toward-death, in the hermeneutics I offered instead a being-toward-the-text! It is true that I wanted to show

Esto muy bien puede entenderse en el contexto de su comentario sobre Heidegger realizado en su magna obra. Gadamer, podemos decir, retoma el proyecto inicial de la hermenéutica de la facticidad para insertarla en el contexto global del desarrollo histórico de la aquella. Esto implica la dicotomía propuesta por él entre integración y reconstrucción con respecto al elemento histórico de la comprensión. Gadamer advierte que en Schleiermacher y Hegel se ofrecen dos caminos por los cuales puede transitarse para significar dicho elemento integrador de la interpretación. La hermenéutica metodológica o también llamada romántica tiene por objeto de estudio en última instancia la *mens auctoris* y no la obra en sí misma. El texto se hace explícito desde la intencionalidad del autor. A esta noción reconstructiva del texto Gadamer opone el concepto de integración construido a partir de la filosofía hegeliana.²² Según la propuesta integracionista la distancia temporal que tenemos con una obra está mediatizada por un comportamiento reflexivo con respecto al pasado. La temporalidad es interna a la misma interpretación y no podemos desligarnos de nuestro presente histórico en pos de una reconstrucción objetiva por encima de él. Gadamer asiente la mediación reflexiva del pasado en el presente según la forma hegeliana y con ello apunta a dos frentes. Por un lado, el desembarazo de la hermenéutica romántica-metodológica y, por otro lado, a consecuencia de ello la apertura al giro ontológico de la hermenéutica desarrollado por Heidegger.

Tanto la mediación hegeliana como la estructura ontológica de la comprensión son los caminos por los cuales transita el pensamiento gadameriano. Según ello no es difícil comprender que Gadamer entienda la investigación hermenéutica como un estudio del acontecimiento del *sentido*. Esto no implica que se erradique absolutamente la versión que ofrece, por ejemplo, Jean Greisch²³ al observar en *Verdad y Método* un intento de fundamentación de las ciencias sociales. Pero, a nuestro entender, esto es una derivación con respecto a la iluminación del acontecimiento del sentido. Es más, si fuera de otro modo no se entendería cómo Gadamer retoma la constitución heideggeriana de la comprensión como el elemento primordial de la experiencia hermenéutica. La hermenéutica gadameriana es *filosófica*, justamente, porque responde al carácter ontológico del fenómeno de la comprensión. Entenderla como un intento de fundamentación implica concebirla en un sentido metodológico pre-heideggeriano. Justamente, que la hermenéutica sea considerada la *koiné* filosófica de nuestro tiempo implica que la misma aporta un “pensamiento que no se piensa ya como labor de fundamentación”.²⁴

Esto no implica que encontremos en el desarrollo de *Verdad y Método* una completa asimilación del tratamiento heideggeriano de la estructura del comprender. La noción del *acontecimiento del sentido* la circunscribimos a la configuración del horizonte de sentido que se

that experiences open up in texts that are much closer to art, religion and philosophy than they are to science” (p. 87).

²² Cfr. Gadamer, H-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1975, p 157 – 161 (trad. Castellana *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 217-224). De ahora en más se citará la obra con las iniciales WM seguida de la paginación original y entre paréntesis la paginación castellana.

²³ Cfr. Greisch, J., *El cogito herido*. Bs. As., UNSAM, 2001, pp. 202-204.

²⁴ Vattimo, G., *Ética de la interpretación*. Bs. As., Paidós, 1992, p 43.

produce en la facticidad del hombre en tanto ser-en-el-mundo. Pero, para Gadamer, esto no implica que su hermenéutica sea una continuación en la línea de la analítica existencial. Al transformar el ser-para-la-muerte en ser-para-el-texto opera una transformación en la concepción de la hermenéutica. Gadamer observa en Heidegger todavía el influjo de la reflexión trascendental en la descripción del Dasein en *Ser y Tiempo*. Sobre ello indica: “Incluso hay que admitir que el proyecto heideggeriano de *Ser y Tiempo* no escapa por completo al ámbito de la problemática de la reflexión trascendental” (*Ja, man muss sogar zugeben, dass sich Heideggers Entwurf von Sein und Zeit dem Bereich der transzendentalen Reflexionsproblematik nicht völlig entwunden hatte*)²⁵ y más adelante agrega: “Aunque *Ser y Tiempo* pone críticamente al descubierto la deficiente determinación ontológica del concepto husserliano de la subjetividad trascendental, la propia exposición del problema del ser está formulada todavía con los medios de la filosofía trascendental” (*Obwohl Sein und Zeit die ontologische Unterbestimmtheit von Husserls Begriff der transzendentalen Subjektivität kritisch aufdeckte, hatte es die eigne Exposition der Seinsfrage selber noch mit transzendentalphilosophischen Mittlen formuliert*).²⁶

Esta indicación sobre el trasfondo trascendental de *Ser y Tiempo* lleva a Gadamer a plantear su propia hermenéutica filosófica desde el llamado “segundo” Heidegger. A pesar de la presencia de *Ser y Tiempo* en la argumentación gadameriana, sobre todo en el conocido capítulo nueve, es el “posterior” Heidegger el que se encuentra en la estructura primordial del texto. Varios años después de *Verdad y Método* Gadamer mencionó lo siguiente:

Posteriormente, y una vez que hubo abandonado la comprensión reflexiva trascendental a la que se había aferrado todavía en *Ser y Tiempo*, Heidegger se alejó de forma aún más decidida de la dimensión de la subjetividad y de la estructura del cuidado en el Dasein, eliminando, después de su ‘vuelta’ (*Kehre*), incluso el concepto de comprensión y el de hermenéutica de sus proyectos de pensamiento. Es aquí donde arrancan mis propios trabajos, que, orientados por el tema del lenguaje y por la primacía de la conversación, aparecen perfilados en cuanto a la problemática de la que se ocupan en la tercera parte de *Verdad y Método*.²⁷

El fenómeno de la comprensión debe entenderse no como la acción de una subjetividad sino como un movimiento, una *enérgeia*, propio de la tradición. El sujeto aquí se halla descentrado, pierde su centro efectivo a favor del desenvolvimiento del acontecimiento del sentido. Esta *enérgeia* nunca es un *ergon*, una obra acabada sino que, por el contrario, es un acon-

²⁵ WM: 241 (p. 320).

²⁶ WM: 244 (p. 323).

²⁷ GW 10: 99 (trad. castellana *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1995, p. 25.). “Heidegger hat später, nach der Preisgabe der transzendentalen Selbstauffassung, an der er in *Sein und Zeit* festgehalten hatte, die Dimension ser Subjektivität noch gründlicher verlassen und auch die Sorgestruktur des Daseins, ja sogar de Begriff des Verstehens und den de Hermeneutik aus seinen Denkversuchen nach der *Kehre* ausgeschaltet. In diese Richtung haben meine eignen Arbeiten eingesetzt, die am Thema der Sprache und dem Primat des Gesprächs orientiert sind und in der Problemkizze des drittem Teils von *Wahrheit und Methode* ihre erste Vorzeichnung gefunden haben”.

tecimiento de la tradición que se describe como la fusión de horizontes entre el pasado y el presente. Desde un trasfondo hegeliano Gadamer indica que siempre pasado y presente actúan en continua mediación.²⁸ A partir de ello podemos distinguir dentro de la estructura circular de la comprensión dos divergencias fundamentales con respecto al planteamiento de Heidegger. Por un lado, dentro de la fusión de horizontes lo que implica el concepto hermenéutico de “anticipo de perfección” que, aunque sea una descripción propiamente ontológica, posee consecuencias distintas a las vertidas por la configuración heideggeriana. Por otro lado, la idea misma de destrucción (*Abbau*) inherente al sentido del círculo sufre una importante variación al determinar dicha idea desde el ámbito intersubjetivo del intérprete.

De allí que el concepto de “tradición” en Gadamer tenga sentido ambiguo. Puede entenderse tanto como la simple transmisión de sentido a través del tiempo como también la transmisión de un contenido verdadero normativo. El punto, de todas maneras, radica en que la tarea de la hermenéutica no es desplegar un método de comprensión, sino clarificar las condiciones bajo las cuales se comprende.²⁹ Esta tarea de averiguar las condiciones de comprensión nos remonta al esclarecimiento de los prejuicios (*Vorurteile*) inherentes al acto comprensivo. Lo esencial a la iluminación de los prejuicios determinantes implica que los mismos se nos ofrezcan, que nos sea dados. A nuestro entender, aquí es donde podemos diferenciar la postura gadameriana de la heideggeriana en torno al círculo hermenéutico. En *Verdad y Método* se explicita que el conjunto de prejuicios que conforman la tradición poseen dos características fundamentales: son indistinguibles y, por ello mismo, indisponibles. Esto es, los prejuicios no están a disposición del intérprete de una manera accesible donde pueda descartar aquellos que sean productivos de aquellos que interfieran en la comprensión de la cosa.

No hay una accesibilidad plena al haber previo (*Vorhabe*) que nos pueda mostrar la génesis temporal del sentido. Gadamer lo indica de la siguiente forma:

Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos” (*Die Vorurteile und Vormeinungen, die das Bewusstsein des Interpreten besetzt halten, sind ihm als solche nicht zu freier Verfügung. Er ist nicht imstande, von sich aus vorgängig die produktiven Vorurteile ermöglichen, von denjenigen Vorurteilen zu scheiden, die das Verstehen verhindern und zu Missverständnissen führen*).³⁰

Justamente esta falta de claridad en la distinción entre prejuicios productivos e improductivos es lo que lleva a que los mismos se nos presenten como indisponibles. Existe una indisponibilidad esencial del lenguaje que hace que en la iluminación de las condiciones de com-

²⁸ Cfr. WM: 275 (p. 360).

²⁹ Cfr. WM: 279 (p. 365).

³⁰ WM: 279 (p. 365).

comprensión siempre halla un resto indistinguible en el conjunto de prejuicios. El sentido no se agota ni en el autor ni en las condiciones contextuales de la obra, al modo de la hermenéutica romántica. El mismo posee posibilidades innumerables en su historicidad que son inabarcables para el carácter finito de nuestra comprensión. Por ello no puede haber ni una transparencia de sentido, y por tanto una finalización de la tarea hermenéutica, ni una comprensión única del texto transmitido. La tarea hermenéutica es un proceso infinito y siempre se comprende de manera distinta, diferente.

Por otro lado, la idea misma de desmontaje (*Abbau*) adquiere en Gadamer un matiz diverso con respecto al heideggeriano. Para el autor de *Verdad y Método* no hay forma de distinguir los prejuicios productivos de los improductivos mediante una reflexión subjetiva de las condiciones de comprensión. La única forma posible es hacerlos “visibles” en el encuentro con la alteridad. Gadamer encuentra en la alteridad el elemento mediante el cual el horizonte propio alcanza sus límites y le permite dos cosas: la autocomprensión de uno mismo como finito y el esclarecimiento de los prejuicios que llevan a malentendidos. La oposición con otro horizonte de sentido adquiere el valioso aporte del conocimiento de sí mismo. En Heidegger es verdad que el ser-con (*mitsein*) es parte estructural de la comprensión como modo de ser del Dasein en el mundo pero el mismo no logra constituirse como un otro dialogal. La diferencia radica, justamente, en que Gadamer comprende la alteridad como una interpelación del otro que me sale al encuentro con su propio horizonte. La alteridad dialogal constituye en Gadamer el modelo esencial de comprensión y la única manera de reducir la indisponibilidad de los prejuicios inherentes en la interpretación. Por ello mismo la manera de hacer patentes los prejuicios improductivos es mediante el carácter de la “pregunta”. El ejercicio de ésta en la interpretación de discursos, sean textos o personas, radica en la suspensión de los prejuicios propios en pos de la validación de la alteridad. El reconocimiento de un conjunto discursivo con sentido extraño tiene la característica de la negación hegeliana en que no viene a refutar necesariamente todas las convicciones propias sino a ensanchar el horizonte de comprensión.³¹

IV. Conclusión

En resumidas cuentas hemos esbozado este trabajo sobre la base de tres puntos esenciales. En primer lugar se trató de describir la facticidad como el elemento irrebasable de la hermenéutica. Para ello nos hemos centrado principalmente en los seminarios pre-*Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Una vez alcanzado esto nos hemos adentrado en la constitución del círculo hermenéutico. Allí hemos observado que la interpretación se configura a partir de las coordenadas del haber previo (*Vorhabe*), el ver previo (*Vorsicht*) y el concebir previo (*Vorgriff*). A partir de lo cual el desmontaje (*Abbau*) de nociones no originales se realiza como un análisis

³¹ Cfr. WM: 335-343 (p. 428-438).

semántico de doble significación: una etapa destructiva y otra constructiva. La consideración que hacemos de ello, apoyándonos en Jean Grondin, es el presupuesto heideggeriano de un devenir conciente de la tradición. Cuestión ésta que, por otro lado, Grondin enfrenta a la opacidad (*Undurchsichtigkeit*) gadameriana de la comprensión. Aquello que nosotros hemos llamado la indisponibilidad del lenguaje. El segundo aspecto que mencionamos es la resignificación de la noción heideggeriana del desmontaje (*Abbau*). En ella, que Gadamer indica como el camino que nos lleva del concepto a la palabra, remarcamos el carácter intersubjetivo de su ejercicio y el modo expreso de dar cuenta de los prejuicios que intervienen en la comprensión. El único modo de averiguar y distinguir los prejuicios productivos de los improductivos es mediante la estructura dialogal donde la preeminencia de la pregunta viene a considerar el elemento “crítico” de la hermenéutica gadameriana.

La recuperación del diálogo platónico en la lógica hermenéutica de la pregunta-respuesta no sólo representa el vértice de la comprensión del ser como lenguaje sino también una respuesta al “todavía” carácter reflexivo del Dasein heideggeriano. El *mitsein* heideggeriano es resignificado en una alteridad dialogal con vistas al cual se entiende más bien los límites del horizonte de comprensión propios que la transparencia de sentido reflexiva. De allí que en Gadamer encontremos la noción de “juego” (*Spiel*) como el principio representativo de la *enérgeia* del lenguaje. Hacia el final de *Wahrheit und Methode* leemos este pasaje:

Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego. En cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde” (*Was uns in der Erfahrung des Schönen und im Verstehen des Sinnes der Überlieferung begegnet, hat wirklich etwas von der Wahrheit des Spiels. Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitgeschehen einbezogen und comen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollte*).³²

El hecho de siempre llegar tarde viene a remarcar el principio de la indisponibilidad del lenguaje del cual somos parte. Para Gadamer los jugadores del juego del lenguaje se encuentran siempre encerrados en el acontecimiento del sentido que configura, incluso, el camino del concepto a la palabra.

Bibliografía

Brogan, Walter “The place of Aristotle in the Development of Heidegger’s Phenomenology” en Kisiel, Theodore y van Buren, Jhon (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, Albany State University of New York, New York Press, 1994.

³² WM: 465 (p. 585).

- Escudero, Jesús Adrian, “El programa filosófico del joven Heidegger. En torno a las lecciones de 1919. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*” en *Eidos* N° 7, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*. Mohr, Tübingen, 1987. Band 3.
Hermeneutik im Rückblick. Tübingen, Mohr, 1995, Band 10. *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1975.
- Gadamer, Hans Georg – Grondin, Jean, “Looking back with Gadamer over his writings and their effective history (1996)” en *Theory, Culture y Society*, 2006, Vol. 23 (1).
- Greisch, Jean, *El cogito herido*. Bs. As., UNSAM, 2001.
- Grondin, Jean, “Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer” en O. Breidbach und G. Orsi (dir.), *Ästhetik – Hermeneutik – Neurowissenschaften*. Heidelberger Gadamer-Symposium des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Münster, LIT-Verlag, 2004, 7-17.
- Heidegger, Martin, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*; Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, Band 6.
Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005, Band 62.
Zur Bestimmung der Philosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, Band 56|57.
Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer, 1963.
- Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid, Tecnos, 1997.
- Segura Peraita, Carmen. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid, Trotta, 2002.
- Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*. Bs. As., Paidós, 1992.