



**SOBRE LA GÉNESIS
DEL SENTIDO EN
LA HERMENÉUTICA
ONTOLÓGICA DE
HEIDEGGER Y GADAMER**

Leandro Catoggio

SOBRE LA GÉNESIS DEL SENTIDO EN LA HERMENÉUTICA ONTOLÓGICA DE HEIDEGGER Y GADAMER

Resumen: La facticidad como tema y elemento irrefragable de la hermenéutica constituye el principio del programa original de Heidegger en sus comienzos. A partir de allí el proyecto heideggeriano se embarca en el análisis hermenéutico con el fin de conseguir la génesis conceptual que articula nuestra experiencia en el mundo. Este modo analítico llamado "semántica genética" conlleva una distinción inherente al discurso (*Rede*) entre el enunciado óntico y el enunciado ontológico o hermenéutico. El presente trabajo intenta mostrar, en primer lugar, cómo dicha semántica genética se forja en la hermenéutica heideggeriana y cómo ésta se "urbaniza" en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Luego, en segundo lugar, se mostrarán las diferencias entre ambas posturas para concluir, a modo de tesis, que la hermenéutica gadameriana subsume el nivel semántico de la génesis del sentido al nivel pragmático del enunciado proponiendo, de esta manera, una "pragmática genética".

Palabras claves: Heidegger, Gadamer, tradición, pragmática genética, semántica genética.

SUR LA GENÈSE DU SENS DANS L'HERMÉUTIQUE ONTOLOGIQUE DE HEIDEGGER ET GADAMER

Abstract: La facticidad comme sujet et élément irrefragable de ce qui est hermenéutica constitue le principe du programme original de Heidegger dans ses débuts. À partir là du projet heideggeriano on embarque dans l'analyse hermenéutico afin d'obtenir la genèse conceptuelle qu'elle articule notre expérience dans le monde. Cette manière analytique appelée 'sémantique génétique' entraîne une distinction inhérente au discours (*Rede*) entre la déclaration óntico et la déclaration ontologique ou hermenéutico. Le présent travail essaye de montrer, d'abord, comment cette sémantique génétique est forgée dans ce qui est herméneutique heideggeriana et comment celle-ci 'est urbanisée' dans ce qui est herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer. Donc, deuxièmement, on montrera les différences entre les deux positions pour conclure, comme thèse, que ce qui est herméneutique gadameriana subsume le niveau sémantique de la genèse du sens au niveau pragmatique de la déclaration en proposant, de cette manière, 'une génétique pragmatique'.

Key words: Heidegger, Gadamer, tradition, génétique pragmatique, sémantique génétique.

Leandro Catoggio: Profesor de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina), CONICET. Actual doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Autor de varios trabajos sobre Foucault y Gadamer.

Correo electrónico: leamarcat@yahoo.com.ar

SOBRE LA GÉNESIS DEL SENTIDO EN LA HERMENÉUTICA ONTOLÓGICA DE HEIDEGGER Y GADAMER

INTRODUCCIÓN

La hermenéutica presentada por Hans-Georg Gadamer tiene la adjetivación de "ontológica" debido, principalmente, a su encuentro temprano con la obra de Heidegger a comienzos de la década del veinte del siglo pasado. Siempre se ha remarcado la dependencia que tiene la hermenéutica gadameriana con el pensamiento heideggeriano. Es más, generalmente se suele ver a ambos filósofos como partes de un mismo proyecto que escapa a la tradición romántica de la hermenéutica. Tanto la escuela de Schleiermacher como la de Dilthey caen bajo una fuerte crítica que comienza con Heidegger y continúa con Gadamer. Podríamos decir que la hermenéutica romántica, representada tanto por Schleiermacher como por Dilthey, queda atrapada en la crítica que la hermenéutica ontológica esboza frente a la llamada "conciencia metodológica". Justamente, al determinar a la comprensión (*Verstehen*) como el rasgo ontológico más propio del hombre la hermenéutica heideggeriana-gadameriana desplaza la noción metodológica de la hermenéutica romántica. Este giro ontológico efectuado a partir de Heidegger tiene gran parte de su consumación en la obra de Gadamer, especialmente en *Wahrheit und Methode*. Para ambos pensadores dicho giro ontológico se produce, como suele decir Gadamer, desde el centro del lenguaje. Así, para Heidegger, en *Sein und Zeit* el discurso (*Rede*) determina tanto la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y la comprensión (Cfr. Heidegger, 1963, 133); y, en Gadamer, la comprensión se entiende como un proceso lingüístico donde el verdadero *subjectum* del acto interpretativo es el lenguaje mismo y no los interlocutores que intervienen en él (Cfr. Gadamer, 1975, 464).

De esta forma, la hermenéutica sufre un giro ontológico anclado en el lenguaje que transforma su operatividad filosófica. La hermenéutica pasa de ser una metodología de lectura de textos a ser un homónimo de la filosofía (Cfr. Heidegger, 2005, 364). La recuperación del sentido antiguo, específicamente aristotélico, de

la noción de "*hermeneien*" que realiza Heidegger tiene como motivo fundamental develar la facticidad de la vida humana tal cual esta se desarrolla. De hecho la hermenéutica se define como la realización del *hermeneien*; la interpretación de la facticidad (Cfr. Heidegger, 1982, 14). "Filosofar desde la vida y no sobre la vida" fue una de las muletillas más usadas por el autor de *Sein und Zeit* durante sus primeros años de docencia en Freiburg. Esta frase comprende en sí misma la transformación hermenéutica que hace Heidegger de la fenomenología husserliana. Esto puede observarse a partir de la crítica que elabora Heidegger del papel que juega la reflexión ante las cosas mismas en la fenomenología. Para la hermenéutica el sentido vivido no se instaura desde la mediación del estrato reflexivo de la fenomenología sino desde la aprehensión inmediata de la vida fáctica.

La operación metodológica que lo lleva a Heidegger a establecer esta distinción se basa en la diferencia entre sentido originario y derivado. Esta diferencia entre originario y derivado encuentra su aplicación en la crítica a la fenomenología a partir del modo de aprehender la facticidad. Para Heidegger que la reflexión sea la que desenvuelve y abre el sentido de la vivencia implica que transforma a ésta última en un objeto; o sea, que la vida no es alcanzada en su movimiento propio sino desde una visión teórica objetiva. La objetivación de la vida humana implica una actitud reflexiva teórica de la vivencia. Esto viene a entenderse como una forma derivada de la comprensión de la facticidad. El intento de asir la originalidad de la vida humana debe, por tanto, retrotraerse al sentido vivido pre-reflexivamente.

La tarea de la filosofía, entonces, no es efectuar un acto reflexivo sobre lo vivido sino un esclarecimiento o encuentro con la vida fáctica en su interpretación. La comprensión de la vida fáctica, entonces, supone un momento pre-reflexivo de la interpretación. Esto conduce a Heidegger a comprender la noción de verdad no desde el concepto de identidad entre enunciado y cosa sino desde la autointerpretación de la facticidad. La verdad nunca es algo que se capta sino que se experimenta; la verdad es la experiencia misma del movimiento de la vida fáctica que no puede ser reducida a la lógica de la validez del enunciado. El lenguaje en Heidegger se encuentra en función del obrar de la vida humana; es decir, el enunciado sólo es posible a partir del estar-en-el-mundo del *Dasein* (Cfr. Heidegger, 1963, 219). Por ello, en nuestra interpretación, decimos que el discurso es una acción lingüística que abre las distintas posibilidades de ser de la vida humana.

Esto último es, en primer lugar, lo que intentaremos describir en el próximo apartado. En segundo lugar, y a continuación del primer apartado, intentaremos mostrar que la propuesta gadameriana de la hermenéutica, tomando como punto central la noción de verdad, se basa en esta primera hermenéutica heideggeriana aunque con algunas diferencias significativas.

1. SEMÁNTICA GENÉTICA

Jean Grondin en un trabajo llamado *Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer* (Grondin, 2004, 7-17) menciona que en Heidegger podemos distinguir, por lo menos, tres nociones de hermenéutica a lo largo de su obra publicada. La primera que se considera 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 *Sein und Zeit*, y que la llama 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, indirectamente. Es conocido por todos la gratitud y admiración que ha tenido Gadamer a lo largo de su extensa trayectoria por su maestro. 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 este 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 desinencias y distancias con respecto al pensamiento de aquel. Aunque esto no borró para nada las huellas impresas por "el maestro de Freiburg" en el curso de 1923 titulado *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Nosotros no detendremos, en primer lugar, en el joven Heidegger de los cursos de Freiburg, entre lo que incluiremos el conocido *Informe Natorp*, y en su obra magna *Sein und Zeit* para intentar comprender las nociones hermenéuticas fundamentales que influyeron en Gadamer para así determinar los alcances y límites de éstas en *Wahrheit und Methode*.

El seminario mencionado, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, resulta crucial 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 misma en su gran obra *Wahrheit und Methode*. En dicho seminario de 1923 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 de 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" (Heidegger, 1982, 9)¹. Este abordar y dar cuenta de la facticidad para explicitarla es el lema 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 cual lo toma

1. "Der Ausdruck Hermeneutik soll die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität anzeigen".

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 origen estrictamente filosófico, como Kisiel o Pöggeler (Cfr. Segura Peraita, 2002, 20). 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 (Cfr. Gadamer, 1987, 421). 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 ocasionalidad (*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" (Heidegger, 1982, 7)².

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 ópticas 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 irrebalsable 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 irrebalsabilidad de la facticidad constituye el principio de comprensión hermenéutico del *Dasein* que 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 irrebalsabilidad 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 atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de a que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente (Heidegger, 1987, 117)³.

2. "Dasein ist ihm selbst da im Wie seines eigensten Seins".

3. "Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die hermeneutische Intuition, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus

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. Es este 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 "mundeá": "Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, mundeá, un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo vale" (Heidegger, 1987, 73)⁴.

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 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 irrebাসable de la hermenéutica constituye el programa original de Heidegger en sus comienzos.

der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt" (Heidegger, 1987, 117).

4. "In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, 'es weltet', was nicht zusammenfällt mit dem es wertet".

La distinción entre los llamados "enunciados hermenéuticos" y los juicios objetivantes se puede observar bien en el seminario *Logik. Die Frage nach Der Wahrheit* de 1925-1926. Este seminario previo a *Sein und Zeit* se encarga de deconstruir el concepto de verdad tradicional como *adaequatio intellectus ad rem*. Heidegger enumera allí el sentido de verdad desde su constitución tradicional (Cfr. Heidegger, 1976, 9-10). En primer lugar indica que se toma desde el lugar del enunciado en referencia a lo existente. En segundo lugar que la verdad no es una propiedad de las proposiciones sino las proposiciones mismas, como es el caso del ejemplo de $2 \times 2 = 4$. Luego menciona que verdad significa lo mismo que conocimiento de una verdad. En cuarto lugar que con "verdad" nos referimos esencialmente a una proposición verdadera acerca de un hecho cualquiera. Y, por último, que verdad se toma también como el significado de lo verdadero; o sea, en el sentido de enunciar algo tal cual es. Estas consideraciones sobre el sentido de la verdad a lo largo de la tradición remiten, para Heidegger, a la estructura de la verdad como correspondencia, como *adaequatio*. Esta estructura del sentido de la verdad es la que se desarrolla en el campo de la lógica y que Heidegger determina con respecto a los enunciados como "lógica de la validez" contraponiéndola a una "lógica filosofante" (*philosophierende Logik*) de carácter hermenéutico (Cfr. Heidegger, 1976, 13).

Esta confrontación entre una lógica de la validez y una lógica filosofante conlleva en sí misma la doble tarea hermenéutica de la destrucción del sentido y la construcción del mismo a partir de una génesis elaborada desde la *praxis* de la vida fáctica. A la lógica de la validez le corresponde la formación de los enunciados objetivantes mientras que a la lógica filosofante le corresponde el análisis de los enunciados desde la *praxis* humana; o sea, en un nivel hermenéutico. Mediante esta lógica filosofante Heidegger "quiere distanciarse de la lógica tradicional y escolar (*Schullogik*). A pesar de los matices que distinguen a cada una, el denominador común es la búsqueda del origen del sentido lógico... la lógica formal no puede explicar cabalmente el sentido de sus conceptos si no recurriera a sus fundamentos ontológicos" (Bertorello, 2008, 90). Con ello Heidegger logra reconstruir la génesis del sentido del reducido uso de los enunciados objetivantes. Aquí, nuevamente, la estructura de distinción del significado pasa por la diferencia fundamental heideggeriana de originario y derivado. La diferencia estructural del pensamiento heideggeriano remite a la distancia que separa el carácter hermenéutico de los enunciados de origen ontológico de los enunciados objetivantes derivados de aquellos.

Por ello mismo, Heidegger menciona que debe levantarse de entre los escombros de una inauténtica tradición una auténtica tradición (Cfr. Heidegger, 1976, 21). Esto lo lleva a un análisis detenido de la obra aristotélica y a su interpretación particular de la verdad en contraposición de la interpretación tradicional correspondentista. Anticipando la estructura ontológica del ser-a-la-mano de *Sein und Zeit* en este seminario Heidegger va a caracterizar la estructura del enunciado sobre la base de su remisión al ente en cuestión. El enunciado revela el "acerca de qué" del

discurso pronunciado. En el ejemplo de "el pizarrón es negro" el enunciado tiene la estructura de revelar la determinación del ente señalado. Lo esencial de la demarcación hermenéutica de este pasaje argumentativo es que este carácter remitido de lo manifestado sólo puede ser posible sobre la base de un trato previo con el ente. La condición de posibilidad del enunciar mismo es la facticidad. Esto es, la facticidad se muestra como el elemento irrebalsable y fundante del discurso enunciativo. Para la hermenéutica, el enunciado "el pizarrón es negro" sólo es posible desde un trato previo y designativo de su estructura ontológica; es decir, dicho enunciado sólo es viable a partir de su uso destinado, de su para-qué. En este caso sería el hecho de escribir en él. En definitiva, el empleo de lo útil es lo que posibilita toda predicación del mismo.

Esta estructura de origen ontológico en la cual el hombre se encuentra pre-teóricamente inmerso en el trato con los entes Heidegger la llama la estructura del "en tanto que" (Heidegger, 1976, 144). Esta denominación se debe al carácter práctico del sentido en el cual la vida fáctica se desarrolla. En el uso de los útiles el *Dasein* tiene un trato con el útil en tanto el para-qué del mismo; su trato se circunscribe al ente en tanto es algo con un fin determinado. La estructura del "en tanto que" es la estructura hermenéutica antepredicativa que posibilita la misma predicación lingüística del ente. Dicha estructura muestra la conducta con la cual el *Dasein* posee un trato con los entes intramundanos. Esta conducta que se muestra en este nivel hermenéutico del sentido es lo que configura la comprensión (*Verstehen*). La comprensión como el rasgo fundamental que permite la predicación de los entes es, como hemos dicho antes, pre-reflexiva y se instaura en la conducta que tiene el *Dasein* hacia los entes. El carácter pre-reflexivo de la comprensión significa que la misma se halla previa a todo tratamiento temático del ente. El modo de significar de la comprensión en el "en tanto que" no posee una estructura conceptual sino que es la familiaridad inmediata y directa con las cosas que le salen al encuentro al *Dasein* en su mundo cotidiano.

El sentido, de esta forma, se presenta desde su génesis u origen hacia lo derivado. Es el movimiento hermenéutico que siguiendo la terminología de Adrián Bertorello llamamos "semántica genética". Desde el enunciado hermenéutico hacia el enunciado óptico-objetivo. Esto, cabe aclarar, no implica dos tipos de enunciados diferentes sino dos dimensiones distintas y de subordinación del estudio de la expresión lingüística. La dicotomía, originario y derivado, conducen todo el análisis heideggeriano del enunciado llevando la noción misma de verdad desde el plano óptico del enunciado hacia el plano ontológico de la facticidad como elemento irrebalsable. Lo enunciado, tomado desde la lógica de la validez de forma tradicional, es una manera restrictiva de entender lo manifestado en la expresión. El significado se ve reducido a una mera adecuación de la proposición y el ente. Por el contrario, la dimensión hermenéutica del significado es capaz de reconducirnos a la disposición fáctica del *Dasein* en su trato con el mundo. La articulación lingüística del discurso expresado toma como condición de posibilidad

el tratamiento del enunciado en su dimensión hermenéutica. A continuación intentaremos exponer cómo en la obra gadameriana este desdoblamiento del enunciado en una dimensión hermenéutica y otra meramente judicativa resulta fundamental a la hora de describir el rendimiento hermenéutico de la comprensión tomando como centro de análisis el lenguaje.

2. LO DICHO Y LO NO DICHO DEL LENGUAJE

Gadamer plantea al comienzo de su texto que la dirección de su investigación se puede resumir en el planteamiento sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión (Cfr. Gadamer, 1975, XVII). Este cuestionamiento de remisión kantiana obedece al programa gadameriano de la búsqueda de la estructura fundamental, ontológica, del hombre en tanto ser-en-el-mundo como ente comprensor. Sin lugar a dudas esto nos lleva al programa heideggeriano de la descripción del carácter eminente de la comprensión como el elemento primordial del *Dasein* en su estar en el mundo en tanto es proyecto (*Entwurf*). Esto resulta de suma importancia no sólo por la constante referencia a la hermenéutica fenomenológica del joven Heidegger sino también por el acento "proyectivo" de la hermenéutica gadameriana.

Cabría preguntarse, entonces, si en el proyecto gadameriano existe tal estructura ontológica del hombre como proyecto. Esto implica que no se pueda entender, cómo algunos de los especialistas en Gadamer lo hacen, que la hermenéutica filosófica sea un constante revisionismo erudito o un simple modo deconstructivo de la precomprensión. Nadie vacila en reconocer que es este último un momento esencial de la hermenéutica; pero sólo lo es en virtud de su subordinación a la *praxis* actual y futura del hombre. La hermenéutica filosófica acentúa el futuro y no en el pasado. Sólo así tiene un verdadero sentido la noción y el momento de la "aplicación" en la estructura comprensiva del individuo. La aplicación es un momento constitutivo de la comprensión y como tal es la realización de la misma en la *praxis* humana. Que toda interpretación es aplicación se entiende según el estado proyectivo de la comprensión. Por eso entendemos que la fusión de horizontes se caracteriza no sólo por ser un concepto estructural y fenomenológico de la hermenéutica sino también por ser estructurante con respecto a la comprensibilidad alcanzada en el nuevo objeto conformado. Es descriptivo y configurativo de la comprensión.

Esto último se observa muy bien en la tercera parte de *Verdad y Método*; en el llamado carácter especulativo del lenguaje en el diálogo. Esta propiedad especulativa del lenguaje es la marca indeleble de la posibilidad de remontarnos sobre los prejuicios que determinan nuestra comprensión. Es por ello que no estamos de acuerdo con las diferencias que enumera Grondin entre Heidegger y Gadamer (Grondin, 2003, 137). Para Grondin el campo de aplicación de la hermenéutica heideggeriana es la existencia, mientras que para Gadamer es la

hermenéutica de textos. Cuestión ésta que lo lleva a pensar que la hermenéutica gadameriana es una propuesta que se circunscribe a la comprensión del sentido del texto en tanto conjunto discursivo heredado del pasado. En consonancia con esto termina por concluir que la hermenéutica gadameriana se distingue de la heideggeriana por la primacía del pasado con respecto a la primacía del futuro de la hermenéutica fenomenológica. Como se ha observado nosotros creemos que en la hermenéutica filosófica el acento está puesto en el carácter aplicativo-proyectivo de la comprensión. Si seguimos y admitimos la interpretación de Grondin entonces nos vemos obligados a desestimar el carácter aplicativo de la hermenéutica en la *praxis* humana. En este caso, Gadamer se encontraría más cerca de Schleiermacher que de Heidegger. Pareciera que en esta visión el pensamiento gadameriano no reconozca su carácter ontológico. El vuelco al pasado no es más que el intento de la apertura del futuro en la interpretación tanto de un texto como de la vida humana misma.

De modo similar a Grondin encontramos en Escudero un planteamiento que acentúa el análisis deconstructivo del pasado sin acentuar el momento aplicativo de la comprensión. Él menciona lo siguiente: "Gadamer pone el acento con exageración en el pasado (de ahí que no sea casual que la "distancia temporal" por él auspiciada sea un criterio de índole básicamente "retrospectiva")" (Escudero, 2005, 149). En este caso nos parece, más bien, la exageración por parte de Escudero. Como dijimos antes es verdad que existe en la hermenéutica una clara orientación hacia el pasado pero en Gadamer la distancia temporal y su constante referencia al pasado tiene sus razones puestas en el presente y en el futuro. Esto se puede ver a partir de dos razones fundamentales de la hermenéutica ontológica. Primero: la orientación hacia el pasado tiene como fin la realización y radicalización fenomenológica de la conciencia presente a partir de la descripción de sus presupuestos. Es decir, describir ontológicamente la conciencia determinada por la historia. Segundo: dicha descripción no es más que la clarificación e iluminación de las condiciones de la comprensión para la interpretación actual de un texto o un diálogo. La dirección supuesta hacia el pasado no es más que la proyección de un sentido, un significado. El sentido siempre es sentido proyectado en la interpretación. Por eso toda comprensión copertenece y es consustancial con la interpretación y la aplicación. Toda comprensión es *applicatio*.

En todo caso la primacía del pasado se debería entender en el sentido de aprender a escuchar los conceptos olvidados por la filosofía que aún nos son significativos en nuestra *praxis* cotidiana. La hermenéutica, si se quiere, no es más que aprender a escuchar el eco de nociones que aún nos interpelan en nuestras acciones. Las nociones de formación (*Bildung*) y sentido común (*sensus communis*) son las muestras que Gadamer ofrece en franca crítica al saber de la conciencia metodológica. La *phrónesis* sobre todo es el término estructural y determinante de la *praxis* de la vida humana. La recuperación hermenéutica de este concepto fundamental de la ética aristotélica viene a considerar el carácter

proyectivo de la vida humana en una constante resignificación del pasado en cada situación concreta del presente. Tanto la *Bildung* como el *sensus communis* y la *phrónesis* son los conceptos conductores que describen la estructura ontológica del momento aplicativo de la comprensión. Esta tríada fenomenológica de la vida humana refleja no sólo la constitución propia de la *praxis* sino también la virtud hermenéutica por excelencia: la escucha de la interpelación propia de la tradición que nos habla como un tú lo hace a un yo. La tradición como posibilidad abierta en la cual se forja el destino es condicionante de la *praxis* humana. De allí que la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) sea no sólo el movimiento propio de la historicidad del hombre sino también la estructura ontológica que determina el momento aplicativo de la comprensión. El individuo se enfrenta mediante su elección a las posibilidades abiertas del conjunto discursivo de la tradición. Gadamer sigue manteniendo las coordenadas interpretativas del joven Heidegger. Lo que en éste último aparece como el haber previo (*Vorhabe*) en Gadamer se trasluce como "tradición". La estructura precomprensiva de la vida humana aparece en ambos pensadores ligada a una noción con sentido de fundamento trascendental de la facticidad.

Esto lo encontramos sobretodo en los dos movimientos fundamentales de la hermenéutica gadameriana que, sin duda, se corresponden con el sentido que Heidegger entiende la hermenéutica fenomenológica. Por un lado, el movimiento deconstructivo expresado en la crítica a lo que podemos llamar "conciencia metodológica"; y, por otro lado, el movimiento que desarrolla las posibilidades latentes de la historia que se reconoce en el ejercicio especulativo del lenguaje. Esto se relaciona perfectamente con las dos últimas partes de *Wahrheit und Methode*. La segunda parte de la obra opera en forma sistemática contra el historicismo metodológico que tiene sus orígenes en la hermenéutica romántica desplegando un examen minucioso sobre el "cartesianismo epistemológico" de Dilthey (Cfr. Ricoeur, 1981, 186)⁵. Mientras que en la última parte nos encontramos con el desarrollo sistemático del carácter especulativo de la comprensión por medio del lenguaje. Este carácter especulativo del lenguaje es el medio que tiene la comprensión de ir más allá o en contra de la determinación de la tradición en nuestras acciones. Es la forma que adquiere el entendimiento de ir contra todo dogmatismo. Más adelante nos detendremos en ello y veremos que lo especulativo es el momento reflexivo crítico de la comprensión.

Estos son los ejercicios hermenéuticos que nos acercan al evento de la comprensión de la vida humana. La finitud como el elemento primordial y definitorio del individuo se corresponde con un conocimiento de sí mismo sustentado sobre dos ejes configuradores que funcionan al modo de *a priori* del conocimiento

5. Ricoeur resume claramente el planteo gadameriano de esta segunda parte en "tres puntos anti-metodológicos": la rehabilitación de los prejuicios, la rehabilitación de la tradición y la rehabilitación de la autoridad.

humano: la historia y el lenguaje. Para la hermenéutica las condiciones de todo conocimiento elaborado por ella son estos *a priori* que operan de forma estructural en la comprensión. Ellos determinan la *praxis* del ser humano tanto como su condición finita. Pero la operacionalidad de estos *a priori* no se define como la hace la tradición trascendental de la filosofía. Estos *a priori* están sujetos a impredecibles variaciones según sus diferentes contenidos (Cfr. Wachterhauser, 2002, 57). Es decir, su funcionalidad se encuentra restringida a los contenidos contingentes de la *praxis*. Es, justamente, debido a esto que no podemos tener un conocimiento de estos *a priori*. En la hermenéutica no hay una accesibilidad cognitiva a sus condicionantes. En otras palabras, no hay una transparencia total del funcionamiento de los mismos. Tanto la historia como el lenguaje que constituyen y determinan la estructura de la vida humana son inaccesibles a la finitud cognitiva del sujeto. Por más que se intente rodear los posibles caminos que tomen estos condicionantes nunca se alcanzan a encerrar en una certeza sapiente.

En resumidas cuentas, esto nos lleva, por un lado, a la determinación finita del conocimiento humano; y, por otro lado, a comprender que es imposible aprehender con certeza la estructura *a priori* del sujeto. En la hermenéutica gadameriana no se pueden transparentar las condiciones trascendentales de la *praxis* humana (Cfr. Wachterhauser, 2002, 58). Existe en la hermenéutica filosófica una opacidad natural en el conocimiento debido al carácter finito del ser humano. No sólo la historia no es traslúcida sino también el lenguaje a pesar de ser el medio de comprensión por el cual actuamos y nos entendemos con otros en el mundo. Tanto el trato con los entes intramundanos como el trato con los demás individuos que completan mi entorno se encuentran opacados por una limitación inherente a mi propia condición comprensiva. La pre-comprensión no es enteramente transparente a la reflexión subjetiva. La trilogía terminológica de prejuicios-tradición-autoridad es proyectiva sobre el desarrollo de la vida humana. Ellos son los elementos articuladores que se manifiestan en la expresión lingüística. Es el lenguaje como el lugar de sedimentación de la tradición donde la historia se manifiesta con su fuerza comprensiva del mundo. Es allí donde se delimita el horizonte de comprensión que nos remite a nuestro carácter finito y es, a su vez, donde la elección establece el destino humano. La lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) es el nombre gadameriano para el *a priori* que configura nuestra comprensión de una forma inaccesible.

Gadamer va a distinguir dos dimensiones del lenguaje (Cfr. Gadamer, 1975, 444-445). Una dimensión es la del juicio. Dimensión en la cual se ubica, para este filósofo, la filosofía moderna en general. Otra dimensión, la propiamente hermenéutica, es la dimensión expresiva del lenguaje. Gadamer distancia someramente dichas dimensiones. El juicio para la hermenéutica comporta dos características básicas. Por un lado, manifiesta una reducción de sentido del horizonte de significación del intérprete. Por otro lado, representa una acepción desenfocada del habla cotidiana. La distinción de fondo de ambas dimensiones

se encuentra entre "lo dicho" y "el querer decir". El juicio corresponde a los simplemente dicho. Que el horizonte de significación quede meramente en lo dicho implica que las posibilidades de actualización del significado se vean reducidas a lo puesto en el juicio y no a otras viables interpretaciones. Gadamer utiliza para esto el ejemplo del interrogatorio judicial. En el interrogatorio es notorio que surja una discrepancia entre lo dicho y lo que se quería decir. El hablante enuncia algo que queda sellado en el escrito del protocolo judicial. Lo puesto escrito limita y clausura toda posible significación de lo que el interrogado quería verdaderamente decir. Surge una distancia entre lo que queda dicho y lo que realmente se quería decir. Allí se observa la restricción significativa del juicio y al mismo tiempo el desenfoque que se produce entre lo dicho y el querer decir.

Para Gadamer el lenguaje no se consume en enunciados que hacen una abstracción de lo que no se dice expresamente (Cfr. Gutierrez, 2002, 228). El lenguaje es la realización del sentido; más exactamente, es la realización del horizonte de significación del intérprete. El horizonte se actualiza en el momento interpretativo de la comprensión mediante la fusión del presente y el pasado. El significado no sólo se ve determinado por el presente sino que se encuentra íntimamente ligado al conjunto discursivo que lo precede y conforma la posibilidad de realización de la expresión. En todo acto interpretativo la estructura precomprensiva opera configurando el significado en el presente. La dimensión expresiva del lenguaje remite al conjunto de la relación lenguaje-mundo-intérprete como un evento donde se manifiesta el sentido. Es una actualización interna al horizonte de significación que tiene una doble remisión. Por un lado, remite a la referencia presente que el intérprete intenta comprender; y, por otro lado, remite a la infinitud de sentido de lo no abarcado en el juicio. La expresividad propia de la lengua converge en ambas direcciones remitidas. El enunciado no agota el sentido. De allí que para Gadamer el que habla se comporta de manera especulativa en cuanto su discurso no es una copia simple de lo que es sino que expresa una relación con el conjunto del ser (Gadamer, 1975, 444).

La hermenéutica, de esta forma, se distancia de la concepción del lenguaje que se comprende a partir de la lógica. Para la primera dimensión del lenguaje la lógica sólo se queda en el nivel del judicativo del habla. Esto no sólo significa un recorte de la productividad propia del lenguaje sino también el desconocimiento de la realización fáctica de la expresión. La hermenéutica excede el sentido semántico del enunciado. La actualidad realizativa del significado implica la productividad del lenguaje. Este en su nivel expresivo manifiesta el evento de la comprensión del ser humano como el momento aplicativo-realizativo del significado. Lo especulativo se ofrece, según esto, como la indicación lingüística de la relación finito-infinito de la palabra. Cada expresión como evento del sentido remite a la finitud de la referencia presente (lo dicho) y a la infinitud de lo no dicho en el enunciado (el querer decir). Es esto mismo lo que entiende Gadamer por la "dialéctica de la palabra". La palabra no es más que una dimensión interna de multiplicación; se ofrece como un centro que vincula lo finito con el todo.

Esto no debe entenderse como la relación entre lo particular y lo universal. Aquí no nos encontramos con una transparencia total del significado. En esta relación opera la opacidad natural que conlleva el lenguaje como condición de acepción del mundo. El "todo" es un todo que engloba el evento del sentido pero al cual no se puede acceder mediante una reflexión interna del enunciado. La hermenéutica excede el nivel semántico del enunciado pero eso no implica que dicho nivel semántico de la hermenéutica se haga transparente por medio de la reflexión subjetiva. La semántica hermenéutica es una semántica inefable (Cfr. Kusch, 1989, 256). Que la semántica resulte inefable no implica que no exista sino que, para la hermenéutica, con el concepto de expresividad del lenguaje abre un campo de mayor trascendencia de la noción de significatividad. La funcionalidad especulativa del lenguaje permite abrir el horizonte de la palabra en su dialéctica interna de constante multiplicación significativa.

Esto debe entenderse a partir de lo que Gadamer llama "la regla hermenéutica". La misma, de origen retórico, considera la realización del sentido como un espiral en que el todo determina a la parte; y, a su vez, la parte determina al todo (Cfr. Gadamer, 1975, 275). Es una vieja regla de la hermenéutica que bien podemos observar en la metodología interpretativa de textos de Schleiermacher. Para esta hermenéutica metodológica cada fragmento de un texto sólo es comprensible y susceptible de interpretación si el mismo es articulado en función a la totalidad del texto; y éste último sólo es comprensible desde la interpretación de sus fragmentos. La dialéctica de la palabra es la versión de esta regla hermenéutica que toma como centro especulativo el lenguaje. El evento de la comprensión en la dimensión expresiva del lenguaje se expresa en una unidad de sentido que abarca tanto la referencia inmediata del significado como una multiplicidad no dicha. La unidad de sentido implica la solidaridad de los términos finitud e infinitud. Son instancias de la unidad de sentido que no se traslucen en dicotomías como la de universal-particular o sensible-inteligible. Si hay que adecuarlos a un binomio propio de la tradición filosófica podríamos nombrar la distinción aristotélica de *dynamis* y *enérgeia*. Posibilidad y actualización son las correspondientes características de la expresión. La unidad de sentido manifiesta las diversas posibilidades realizativas del significado mientras que el momento aplicativo de la hermenéutica es la realización de una de esas posibilidades. Como bien señala Günter Figal la actualidad del significado muestra la presentación de un posibilidad de significación limitada sólo por la perspectiva del intérprete⁶.

La comprensión humana se da a través de las posibilidades abiertas de la significatividad. La productividad del lenguaje es lo dicho en el enunciado y lo no dicho por él. Por eso se entiende que "la inteligencia del lenguaje hermenéutico

6.El texto es el siguiente: "The actuality of meaning should rather be considered as a presentation of a possibility, which is never fully realized. It possesses determinateness only inasmuch as it a text or a work or appears from the limited perspective of the interpreter as determinate" (Figal, 2002, 121).

nos prohíbe tomar los enunciados al pie de la letra. Señala la infinitud de lo que se quiere decir. Hay que recurrir a otras palabras, tonos, formas de silencio, para comprender lo que el lenguaje está queriendo decir" (Grondin, 2003, 224). La semántica es inefable porque es inacabable, siempre la finitud y la infinitud se encuentra en constante relación. Pero esta inacababilidad no debe entenderse a partir de una noción de progreso sino desde la diferencia. Siempre se comprende de modo distinto, no mejor. Comprender lo que el lenguaje está queriendo decir es el punto hermenéutico por excelencia. Es allí donde entramos en la dimensión hermenéutica del lenguaje: en la posibilidad de comprender de manera diferente. La esencia de la experiencia hermenéutica se constata en su movimiento negativo. Comprender a partir de otra posibilidad de la significatividad, del querer decir del lenguaje, es comprender de manera distinta. La *dynamis* interna de la palabra es la que permite la posibilidad de comprender siempre de un modo distinto. El lenguaje debido a esta capacidad de actualizarse cada vez de un modo diferente cobra una inagotabilidad de sentido que nosotros lo remarcamos como una semántica inefable.

Ahora bien, se puede preguntar cómo se da el paso de una dimensión enunciativa del lenguaje a una dimensión expresiva del lenguaje. Pues bien, es aquí donde nos encontramos con el elemento metodológico gadameriano: la dialéctica de la pregunta y la respuesta; más precisamente, el carácter eminente de la pregunta. Ésta tiene la función de abrir la estrechez del significado en "lo dicho" y remitirnos a la dimensión del "querer decir". Por eso Gadamer se encarga de mostrar que la dimensión del enunciado se encuentra supeditada a la motivación. Cada enunciado dicho está motivado (*ist motiviert*) por una pregunta. No es el enunciado en sí mismo el que tiene la prioridad lógica sino la motivación de la pregunta que lo precede y direcciona. La pregunta es el eje por el cual nos movemos especulativamente desde lo dicho a lo no dicho, desde la actualización del significado hasta su potencialidad.

La reflexión hermenéutica es el desplazamiento continuo que realiza la pregunta desde la dimensión del enunciado en sentido lógico a la dimensión expresiva del lenguaje. Pero, a diferencia del movimiento especulativo hegeliano, aquí no nos encontramos con una reflexión puramente interna del enunciado. Haciéndose eco de la interpretación de Bubner la hermenéutica filosófica plantea una inversión del planteamiento hegeliano (Cfr. Gadamer, 1993, 271). De hecho, Rüdiger Bubner interpreta que "estar inmerso en la tradición no significa únicamente estar atado a la particular influencia marcada por una situación sino que significa también verse confrontado a una variedad inagotable de posibilidades" (Bubner, 1992, 14). Para Gadamer la aparición de las distintas figuras del espíritu deben comprenderse de una manera retrospectiva; es decir, desde adelante hacia atrás: desde el sujeto a la sustancia. O sea, desde la actualización del significado hacia el horizonte de significación o desde el enunciado hasta la dimensión expresiva. De allí que

la reflexión hermenéutica sea un momento pleno de la comprensión humana y la situación interrogativa el medio por el cual nos ubicamos en la función hermenéutica básica de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*).

De hecho, el enunciado tiene sentido sólo en virtud de su pertenencia al horizonte de significación en la situación interrogativa. El enunciado se estructura, entonces, a partir de tres funciones hermenéuticas. Primero, el horizonte de significación como actualización; es decir, presentación de una posibilidad de la potencia expresiva del lenguaje. En segundo lugar, como signo de lo no dicho en el mismo enunciado. Esto es, el enunciado señala no sólo una actualización de las posibilidades de sentido del mismo sino también un conjunto discursivo presupuesto en la comprensión. Y, en tercer lugar, se configura desde una situación; es decir, desde un contexto determinado y desde el otro interlocutor al que va dirigido el enunciado, sea este una persona o la interpretación de un texto. La interpelación discursiva, de esta manera, se coloca como el modo de acceso capaz de pasar desde esta dimensión del enunciado a la dimensión expresiva del lenguaje. Con ello ganamos una mayor amplitud semántica de la palabra y reconocemos el espacio pragmático en el que se desarrolla. La reflexión hermenéutica recibe su tematización en esta operación que realiza la pregunta como movimiento especulativo del lenguaje. El carácter eminente de la pregunta como reflexión hermenéutica hace que lo dicho remite siempre en un desplazamiento continuo hacia atrás y hacia delante de lo no expresado (Cfr. Gadamer, 1993, 152).

CONCLUSIÓN

Como hemos observado la hermenéutica ontológica de origen heideggeriano y su posterior "urbanización" gadameriana centra su análisis en el lenguaje para reconocer una doble operación sobre el mismo. El lenguaje parece desdoblarse en el análisis hermenéutico con el fin de conseguir la génesis conceptual que articula nuestra experiencia en el mundo. La fase destructiva o reconstructiva de la hermenéutica obedece a este parámetro analítico. Sobre esto mismo Heidegger se encarga de aclarar, justamente, que el sentido de la "analítica" descansa en el proyecto kantiano de elaborar la génesis del auténtico significado de un fenómeno; de hecho, la hermenéutica tiene la tarea de reconducirnos al lugar de nacimiento del significado (Cfr. Heidegger, 1976, 198). Dentro de las coordenadas interpretativas de la vida fáctica el contramovimiento realizado por la hermenéutica pone de manifiesto la estructura significativa del haber previo (*Vorhabe*) remontándose de la dimensión óptica del enunciado a su dimensión ontológica. En *Sein und Zeit* Heidegger dirá en consonancia con lo observado que el "acerca de que" apofántico del enunciado se encuentra fundado en el "acerca de que" hermenéutico del mismo (Cfr. Heidegger, 1963, 233). Esta demarcación interna al discurso (*Rede*) permite entender que todo enunciado es un modo derivado de la interpretación. Por otro lado, la traducción heideggeriana de *lógos*

por discurso lo que hace es llevar el enunciado del plano lógico de su análisis al plano discursivo en que el lenguaje se comprende en la situación comunicativa y en la acción práctica cotidiana (Cfr. Bertorello, 2008, 93).

Aunque el acento heideggeriano está puesto en un análisis solipsista deconstructivo, la analítica del *Dasein* tiene como fin esbozar un contramovimiento frente a la caída, el carácter inauténtico de la vida, que no revela la función comunicativa con los otros *Dasein*. Esto puede observarse sobre todo en la vinculación entre el fenómeno de la angustia y la resolución (*Entschlossenheit*) en *Sein und Zeit*. El proceso por el cual el *Dasein* alcanza su sí mismo propio se da a través del fenómeno de la angustia. Según la argumentación heideggeriana podemos observar que el fenómeno de la angustia es un fenómeno singular que se encuentra en un *Dasein* aislado que da la espalda a la comunicación intersubjetiva. El carácter de la libertad no es otra cosa que la posibilidad más propia de un *Dasein* vuelto sobre sí mismo. Heidegger lo menciona del siguiente modo: "Con el 'por' del angustiarse la angustia abre, pues, al *Dasein* como ser posible, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento" (Heidegger, 1963, 188)⁷.

Sólo la posibilidad del ser aislado por la angustia permite la experiencia de la apertura del sí mismo y con ello el *Dasein* se instala en un solipsismo radical. De esta forma "la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*" (Heidegger, 1963, 188)⁸. Es verdad que Heidegger aclara que este tipo de solipsismo es un "solipsismo existencial" que no se reconoce en el esquema moderno de sujeto-objeto. Esta clase de solipsismo se diferencia por llevar al *Dasein* al encuentro consigo mismo al enfrentarse a su estar-en-el-mundo. Pero esto no contradice que, a pesar de la distinción con el solipsismo moderno, el fenómeno de la angustia y la correspondiente opresión se vinculen directamente con el *Dasein* de forma individual. La posibilidades del ser del *Dasein*, propiedad e impropiiedad, recaen en la asunción particular de cada caso de la angustia. Hacia el final del párrafo cuarenta leemos lo siguiente: "...sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla" (1963, 191). Es, justamente, el aislamiento producido por la angustia la condición de posibilidad de alcanzar la propiedad (*eigentlich*). Es por ello mismo que la semántica genética de Heidegger queda reducida a un simple "monólogo ontológico" (Cfr. Gutierrez, 2002, 185).

En el caso de Gadamer observamos un análisis similar al de Heidegger de la expresión lingüística. El juicio, el "acerca de que" apofántico, se revela como una restricción del sentido donde siempre hay algo no expresado que guarda su infinitud. Todo juicio se estructura a partir de la dicotomía de lo dicho y lo no

7. "Mit dem Worum des Sichängstens erschliesst daher die Angst das Dasein als Möglichsein und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann"

8. "Die Angst vereinzelt und erschliesst so das Dasein als 'solus ipse'".

dicho en el enunciado. Lo dicho es la actualización del significado y lo no dicho es la potencialidad significativa de la expresión. La actualización se fundamenta en el horizonte propio de su potencialidad como en Heidegger el enunciado lógico se fundamenta en el enunciado hermenéutico. En Gadamer el enunciado hermenéutico, la dimensión expresiva del lenguaje, dejar ver el movimiento que va del concepto a la palabra; esto es, de la determinación actual del significado a su origen fáctico. La tradición como sedimentación continua de capas de significación a través del tiempo crea un horizonte de significación de la palabra en que toda actualización es siempre remitida a esta potencialidad histórica del sentido. De allí que Gadamer hable del carácter especulativo del lenguaje como la forma que tiene de elevarse por sobre la actualización del significado en el enunciado en pos de una ampliación de su restricción mediante el análisis de la dimensión expresiva del lenguaje.

A diferencia de Heidegger el proyecto gadameriano no presenta una búsqueda del origen del sentido de la palabra por medio de una semántica genética. Para Gadamer el desmontaje de los prejuicios, el haber previo heideggeriano, sólo puede realizarse desde el diálogo. En Gadamer la semántica genética es reconducida a una pragmática genética del sentido. Es decir, el nivel semántico del enunciado queda subsumido al nivel pragmático del mismo. Un aspecto esencial de esta perspectiva, como menciona Grondin, es que mientras en Heidegger existe una transparencia inseparable a la semántica genética en Gadamer existe una opacidad innata en los términos trascendentales de lenguaje e historia; es decir en Heidegger hay un devenir conciente de la tradición mientras que en su discípulo no (Grondin, 2004, 57)⁹. Este aspecto de la pragmática genética de Gadamer lleva a considerar la imposibilidad inherente de realizar la reconstrucción total de la génesis del sentido. En la hermenéutica filosófica de corte gadameriano lo que existe, para el caso, es un acercamiento infinitesimal a esa génesis a través de la interpelación dialogal.

9. Las palabras de Grondin son las siguientes: "...Heidegger met l'accent sur la *Durchsichtigkeit*, la transparence de l'interprétation qui doit tirer au clair les sous-entendus du comprendre, Gadamer voit plutot son opacité, son *Undurchsichtigkeit*".

BIBLIOGRAFÍA

BERTORELLO, A. *El límite del Lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Bs. As.: Biblos, 2008.

BUBNER, R. "Acerca del fundamento del comprender", *Isegoría*, num. 5 (1992), Págs. 5-16.

ESCUDERO. "Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios", en *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson, 2005.

GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1975.

—. *Hermeneutik II*. Tübingen: Mohr, 1993.

—. *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen: Mohr, 1987.

GRONDIN, J. "Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer" en *Ästhetik – Hermeneutik – Neurowissenschaften*. Gadamer-Symposium del Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: Münster, LIT-Verlag, Págs. 7-17, 2004.

GRONDIN, J. *Introducción a Gadamer*. Barcelona : Herder, 2003.

GUTIERREZ, C. *Temas de filosofía hermenéutica*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2002.

HEIDEGGER, M. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

—. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1963.

—. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

—. *Logik. Die Frage nach Der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

KUSCH, M. *Language as calculus vs. language as universal medium. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

RICOEUR, P. "Logique hermeneutique?", en Guttorm, F. (Ed.): *Contemporary philosophy*. Boston-London: Martines Nijhoff Publishers, 1981.

SEGURA PERAITA. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2002.

WACHTERHAUSER, B. "Getting in Right: Relativism, Realism and Truth", en Dostal, R. (Ed.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.