

Stoa

Vol. 13, no. 26, 2022, pp. 70-77

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2022.26.2701>

HANS-GEORG GADAMER: ENTRE LA ONTOLOGÍA Y LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

Hans-Georg Gadamer: Between Ontology and Philosophical Hermeneutics

Prett Rentería Tinoco

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

ocelotzin876@gmail.com

RESUMEN: El presente artículo expone algunos problemas abordados por Hans-Georg Gadamer sobre la universalidad de su hermenéutica filosófica a modo de introducción a la misma. En una primera parte, se revisan los antecedentes históricos del llamado “giro lingüístico del siglo XX”; después, en la segunda parte, se analiza su obra culmen *Verdad y Método* (1960). La ayuda de algunos autores secundarios como Jean Grondin resulta muy útil como prólogo al pensamiento hermenéutico del filósofo alemán, y resalta sus disensiones con la vertiente analítica/anglosajona, lo cual permite comprender las particularidades de la propuesta gadameriana.

PALABRAS CLAVE: filosofía · hermenéutica · lenguaje · método.

ABSTRACT: This article exposes some problems addressed by Hans-Georg Gadamer on the universality of his philosophical hermeneutics as an introduction to it. In the first part, the historical background of the so-called “linguistic turn of the 20th century” is reviewed; then, in the second part, his culminating work *Truth and Method* (1960) is analyzed. The help of some secondary authors such as Jean Grondin is very useful as a prologue to the hermeneutical thought of the German philosopher, and highlights his disagreements with the analytical/Anglo-Saxon side, which allows us to understand the particularities of the Gadamerian proposal.

KEYWORDS: Philosophy · Hermeneutics · Language · Method.

Recibido 6 de abril de 2022

Aceptado 15 de mayo de 2022

Introducción

El entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana.

Hans-Georg Gadamer

Según la tradición, existen dos vertientes de la filosofía occidental; por un lado, tenemos la llamada “filosofía continental”, cuyos problemas parten de una teoría del conocimiento articulada de acuerdo con los presupuestos de la metafísica platónico-aristotélica, y prosiguen un largo camino hasta llegar al idealismo alemán (Beuchot 2013); por el otro, a los filósofos interesados ya no en los universalismos platónicos, sino en lo considerado por ellos como único objeto científico (y, por lo tanto, verdadero) de análisis: el lenguaje. Las tesis de estos últimos pensadores, en su mayoría anglosajones, establecen que la verdad sólo es asequible por medio de un análisis riguroso del lenguaje, de sus premisas, y más tarde, de su formalización y fundamentación matemática. Estas dos vías tratan de resolver problemas similares, sin embargo, distan en la metodología que utilizan y de los presupuestos científicos (en la vertiente analítica relacionada con el formalismo lógico) y ontológicos (en la vertiente continental relacionada con la hermenéutica) de los que parten.

Como se ve, el lenguaje es el centro de las disertaciones en ambas corrientes filosóficas, pero la forma en que es abordado es muy diferente. Así pues, primero se revisarán brevemente los antecedentes históricos del llamado “giro lingüístico” del siglo XX, para después abordar el análisis hecho por Hans-Georg Gadamer en su obra *Verdad y método*; esto con la intención de realizar una introducción a su hermenéutica, pieza clave del pensamiento filosófico contemporáneo.

1. Antecedes de la hermenéutica filosófica

En este primer apartado se describen algunos antecedentes históricos de lo que en el siglo XX será la hermenéutica filosófica según Gadamer, es por lo cual resulta pertinente observar cómo surge una inquietud desde tiempos remotos por comprender lo que el lenguaje realmente quiere transmitirnos (según la perspectiva clásica de la comunicación emisor/mensaje/receptor) y si es que el lenguaje posee una función meramente instrumental, o como forma de ser en el mundo, según la ontología de Heidegger, preceptor de Gadamer (Fabris 2001, pp. 37-46).

No entraremos en detalles históricos sobre los filósofos griegos y sus reflexiones acerca del lenguaje, pero es importante mencionar a uno de ellos que fue precursor de una larga tradición que perduraría alrededor de mil años durante la Edad Media, según nos dice M. Beuchot, a saber, Aristóteles. El Estagirita realizó el primer tratado de lógica en la historia de Occidente, pero es necesario advertir que era una lógica muy distinta a la actual (lógica matemática), ya que sus inquietudes estaban más relacionadas con la retórica y el correcto uso de los silogismos para develar una verdad coherente, no contradictoria, e irrefutable,² que con el análisis formal/matemático del mismo. Gran parte de sus disertaciones sobre el lenguaje se ubican en algunos libros

² Desde el lenguaje natural, es decir, no simbólico

de la *Metafísica* y en sus *Tratados de lógica* (Bochensky 1985, pp. 52-61). A grandes rasgos, Aristóteles creía en el mero uso instrumental del lenguaje, y su campo de análisis era bastante reducido, puesto que para él sólo existía una manera de enunciar lo verdadero y verificable en la experiencia, y dicha manera era posible a través de los juicios asertivos, es decir, de los enunciados que afirman o que niegan algo.

Como se ve en el capítulo cuarto del *Peri hermeneias*, Aristóteles muestra su predilección por el discurso apofántico -juicio asertórico- en cuanto objeto de su investigación sobre el lenguaje: tal es el discurso que, en correspondencia con un estado de cosas, puede ser considerado verdadero o falso. Esta elección excluye del ámbito de la investigación filosófica todos los discursos no declarativos, desde la plegaria a la exhortación, en cuanto discursos de los que no cabe decir que sean verdaderos o falsos (Fabris 2001, p. 89).

Según Adriano Fabris, dicho modo de abordar el análisis del lenguaje desde Aristóteles significó para Occidente la concepción del mismo como objeto de estudio científico con reglas muy específicas y limitadas, como lo es el considerar a los enunciados declarativos mismos como formas vacías pero capaces de ser articuladas de tal modo que proporcionen criterios de validez universal, como sucede con los silogismos, donde incluso parte de la conclusión está ya incluida en las premisas. Esta manera de entender y de reflexionar sobre el lenguaje formó toda una tradición de pensadores que siguieron el mismo camino que Aristóteles, añadiendo o corrigiendo algunas cosas, durante un largo tiempo. El discurso estructurado fue el canon para la posteridad al momento de elaborar argumentos, evidenciar falacias, y elucidar verdades; sin embargo, las relaciones vitales inherentes al mismo hacer y pensar de la vida cotidiana fueron ignoradas, vistas por los filósofos del lenguaje como expresiones vagas e inexactas, incapaces de articular un discurso coherente y universalmente válido. “De ahí, por ejemplo, el fracaso en los intentos de afrontar con instrumentos conceptuales adecuados los problemas conectados con el lenguaje religioso y el lenguaje artístico, con la palabra poética y con los aspectos pragmáticos de la lengua”.³

Poco después, comenzaron los primeros trabajos hermenéuticos (obviando los antecedentes relacionados con la mitología griega) a finales del siglo IV a.C. La etimología⁴ misma del término puede darnos una idea de lo que ésta significó durante el periodo de decadencia política de la antigua Grecia, dicho periodo es conocido como helenístico (García Gual 2007, pp. 17-26). Jean Grondin realiza un interesante análisis de la labor hermenéutica en este contexto, relacionada, según nos dice, a la alegoresis, es decir, al contenido alegórico que se podía desprender de los viejos mitos para elaborar un sistema moral pero al mismo tiempo familiar para los habitantes de la polis: “[...] la práctica de la interpretación alegorizante de los mitos consistía, por tanto, en encontrar algo más profundo detrás del sentido literal escandaloso” (Grondin 1999, p.

³ *Ídem.*, p. 9.

⁴ *Ermeneiein*, relacionado al dios Hermes, intermediario entre los dioses y el hombre, dios de la interpretación. Véase Grondin 1999.

50). De lo cual se deduce que la práctica hermenéutica fue sólo una herramienta para reinterpretar los textos antiguos y adaptarlos al nuevo orden social de este segmento crítico en la historia de la antigua Grecia.

Más adelante, en el cristianismo primitivo, la función de la hermenéutica como instrumento de interpretación alegórica fue muy similar, solamente que el objeto de estudio ya no eran los mitos paganos, sino la misma Biblia. Esta necesidad surge desde el momento en que las rupturas en la historia requieren de una hermenéutica alegórica que legitime nuevos valores morales que den sentido a un determinado orden social, en este caso, al servicio de lo que posteriormente será la teología medieval. El uso instrumental de esta práctica, que se entiende más bien como exegética, se extendió durante siglos en Occidente, y según Grondin, fue hasta el siglo XVII cuando la palabra “hermenéutica” acuñó su sentido moderno. No obstante, es importante observar el hilo conductor que surge en la Grecia antigua, atraviesa la Patrística, y se extiende durante la Edad Media y el Renacimiento, pero que se interrumpe al llegar a la Modernidad. El problema filosófico de fondo permanecía como el de la correcta interpretación de los autores antiguos, siempre y cuando dicha interpretación fuese coherente con el canon teológico establecido. Será hasta el siglo XX, y el llamado “giro lingüístico”, cuando la tradición del formalismo lógico de corte empirista entre en crisis y encauce la atención de la filosofía hacia una crítica “a la condición privilegiada de la *apofansis* -enunciado declarativo- y renueve sus reflexiones sobre los aspectos del lenguaje relegados a un segundo plano” (Fabris 2001, p. 9)

Así pues, al considerar las aportaciones de Grondin y de Fabris, la hermenéutica carece todavía del adjetivo “filosófico” hasta Gadamer, pero esto no quiere decir que los antecedentes de la misma sean de poca importancia, ya que el contraste entre las antiguas propuestas y las teorizaciones del filósofo alemán serán útiles para observar más fácilmente ese carácter universalista plasmado en *Verdad y método*, obra cumbre de la hermenéutica filosófica de su siglo.

2. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

Para continuar el análisis de la propuesta hermenéutica de Gadamer es necesario revisar de paso algunas concepciones heideggerianas acerca de la función del lenguaje como estructura del ser desde su ontología, esto con la intención de asimilar mejor sus especulaciones sobre el arte, la historia y el lenguaje según Jean Grondin.

Bien, un problema filosófico apremiante durante el siglo XIX fue la separación de las ciencias empíricas⁵ y las llamadas “ciencias del Espíritu” (definición de W. Dilthey) (Grondin 1999). Dicha separación tuvo repercusiones importantes en la manera de hacer filosofía en aquel entonces, ya que la ética, la fenomenología, la ontología, etc., es decir, lo manifestamente humano y no observable, medible y predecible en la naturaleza, quedaba al margen de lo considerado como científico y por lo tanto comprobable y preciso. Era tarea de los filósofos el reflexionar sobre las cuestiones

⁵ Entiéndase biología, química y física newtoniana.

humanas, sobre el paso del hombre en la historia y el progreso de la humanidad misma, según la visión positivista de Augusto Comte. El anunciado (y comúnmente mal interpretado) “fin de la historia” pensado por G. W. F. Hegel dio un giro a las investigaciones sobre el hombre y su historia, lo cual colocó en una posición preeminente ya no a los conceptos o grandes sistemas metafísicos, sino a las narrativas que los sostenían. El análisis de dichas narrativas fue abordado por E. Husserl y M. Heidegger desde la fenomenología en los albores del nuevo siglo, ya que “la filosofía de Heidegger es una filosofía característicamente filológica y lingüística, en el sentido de que sus filosofemas consisten en hacer explícito lo implícito en las expresiones de la lengua alemana”(Gaos 2013, p. 10).

En consecuencia, la filología misma involucra problemas hermenéuticos tales como la tradición procedente del texto, la traducción de conceptos de una lengua a otra, y por supuesto, el panorama sociopolítico del presente que interpreta el pasado. Y es ahí donde estos dos autores intervienen no para hacer una exégesis o filología en sentido estricto, como sus antecesores, sino que se valen de dichos recursos para develar las relaciones vitales e immanentes en el texto mismo; es decir, que la intención ya no era interpretar las palabras, sino establecer un diálogo abierto con el pasado desde sus presupuestos ontológicos, al hacer uso de las mismas. Fabris sostiene que esta interpretación ontológica del lenguaje es lo que en definitiva constituye la novedad del enfoque heideggeriano. Y tal es su separación de la tradición anglosajona (el estricto análisis de los enunciados declarativos y su formalización y sustento en la lógica matemática), que Heidegger toma una vía alterna al logos racional y opta por el *logos* poético, ya que encuentra como insuficiente el primero para lograr una auto comprensión del estar-en-el-mundo. No es posible entrar en detalles sobre tal disertación, pero es importante mencionarlo para comprender cómo es que se da un salto entre epistemología y ontología; o en otras palabras, observar que para la ontología heideggeriana el enunciado es algo secundario, así como también si dicho enunciado es verdadero o falso, lo importante radica en comprender lo que el autor quiso decir en su contexto histórico y establecer un diálogo con él y con su tradición, de tal manera se logra entonces lo que Heidegger denomina una auto comprensión del ser y del estar (o modos de ser) en el mundo (Fabris 201, pp. 21-37).

Tiempo después, el problema del lenguaje es abordado por su discípulo Gadamer de manera similar en *Verdad y método*; incluso, Adriano Fabris asegura que existe un gran parecido entre los escritos del Heidegger tardío (*El origen de la obra de arte*, 1936) y el apartado que Gadamer dedica al análisis del arte.

Según Gadamer, en la experiencia del arte nos las habemos con una comprensión que va radicalmente más allá del ámbito del conocimiento metódico de la ciencia y que, como sucede en Heidegger, remite al desocultarse previo de una verdad que no puede reducirse en absoluto a la noción de correspondencia.

De esto se infiere que la influencia de la ontología heideggeriana en la labor hermenéutica de Gadamer es crucial. El camino del lenguaje devela al ser, pero es, si-

multáneamente, su morada, como bien afirma Heidegger en *El ser y el tiempo* (1927). Me parece que es evidente la diferencia entre la perspectiva analítica del lenguaje y la propuesta hermenéutica del mismo en la filosofía continental, y creo que dicha diferencia parte de lo que se mencionó anteriormente, cuando referimos que mientras las ciencias empíricas fundamentan sus teorías en la epistemología clásica, la hermenéutica parte de la ontología para elaborar sus prácticas, puesto que no se trata de un círculo autorreferencial a la manera de los silogismos aristotélicos, como señala H. Lefebvre (1982) encerrados en sí mismos y en donde los elementos de la conclusión ya se encuentran en las premisas, sino de una comprensión integral que *desborda la aridez del enunciado* (pp. 176-180). “Ya que comprender significa, de hecho, dialogar con la tradición, interrogarla y responder a sus preguntas, estableciendo un coloquio que, junto al objeto sobre el que versa nuestro interés, saca a la luz nuestra propia condición” (Fabris 2001, p. 41).

Grondin observa en Gadamer algo similar a una vuelta a las ciencias del Espíritu desde su propuesta hermenéutica, la cual considera que lo humano no puede ser siquiera entendido desde los rígidos parámetros de la inducción lógica, sino que “las ciencias del Espíritu proceden de otra manera porque obtienen sus conocimientos más bien por medio de algo así como un tacto psicológico” (Grondin 1999, p. 159). Aquí es evidente el anclaje entre arte y lenguaje, ya que para Gadamer la sensibilidad artística invita a un diálogo más enriquecedor del que podría darse en un estéril silogismo. Ahora bien, si entendemos el lenguaje a la manera de Heidegger (como morada del ser) y procedemos a dialogar con un texto, debemos tener en cuenta distintos factores, según lo aclara Gadamer en *Verdad y método*. Uno de estos factores es lo que él denomina como “acuerdo tácito”, que es un presupuesto lingüístico a la hora de entablar un diálogo; es decir, algo que se sabe de antemano pero que no es necesario explicitar al momento de intercambiar palabras e ideas con otra persona. Gadamer cree que los acuerdos tácitos son necesarios para poder establecer cualquier tipo de diálogo entre dos personas, y que de hecho esos acuerdos tácitos facilitan la fluidez de las ideas desde la particularidad de cada uno de los dialogantes; y aunque el diálogo no signifique necesariamente discusión, si implica, a la vez, cierta cantidad de prejuicios (parte de la subjetividad del dialogante) los cuales son, sin embargo, importantes para la estructuración del diálogo mismo, el cual evita el disenso inicial y busca el consenso:

El diálogo transforma una y otra -opiniones-. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la suya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas (Gadamer 1992, p. 185).

De lo cual se deduce que, para Gadamer, el diálogo es la única manera posible de dar sentido al lenguaje mismo, y no al revés, como generalmente se plantea desde las teorías clásicas de la comunicación. Más adelante, en *Verdad y método II*, el filósofo-

fo alemán se pregunta si es realmente necesario que el lenguaje natural busque de manera gradual el asimilarse al lenguaje científico para lograr su “perfección”, cosa que cuestiona los fundamentos mismos de la filosofía analítica y su búsqueda por la científicidad del lenguaje (al menos desde B. Russell y G. Frege) (Fabris 1999). Pero Gadamer responde a esta cuestión desde su planteamiento del diálogo, el cual está íntimamente relacionado con la pregunta. Como vimos, la tradición que antecede a Gadamer consideraba, desde Aristóteles, el enunciado declarativo como la única forma de expresividad humana capaz de ser analizada seriamente para deducir criterios de verdad o de falsedad, dejando a un lado cualquier otro tipo de enunciados como, por ejemplo, la pregunta misma. Es aquí donde Gadamer nos dice que “el enunciado no es la única forma discursiva que existe [...] Hay que considerar también uno de los fenómenos intermedios más enigmáticos: la pregunta, que implica esencialmente estar tan próximo al enunciado como ningún otro de estos otros fenómenos lingüísticos y que no admite evidentemente ninguna lógica enunciativa” (Gadamer 1992, pp.189-190). Según se aprecia, el filósofo alemán está más interesado con lo que puede darse a partir de la pregunta que el decidir sobre si el enunciado es verdadero o falso, esto implica que todo discurso es un discurso que no debe ser escrito ni verificable por y para sí mismo, al modo de la formalización lógica y la deducción natural, sino que debe poseer sentido dentro de un *acto comunicativo*.

Gadamer pudo ser un gran crítico del formalismo lógico, sin embargo, sus intenciones fueron otras, más interesadas en la ontología del lenguaje y en el uso del mismo por los individuos que buscan el consenso de sus ideas, y en que este mismo uso no es algo fijo, sino siempre cambiante y dependiente de factores externos al discurso. Su atención no estaba centrada en el orden lógico de la estructura argumentativa, que, a su vez, nos diera una semántica a partir de la cual decidir lo correcto y lo incorrecto según sus reglas. Ni siquiera considera que el sentido provenga de ese mismo orden estructurado lógicamente, por ejemplo, cuando menciona que la palabra por sí misma carece de sentido:

(...) La primera palabra no existe. El hablar de una primera palabra es contradictorio. El sentido de cada palabra presupone siempre un sistema de palabras (...)
La palabra se introduce a sí misma. Sólo se convierte en palabra cuando ha pasado al uso comunicativo.⁶

De este fragmento se comprende a qué se refiere con “universalidad”, cuando en *Verdad y método* propone una hermenéutica filosófica, que la distingue de sus antecesoras. Por lo tanto, se entiende Gadamer no habla de universalidad en un sentido kantiano, sino más bien como una manera de aplicar su hermenéutica a la globalidad de los sucesos humanos en la historia; sucesos que, a su vez, forman prejuicios en los sujetos, mismos que resultan necesarios a la hora de entablar un diálogo. Entonces, todo diálogo, para Gadamer, es un diálogo con el pasado, a través de los prejuicios de

⁶ *Ídem.*, p. 192.

los sujetos involucrados en él, como cuando menciona que “la historia está presente, y lo está a la luz de este tiempo futuro. Todos hemos aprendido aquí de Heidegger, que mostró el primado del futuro para el recuerdo y para la preservación y, por tanto, para el conjunto de nuestra historia”(Gadamer 1992, p. 217). El hecho de que todo un apartado de *Verdad y método* esté dedicado a la historia nos indica la gran interrelación que ve entre ésta, el arte y el lenguaje.

3. Conclusiones

A modo de conclusión, en el primer apartado se observaron los antecedentes de la hermenéutica y se logró distinguir las diferencias entre las propuestas antiguas y la elaborada por Gadamer; en el segundo apartado, se analizaron los componentes y presupuestos de las teorías universalistas de la hermenéutica de su máxima obra publicada con ayuda de especialistas en el tema.

Me atrevo a decir que Gadamer fue el enlace entre distintas tradiciones de pensamiento filosófico, desde los antiguos griegos y sus primeros análisis del lenguaje con Aristóteles, hasta F. Nietzsche, para concluir con E. Husserl y M. Heidegger en el siglo XX. Dando un “giro lingüístico” similar al realizado por L. Wittgenstein, pero enfocándose ya no solamente en los juegos de palabras que dependen de los distintos ámbitos culturales en los que está inmerso el sujeto, sino también en la pregunta y el diálogo constantes que consideran el acto mismo del habla (Austin 1962) como vía a la interminable serie no de respuestas sino de preguntas, preguntas al pasado, pero un pasado que sigue siendo presente y que involucra necesariamente las perspectivas acerca de la temporalidad de Heidegger.

Hasta qué punto podemos hablar de fenomenología, dialéctica y hermenéutica como una tríada es una pregunta muy difícil, sin embargo, históricamente, las tres se han complementado y tomado perspectivas distintas en algunos aspectos pero que convergen finalmente en la necesidad de pensar filosóficamente la historia, el arte y el lenguaje.

Bibliografía

- Beuchot, M., (2013), *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bochenski, I. M., (1985), *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid.
- Fabris, A., (2001), *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, Akal, Madrid.
- Gadamer, H., (1992), *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca.
- Gaos, J., (2013), *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.
- García, G., (2007), *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Síntesis, Madrid.
- Grondin, J., (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona.
- Lefebvre, H., (1982), *Lógica formal, lógica dialéctica*, Siglo XXI, México.