

Sobre la comprensión*

Recibido: abril 4 de 2011 | Aprobado: agosto 24 de 2011

Mauricio Vélez Upegui**

mavelez@eafit.edu.co

Resumen

Partiendo del hecho de que la palabra comprensión ha entrado a formar parte del vocabulario filosófico de nuestra época, el texto pretende adelantar una reflexión teórica sobre el modo como dicho concepto ha alcanzado estatuto conceptual en cuatro autores alemanes, a saber; Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer. Al tiempo que se expondrán las diferencias de concepción que separan a los autores entre sí, se intentarán mostrar dos puntos de toque entre ellos: de un lado, el hecho de que sus respectivas meditaciones avanzan en contra de la tradición que les precede, y, de otro, el hecho de que cada una de ellas, a su manera, no puede evitar implicar el fenómeno del lenguaje a la hora de considerar el fenómeno humano de la comprensión.

Palabras clave

Comprensión, positivismo, ciencias humanas, fenomenología y verdad.

On Understanding

Abstract

Given the fact that the word "Understanding" has become to be part of the philosophical vocabulary of our times, this article pretends to develop a theoretical reflection about how such concept has achieved conceptual status in four German authors, namely, Dilthey, Husserl, Heidegger and Gadamer. The differences between them on his conceptions will be also presented and two points of concurrence will be tried to sustain, namely, the fact that his respective meditations go against the tradition of thought behind them, and the fact that each one of this, in his ways, cannot avoid to imply the phenomena of language at the time while considering the human phenomena of understanding.

Key words

Understanding, positivism, human sciences, phenomenology and truth.

* Este trabajo es resultado de la investigación titulada *Comprensión y lenguaje*, adscrita al grupo de investigación Estudios sobre política y lenguaje del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, y desarrollada entre enero y diciembre de 2010.

** Magíster en Literatura Colombiana, Universidad de Antioquia. Profesor, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

Parecen ser innumerables las situaciones sociales ante cuyas causas, despliegues y desenlaces nos inclinamos a decir que comprendemos¹ algo. Decimos, por ejemplo, que comprendemos un mensaje que alguien nos transmite, una película cuya trama parece enmarañada, el contenido de una voz apenas audible, un texto dotado de sintaxis intransitable, la melodía de una pieza musical contemporánea, una obra de arte “no figurativa”. O, al revés, decimos, luego de oír el articulado de una conferencia, que no comprendemos ni jota, o que, en ámbitos que reclaman el concurso de una destreza especial, no somos entendidos en la materia o, incluso, que hace falta mucha experiencia para solucionar ciertos problemas prácticos y no pocos conocimientos especializados para dilucidar teóricamente un asunto determinado. Lo común a ambas situaciones es nombrarlas con una palabra que, de tanto usarse, de tanto abusar de ella, corre el riesgo de vaciarse de sentido: comprensión (o su contrario, incompreensión). Quizás porque tendemos a dar por cierto y averiguado el sentido de la expresión *comprender*, rara vez nos detenemos a pensar en lo que ella entraña. Lo mismo ocurre con el conjunto de palabras del cual echamos mano para desenvolvemos en la vida cotidiana. Sin reparar en los complejos niveles de significación que las palabras recubren, nos servimos de ellas como si fueran monedas contantes y sonantes con el fin de intervenir en rondas de intercambio verbal que no parecen tener fin. Tal vez eso explica el hecho de que para la mayoría de las personas el lenguaje sea considerado, ingenua e impropriamente, como un simple instrumento de comunicación. Es

¹ En nuestra lengua contamos con dos expresiones: entender y comprender. La primera, derivada del latín *intendere*, significa “tender hacia”, “orientarse en dirección a algo”, “formarse una idea de alguna cosa”; la segunda, derivada igualmente del latín *comprehendere*, vale semánticamente por “abrazar”, “rodear por todas partes una cosa”, “incluir en sí una cosa”. Con ser la etimología una disciplina que sirve para describir pero no para explicar, de entrada las diferencias de sentido entre las dos expresiones quedan marcadas. Y son esas marcas las que recoge el uso especializado, así en el uso coloquial nos inclinemos a emplearlas por lo regular como sinónimas. La principal distinción lógica, por ejemplo, admite ser planteada en términos que excluyen la doble implicación: quien entiende (algo o de algo), no por fuerza comprende, mientras que quien comprende necesariamente entiende (de algo o algo). Si reservamos el empleo de la segunda expresión para los fines de este trabajo, es porque partimos del supuesto de que toda averiguación acerca del fenómeno de la comprensión es, en rigor, de segundo orden (la comprensión de la comprensión), esto es, una reflexión que vuelve sobre el “objeto” y participa con él de sus propias determinaciones.

innecesario anotar que una suerte de instrumentalización lingüística campea por doquier en los más diversos reductos del acontecer humano.

No obstante, nada nos impide demorarnos en el sentido de la expresión comprender; y demorarnos, no para darle cumplimiento al propósito de encontrar voces equivalentes que satisfagan una necesidad nominal, sino para examinar el modo como el término admite ser elevado al rango de concepto. La historia de las ideas filosóficas constituye un campo idóneo para adelantar esta labor. Por ende, la finalidad de este texto es dar cuenta de lo que proponemos denominar *el lugar movedizo de la comprensión*. La expresión, así acuñada, es figurada y, por lo tanto, fuente de equívocos. Con ella queremos indicar, no que el fenómeno de la comprensión pueda ser localizado en algún espacio, ni que éste –en caso de que pudiera ser concebido– es tributario de un carácter constitutivamente inestable, sino sólo que la comprensión, como objeto de reflexión del quehacer filosófico, admite ser pensado de muchas formas por pensadores diversos. En este texto, en concreto, nos mueve el deseo de exponer el modo como dicho fenómeno es considerado por cuatro pensadores alemanes, a saber: Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer. Pese a sus diferencias de concepción, ya se verá que dos aspectos son comunes a ellos: de un lado, el hecho de que sus respectivas meditaciones filosóficas, lejos de ser eslabones de la cadena que enlaza a quienes intentan concederle a las disciplinas del espíritu un estatuto de cientificidad comparable al alcanzado –durante la segunda mitad del siglo XIX– por las ciencias naturales, representan, si no una desviación de las expectativas culturales del momento, puntos de quiebre respecto de la situación filosófica de la época; y, de otro, el hecho de que en cada uno de ellos, parece latir la idea, ya en términos negativos, ya en términos positivos, de que la actividad humana de la comprensión es inseparable del lenguaje. Si el primer aspecto común significa agenciar la posibilidad de concebir una historia de las ideas filosóficas basada en cortes y discontinuidades (pero no en continuidades y extensiones de parentesco), el segundo remite a uno de los asuntos centrales en torno de los cuales se focaliza buena parte de la actividad filosófica del siglo XX. Si no fuera porque el

enunciado comporta múltiples matices, diríamos que en cada uno de los autores mencionados parece resonar la creencia compartida de que, en calidad de seres humanos, *no existimos sin comprender* (enunciado de explícito corte gadameriano).

En lo tocante al propósito señalado, procederemos sintéticamente, animados por la esperanza de conseguir reconstruir, en líneas muy generales, el complejo contexto intelectual en el que cada uno de los autores hubo de llevar a cabo su trabajo filosófico. Tal contexto, por lo demás, se mantendrá dentro de unos límites autorales, espaciales y conceptuales definidos. Autorales, puesto que arrancaremos con ciertas notas que aluden a Dilthey (y tangencialmente a Schleiermacher), luego asentaremos –apenas asentaremos– algunas ideas relativas a la fenomenología de Husserl, después nos demoraremos en Heidegger y, finalmente, cerraremos con un mero esbozo del proyecto hermenéutico de Gadamer (Decimos mero esbozo, puesto que, respecto de la economía de este texto, cualquier lector podrá notar que la exposición sobre la obra gadameriana se resiente, en términos de extensión, respecto de la exposición del resto de los autores)². Espaciales, puesto que el marco de referencia, como se desprende de la delimitación anterior, implicará menos el entorno filosófico continental e intercontinental que el alemán. Y conceptual, puesto que la tarea de reconstrucción histórica se centrará, no en la descripción de las circunstancias sociales que rodean a los susodichos autores, sino en la exposición puntual de algunos de sus planteamientos básicos.

Entremos en materia.

-1-

De entrada, no está de más señalar que el siglo XIX asiste, junto a una especie de descontento colectivo derivado del fracaso de la pretensión de los enciclopedistas de estructurar el saber humano en

² Para remediar el desbalance expositivo del que hablamos, ya avanzamos en la redacción de un texto titulado “Gadamer o la comprensión de la comprensión”, que hace parte de la investigación antes mencionada, con el cual pretendemos elaborar una síntesis del pensamiento gadameriano tal y como éste queda plasmado en las tres partes que componen su obra cumbre *Verdad y Método*.

un gran edificio jerárquico y estrictamente delimitado, a una especie de apoteosis del pensamiento científico. Es sabido que dicho pensamiento se gesta durante el siglo XVII con ocasión de la llamada primera revolución científica y se refrenda filosóficamente con el imperativo cartesiano de sacrificar el *sensus communis* en aras de la consecución de “ideas claras y distintas”. Sin duda, otras líneas de acción cognoscitiva despuntan en el escenario intelectual del siglo, aunque como producto de búsquedas e iniciativas individuales. Pero, pronto, por doquier, lo mismo en América que en Europa, campea el clamor de adelantar investigaciones que exigen la exclusión de la subjetividad de toda relación con el conocimiento, en nombre del más puro espíritu objetivo. Para la mentalidad investigadora decimonónica, en efecto, el modo como la física encara, desarrolla y se pronuncia sobre los fenómenos de la naturaleza, proporciona el modelo de todo conocimiento humano. Observación, experimentación, regularización de leyes, patrones de predicción y explicación causal de los hechos naturales, y una muy firme tendencia a plasmar los resultados obtenidos en un lenguaje matemático, constituyen los principios metodológicos que dan legitimidad y validez a dicho modelo. Por extensión, las ciencias lógico-matemáticas y las naturales (“*Naturwissenschaften*”) se erigen como signo, causa y efecto instrumental de cualquier esfuerzo conducente a alcanzar un conocimiento exento de errores, libre de prejuicios irracionales y dador de certezas apodícticas. Un aura de optimismo social, fundado en el rigor y la objetividad con que la actividad científica dominante opera aquí y allá, rápidamente se cierne sobre no pocos espíritus que dedican su vida académica al conocimiento.

Frente a la justificación racional de este modelo, que encuentra en Kant a su más destacado defensor, pues su *Crítica* (1781) conduce a una implacable deslegitimación de todo saber que no se ajuste a las exigencias metodológicas de las ciencias exactas, se yergue para las ciencias del espíritu (“*Geisteswissenschaften*”) el desafío de fundamentar su propia actividad, su específica razón de ser. Dado que las “ciencias del espíritu” (filología, sociología, jurisprudencia, filosofía de la identidad, lingüística comparada, historia, etc.) comprometen en su trabajo la actitud especulativa del propio investigador hasta el

punto de forjar una zona de contacto en la que se torna difícil distinguir el sujeto del objeto de conocimiento, una pregunta, de naturaleza reflexiva, resulta inevitable: “¿Cómo producir para el mundo del conocimiento histórico algo parecido a aquello que había producido Kant para el conocimiento científico de la naturaleza?” (Gadamer, 2003: 57). Para quienes se reconocen a sí mismos como cultivadores de las disciplinas humanas, tal desafío obliga a elegir entre dos alternativas contrarias: o se afirma el ideal de una ciencia metodológicamente unificada, en cuyo caso no se daría curso a la diferencia específica entre las ciencias naturales y las denominadas ciencias del espíritu, o se declara el ideal de autonomía de las segundas (tanto en lo que concierne a su objeto como en lo que atañe a su modo de adquirir conocimiento), en cuyo caso se requeriría de una fundamentación lógica, epistemológica y metodológica (Grondin, 2003: 45-46). Muchos son los estudiosos que toman a su cargo la tentativa de resolución de dicho dilema. En el dominio de la investigación histórica, aparte de Mommsen, Von Ranke y Droysen, Dilthey es uno de ellos. En su calidad de representante de la escuela histórica, se inclinará por el segundo componente de la alternativa (Dilthey, 1980: 30).

Si las ciencias naturales, en su pretendido contacto objetivo con una realidad dada, encuentran en la noción *de hecho o fenómeno natural* la esencia última de su actividad, Dilthey se propone hallar, respecto de las ciencias del espíritu, un fundamento propio: el hecho psíquico o de conciencia (noción que servirá de núcleo a la denominada filosofía de la vida). La naturaleza, estructura y funcionamiento de la vida interior del individuo que se materializa en signos sensibles dados a la percepción e interpretación de otros (y cuyo orden codificado es el que se expresa distintamente en los gestos, las iniciativas históricas, las acciones jurídicas o las obras de arte, incluyendo las literarias), se convierte en el detonante de la empresa teórica emprendida por el pensador alemán. Ya que las ciencias naturales postulan que su objeto de investigación es el mundo externo en tanto que integrado por fenómenos no humanos, las ciencias del espíritu deben ocuparse de la experiencia interior humana o, mejor, de la vida humana en cuanto tal. Y deben hacerlo, además, ya que

los estudios humanos, a diferencia de lo que ocurre con aquellos que traban contacto con los fenómenos naturales, se preguntan, no por datos sino por significados, no por leyes constantes sino por variaciones históricas, no por realidades reproducidas artificialmente en el laboratorio sino por vestigios plasmados individualmente en situaciones socio-históricas concretas. De ahí el imperativo gnosológico de concebir una psicología que ayude a sentar las bases del modo de operar de la conciencia como condición primera para legitimar el carácter riguroso de las ciencias del espíritu. Sin una psicología que examine el misterio de la vida psíquica del individuo es muy difícil desarrollar “métodos para obtener interpretaciones ‘objetivamente válidas’ de las expresiones de la ‘vida interna’” (Palmer, 2002: 127).

A contrapelo de la psicología experimental que se había impuesto en Alemania durante la segunda mitad del siglo XIX gracias a los trabajos de Fechner, Wundt y Ebbinghaus, Dilthey escribe, en 1894, *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica*. Antes que una elucidación causal de los fenómenos psicológicos concebida y realizada al modo como procedería el naturalista, o sea, formulando una serie de razonamientos que suplen inductivamente cierto número de experiencias con el fin de proporcionar reglas científicas que sirvan de explicación al comportamiento mental, la percepción, el aprendizaje, la memoria, la cognición, la relación entre magnitudes físicas y sensoriales (psicofísica), etc., y todo espoleado por una pretensión más amplia de descubrir las leyes que regulan el movimiento interno de la psique, Dilthey concibe la idea de elaborar una psicología comprensiva apuntalada en la noción de *Erlebnis* (vivencia o experiencia vivida). Denomina experiencia a “cada unidad englobadora de secciones de vida unidas por un significado común para el curso de la vida, incluso cuando las distintas partes están separadas unas de otras por acontecimientos interruptores” (Palmer, 2002: 138). Según esto, los seres humanos, de un lado, hallamos cierto sustento vital en un sinfín de experiencias, y, de otro, en esa continuidad temporal que es el vivir, no hacemos otra cosa que llevar a cabo experiencias de toda índole, de las cuales tenemos una conciencia clara sin que sea menester apelar al auxilio de los sentidos y menos

al proceder hipotético propio de una psicología explicativa. Como explica Palmer, “esto quiere decir que la experiencia no puede percibirse directamente, ya que hacerlo sería un acto reflexivo de conciencia. Y no es un ‘dato’ de la conciencia, ya que para serlo permanecería frente al sujeto como un objeto que se le da a éste. Luego la experiencia existe antes de la separación del sujeto y objeto, separación que es en sí misma un modelo utilizado por el pensamiento reflexivo” (*Ibid.*, 139). Al estar en juego, no los datos que la naturaleza proporciona, sino las experiencias íntimas que conciernen al ser humano, la nueva psicología tiene por finalidad encontrar herramientas que faciliten la constatación de dichas experiencias y su ulterior comprensión. Según Grondin, este planteamiento, con todo, no fue bien acogido entre sus contemporáneos: “en primer lugar es dudoso si la psicología puramente descriptiva... dispone de un acceso directo y sin hipótesis a la coherencia estructural del alma, cuya evidencia interior se postula. Si tan plausible fuese su existencia, no se daría polémica metodológica alguna en el ámbito de la psicología. En segundo lugar, Dilthey no consiguió establecer una conexión plausible entre su nuevo enfoque psicológico y las ciencias del espíritu concretas cuyas bases tenía que establecer” (Grondin, 2002: 132).

Pese a ello, Dilthey no declina en su intención de estudiar los hechos de la conciencia que configuran la vida concreta e histórica de los individuos. Tiene claro que si quiere alcanzar una más amplia y estricta intelección del problema debe tomar en cuenta los últimos desarrollos de la disciplina hermenéutica, a despecho de la tradición de la cual ésta hace parte: la hermenéutica profana, relativa a la interpretación de los textos clásicos greco-latinos; la sacra, relativa a la exégesis de la Biblia; y la jurídica, relativa a la aplicación de las leyes y a la comprensión de los códigos que las contienen. Decimos a despecho, puesto que dichos tipos de hermenéutica han operado hasta ese momento como herramientas auxiliares de saberes particulares, pero sin haber constituido una franja común de convergencia con valor general o universal.

De ahí que, en 1900, de a la luz pública *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica*

de la razón histórica. En el primero, además de condensar ilustrativamente la historia de la disciplina, Dilthey plasma una pregunta concreta -“¿Es posible el conocimiento científico de las personas individuales?”- y proclama la noción con la cual estima que las ciencias del espíritu, lo mismo que la historia, pueden elevarse “de lo singular a la validez universal”: la noción de comprensión (Dilthey, 2000: 22-23). Dilthey espera de la hermenéutica que “de respuesta a la pregunta por el ‘conocimiento científico’ de lo individual, o sea, reglas de validez general para asegurar la comprensión de la contingencia subjetiva” (Grondin, 2002: 135). A diferencia de las ciencias naturales que se enfrentan a fenómenos dados a los sentidos y, por ende, que se sustentan en una actitud manifiestamente empírica, las ciencias del espíritu tienen que ver con hechos sensibles producidos por individuos. En razón de que es muy difícil acceder a una experiencia individual inmediata, y aún más pretender tener conciencia de la propia individualidad apelando al recurso de la introspección, es preciso intentar ponerse en el lugar del otro, como referente de comparación, para determinar lo que, respecto de la propia experiencia, es diferente de los otros. Y dado que los otros expresan algo de su vida interior mediante hechos sensibles, entonces “llamamos comprensión al proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico [del otro] de lo cual son su manifestación” (Dilthey, 2000: 27)³.

No es innecesario comentar que en esta definición resuena la diferencia entre comprender e interpretar establecida décadas antes por Schleiermacher al intentar concebir, bajo un punto de vista asentado en algunos de los principios de la estética romántica y la filosofía idealista, una teoría general del arte de la interpretación. Mientras comprender es, según el teólogo alemán, una forma de re-

³ “Este comprender abarca desde el balbuceo de un niño hasta el *Hamlet* o la *Crítica de la razón pura*. El mismo espíritu humano nos habla a nosotros desde piedras, mármol, tonos musicalmente formados, gestos, palabras y la escritura, desde las acciones, las constituciones y las organizaciones económicas, y precisa de interpretación. Y, por cierto, el proceso de comprender, en tanto que está determinado por los medios y condiciones comunes de este modo de conocimiento, tiene que tener caracteres comunes en todas partes” (Dilthey, 2000: 27).

construcción intelectual en virtud de la cual el intérprete parte de los signos escritos e intenta volver a construir la intención original del autor, conforme a una suerte de *congenialidad adivinatoria*⁴, la interpretación “no es más que la formación técnica del proceso de comprender, el cual se extiende a la totalidad de la vida, y se refiere a todo género de discurso y de escrito” (Dilthey, 2000: 66). La asunción de esta distinción por parte de Dilthey busca resaltar la actitud de cada una de las ciencias respecto de su objeto de estudio, pues si las ciencias naturales reclaman el máximo de esclarecimiento objetivo (la denominada explicación naturalista de los fenómenos físicos), en las del espíritu “hay una tendencia especial que degrada el lado físico de los procesos al papel de meros medios para la comprensión” (Grondin, 2002: 133).

Dilthey no ignora que el proceso de desciframiento de los hechos humanos que han sido fijados por escrito entraña un desarrollo notable entre quienes cultivan la disciplina filológica. Que por

⁴ A partir de los desarrollos teóricos de Ast y Wolf, pero al tiempo en oposición a ellos, Schleiermacher se fija para sí la tarea de concebir una hermenéutica cuyo arte se aplique por igual para intentar comprender la vida cotidiana (materializada en la conversación) y el significado de los textos, en especial los religiosos, jurídicos o literarios. Para él, el punto de partida y centro de toda averiguación es la comprensión (más que la explicación, entendida como la manifestación verbal de lo comprendido). De ahí esta cuestión general: “¿Cómo se ‘entienden’ realmente todas o cada una de las expresiones, ya sean escritas o habladas?” (Palmer, 2002: 113). Tal hermenéutica general serviría de base para cualquier hermenéutica especializada. Al respecto Schleiermacher insiste en distinguir entre dos formas hermenéuticas: gramatical y técnica (o psicológica). En cierto modo, esta distinción da cuenta de la tendencia “a separar la esfera del lenguaje de la esfera del pensamiento” (Palmer, 2002: 116). Gramatical es el procedimiento que intenta comprender una expresión como formando parte de un ámbito de *distinciones lingüísticas* que caracterizan a una comunidad determinada. Técnico es el procedimiento que intenta captar, más allá de los componentes lingüísticos comunes, la singularidad del individuo que emite el mensaje. Gramatical es la vía que indaga por lo que es común respecto de las expresiones utilizadas. Técnico es la vía que se ocupa de pensar en aquello que es propio de quien se expresa. Gramatical es el recurso al cual se apela para hacer un primer examen del contenido expresivo del hablante o escrito. Técnico es el recurso al cual se apela cuando se quiere rebasar la superficie expresiva para ahondar en el sentido de lo dicho. Uno y otro modo de encarar la interpretación, aunque son co-posibles, exigen momentos diferentes. Los procedimientos gramaticales constituyen una primera mirada de reconocimiento de lo dicho y, por ende, son los primeros a atender por parte del intérprete. Los procedimientos técnicos, al cimentarse en los gramaticales, demandan demora y reflexión y, en esa medida, vienen en segundo lugar. Schleiermacher dará prioridad a los segundos sobre los primeros. No en vano ellos tienen por finalidad trascender lo inmediatamente expresado para indagar acerca de lo que el interlocutor (o el autor) ha querido decir. Y como quiera que este hecho implica un fondo insuperable de conjetura, basado en la escucha o en la lectura, Schleiermacher señala que no hay arte interpretativo que no suponga una *voluntad adivinatoria* por parte del intérprete (Ricoeur, 2004: 76). Así, la comprensión es un proceso cognitivo en virtud del cual el destinatario de una conversación o el lector de un escrito, en calidad de intérpretes, remontan -por así decirlo- la distancia comunicativa que los separa del emisor y tratan de revivir, inmediata o morosamente, la dinámica mental que condujo a éste a formular lo dicho o escrito. Dado que es un proceso de índole recursiva, pues de la instancia de producción se pasa a la instancia de recepción a través del lenguaje emitido, y viceversa, lo que en últimas se consigue es una circularidad comprensiva que determina la noción de “círculo hermenéutico”.

filología deba entenderse, no primariamente el gusto por el arte de la conversación (definición ajustada al pensamiento griego clásico), sino subsidiariamente el tratamiento crítico de los monumentos escritos⁵, es una prueba de que es en “conexión con el arte filológico y sus resultados [y no con la tradición de la hermenéutica, según decíamos atrás] como puede madurar cualquier otra interpretación de textos o de acciones transmitidas históricamente” (Dilthey, 2000: 31). Sobre la base de este vínculo entre la disciplina filológica y una hermenéutica de carácter menos instrumental y especializado, Dilthey se propone extender el arte de la interpretación más allá de los textos (sobre todo de los que hablan del pasado y tienen la finalidad de proporcionar un conocimiento histórico). Más importante que juzgar la forma de un relato histórico, la personalidad de quien funge de narrador de los acontecimientos del pasado o, incluso, la posición ideológica del autor, es pensar la historia misma como un gran texto. Por consiguiente, si decir texto equivale a destacar la trama que da cuerpo a la multitud de episodios o secciones que lo componen, decir historia, de manera similar, significa establecer metódicamente los *encadenamientos históricos* (las conexiones internas) merced a los cuales las obras humanas se objetivan sensiblemente y son dirigidas a los demás seres humanos en calidad de destinatarios concernidos (Dilthey, 2000: 109)⁶.

Como regularidades históricas que surgen de la tensión entre los cambios temporales y los sedimentos que se depositan en el fondo del pasado, tales encadenamientos son condición de posibilidad de

⁵ Para algunos, es posible hipostasiar en los gramáticos alejandrinos del siglo III a. C. (Eratóstenes de Cirene, Dionisio de Tracia) el primer antecedente conocido del gran arte filológico desarrollado en Alemania a finales del siglo XVIII y mediados del XIX. La crítica textual de estos siglos no rehúsa los problemas relativos a la *diórtosis* (corrección de faltas gramaticales derivadas de fuentes viciadas o espurias) de los escritos estudiados, justamente una de las cuatro tareas, junto con la *anágnosis* (o lectura), la *exégesis* (o aclaración) y la crisis (o juicio de valor estético o de autenticidad), a las cuales se consagraba en su oficio el antiguo filólogo o, mejor, gramático, pues tal era el término que usaban para designar la actividad que ejercían (Tapia, 1995:26-28).

⁶ Tanto Gadamer como Ricoeur, aquél en el texto *Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas* y éste en el escrito *La tarea de la interpretación*, son unánimes en reconocer que a Dilthey ahora lo anima el problema consistente, no en someter cualquier tipo de objetivación del espíritu fijada por escrito a un tratamiento crítico-filológico, sino en interpretar los encadenamientos históricos como si de textos se tratara. En palabras de Gadamer, el problema con el que ahora se enfrenta Dilthey se centra en una pregunta: “¿hay un medio de justificar los conocimientos empíricos en la historia?” (Gadamer, 2003: 57). En términos de Ricoeur, el problema puede enunciarse así: “¿cómo incorporar el problema regional de la interpretación de textos al campo más vasto del conocimiento histórico?” (Ricoeur, 2004: 77).

la comprensión de los tipos humanos configurados. Y, como tal, son susceptibles de ser descifrados por otros, siempre y cuando se los aprehenda en su propia situación histórica. Dos son los presupuestos que subyacen a esta concepción: uno, la convicción en Dilthey del carácter constitutivamente temporal de la vida humana y, por tanto, de la historicidad que es correlativa a este carácter temporal; y, dos, el reconocimiento de que la naturaleza del hombre, cualquiera sea el modo de entenderla, siempre está en trance de formación, vale decir, es incompleta pero transida por un deseo de compleción⁷. Llevados al extremo, esos presupuestos desembocan en la postura conocida con el nombre de historicismo. Vista en retrospectiva, esta postura encierra no pocos problemas.

Si por historicismo puede ser concebida la tendencia histórica “capaz de desarrollar una autorreflexión metodológica del mismo modo que las ciencias de la naturaleza” (Ferraris, 2007: 128), es decir, estableciendo un distanciamiento crítico-objetivante entre el historiador y su objeto de conocimiento, ¿cómo podría liberarse el historiador de su propio presente, de sus propios prejuicios, de sus propias adherencias ideológicas, para intentar cernir los objetos del pasado que constituyen su objeto de investigación? ¿No es su propia conciencia histórica la limitación a vencer para poder encarar con sentido histórico su propia actividad? (Gadamer, 2003: 58). Planteado de otra manera, si el conocimiento de los encadenamientos históricos es el modelo de las ciencias del espíritu, pues más importante que determinar la cohesión estructural y coherencia semántica de un texto es determinar “la coherencia de la historia considerada como el gran documento del hombre, como la gran expresión de la vida” (Ricoeur, 2004: 76), y si el historiador que intenta metodológicamente comprender esos conocimientos es un ser cuya individualidad no puede sustraerse a los flujos y avatares de la historia, dado que él es, en atención a las demandas de la nueva

⁷ “La naturaleza del hombre no es una esencia fija. En toda su objetivación, el hombre no está pintando simplemente interminables murales en las paredes del tiempo para descubrir lo que su naturaleza ha sido siempre [...] Además, no está intentando simplemente descubrir sino que aún no ha decidido lo que será. Lo que será está esperando sus decisiones históricas. Más que el timonel en un barco ya ha acabado es el arquitecto de su propio barco [...] Como el hombre está constantemente tomando posesión de las expresiones formadas que constituyen su herencia, se hace creativamente histórico” (Citado por Palmer, 2002: 149).

conciencia, un ser histórico, entonces ¿en qué medida puede un historiador aprehender los conocimientos históricos con objetividad, dado que ésta es la condición de *cientificidad* de cualquier saber? Y aun suponiendo que el historiador pudiera hacer abstracción de sus propios prejuicios, de sus propias adherencias ideológicas, con el fin de comprender el acontecimiento singular del pasado, ¿de qué manera determinaría el sentido de ese acontecimiento singular? ¿Por ventura como caso particular de una regla general? ¿Y cómo se determinaría lo general? Al respecto, Gadamer será contundente: “El verdadero conocimiento histórico no consiste en explicar un fenómeno concreto como caso particular de una regla general...No es saber cómo los hombres, los pueblos, los Estados se desarrollan en general, sino cómo *este* hombre, *este* pueblo, *este* Estado ha llegado a ser lo que es” (Gadamer, 2003: 50).

A pesar de que Dilthey quiso dar solución a algunos de estos problemas de índole historicista, promulgando por ejemplo la idea de que el hombre, por medio del lenguaje y otros sistemas conexos de significación, se emancipa de su propia finitud y reserva buena parte de su energía a la elaboración de proyectos comunes que comprometen a toda una comunidad, y en esa medida rebasa la particularidad de sus propias visiones para acceder a visiones históricas cada vez más abarcadoras, no logró finalmente el cometido programático que se había fijado. Dilthey, estimulado por su correspondencia con el conde Yorck von Wartenburg, “habría pospuesto definitivamente sus ambiciones metodológicas”, aunque más adecuado sería decir que se “trata de una tensión nunca superada (...) entre la búsqueda cientifista de un apoyo firme para las ciencias del espíritu y el reconocimiento de la irrevocable historicidad de la vida humana que convirtió el proyecto metodológico en irrealizable” (Grondin, 2002: 136).

-2-

Siguiendo a Ricoeur, lo que viene después de Dilthey, y aún lo que se agita filosóficamente en paralelo con él, cuando menos en lo que atañe a la tradición académica alemana, no es una conti-

nuación del debate que pretende efectuar en términos definitivos la fundamentación epistemológica y metodológica de las ciencias del espíritu, sino un interrogante radical acerca de la idea de que la hermenéutica deba ser asumida como epistemología, vale anotar, como explicitación teórica de los conceptos que rigen el abordaje y tratamiento metodológico de los saberes particulares que caen bajo la sombra de la designación de ciencias humanas.

Al destacar este momento de la historia de las ideas, Ricoeur pone el énfasis en Heidegger y Gadamer. De ellos, afirma, que “no hay que esperar ningún perfeccionamiento de la problemática metodológica suscitada por la exégesis de los textos sagrados o profanos, por la filología, por la psicología, por la teoría de la historia o por la teoría de la cultura” (Ricoeur, 2004: 83). La contribución de ambos marcha en otra dirección y supone un quiebre inesperado respecto de la línea de pensamiento vigente. Heidegger habrá de anunciar la necesidad de un retorno a los fundamentos de la existencia humana como condición necesaria para explorar la dimensión ontológica de la comprensión y Gadamer, por su parte, propondrá un regreso a la tradición de los humanistas de Renacimiento con el fin de averiguar si en los conceptos en los cuales abrevia dicha tradición es posible encontrar una noción de verdad que no sea esclava del modelo preconizado por las ciencias naturales. Esa búsqueda habrá de conducirlo a una revaloración del arte como instancia productora de un tipo de verdad particular, no de correspondencia, sino de pertenencia. Pero hay algo que sorprende en el apunte de Ricoeur: de Dilthey pasa sin más a Heidegger. ¿Cómo explicar ese silencio? Quizás deba ser atribuido al hecho de que Ricoeur sitúa la obra de Husserl en un ámbito de trabajo del cual parecen estar excluidos toda preocupación ontológica por el problema de la comprensión humana y todo desvelo cognoscitivo por el asunto de la verdad considerada en sentido estético.

Si, en relación con la antedicha consideración de Ricoeur, queremos entender la irrupción de Heidegger en el panorama filosófico de la época, quizás no huelgue aludir, aun cuando sea de una manera sumamente condensada, a algunos de los postulados de la vasta,

densa, inacabada y fecunda obra de Husserl, y, concretamente, a dos o tres aspectos nada más del denominado (por Reinach) método fenomenológico en el momento mismo de su gestación.

La fenomenología designa un nuevo modo de pensar tendiente a considerar las condiciones de posibilidad científicas del quehacer filosófico (y, más, proclive a allanar el camino que permite encarnar la vida de un modo filosófico). Tal es el arranque del texto *la Filosofía como ciencia estricta*, publicado por Husserl, en 1911, en la revista *Logos*: “Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisficiera las necesidades teóricas más profundas e hiciera posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales” (Husserl, 1962: 43). Sea que se interprete como un proyecto intelectual propio o dirigido a otros, sea que se asuma como una vívida constatación histórica de un sueño común mantenido a lo largo del tiempo, dicha pretensión entraña, de un lado, la necesidad de reencontrar para la filosofía el lugar que mejor le corresponde respecto de los afanes humanos por alcanzar el conocimiento, y, de otro, de sustraerla de la tendencia imperante (ocaso del siglo XIX y comienzos del XX) que considera las posturas naturalista, psicologista e historicista como el modelo a seguir a la hora de una justificación científica de la filosofía. La fenomenología, así considerada, es un intento por rebatir el relativismo derivado de aquellas corrientes de pensamiento que, al ocuparse de la realidad, no van más allá de un simple ejercicio descriptivo o dan por sentado que nuestros juicios sobre ella son un producto subjetivo de la mente o un enorme depósito de constataciones históricas. Por eso, en Husserl “la ciencia es vista, no como un modo originario, como una forma de verdad que se autocertifica y según la cual deben conformarse todos los demás saberes si pretenden ser verdaderos, sino, más bien, como una gnoseología derivada, subordinada al ideal de una fenomenología como *filosofía primera*” (Ferraris, 2007: 176). Liberada de todo condicionamiento positivista, la fenomenología, entendida menos como doctrina o sistema unitario de ideas, que como reflexión o práctica filosófica, no quiere ser más que la expresión, ora sustantivada, ora

bajo la forma de un adjetivo atributivo, del principio que anima y vertebra radicalmente toda búsqueda seria de conocimiento⁸.

Reflexión filosófica que se materializa en una práctica permanente, la fenomenología es también un método utilizado para “alcanzar, mediante la exposición de las capacidades humanas que posibilitan el conocimiento, las condiciones de un saber firmemente fundamentado en todos los ámbitos” (Szilasi, 2003: 24). Por eso Husserl, matemático de formación, primero en Leipzig, luego en Berlín, después en Viena, donde obtiene su doctorado con una tesis dedicada a ofrecer algunas *Contribuciones al cálculo de las variaciones*, y finalmente en Halle, donde se habilita con una disertación *Sobre el concepto de número* (1887), escrito que serviría de impulso para la escritura de su primera obra (*Filosofía de la aritmética*, 1891), consagra sus primeros años de trabajo universitario a discurrir sobre la dimensión psicológica que está a la base de la comprensión de las ideas matemáticas esenciales. El contacto con Brentano, y más tarde con Stumpf, le brinda la oportunidad de ensanchar el horizonte de su naciente filosofía. La noción de intencionalidad, desarrollada por aquél y continuada por éste, en el marco de una descripción psicológica de la estructura de la conciencia, es la piedra de toque de este ensanchamiento.

Del latín *intentio* (“dirigirse a”), la intencionalidad deviene uno de los elementos más relevantes de una *fenomenología descriptiva*. Esta noción, que reaparecerá después en *Ideas* (1913), uno de los textos más relevantes de Husserl, entraña un uso diferenciado que, ciertamente, no se comprende de un modo inmediato. Si en el lenguaje ordinario llamamos intencional a un acto que obedece a los impulsos y fuerzas de nuestra voluntad (y de ahí que tendamos a distinguir entre actuaciones deliberadas o involuntarias, entre conductas mediadas por un empuje consciente o carente de él), en el

⁸ Por lo menos así lo comprende Heidegger cuando, en el párrafo 7, de *Ser y Tiempo*, apostilla la expresión como sigue: “El término ‘fenomenología’ expresa una máxima que puede ser formulada así: ‘¡ja las cosas mismas!’ –frente a todas las construcciones en el aire, a los hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos sólo aparentemente legitimados, frente a las seudopreguntas que con frecuencia se propagan como ‘problemas’ a través de generaciones. Pero, podría objetarse que esta máxima es demasiado obvia y que, por otra parte, no hace más que expresar el principio de todo conocimiento científico...” (Heidegger, 2006: 51).

lenguaje técnico de la fenomenología se denomina intencional a un comportamiento psíquico, una vivencia individual o una actitud anímica en la que *algo queda implicado*. Por ejemplo, quien realiza un acto de percepción, sea cual fuere, a menudo no puede evitar mencionar, empleando proposiciones o enunciados, lo percibido. *Percibir es siempre percibir algo*. No se trata de la percepción de la percepción sino de aquello que es percibido. De ello se sigue que aquél que percibe algo no se limita únicamente a enfocar la visión en una dirección determinada; al mismo tiempo, algo gana su atención: lo percibido. Pero lo percibido no es nunca un *objeto* unitario y aislado en la corriente dinámica de la existencia; es siempre “una cadena sintética de referencias”: el objeto, claro, pero sobre todo su color, su forma, su ubicación en el espacio, etc. Diríase que percibir equivale a captar algo como un estado de cosas. Como anota Szilasi, “es totalmente falsa la observación aislada de percepciones, ya sea en la psicología, en la fisiología o también, naturalmente, en la fenomenología” (2003: 32). Lo dicho para la percepción, vale también para otros tipos de conducta psíquica, para otras clases de actividad descriptivo-fenomenológicas (la rememoración, la anticipación de situaciones, el aprendizaje, el temor, la puesta en palabras del deseo, etc.). En estas -y otras- clases de acto psíquico la conciencia inevitablemente se dirige a algo. Sólo que este algo, en tanto centro de atención de cualquier acto psíquico, no es nunca la conciencia misma. Al tender hacia algo, al reparar en algo que capta su interés, la conciencia escapa a su propia mostración a fin de que un *ser* se muestre, aparezca, no “afuera”, en el espacio-tiempo de una realidad exterior, sino en la conciencia misma.

Por lo tanto, la intencionalidad regula la conciencia al “dirigirse a algo”. Que la conciencia es intencional, inmediatamente intencional, significa que no hay acto de conciencia que no encierre una referencia a otra cosa. Incluso en casos de conciencia distorsionada algo *ocupa* el espacio psíquico de la actividad mental del individuo. De suerte que conciencia y *objeto* se entrelazan mutuamente. Así como resulta difícil concebir un acto psíquico separado de algo a lo cual se dirige intencionalmente la conciencia, igualmente arduo es concebir un objeto al margen de ésta. Gracias a dicha correlación,

la conciencia constituye al objeto como tal. Y éste, antes que real, es intencional (ideal). Constituirlo supone darle un sentido, o, dicho de otro modo, hacer que el objeto se “presente en persona” ante la conciencia durante su proceso de percepción. Entonces, “con total independencia de lo que exista o no en la realidad, la vivencia queda identificada esencialmente con la vivencia de un cierto objeto. Por decirlo así, la esencia de las vivencias tiene un lado subjetivo —que es la propia acción de la conciencia en tanto que ejercitándose intencionalmente— y un lado objetivo. Al lado objetivo de la esencia de una vivencia lo denominará Husserl *nóema* de esa vivencia. Al lado subjetivo, *noesis* de la vivencia” (Fernández, 1997: 4). Siendo aún más ilustrativos, digamos que en esta correlación entre la vivencia y su objeto subyace una de las distinciones cognoscitivas más importantes de la fenomenología: la distinción entre *nóesis* y *nóema* o *nóemata*. *Nóesis* indica aquel tipo de acto mediante el cual la conciencia se dirige hacia su objeto, tiende hacia él, y *nóema* da cuenta de aquello que es tendido, referido, es decir, su contenido. Si el primer término señala el lado subjetivo de una vivencia de conciencia, el segundo enseña el lado objetivo. Cuando hacemos una suma matemática, $14 + 14$, podemos ser conscientes de la operación (*nóesis*), y podemos establecer el resultado de esa operación (*nóema*). El contenido de lo realizado es el que valida la operación misma, dado que la certeza de la suma es función del resultado y no del acto de sumar. En una palabra, para Husserl lo característico de la actitud teórica ante el mundo es el contenido (si se quiere el *qué* de la actividad filosófica).

En este orden de ideas, si se acepta que la realidad está conformada por el complejo de nuestras propias vivencias intencionales, entonces no es innecesario señalar que la realidad deriva de la vida subjetiva y no al contrario. De ello se sigue que “antes que la escisión entre sujeto y objeto, existe la *intencionalidad* por la cual un sujeto tiende hacia un objeto, es decir, lo reconoce como objeto para ese sujeto; es esta intención el absoluto *prius* cognoscitivo” (Ferraris, 2007: 177). Husserl, a través del concepto de intencionalidad, pretende demostrar, en contra de los presupuestos positivistas, que las nociones esenciales de las matemáticas, lejos de ser datos que se

ofrecen de manera inmediata a la observación empírica o entidades que admiten una esquemática definición lógico-formal, sólo pueden ser postulados a partir de los fenómenos psíquicos en cuyo interior se producen. Con todo, el fantasma del psicologismo, del cual había abjurado Husserl, deja sentir su sombra. Al parecer es Frege, en sus *Fundamentos de la aritmética*, el responsable de este señalamiento crítico: “Una descripción, aun cuando sea exacta, de los procesos mentales que preceden a la enunciación de un juicio numérico, no puede nunca sustituir a una verdadera determinación del concepto de número (...) Y, en verdad, el número no constituye un objeto de la psicología ni puede considerarse como un resultado de procesos psíquicos” (Citado por Ferraris, 2007: 178).

Pese a la imputación de psicologismo que se le hace a la *Filosofía de la aritmética*, Husserl no abandona su proyecto de proporcionar una explicación filosófica de los fundamentos de las ciencias deductivas, en concreto de la lógica. Por eso dará a su libro de 1900-1901 el título de *Investigaciones lógicas*. Mientras en los *Prolegómenos* Husserl se aplica a desarrollar una extensa reflexión dedicada a una nueva fundamentación de la lógica pura, en las *Investigaciones* intenta acreditar una nueva teoría del conocimiento de carácter fenomenológico. En esa medida, Husserl retoma parte de sus meditaciones anteriores y las reconduce hacia un análisis de la intuición (otro de los elementos fundamentales de una *fenomenología descriptiva*). Si el discernimiento de la intencionalidad había llevado a Husserl a establecer que un acto de conciencia no se da sin un objeto determinado (intencional), ahora es preciso ocuparse de establecer las diferencias entre la captación de lo percibido y lo percibido en la captación. Para ello es de vital importancia el análisis de la intuición, dado que ésta es la experiencia cognoscitiva en la cual el objeto se nos ofrece “en persona”. En atención a ello, Husserl, en la sección segunda de la *Sexta Investigación* (parágrafo 46 y ss.), distingue dos clases de intuiciones: *empíricas o sensibles y categoriales*. Las primeras captan los objetos inmediatamente dados, a través de los sentidos, como objetos aislados e individuales (por ende, no son percibidos como articuladores de otros objetos ni como “sometidos a la necesidad de constituirse plurirradialmente”). De ahí que en la percepción sensi-

ble se nos aparece la cosa ‘externa’ de un solo golpe tan pronto cae sobre ella nuestra mirada. Su modo de hacer aparecer la cosa es un modo *simple*” (Husserl, II, 1995: 706). Las segundas, partiendo de los objetos sensibles, captan los contenidos no sensibles de dichos objetos, vale anotar, el significado lógico de éstos, como esencia o idea. Antes que formas, las categorías constituyen experiencias intuitivas de los objetos. Por ejemplo: “si yo veo un gran número de cintas rojas, tomo, además de lo que sensiblemente intuyo como multiplicidad, ‘*el rojo in especie*’; ahora bien, esta especie, ‘no existe realmente ni en esta cinta, ni en ningún lugar del mundo ni mucho menos en nuestro pensamiento, puesto que éste forma parte de la esfera del ser real, de la temporalidad” (Ferraris, 2007: 178). Una vez intuido y aprehendido el objeto como idea se tiene acceso a las *esencias*, entendidas como invariantes de significación registradas por la conciencia intencional a partir de las diversas intuiciones sensibles.

La fenomenología, en este sentido, aspira a conseguir un acercamiento estricto, científico, de los fenómenos, con el fin de proveer un conocimiento filosófico dotado de validez universal. Fenómeno, aquí, no significa lo que ordinariamente se entiende por tal: un simple hecho físico que acontece en un tiempo y espacio determinados. Tampoco lo que el positivismo da por sentado: la posibilidad de explicar objetivamente realidades fácticas con independencia del observador. Y menos cabe admitir por fenómeno la apariencia sensible de las cosas. Si Husserl clama por la necesidad de retornar “a las cosas mismas” (I, 1995: 218), es porque tiene claro que la fenomenología no puede ser más que una “ciencia de esencias” (Husserl, 1986: 10). Lo cual no significa que sea forzoso negar la existencia de los hechos (y menos de los hechos psíquicos, estimados como elementos empíricos). Sólo que para Husserl los hechos entrañan contingencia, mientras que las esencias (así, en plural) suponen necesidad. Adicionalmente, al hablar de esencias se puede caer en el error de creer que éstas, sean lo que fueren, existen detrás de las apariencias de las cosas o bajo el peso de ellas. Peor aún: se puede conceptuar que las apariencias, por ser mudables y cambiantes, y por consiguiente constitutivas de una percepción ingenua o engañosa, encubren, con finos ropajes opacos, la traslúcida estabilidad de las

esencias (*noúmenos*). El llamado a volver a las cosas mismas implica aceptar que las cosas mismas (los fenómenos, por qué no) no consisten más que en ser una *manifestación aparente*, un mostrarse tal y como se ofrecen a la conciencia, al estado de tener conciencia. Lejos de ser apariencias físicas de cosas, los fenómenos son las cosas en cuanto se muestran a nuestra intuición y según el modo como se muestran a ella y en ella. .

De ahí que, para Husserl, la conciencia mantenga dos relaciones frente al mundo. Al primer tipo lo llama “actitud natural” (Husserl, 1995: 67). Conforme a su exposición, es la actitud adoptada por la mayor parte de los seres humanos. ¿En qué consiste ésta? Para el común de los hombres es natural que la realidad exista. Y más: que exista como algo incontestable y *a-problemático*. Los hombres viven en un estado tal de familiaridad con el mundo circundante que rara vez lo perciben como extraño. Y cuando tal cosa ocurre, tienden a aclarárselo echando mano de racionalizaciones cuyo efecto último es la restitución de la intranquilidad perdida. No tiene sentido la duda, el disponer la mente para formular interrogantes que hagan vacilar las creencias más arraigadas y los pensamientos más seguros, si el mundo en que vivimos se nos revela con una autoevidencia apabullante. Podemos transcurrir la vida en él, atravesarlo de principio a fin, “sin que se nos presente ni una sola vez la más mínima razón para cuestionar su realidad” (Bauman, 2007: 112). De hecho el hombre corriente pocas veces se concede a sí mismo tiempo, espacio y modo para preguntarse acerca de la manera como encauza su existencia en una dirección determinada. Como los prisioneros de la caverna platónica, vive atado a lo que contempla delante de sí sin permitirse pensar sobre la aterradora posibilidad de que existan, más allá de las sombras observadas, otras luces o seres que las produzcan. Seguramente, querría seguir insistiendo, a contrapelo de otras realidades o posibilidades de conocimiento, en aquello que constituye su propio mundo. Para Husserl, regodearse en la placidez de la vida, mantener a raya la duda, permanecer aferrado a las propias certidumbres y creencias, son inclinaciones naturales humanas. Modificar tales tendencias, moverse a cambiarlas, intentar sustituirlas por otras, representa un esfuerzo inusual, cuando no insólito. Mientras

se mantenga o adopte la actitud natural, resulta difícil distanciarse de sí para adelantar un juicio sobre ella o, cuando menos, para comprender su poderosa persistencia. De suerte que esta tenacidad de la actitud natural no puede menos de cerrar la senda que conduciría hacia el conocimiento esencial. Diríase que es la actitud que se nutre de prejuicios, de opiniones no sometidas a raciocinio, de pareceres endebles que se quieren hacer pasar por verdades absolutas. Esta actitud detenta un carácter negativo, en el sentido de que elimina cualquier posibilidad de comprensión que vaya más allá del horizonte de lo natural o naturalizado.

Pero, según Husserl, la vida misma sería muy plana si los seres humanos consagraran su existencia a acatar las pertinaces determinaciones de la actitud natural. La existencia se reduciría a reaccionar orgánicamente ante unos cuantos estímulos, y a esperar la hora de morir. Por fortuna, el hombre no está condenado a vivir la vida al amparo de lo natural, ya que puede superar las limitaciones que se impone a sí mismo al encarnar tal actitud si realiza un esfuerzo de trascendencia. Tal sería la tarea del filósofo. Sólo el filósofo está en capacidad de alzarse por encima del cerco de las falsas apariencias y sobrepasar el limitado horizonte de las verdades autoproclamadas. Si Husserl no es muy explícito al establecer qué motiva la suspensión de la actitud natural, en cambio se exploya al explicar cómo puede ser acometida dicha tarea. Realizando lo que denomina “La reducción fenomenológica” o *epoché* (Husserl, 1997: 28-29). Más que negar el mundo existente con su juego vacilante de sombras vanas, o más que dudar de la consistencia de sus articulaciones ónticas, se trata de poner entre paréntesis las determinaciones inherentes a la actitud natural, entre ellas la que nos hace creer que la realidad es aquello que está *allá afuera*. Suspender el juicio de existencia de una realidad exterior equivale, de un lado, a no dar por sentada ninguna evidencia vital, y, de otro, a hacer de la conciencia incontaminada (por la historia, la cultura y la vida social) el fundamento de un conocimiento certero y una comprensión verdadera. Se diría que dicha suspensión del juicio, dicha reducción, dicha puesta entre paréntesis

obedece menos a una invitación procedimental que a una exigencia de orden metodológico. Y ésta deviene tan radical (por no decir tan crítica) que incluso el *yo mismo* (en el que Descartes apuntalaba la certeza de su aventura filosófica) no debe ser excluido del proceso de la *epoché*. La conciencia pura, trascendental, emerge a condición de privar al *ego* de su protagonismo moderno. Así, el hombre, del cual su *ego* no sería más que una mera indicación pronominal (pero nunca su substituto existencial), no debe ser tomado en cuenta al momento de postular la noción de conciencia trascendental. Por definición, esta conciencia no pertenece a nadie en concreto, y menos admite ser vinculada a procesos colectivos de índole histórica, social o cultural. Si así lo fuere, no se ve cómo podría sustraerse a las impurezas de un sujeto empírico, o a las mudanzas de la historia, los mandatos de la cultura o las luchas sociales. Si se quiere obtener un conocimiento seguro e indubitable, es preciso renunciar a cualquier fuente de distorsión cognoscitiva. Al posibilitar una conciencia liberada de cualquier atadura mundana, de cualquier inscripción terrestre, la *epoché* permite captar los objetos como significados y no como cosas en el mundo. En esa medida, “lo factual fenomenológico es irrelevante. Se trata de llegar al reino de lo *a priori*, de lo que permanece a pesar de las variaciones” (Ferraris, 2007: 180). Si el precio a pagar por la puesta entre paréntesis del mundo sociocultural al que conduce la reducción fenomenológica es una vida desvinculada radicalmente de la intersubjetividad, pues ésta de ningún modo debe quedar implicada allí donde la subjetividad trascendental debe vérselas con la comprensión de los significados que están a la base de un conocimiento apodíctico, entonces la fenomenología se revela como un nuevo reino de las ideas puras, completamente extramundano y sólo alcanzable por mentes que fijan su meta, no en la aceptación de su finitud constitutiva, sino en el infinito. Para encarnar el absoluto, o para alcanzar el sueño de una verdad universal, es menester volver la espalda a las complacientes acechanzas de la actitud natural, zafarse de las coacciones de la historia y la cultura, y cosa asombrosa, despreocuparse de una vez por todas del problema que

supone preguntarse a quién irían dirigidos los hallazgos obtenidos como resultado del propio trabajo fenomenológico.

-3-

La *epoché* es lo que Heidegger, como asistente y alumno de Husserl desde 1918 en la universidad de Friburgo, acabará por impugnar, debido a que ella pasa por alto el hecho de que los resultados que se pueden obtener siguiendo la vía descriptiva, trascendental y constitutiva de la fenomenología son resultados para “mí” y, más, son resultados que sirven a la comprensión de mi propia situación existencial. Como afirma Bauman en términos no exentos de crítica, si la comprensión, como actividad cognoscitiva de la razón que sirve para fundamentar objetivamente el conocimiento, sólo se alcanza al precio de una *epoché*, al precio de un procedimiento metodológico de reducción de todo lo que es social, histórico y cultural, ¿de qué sirve una comprensión así considerada -por no mencionar el hecho que no hay evidencias de la existencia de una “conciencia pura”- que no pueda ser empleada en la tierra, *aquí y ahora*, sino más bien en el mundo *eidético*, donde al parecer la verdad “se hace

Sin abjurar de la noción de intencionalidad, y reconociendo que de la fenomenología no retendrá más que su carácter de vía de acceso posible a la investigación que se propone adelantar (posibilidad de acceso que supone una relación determinada entre los objetos “tal como aparecen ante un determinado mirar” (Heidegger, 2007: 99)), Heidegger opondrá al método de la reducción fenomenológica de Husserl una rehabilitación, si no de la actitud natural, de la vida fáctica, de la vida en la que este ente que somos cada uno de nosotros en cada ocasión “se articula desde sí mismo y ‘es’ articulándose desde sí mismo” (Heidegger, 2007: 26); justamente la vida de la que Husserl quería desembarazarse al considerarla como fuente de verdades triviales, encubiertas y distorsionadas⁹.

⁹ “El yo no es un espectador desinteresado que pueda mirar trascendentalmente y con independencia de presupuestos histórico-existenciales, el mundo de los fenómenos. Más bien son los prejuicios y los presupuestos los que constituyen al sujeto como ser-ahí, como proyecto inmerso en el mundo, para hacer posible el conocimiento de los fenómenos” (Ferraris, 2007: 185).

Aprovechando su formación como teólogo y filósofo, su oficio como docente universitario, y las intuiciones conceptuales que desarrolla en los cursos que imparte en Friburgo entre 1919 y 1923 (entre ellos, *Introducción a la fenomenología de la religión* y *Ontología: hermenéutica de la facticidad*), Heidegger no parece hacer resistencia a las determinaciones que la tradición pueda haber depositado en él, sino que, antes bien, se propone encararlas críticamente con el propósito de cuestionarlas, en el entendido de que una de las tareas de la vida filosófica, quizás la más relevante, es la que consiste no sólo en repensar aquello que hace parte de lo *ya-interpretado* (tarea que recuerda, aunque en el ámbito de la filología, el lema de Boekh, según el cual “entender es reconocer lo conocido”), sino sobre todo en pensar lo que ha sido objeto de olvido por parte de la tradición misma.

De ahí que su vida filosófica esté destinada a convertir la cuestión ontológica del sentido del ser, que no las ocurrencias ni los problemas al uso (de esos “que ‘uno’ coge al azar de lo que se oye decir, de lo que se lee, y que adereza con un gesto de profundo ensimismamiento”, escribirá en el prólogo de su *hermenéutica*), en la pregunta orientadora de su trabajo filosófico. Tal será el arranque ontológico de la hermenéutica de la facticidad, y tal será el comienzo de *Ser y Tiempo* (1927): “Hoy [la pregunta por el ser] ha caído en el olvido... Esta pregunta mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces -como pregunta temática de una efectiva investigación” (Heidegger, 2006: 25).

Si la pregunta por el ser tiene sentido, puntualiza Heidegger, es porque se basa en tres prejuicios, que ameritan ser “destruidos” o históricamente criticados: a) el concepto de ser, aun siendo el más universal de todos, pues está implicado en cualquier juicio de existencia que hagamos, es, sin embargo, el más “oscuro”; b) el ser, aun siendo usado universalmente por todos, es, no obstante, el más “indefinible” (y por ello mismo invita a su intento de definición); y c) el ser, pese a ser indefinible, resulta “autoevidente”, obvio, familiar, sometido a una comprensibilidad de término medio (cualquiera comprende expresiones del tipo “la casa es grande”, “Eafit es una universidad”, etc.), que, a poco de extremarse el análisis de

su significación, hace aparecer su incomprensibilidad, dado que las preguntas formuladas a propósito del ser corren el riesgo de rayar en la tautología (Heidegger, 2006: 26-27).

El asunto se torna más relevante aun si tenemos en cuenta el hecho de que, de todos los entes que habitan en el mundo, es el hombre el único que está constitutivamente dispuesto a preguntarse por el ser, el ser que es uno mismo en cada caso considerado. Y esa disposición a la pregunta por el ser que es en cada caso uno mismo, determina ontológicamente la hermenéutica de la facticidad, “el carácter de ser de nuestra propia existencia *-Dasein-*” (Heidegger, 2007: 25). Luego, para Heidegger, y es aquí donde empezamos a comprender la afirmación de Ricoeur arriba incluida, el asunto a considerar originariamente (en relación con el debate de las ciencias humanas), no es la relación epistemológica entre un sujeto de conocimiento y un objeto conocido, sino el hecho fáctico de que un ser (*Dasein*) se encuentre ya incluido en la problemática del Ser. Problemática filosófica que, por ahora, puede resumirse así: una filosofía que se asienta en la hermenéutica de la facticidad tiene por tarea esencial “la explicitación de este ente (que es el *Dasein*) en relación con su constitución de ser”. Sólo haciendo explícita dicha constitución en términos ontológicos se puede consolidar una base firme para el despliegue científico del saber, del conocimiento, de la ciencia y, en especial, de las ciencias humanas.

¿Cómo se puede tematizar ontológicamente esta hermenéutica de la facticidad?

Más que una teoría de la interpretación en sentido moderno, vale anotar, como un conjunto de razonamientos elaborados conceptualmente para explicar los problemas suscitados por el fenómeno de la exégesis bíblica, jurídica o literaria, la hermenéutica de la facticidad de Heidegger quiere ser lo que fue en su momento la realización del *hermeneúein* en el mundo griego antiguo: “un *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad” (Heidegger, 2007: 33). Si facticidad es la voz empleada por Heidegger para designar la estructura específica del modo de ser de la propia existencia,

de la existencia humana (*Dasein*)¹⁰ que es ella en cuanto tal en cada ocasión, entonces la hermenéutica busca “destacar, indicándolos, algunos elementos que resultan eficaces en la exploración de la facticidad” (Heidegger, 2007: 33). ¿Cuáles son esos elementos?

Para Heidegger, así como no hay existencia humana que no consista en una forma de ser propia, similar y a la vez distinta de las demás, no hay vida humana (la propia, la suya, la de cada quien) que no exista, que no sea, más aún, que no esté situada en un lugar e inscrita en un tiempo determinado. Existir supone, por definición, un *ahí* y *ahora* constitutivos. Pensar la existencia al margen de estas coordenadas equivale a asumirla como conciencia inédita despojada de cualquier vinculación mundana. Mundo y existencia revelan entonces un lazo esencial. Y ese lazo se manifiesta en el lenguaje coloquial en frases tales como “conforme a su forma de ser” o “según su forma de ser” cuyos giros idiomáticos significan, no la valoración objetiva del temperamento de un individuo ni la peculiaridad psicológica de un hombre, sino la reafirmación de una vida que consiste en existir.

Si la vida, en su devenir natural, en su despliegue necesario, tiende hacia su propio ocultamiento, pues a la vez aparece y desaparece según ciclos que se repiten con algún grado de regularidad, entonces “en la hermenéutica [de la facticidad] se configura para el existir la posibilidad de llegar a comprenderse y de ser ese comprender” (Heidegger, 2007: 33); y, más, se construye la opción de encontrar una interpretación que sea capaz de diluir la densidad de los encubrimientos que la vida se hace a sí misma. Por eso el tema de la investigación hermenéutica no puede ser otro que el comprender en tanto que modo de ser de la existencia humana.

¿Qué significa que el comprender (*Verstehen*) sea un modo de ser de la existencia humana? Que, antes que una forma de conocimiento distintiva, a saber, la forma de conocimiento propia de las ciencias humanas de la que había hablado Dilthey en su intento episte-

¹⁰ Como anota Aspiunza, en su glosa a la traducción de la *Ontología*, *Dasein* “es el término central del Heidegger de esta época [...] El substantivo *Dasein* significa, entre otras cosas, ‘la vida, la existencia humana’, que es a lo que Heidegger apunta. El verbo correspondiente, *dasein*, dice, por supuesto, el ‘existir’, aún mejor, el ‘haber’ (lo que hay), pero, sobre todo, el ‘estar’...”. (Heidegger, 2007: 19).

mológico por legitimar el carácter científico de éstas, el comprender constituye uno de los rasgos esenciales de la existencia humana¹¹. Esencial porque es gracias a la comprensión que se origina en la interpretación de la propia existencia que los seres humanos pueden aclararse y comunicarse la alienación de sí de que están íntegramente aquejados. En esa medida, dicho comprender es algo “que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar con... (Intencionalidad), sino un *cómo del existir mismo*” (Heidegger, 2007: 33), una especie de vigilancia del existir sobre su propia forma de ser. Por eso habría que decir que esta clase de comprensión es co-originaria del ser humano.

Co-originaria, puesto que ese ser que es cada uno de nosotros en cada caso existe, *está-en-el-mundo*, de una manera “circunspectivamente comprensiva”. La circunspección de la comprensión tiene que ver con el hecho de que el ser humano, a poco de nacer y comenzar a vivir, dirige su mirada en torno de sí, se topa con los objetos del mundo, traba comunicación con los demás, coexiste con ellos y aprehende, de manera no consciente, aquello que determina su situación existencial. Nada en esta fase sugiere que el ser humano empiece a vivir su vida fáctica analizando el mundo en el cual se desenvuelve, a semejanza de un observador tocado por preocupaciones conceptuales, por no decir vitales, que da por sentado que la vida, encerrada dentro de sus propios límites y con unos atributos especiales, existe más allá de sí, en un presunto “afuera” soberano que pudiera convertirse en objeto de investigación. Heidegger es enfático en señalar que “la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, sino que el interpretar mismo es un *cómo posible distintivo* del

¹¹ En apoyo de estas consideraciones apuntemos que Gadamer, en su intento por descubrir las conexiones residuales de Heidegger con Dilthey y Husserl, afirmará que “comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la *forma originaria de realización del estar-ahí, del ser-en-el-mundo*” (Gadamer, 1996: 324-325). Así mismo, véase Gadamer (2003: 72-73). Y Bauman, en una dirección interpretativa similar, señalará que “existimos comprendiendo”, incluso sin necesidad de preocuparnos por encontrar un método infalible para agenciar una comprensión cabal, exhaustiva e inequívoca de las cosas del mundo (2007: 143-144).

propio vivir fáctico” (Heidegger, 2007: 33). Este ser que comprende de partida sin necesidad de considerarse a sí mismo como sujeto cognoscente para el que habría un objeto de conocimiento, a salvo de cualquier contaminación trivial, no es otra cosa, en principio, que un “sujeto *habitante* del mundo” (Ricoeur, 2004: 85), integrado a éste, arrojado a él. De ahí que “primero es necesario *encontrarse* (bien o mal), *encontrarse ahí* y *sentirse* (de una cierta manera) aun antes de orientarse” (Ricoeur, 2004: 86). Encontrarse en un mundo es la condición que precede la estructura de la comprensión¹². En calidad de habitante de un mundo que no elige y como existente en él, el ser humano no puede sustraerse a las coacciones del tiempo y espacio que lo circundan. Lejos de poder asumir estas coordenadas bajo el modo del estar “allí afuera”, es forzoso que las considere como parte armónica de la totalidad del existir mismo.

Dicho comprender-situado aquí y ahora es, en este orden de ideas, un comprender relativo a los objetos que, junto con los hombres, pueblan densamente el mundo. Habitar el mundo, morar en él, encontrarse en situación, implica participar de un *continuum vital* que se caracteriza como algo ya existente. Al participar de dicho *continuum*, los seres humanos no pueden no toparse con útiles o implementos de vida que son el producto de quehaceres técnicos. Dichos objetos se hallan tan vinculados a la existencia, están tan íntimamente unidos a ella, que ordinariamente no se repara en ellos. “Y esto lo damos por sabido. Están ahí, naturalmente y no problemáticamente” (Bauman, 2007: 153). Como “seres a la mano”, los objetos que constituyen el mundo tienen por destino el uso, no el cuestionamiento de su realidad. Con otros términos, en nuestra condición de seres “arrojados” al mundo no tenemos que saber primariamente en términos conceptuales qué son esos cuchillos y tenedores que están a la mano para comer, ni mucho menos tenemos que nombrarlos lingüísticamente cada vez que vamos a comer, o no tenemos que saber de qué materiales está compuesto el mantel con

¹² En términos de Bauman, “la comprensión es un problema en el mundo, y si fuera posible resolverlo debe serlo en el mundo. La gente lo resuelve día tras día. Peor para los filósofos si se obstinan en creer que hay comprensión absoluta o verdad absoluta (eso existe sólo en un mundo imaginario)” (Bauman, 2007: 144).

el que la mesa del comedor aparece cubierta, ni si el mantel es el producto de una labor artesanal o industrial, y así con todo aquello que ya encontramos configurado cuando nacemos en el seno de una familia o de una comunidad política. Según Bauman, “*ser-a-la-mano* es la condición sin la cual es inimaginable el conocimiento de los objetos... Los objetos están plenamente dentro de mi mundo vital, sólo que rara vez expreso esa determinación... Estoy familiarizado con el significado de los objetos. Sé que el martillo está allí para martillar, que el perro está para jugar” (Bauman, 2007: 154).

El comprender primario que signa nuestra existencia, y que explica en cierto modo los fundamentos ontológicos de la hermenéutica de la facticidad, no es un comprender vacío de interpretación, sino un comprender que arrastra consigo el carácter de *ya-interpretado* (a lo cual Heidegger da el nombre de *prae-habere*, o haber-previo de la interpretación). Mal haría el hombre en acoger la creencia de que al ser arrojado al mundo, al encontrarse situado en él, el mundo brota y se manifiesta en una especie de esplendor virginal, ajeno a cualquier forma de captación preliminar. Para Heidegger, al revés, es inherente al ser de la facticidad el contar con interpretaciones precedentes o históricamente anteriores que forman parte de la vida misma. A resultas de este *ya-interpretado*, *pre-interpretado* o *comprender anticipado*, las cosas del mundo y los otros, aunque se nos resistan en la mostración de su ser más esencial, no se nos revelan fenomenológicamente, sin embargo, como completamente extrañas. Dado que al ser arrojados quedamos situados en el mundo, con otros y entre otros, con otras cosas y en medio de las cosas, comprendemos, sin necesidad de explicaciones teóricas o epistemológicas ulteriores, si no la razón de ser de los otros y las cosas, el para qué están ahí, bien como útiles que “están a la mano” para ser usados por nosotros en nuestro cotidiano vivir (Heidegger, 2006: 94 ss.), bien sea como entes intra-mundanos a disposición para el trabajo de la ciencia o la técnica.

De ahí que en Heidegger el comprender tiene que ver más bien con ciertas destrezas o pericias que tenemos para vérnoslas todos los días con las cosas del mundo. Destrezas o pericias, habilidades, artes incluso, para arreglárnoslas con los objetos del mundo y orientarnos

dentro de él. Comprender, dicho más puntualmente, denota una posibilidad, una capacidad posible, un *poder ser*. Según Gadamer, quien dice “*versteht nicht zu lesen*, literalmente ‘él no entiende al leer’, dice tanto como que ‘no se orienta en la lectura’, esto es, no sabe hacerlo” (Gadamer, 1996: 325). Esa es la razón por la cual el comprender se dirige menos a la captación de un dato de la naturaleza que al discernimiento de una opción existencial. Se trata de una especie de competencia, de un saber-hacer en circunstancias concretas: “ser capaz de alguna cosa”, “hacer frente a ella”, “saber hacer algo”. Quien es capaz de tratar con tino a los demás, quien sabe hacer frente a las dificultades cotidianas, quien sabe arreglar un artefacto dañado, etc., no sólo cuenta con las experiencias y maestrías adecuadas sino que lo puede hacer. Antes que importar existencialmente la cosa *podida*, importa, dice Heidegger, “el ser en cuanto existir, el poder-ser” (Heidegger, 2006: 167); y dicho poder-ser constituye una posibilidad afectivamente determinada por temple anímico como la serenidad, el desagrado, el miedo, la preocupación o, al extremo, la conciencia de la finitud representada por la muerte.

A todas éstas, ¿por qué es relevante este comprender? El hombre natural no vería razonable esta pregunta, dado que en su ingenuidad para existir en el mundo racionalizaría los fenómenos del mundo en términos de acontecimientos azarosos o como productos de la contingencia. Para Heidegger, en cambio, “no es por azar que comprendemos al mundo con miras a su utilización” (Grondin, 2002: 142). Es porque al ser-ahí que somos le importa, le preocupa, en cada caso, el ser-ahí. La preocupación por su modo de vivir actual determina su ser-posible ulterior. Al tiempo que el *Dasein* está en el mundo ocupándose de algo, echando mano de los útiles que están a la mano para desplegar su propia ocupación, no puede dejar de pensar, de preocuparse por lo que acaecerá más adelante. El límite de ese tiempo venidero no es otro que la muerte. Diríase que desde el presente de su ocupación actual se pro-yecta, se comprende a sí mismo como viéndose en otras posibilidades de ser, realizando “uno u otro modo del comprender en lugar de otro. Por supuesto, un margen de incertidumbre y problematicidad caracteriza este momento, pues en él se cuelan, dirá Heidegger, todos los caracteres de ser: “cui-

dado, inquietud, miedo, temporalidad” (Heidegger, 2007: 36). En el reconocimiento de que este pro-yectarse es incierto, temporalmente incierto, más cuando se trata de un pro-yectarse en un “ser-arrojado previo”, se despliega la interpretación, pues tal incertidumbre representa la mayor exigencia de vigilancia de la existencia para sí misma.

Desplegarse significa, uno, intentar explicitar el haber previo de la comprensión, en cuanto soporte inicial de cualquier pro-yecto, y, dos, ayudar al comprender a formarse como tal en el camino, habida cuenta del trabajo que demanda el pro-yecto mismo. En palabras de Grondin, “la interpretación trata de ayudar al comprender previo a volverse transparente, pues se trata de evitar en lo posible el mal-comprenderse a sí mismo” (Grondin, 2002: 144). Por eso advertirá Heidegger que el cuestionar hermenéutico en este momento no es arbitrario ni se realiza a capricho. Tiene que ver esencialmente con la propia situación en cada caso, la cual no se puede calcular o exponer de antemano, o la cual no puede esclarecerse a sí misma apelando a enunciados teóricos. A la comprensión propia de las posibilidades de ser del *Dasein* Heidegger dará el nombre de *interpretación* (*Auslegung*, literalmente, exposición, “exposición de cosas a la venta”) (Grondin, 2002: 172).

La inferencia salta a la vista: interpretar es esclarecer lo dado en el comprender. El esclarecimiento no pasa primariamente por la tematización, no se expresa mediante enunciados, pues de ser así *veríamos* a los entes del mundo como objetos *allá afuera* dispuestos en su propia presencia para la comprensión. Por tal razón la interpretación que se apuntala en la comprensión constituye más un saber práctico que uno teórico y, asimismo, más un saber ante-predicativo que uno predicativo.

¿Qué ocurre cuando los objetos a la mano se nos resisten, cuando la familiaridad que esperamos encontrar en el mundo en el cual somos arrojados interrumpe su comparecencia habitual y produce un alto en nuestra comprensión circunspectiva de ese mismo mundo, o cuando, en una palabra, notamos que las cosas no son como debieran ser? Contamos con dos alternativas: primera, tendemos a restituir el equilibrio que las cosas a la mano han alterado, reemplaz-

zando, en el caso de los objetos, uno por otro, y propiciando de ese modo la continuación de nuestro comportamiento habitual, pues en últimas lo que pretendemos es que las cosas *vuelvan a tener sentido* para nosotros, en el entendido no articulado lingüísticamente de que “sentido es aquello [el horizonte] en lo que se mueve la comprensibilidad de algo” (Heidegger, 2006: 175 y 180); segunda: desarrollamos, como proceso derivado del comprender originario, del “cómo hermenéutico”, si no el conocimiento teórico, la articulación enunciativa de aquello que causa la incomprensión. En esa medida “comienzo a plantear, nos dice de nuevo Bauman, las preguntas cuando las cosas cesan de formar parte del mundo vital al cual estoy familiarizado y, por ende, se presentan ante mí como una cosa-en-sí-misma, un objeto extraño que debe ser considerado a través del análisis teórico” (Heidegger, 2006: 175 y 180). Tomo distancia de mi propia situación y considero el objeto, al que ya no veo como ser-a-la-mano solamente, sino también como pudiendo no estar allí o como pudiendo ser de un modo diferente. Mientras la primera alternativa es ante-predicativa, lo que no significa a-lingüística, la segunda es enunciativa o, si se prefiere, discursiva, pues ahora se trata de exponer expresivamente aquello que se resiste a la comprensión.

Es en este punto donde el discurso entra a operar. A juicio de Heidegger, el discurso forma parte constitutiva del *Dasein*, de la existencia humana, como existencial co-originario, junto con la disposición afectiva y el comprender. Diríase que, a la luz de una consideración ontológica, comprender, disposición afectiva y discurso son los tres caracteres específicos de lo humano. Allí donde y cuando el hombre dice algo, allí donde y cuando el hombre habla, vincula en lo dicho no sólo su expresión (en el sentido de hacer evidente, de mostrar, su temple afectivo), sino también aquello que comprende para sí y que quiere hacer comprensible a los demás.

Al asumir la noción de enunciado en Heidegger como un acto verbal articulador de sentido, podemos aceptar por qué todo enunciado, estructuralmente considerado, comporta tres significaciones fundamentales, a saber: pronunciación, predicación y comunicación.

Pro-nunciación, en el sentido de *hacer ver*, a través de indicios supra-segmentales (el tono de la voz, la modulación), nuestra inscripción afectiva, sintomáticamente expresiva, en el discurso, y en el sentido, igualmente, de notificación, de “poner delante una noticia, algo que hace accesible a los demás lo *que de otro modo no sería accesible a ellos*”; predicación, en cuanto que *el dis-currir* o la posibilidad de acción del *dis-curso*, no equivale a decir sólo nombres aislados, palabras aisladas, sino a decir algo que reúne sintéticamente, en unidad lingüística, en oración (*lógos*, entre los griegos), un nombre o frase nominal, que permite la función identificadora de un ente singular, y un verbo o núcleo verbal, que permite la función predicativa de entes universales; y comunicación, como un hacer patente a otros, con quienes estamos-en-el-mundo co-originariamente, aquello que hemos comprendido en la forma de una determinación oracional (Heidegger, 2006: 178-179).

Si el Heidegger de *Ser y Tiempo*, con base en estas distinciones, vuelve a tratar la cuestión del lenguaje, no es para recusar su distinción entre el *cómo apofántico* y el *cómo hermenéutico*, sino para remarcar el hecho de que el lenguaje, en tanto que articulación del esclarecimiento de sí mismo en enunciados, esto es, en estructuras predicativas, es secundario o derivado respecto al modo de ser hermenéutico.¹³ Cualquier consideración epistemológica o metodológica que se haga en adelante, debe partir entonces de este reconocimiento.

Lo que en Dilthey era psicologismo comprensivo o aporía historicista, y en Husserl trascendentalismo comprensivo, en Heidegger será hermenéutica de lo factual, vale anotar, investigación dedicada a pensar menos el conjunto de reglas que habría de seguirse si queremos establecer el sentido de las objetivaciones del espíritu, o si queremos interpretar los significados de la historia o del mundo, que la estructura de ese ser que sólo existe en tanto que comprende el mundo al cual es arrojado y en el que puede ser algo distinto de lo que es. Extremando la comprensión quizás quepa decirse lo que afirma Ferraris: la hermenéutica de la facticidad es “una hermenéu-

¹³ Cf. Heidegger, 2006, los párrafos 31, 32, 33 y 34.

tica de lo hermenéutico, en el sentido de que la existencia como interpretación adquiere un valor básico, que no es psicológico sino ontológico, ya que la autocomprensión del Ser-ahí es la autocomprensión de aquel ente único que se pregunta por el ser” (Ferraris, 2007: 189).

-4-

Tras Heidegger, lo que viene, finalmente, y en atención al punto de partida de este escrito, es menos un restablecimiento del lazo de continuidad con la tradición positivista que una radicalización de su ruptura, pues el ingreso de Gadamer al escenario del pensamiento implica la llegada de una nueva forma de encarar la actividad de la comprensión. Esa forma es una hermenéutica filosófica. No en vano, comprender, a juicio de Gadamer, es “captar lo que nos tiene prendidos” (Gadamer, 1994: 110). Si digo a alguien –o me digo– “comprendo”, afirmo no sólo que “aprehendo” algo sino también, cosa menos consciente, que *soy asido por la cosa*. Nadie que asevere que comprende algo y nadie de quien se predique que es una persona entendida en algo puede alegar que como sujeto permanece separado de su objeto. La comprensión, así considerada, es una experiencia que implica un doble movimiento: comprendo siempre algo (el carácter transitivo es inherente a la acción), y ese algo me *prende*, me *trama*, me *arropa* (metáforas todas con las que intentamos expresar el hecho de que permanecemos “en la cosa” comprendida o el hecho de que *vamos con ella*, por así decirlo). Nótese cómo en la composición lexicológica de la expresión, tanto el prefijo como el radical denotan una suerte de fusión unitaria que recuerda la noción de intencionalidad de Brentano y Husserl. Aunque por lo regular afirmamos que comprendemos, por lo regular también somos incapaces de establecer la manera como comprendemos y a veces, incluso, somos inhábiles para estipular el contenido puntual de lo comprendido. Razón le asiste a Gadamer cuando asegura que el comprender es un enigma; y más, “un enigma del cual vivimos” y el cual se renueva con cada acto gnoseológico que ejecutamos. En palabras de Grondin, dicho enigma se pone de manifiesto cuando intentamos dar

respuesta a esta pregunta incómoda: “¿Qué es lo que propiamente se entiende, cuando se entiende?” (Grondin, 2003: 39).

Este modo de definir la comprensión (con voces no exentas de misterio) acusa, según Gadamer, dos implicaciones. Primera: bajo una perspectiva filosófica, no importa mucho que el comprender se auxilie de una conciencia metódica, del tipo que ha promovido por ejemplo la ciencia moderna, para descorrer el velo que cubre el fenómeno mismo. Nada garantiza que con una labor de regulación de las maneras como operamos al momento de comprender lleguemos al fondo del comprender o que provistos de un montaje de acciones metódicas podamos alcanzar idealmente una comprensión perfecta, libre de equívocos y alejada de malentendidos. Por más que intentemos someter la experiencia de la comprensión a patrones técnicos de operación, en la esperanza de conjurar cualquier asomo de contingencia o animados por el deseo de controlar la totalidad de las variables que concursan en un momento dado, dicha experiencia se yergue refractaria a cualquier intento de normalización metodológica. En una palabra, “el fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico” (Gadamer, 1996: 23). Segunda: no por ser un enigma que insufla de vida nuestra existencia cotidiana, el comprender escapa a la posibilidad de la reflexión. Antes bien, intentar comprender el fenómeno de la comprensión, al hilo de consideraciones de segundo orden, es el propósito básico de la hermenéutica filosófica.

Por eso otra manera de responder a la pregunta “¿qué es comprender?” consiste en considerar su carácter fenoménico (la filiación con el pensamiento fenomenológico vuelve a presentarse). En opinión de Gadamer, no hay comprensión que no sea del orden del acontecimiento. En cuanto acontecimiento, el comprender equivale a un captar de súbito, “algo que se apodera repentinamente de nosotros” (Gadamer, 1994: 182). Este captar inesperado nos produce una especie de destello cognoscitivo que puede desembocar en el esclarecimiento de las cosas. Quien comprende, entonces, vive la experiencia de un acontecimiento. Aun cuando no sepamos bien

cómo acontece la comprensión, sabemos que acontece. O, por lo menos, eso creemos. Y creemos saberlo, porque, inesperadamente, señala Gadamer, nos convertimos en “captadores”. En virtud de esa captación, asumimos la comprensión como “el elemento en el que respiramos y que nos permite entendernos unos a otros y compartir nuestras experiencias” (Grondin, 2003: 42). Dicho con palabras que recuerdan al Heidegger de la hermenéutica de la facticidad, la comprensión, en tanto que acontecimiento, es un existencial humano. Como existencial, trae consigo gozo, placer desinteresado, conciencia de participación, máxime cuando previamente hemos estado tras la pista de una situación problemática o de un problema (un texto incluso) que se resistía a nuestra comprensión. De ahí que aquel que comprende algo, “actúa como el niño que de repente se da cuenta de que es capaz de montar en bicicleta y que, por pura emoción, no se da cuenta de que va demasiado deprisa y de que va haciendo eses de un lado para otro” (Grondin, 2003: 43).

Para Gadamer, todo comprender, adicionalmente, implica un contacto con la verdad, una entre-visión de la *a-letheia*, concebida, en términos heideggerianos, como un des-ocultamiento. Esta concepción de la verdad, de raigambre griega (pues en ella se alían, sin distinción predicativa, las nociones de *physis* y ser), es mencionada por muchos autores como esa luz que ilumina, de pronto, una zona oscura. La iluminación es temporal, momentánea, episódica, dado que nunca elimina por entero la auto-enajenación. Aún así, se habla, cuando se quiere nombrar el acontecimiento de la comprensión, la captación de esa verdad, de “tener claridad” o “hallar claridad”. Decimos, por ejemplo, “ya es más claro”, “ahora sí comprendo” o “cuán cierto veo ahora el asunto”. No se trata aquí de considerar la verdad al modo como lo hace la lógica, es decir, mediante la expresión de proposiciones cuya referencia determina el valor de verdad de las mismas. Lejos de legitimar la correspondencia verdadera o falsa entre los enunciados y los referentes designados por ellos, la experiencia del comprender, según Gadamer, reclama una verdad enunciativa diferente; una verdad que “no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica” (Gadamer,

1996: 24) y que, no obstante, tolera ser examinada con miras a su posible legitimación filosófica.

Ello explica que una larga reflexión consagrada a pensar las implicaciones filosóficas de estas dos nociones -comprensión y verdad- en el ámbito de las llamadas ciencias del espíritu, sea lo que constituya el contenido objetivo de una obra como *Verdad y Método*. Comprensión, sí, pero no en los términos de Schleiermacher, vale anotar, como el arte técnicamente refinado de evitar el malentendido, ni en los términos de Dilthey, esto es, como “el proceso por el cual conocemos una vida interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera” (Dilthey, 2000: 66), cuyo desarrollo metodológico serviría para fundamentar adecuadamente las ciencias del espíritu; más bien, comprensión en términos de acontecimiento, y de acontecimiento estrechamente ligado a “la cosa misma” hacia la cual se orienta la comprensión. Y verdad, sí, pero no justificada en términos de método, y menos en atención al modelo de la conciencia metodológica desarrollada por las ciencias naturales (pues es un modelo que basa la explicación de los fenómenos en una presunta objetividad alcanzada al precio de una “comprensión a la distancia”¹⁴), sino encarada como experiencia por justificar en términos hermenéuticos. Respetuoso pero no menos crítico de la tradición y, concretamente de Dilthey, Gadamer, en fin, recobrará la noción de *conciencia histórica* (entendida como “el privilegio del hombre moderno de tener plena conciencia de la historicidad de todo pensamiento y de la relatividad de todas las opiniones” (Grondin, 2003: 42)) y propondrá un camino distinto al preconizado por Dilthey, no tanto para efectuar de una vez por todas la fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu, cuanto para interrogarse si en ellas es posible hallar un tipo de verdad que no sea por fuerza el tipo de verdad al cual aspiran las ciencias naturales.

¹⁴ “Sería un malentendido el ver en la hermenéutica de Gadamer un alegato ‘contra el método’ (como sucede, por ejemplo, con Paul Feyerabend, en su obra *Against Method*). Lo que censura no es la ciencia metódica como tal (lo cual sería necio), sino la fascinación que dimana de ello y que nos seduce a entender de manera puramente instrumental el entender, y así a errar en cuanto a entenderlo” (Grondin, 2003: 41).

Al llegar al término de nuestro objetivo, una cosa salta a la vista: cuesta trabajo concebir un ser humano cuya existencia vuelva la espalda a la comprensión. Merced a los trabajos de Dilthey, hemos visto que cualesquiera sean las producciones del espíritu, éstas reclaman de parte de los estudiosos una actitud comprensiva. En virtud de la fenomenología husserliana, parece estar claro que es preciso superar las restricciones de la “actitud natural” si queremos, vía la reducción fenomenológica operada por la conciencia trascendental, vérnoslas con las esencias de los fenómenos. Así mismo, gracias a los trabajos iniciales de Heidegger hemos tomado conciencia de que nuestras vidas están signadas originariamente por un comprender primario en virtud del cual habitamos el mundo de un modo circunspectivamente comprensivo. Y a resultas del proyecto gadameriano, del que apenas si esbozamos unas notas previas, hoy aceptamos que en el misterio de la comprensión algo hay del orden del acontecimiento. En cada caso considerado, el fenómeno de la comprensión humana, al ser pensado mediante el lenguaje, recubre matices diferentes. Dichos matices son los que le conceden un *lugar movedizo* al fenómeno mismo y, a su modo, son también los que están presentes en el lenguaje ordinario ■

Referencias

- Bauman, Z. (2007). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dilthey, W. (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.
- Fernández, S. (1997). *Fenomenología de Husserl: Aprender a ver*. www.fyl.uva.es/~wfilosoff/gargola/1997/sergio.htm, consulta: junio 30 de 2011.
- Ferraris, M. (2007). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XIX.
- Gadamer, H-G. (1994). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1996). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2003). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Madrid: Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2007). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (s. f. e). *Lógica formal y lógica trascendental*. México D.F.: UNAN.
- Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas II*. Barcelona: Altaya.
- Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas I*. Barcelona: Altaya.
- Husserl, E. (1995). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E.
- Husserl, E (1997). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (1962). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Kant, I. (2002). *Respuesta a la pregunta, ¿qué es la ilustración?* Bogotá: Señal que cabalgamos.
- Palmer, R. E. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/libros, S.L.
- Ricoeur, P. (2004). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica
- Szilasi, W. (2003). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tapia, P. (1995). "Los amantes de la palabra", en: AA.VV. *Aproximaciones. Lecturas del texto*. Esther Cohen (editora): México: Universidad Nacional Autónoma de México.