

Implicancia mutua entre “facticidad” y “hermenéutica” en la filosofía de Hans-Georg Gadamer

Moralejo, Enrique (UBA / Universidad Nacional de Luján)

Según propias declaraciones, la impresión que le produjo a Gadamer la frase “hermenéutica de la facticidad” que escuchó de su maestro Martin Heidegger por primera vez en 1923¹, no sólo fue muy fuerte, sino también muy duradera. Creo que no se exagera mucho si se plantea que la práctica, sentido, posibilidades y límites de lo que Gadamer entiende por “hermenéutica filosófica” se encierra, en gran medida, en lo que significa dicha frase. Pero una vez admitido esto, surgen inmediatamente interrogantes de no muy fácil respuesta, como ¿a qué se alude con “facticidad”, siendo que la expresión en la filosofía moderna, y por influencia de la ciencia natural, apunta a aquello que al no poder ser plenamente conceptualizado obliga a atenerse a los límites establecidos por la prueba experimental? O ¿cuál es en concreto lo dado y el dato que se ofrece como la base permanente para un comprender imposibilitado de una satisfacción definitiva? Y en cuanto a la hermenéutica de Gadamer en sí, si depende de lo dado, ¿no queda reducida a un método, y en consecuencia indiferenciable de la “explicación”, que se vale de reglas, leyes y conceptos específicos?

No solo en *Verdad y método* sino en diversos trabajos posteriores, sobre todo en algunos publicados bajo el título *Los caminos de Heidegger*², Gadamer reflexiona sobre la frase mencionada y el lugar intelectual que ocupa en las citadas lecciones de 1923, publicadas bajo el título *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Con dicha frase Heidegger, sostiene Gadamer, no deja de reconocer su inscripción en la corriente fenomenológica, pero a la vez expresa el inicio de una tarea crítica, que no sólo alcanza al idealismo de lo absoluto, a la filosofía de la vida, sino incluso a la filosofía trascendental y a la fenomenología de Husserl, para culminar en la revitalización de la pregunta por el ser, caída en el olvido ya desde la filosofía griega. Dicho recorrido le sirve a Gadamer no sólo para justificar su apreciación de que el giro (*Kehre*) iniciado por Heidegger posteriormente a la publicación de *Ser y tiempo*, en el que intenta desentenderse tanto de la filosofía trascendental como del lenguaje de la metafísica, ya estaba presente en algunas intuiciones en sus primeras lecciones, sino también para puntualizar que su falta de prevención en el uso del viejo bagaje conceptual de la filosofía, no significa una recaída en la metafísica y que, por el contrario, su propia concepción de la hermenéutica se encuentra consubstanciada con el espíritu filosófico de su maestro.

En cuanto a la filosofía de la vida, lo positivo que en ella ven ambos filósofos, no está sólo en la crítica ejercida contra la filosofía de lo absoluto al modo hegeliano, sino también en la precaución de atenerse a un fenómeno que se resiste a encerrarse en esquemas conceptuales. Pero el lado negativo de ese tipo de filosofía se pone en evidencia, como en Dilthey, en la reducción del fenómeno de la “vida” a componentes psicológicos y empíricos y en el intento infructuoso de acuñar un método específico para las ciencias del espíritu, por imitación de las ciencias naturales. Resultado de este intento son las pretensiones de “objetividad” científica en todo el Historicismo, que desembocan en el relativismo y en la incapacidad consiguiente para cualquier proyecto de unidad en el conocimiento.

¹ Gadamer, 2002: 358-9.

² Gadamer, 2002: 57-66.

En cuanto a la fenomenología, Gadamer plantea en “El camino al viraje” de 1979³ que no se puede desconocer la inicial ubicación de Heidegger dentro de dicho movimiento, así como el valor que para él tiene la voluntad siempre firme de su creador de atenerse a lo dado. Pero agrega que ya desde los inicios se comprueba claramente en Heidegger un modo de entender el fenómeno marcadamente distinto, porque se tiene en cuenta, más que lo dado, lo no dado, es decir, lo que el fenómeno más bien oculta y encubre.⁴

En el párrafo 7 de *Ser y tiempo* se hace evidente la distancia que pone con su maestro Husserl al plantear la fenomenología como la preocupación por el “descubrimiento” de aquello que el fenómeno oculta.⁵ No obstante, el enfoque de Heidegger no estaba orientado por el propósito común de la fenomenología de denunciar el carácter limitado de toda teoría, sino que se colocaba en un plano absolutamente *más profundo*. Dentro de este contexto está el mostrar los prejuicios que encubría el “análisis de la percepción” en la fenomenología de Husserl; dice Gadamer: “el primer punto de partida de Heidegger consistió en oponer a la construcción descriptiva de Husserl la conexión funcional en la que se muestran las percepciones y los juicios de percepción”.⁶ En el nivel de esta “conexión funcional” de que habla Gadamer si inscribe el concepto de “estar a la mano” (*Zuhandenheit*), del cual es sólo una abstracción la percepción entendida como el hacer presente que pone algo ante la vista (*Vorhandenheit*). Además, esta abstracción encubre el “prejuicio dogmático” de que la realidad de lo que se ve sólo es probada, justificada, desde la conciencia que lo hace presente.⁷

Pero la tarea de revisión por parte de Heidegger, lejos de detenerse en los supuestos de la percepción, se proyecta hacia lo que constituye su objetivo final: el develamiento de lo que subyace a la noción de conciencia. Cuando Heidegger habla de “ser-ahí”, sostiene Gadamer, no está planteando una forma más “elemental” o profunda de plantear las cosas, en lugar de la conciencia, la autoconciencia o el ego trascendental. Mucho más allá de ello, el descubrimiento de la finitud y temporalidad del *Dasein*, y de los límites infranqueables que ello entraña, implicó a la vez la superación del modo en que la metafísica desde los griegos entendió el ser. Se lo entendió siempre como lo que se hace presente en la “forma” y figura “fija” de los entes; en su permanencia y estabilidad. La metafísica no se preguntó en cambio por el ser de quien se hace la pregunta por el sentido del ser, que lejos de ser solamente presente, se “proyecta hacia el futuro” y es “cuidado”.⁸ Con ello a la vez Heidegger denunció el carácter constructivo y abstracto de nociones como la de “sujeto” y “objeto”, que están a la base de la filosofía moderna de la conciencia.⁹

³ Gadamer, 2002: 109-124.

⁴ “habrá un acento nuevo debido al hecho de que Heidegger introdujera el concepto de fenómeno en una forma paradójicamente agudizada, no tanto desde el estar dado, sino desde el no estar dado y el estado oculto del fenómeno.” (Gadamer, 2002: 110)

⁵ “la idea de la fenomenología desde el estado escondido del fenómeno y desde el encubrimiento que tenía que arrancarlo de este estado”. (Gadamer, 2002: 110)

⁶ Gadamer, 2002: 110-1.

⁷ “La sencilla percepción, en cambio, que percibe algo y lo hace presente en su estar a la vista [*Vorhandenheit*], resultaba ser, desde esta óptica, una abstracción en la que subyacía un prejuicio dogmático, el prejuicio de que aquello que es como lo que está a la vista necesitaría obtener su última prueba de su pura presencia en la conciencia.” (Gadamer, 2002: 11)

⁸ Gadamer, 2002: 63-4.

⁹ “Cuando Heidegger hablaba del ‘ser-ahí’ [*Dasein*], no se trataba sólo de poner una palabra nueva de una fuerza denominadora más elemental en el lugar de la subjetividad, la autoconciencia y el ego trascendental. Al elevar al rango de concepto el horizonte temporal del ser-ahí humano, que se sabe como finito y que tiene la

También posteriormente a *Ser y tiempo*, en *Kant y el problema de la metafísica*, sostiene Gadamer, Heidegger redescubre una dimensión en Kant que la filosofía posterior, incluso neokantiana, había echado al olvido. La obligada colaboración que plantea entre la intuición y el entendimiento en el conocimiento, así como el circunscribir a éste a las condiciones de posibilidad de la experiencia, tienen el sentido, en la interpretación de Heidegger, de una “metafísica de la finitud”.¹⁰ Aclara Gadamer que Heidegger dejó después de lado esta reivindicación del kantismo al incluirlo en la etapa del “olvido del ser”, pero no obstante mantuvo permanentemente en su pensamiento esta señal de precaución que aportara Kant: “la idea de la filosofía crítica sigue siendo –dice Gadamer– un correctivo metódico constante que la filosofía no debe olvidar”.¹¹

Como se ve, la expresión “hermenéutica de la facticidad” denota dos cuestiones principales estrechamente relacionadas entre sí. La primera, que el conocimiento es limitado y dependiente de lo dado, del *factum*, y por eso es interpretación. Pero además, y este es el segundo aspecto, que el conocimiento es en el modo de lo que es mostrado y tal como es mostrado. Cuestión ésta que es imprescindible no confundir con el punto de vista y con el conocimiento entendido como perspectiva, porque en ambos casos hay un remitirse a un punto fijo, la subjetividad constituyente. En sentido diferente, lo que es mostrado es *revelado* desde la cosa misma, aunque no por ello pueda plantearse como un conocimiento objetivo y definitivo; sin dejar de ser ella misma, la cosa puede exhibirse en otras interpretaciones muy distintas.

Con lo indicado se quiere dar a entender que el término “hermenéutica” alude por un lado a un límite, que puede ser extendido y ampliado, pero nunca eliminado definitivamente, lo cual implica una carencia; pero a la vez hay una ganancia clara, pues a diferencia de la construcción abstracta que al objetivar manipula y condiciona, en la comprensión hermenéutica se da una *posibilidad concreta de aproximación* a la cosa, que la expresa y manifiesta.

Intentando ahora una interpretación de lo fáctico en la propia filosofía de Gadamer, así como el modo en que se articula con lo dado su peculiar modo de entender la hermenéutica, sin recaer en el estrechamiento del método y la explicación científica, digamos que la facticidad a que se refiere Gadamer se encuentra, entre otros, en los siguientes lugares: en la experiencia de la obra de arte y de la historia, en el papel central que desempeña el lenguaje, en la necesidad del acuerdo con el otro o interlocutor y en el reconocimiento del aporte independiente de las ciencias del espíritu.

Pero, ¿qué es en todo ello lo que se impone como el dato que puede manifestarse en las distintas formas enumeradas y en otras más, pero sin que se pueda determinar en forma precisa, a diferencia del hecho para la ciencia natural? ¿Qué es lo esencial en ese fenómeno que, a la vez, siempre puede mostrarse como distinto? Entiendo que lo que unifica y a la vez se diversifica en formas siempre cambiantes es la “movilidad” inherente a todo fenómeno humano, base de la historicidad, conjuntamente con una visión del ser ligado al transcurso temporal. No como lo que siempre cambia, sino en el sentido del *acontecer* que

certeza de su fin, sobrepasó la comprensión del ser subyacente en la metafísica griega. También se mostraron como construcciones dogmáticas el sujeto y el objeto, que eran los conceptos conductores de la moderna filosofía de la conciencia.” (Gadamer, 2002: 111)

¹⁰ Gadamer, 2002: 64-5.

¹¹ Gadamer, 2002: 65.

depende del pasado y de las circunstancias del presente, pero cuya orientación proviene del futuro.

Respecto de la obra de arte y del texto literario, la relación de dependencia se hace notoria en el hecho de que en ningún caso lo que la obra expresa y significa puede ser recogido en conceptos precisos. Quien lee o contempla, si aspira a acceder al conocimiento de lo que la obra significa, debe dejar de lado su independencia como sujeto, para pasar a ser partícipe del juego a que la obra invita. Sólo de esta manera se lleva a cabo una auténtica experiencia estética, que afecta el modo de ser del espectador o lector. Caracteriza a la experiencia estética una especie de *relación de simultaneidad* con la obra, como si lo que significa nos lo estuviera revelando a nosotros en particular, aquí y ahora, al margen de la distancia temporal o geográfica que nos separe de sus orígenes. La estética imperante desde el siglo XVIII, al depender de la metafísica del sujeto, malinterpretó este tipo de experiencia, porque no sólo supuso erradamente la autonomía del sujeto, sino que además redujo la estética a mero disfrute subjetivo, al suponer, también erradamente, que el conocimiento se limitaba a lo dado en la experiencia sensible.

No en menor medida se es dependiente de los hechos acaecidos en el pasado y transmitidos por la tradición. Y no por el motivo obvio de que la historiografía deba ser fiel a los hechos históricos, sino por la razón más profunda de que podemos acceder a un acontecimiento determinado ocurrido en el pasado sólo desde lo que la tradición nos transmite de él. Si bien seleccionamos ese pasado desde los intereses en el presente, la motivación desencadenante por la cual el investigador se interesa por determinado acontecimiento y no por otros, proviene de ese mismo acontecimiento. Dilthey y el Historicismo en general equivocaron el planteo al pretender un abordaje del pasado que prescindiera de nuestros prejuicios en el presente y que se atuviera exclusivamente a las ideas vigentes en la época motivo de estudio, como garantía de objetividad, siguiendo el modelo de la ciencia natural. Pero no es posible objetivar la época fijándola en el pasado, no sólo porque accedemos a ella desde un participar en su influjo, sino porque nos relacionamos con la historia desde una experiencia del tiempo en que intervienen no sólo la memoria, sino también el olvido y lo que se espera del futuro. Movilidad que no deja de afectar a la visión que se pueda tener de los hechos mismos; al respecto es bueno recordar que para Gadamer la interpretación, sin dejar de ser fiel, lo es en cada caso de una manera distinta.

También el lenguaje reúne las características de facticidad de lo dado que no puede ser puesto en disponibilidad como si fuera un objeto. Si bien las palabras están siempre a disposición para un nuevo uso traspositivo o figurado, dependemos de ellas en la medida en que nos encontramos hablando y pensando en un lenguaje que no hemos elegido. Además, como la racionalidad puesta en juego en la comprensión hermenéutica no puede aspirar a un fundamento último o definitivo, sin violentar los supuestos fundamentales de una filosofía de la finitud, la pauta o norma para establecer lo correcto y verdadero proviene del *acuerdo en el diálogo*, para lo cual debe admitirse la pretensión del otro, del interlocutor, incluso, dice Gadamer, contra nuestras propias pretensiones u opiniones.

Por último, el en primera instancia ambiguo tratamiento de las disciplinas humanísticas por parte de Gadamer, respecto de si se constituyen en verdaderas ciencias y si en ellas es aplicable el método o no, induce a pensar que lo importante a tener en cuenta –más allá del estrecho círculo del conocimiento acumulativo y objetivable en ellas- es el *contenido* del cual son exclusivas transmisoras. Ese contenido, que en la época de predominio del paradigma científico se cultivaba en un lugar marginal como conocimiento probable, con la hermenéutica contemporánea y sus proyecciones ontológicas pasa a ocupar el lugar de

aquellos conocimientos que no pueden ser obviados. Cabrá la actitud de crítica, de cuestionamiento y de pretensión de su continua y necesaria transformación, pero lo que no es admisible es su desconocimiento, sin el peligro de afectar posibilidades profundas de comprensión de nuestro propio ser-en-el-mundo. Para Gadamer la suya es una *hermenéutica filosófica*, en el sentido de que la reflexión filosófica no tiene la potestad de reunir en el concepto y hacerse plenamente consciente de la variada y compleja experiencia transmitida del pasado, que nutre el presente y el mundo en que vivimos. Queda el recurso, en consecuencia, de una tarea continua de interpretación ejercida sobre lo recibido; ésta es la razón por la que es necesario admitir una recíproca e ineludible *implicancia entre facticidad y hermenéutica*.

BIBLIOGRAFÍA

GADAMER, Hans-Georg, (1988), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Barcelona, Ediciones Sígueme, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

-(2001), *Antología*, Salamanca, Ediciones Sígueme, traducción de Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti.

-(2002), *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Editorial Herder, traducción de Ángela Ackermann Pilári.

HEIDEGGER, Martin, (1973), *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, traducción de Gred Ibscher Roth.

-(1997), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C..

-(1999), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza Editorial, versión de Jaime de Aspiunza.