

La escucha como interpelación en el círculo hermenéutico

**Trabajo de grado para optar al título de
Profesional de Filosofía**

Presentado por:
Corina Estrada Barrios

Dirigido por:
Carlos Miguel Gómez

Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Filosofía

Universidad del Rosario
Bogotá

Marzo, 2018

Agradecimientos

Emprender una indagación filosófica y lograr concretar los flujos del pensamiento es un trabajo constante y arduo que, para mí, no hubiese sido posible sin el acompañamiento de mi familia y profesores. Agradezco a mis padres por sembrar en mí la duda y por apoyarme en todas las formas posibles a emprender y permanecer en este camino del filosofar. Agradezco profundamente a Carlos Miguel por ser un gran maestro y por guiar mis preguntas. Gracias, Carlos Miguel, por darme la fortaleza y por confiar en mí. Gracias, también, a Cristhian Perdigón, por leerme, aconsejarme y, sobre todo, por invitarme a salir de los caminos convencionales del pensar.

Este trabajo aboga por la escucha, agradezco a todas las personas que, durante la realización de este trabajo, me escucharon; y a las que están dispuestas a escuchar lo que aquí escribí.

Gracias al amor y a la compañía incondicional de Carlos Cantor.

Contenido

Resumen.....	3
Introducción	4
1.1 Antecedentes: la circularidad de la comprensión.....	7
1.2 La circularidad de la comprensión en Heidegger.....	10
1.3 La circularidad de la comprensión en Gadamer.....	19
2. La escucha.....	28
2.1 La escucha fenomenológica	29
2.2 La escucha hermenéutica.....	36
2.3 La escucha como interpelación	40
Conclusiones.....	43
Bibliografía	45

Resumen

La formulación del círculo de la comprensión se da a partir de la tesis fundamental que propone que toda comprensión es históricamente situada. De esta formulación, la definición de hermenéutica puede asociarse con posturas relativistas y anti-metafísicas. Sin embargo, hay en esta asociación una malcomprensión de la tarea hermenéutica: *volver a las cosas mismas*. De ahí surge una pregunta: si toda comprensión es situada y emerge desde nuestro acervo cultural, ¿cómo es posible el contacto con la cosa misma? El objetivo de este trabajo es procurar dar respuesta a esta pregunta por la posibilidad de contacto con la cosa misma al interior del círculo hermenéutico. Para esto, propondré que es fundamental señalar y aclarar un momento de escucha, en el cual tiene lugar la interpelación. En este orden ideas, en el primer capítulo indago la formulación de la pregunta a partir de la propuesta del círculo hermenéutico en la teoría de Heidegger y de Gadamer; en el segundo, propongo un momento de escucha dentro del círculo de la comprensión que puede responder a la pregunta, a partir de entenderla como interpelación.

Palabras claves: hermenéutica, círculo de la comprensión, cosa misma, escucha, interpelación.

Introducción

A partir de autores como Wilhelm Dilthey, quienes advertían acerca de la preponderancia de las ciencias positivas sobre el estudio de las humanidades (Cf. Dilthey, 1974), tuvo lugar, en Alemania, un esfuerzo filosófico por constituir un conjunto de ciencias que tuvieran por objeto la historia y dieran cuenta de la vida histórica y del hombre en sus propios términos. Esa misma empresa estaba presente en el trabajo de Edmund Husserl, quien en su crítica a las ciencias exactas mediante el concepto del mundo de la vida, pretendía reintegrar las vicisitudes y los enigmas de la subjetividad que las ciencias positivas dejaban por fuera (Cf. Husserl, 2008). Es en este panorama que surgen trabajos como el de Martin Heidegger o Hans-Georg Gadamer, que intentan entender la existencia humana y la carga histórica que la sostiene.

Entre los aportes que estos trabajos dieron al mundo contemporáneo y al fundamento de las ciencias humanas como las entendemos hoy, se encuentra un giro en la hermenéutica. Antes del siglo XX, la hermenéutica como teoría de la comprensión, se había pensado a sí misma como un conjunto de reglas que ayudaban a comprender la lectura de textos específicos en el área de la religión y en la jurisprudencia (Cf. Grondin, 2008, págs. 16-17). Empero, una vez el interés filosófico se centró en estudiar nuestra existencia y la forma de habitar el mundo, se dio un amplio estudio sobre qué significa comprender, de lo cual resultó la tesis hermenéutica fundamental según la cual toda comprensión es históricamente situada.

Decir que toda comprensión se configura desde lugares y prácticas específicas, esto es, desde la historia y la cultura, cambió la noción misma de hermenéutica, la cual ya no podía preocuparse exclusivamente por el texto, sino por las condiciones bajo las cuales emerge la comprensión como un proceso fundamental de la vida misma. A partir de esto se gesta una cierta definición de la hermenéutica que prevalece aún hoy en día y la comprende como el punto de vista y la aproximación filosófica según los cuales todo es cuestión de interpretación y que se asocia con teorías anti-metafísicas que se distancian de la noción objetivista de verdad y la realidad, en tanto

que toda interpretación es relativa a la situación donde se constituye (Cf. Grondin, 2008, pág. 14; Wachterhauser, 1994, pág. 148).

Hay, sin embargo, en esta definición relativista de la hermenéutica una mal comprensión fundamental de la tarea propiamente hermenéutica. Que la comprensión sea situada y que todas nuestras interpretaciones del mundo sean histórica y culturalmente moldeadas no quiere decir que la comprensión sea un artificio meramente cultural que no se refiera al mundo y a la realidad. Desde Husserl, la premisa fundamental siempre fue *volver a las cosas mismas*, sobre las que se basa nuestra forma de comprender el mundo. En este sentido, no podemos concluir que, dado el carácter histórico y situado de la comprensión, esta sea arbitraria con respecto al mundo y la realidad (Cf. Gómez, 2017). Antes bien, la tarea hermenéutica fundamental, como señala Heidegger al final del parágrafo 32 de *Ser y tiempo* es evaluar, corregir y ampliar las condiciones de la comprensión a partir de las cosas mismas.

En este escenario se formula la noción hermenéutica tradicional del círculo hermenéutico que da cuenta del recorrido que hace la comprensión, desde su carácter situado hacia las cosas mismas para resignificar y ampliar la propia situación y las estructuras de la pre-comprensión (Cf. Heidegger, 2012, 171. Cf. Gadamer, 2012, 132). Justamente aquí surge la pregunta que da vida a esta investigación: Si toda comprensión es situada y emerge desde nuestro acervo cultural, ¿cómo es posible el contacto con la cosa misma necesario para ampliar y resignificar nuestra comprensión? Si la forma como comprendemos el mundo siempre se nos da desde nuestra tradición histórica y las prácticas culturales en las que nos encontramos, ¿cómo podemos hablar de un contacto con la cosa misma y no sólo de la manera en que se nos muestra el mundo desde nuestras propias prácticas? En el fondo de esta pregunta está presente una preocupación por el narcisismo cultural que nos apresa en una sola manera de entender el mundo, y nos somete a la propia tradición histórica y cultural, sin posibilidad de reflexión y cambio. La comprensión de la hermenéutica como una teoría relativista sin más, conlleva al encierro cultural, en el cual no hay posibilidad de conocer y evaluar otras formas de

habitar el mundo distintas a las propias. Pero como ya indicamos, nunca fue esa la intención de los esfuerzos filosóficos dedicados a pensar las Ciencias del espíritu.

El contacto con las cosas mismas no sólo representa la preocupación epistemológica por el contacto con la realidad, sino también la posibilidad de poder repensar nuestras propias formas de comprensión a la luz de la diferencia. Preguntarse por el contacto con las cosas mismas, nos avisa de nuestra finitud ante el mundo la cual, no obstante, no se agota en nuestra historia y tradición. Esta pregunta apunta en dirección a la posibilidad de entablar un diálogo con lo diferente. El objetivo de este trabajo es procurar dar respuesta a esta pregunta por la posibilidad de contacto con la cosa misma al interior del círculo hermenéutico. Para esto, propondré que es fundamental señalar y aclarar un momento de escucha, en el cual tiene lugar la interpelación, en el círculo hermenéutico.

Para poder proponer este momento de escucha como interpelación que dé cuenta de cómo se da el contacto con la cosa misma en el círculo hermenéutico, en primer lugar, es necesario comprender la formulación del círculo hermenéutico en Heidegger y en Gadamer, con el objetivo de ver lo que la pregunta implica en cada una de las dos filosofías. Una vez hecho este recorrido en el primer capítulo, pasaremos a investigar de qué se trata el momento de escucha como interpelación en el círculo de la comprensión, y cómo logra la escucha recuperar el contacto con las cosas y abrirnos la posibilidad de revisión y evaluación de nuestra propia existencia y el reconocimiento de nuestra finitud.

Si bien la cuestión de fondo de la pregunta que aquí nos ocupa conduce a una reflexión ontológica sobre la realidad y nuestra relación con ella, este trabajo es apenas la primera sugerencia del modo sobre el cual podemos tener contacto con las cosas. Mi trabajo busca ver en la hermenéutica una posibilidad positiva para evaluación y la crítica de nuestros propios horizontes de sentido y contextos culturales, de modo que nos libre de la tentación de rendirnos ante la relatividad y el engeguamiento de distintos espectros culturales.

1. El problema del contacto con la cosa en el círculo hermenéutico

1.1 Antecedentes: la circularidad de la comprensión

Desde los inicios de la hermenéutica clásica hubo una confianza -tal vez excesiva- en los textos, entendiéndolos como portadores, por sí solos, de verdad. No sólo la lectura de las escrituras sagradas, sino también de las leyes jurídicas llevaron a la hermenéutica, como arte de la interpretación, a pensarse a sí misma como el sistema de reglas que fundamentaba la correcta comprensión de los pasajes ambiguos de los libros. En esta dirección, Dilthey, en su fundamentación de las ciencias del espíritu, propuso por *método* la hermenéutica, como el medio que nos llevaría a una correcta interpretación de las prácticas humanas. Decía Gadamer sobre el carácter perceptivo de la hermenéutica clásica: “esto vale incluso para la extensión diltheyana de la hermenéutica como organón de las ciencias del espíritu” (Gadamer, 2012, págs. 331-332) . Sin embargo, a partir de los esfuerzos filosóficos del siglo XX que se centraron en estudiar la comprensión en general, como característica de los seres humanos, más allá del problema de la interpretación de los textos, cambió la noción misma de hermenéutica, que ya no podía seguir concibiendo el interpretar como el seguimiento de reglas estrictas. Antes bien, debía pensar en nuestras propias condiciones de comprensión e interpretación.

Descubrir el hecho de que nuestras comprensiones emergen desde lugares específicos, puso nuestra mirada ya no sólo en las palabras que nos susurraban cosas inentendibles, sino también en nuestra existencia misma, o sea, en pensar la manera en que vivimos y desde la cual comprendemos el mundo y a nosotros mismos. Cuando nos concentramos en la situacionalidad del comprender, dejamos de pensar en el texto, o el objeto hermenéutico como tal, para pensar la condición en que nos encontramos al leerlo, al interpretarlo; y ello nos obliga a pensar no sólo en las palabras sino en cómo entendemos las cosas en general, cómo nos relacionamos con ellas. Esto, pone de manifiesto la pregunta por la validez de nuestra comprensión y, al tiempo, de nuestra existencia; nos cuestiona sobre la relación entre nuestra comprensión y el mundo. Así, los desarrollos alrededor de la interpretación que

tuvieron lugar en el siglo XX nos dejaron inmersos en una discusión que dio un giro a las nociones clásicas que se tenían sobre la hermenéutica, y nos llevó a pensar lo que significa existir comprendiendo la realidad, como sea que esta última se entienda.

Uno de los grandes exponentes de este giro en la hermenéutica fue Martin Heidegger, que entre sus propósitos tuvo estudiar el carácter situado de la comprensión. Podemos rastrear esa idea en su propuesta del círculo hermenéutico, que más adelante retomará Gadamer, mediante el cual intenta plasmar el hecho de que la comprensión es nuestra forma básica de existencia, que antecede a la interpretación – cambiando la noción de la comprensión derivada de un proceso metodológico de interpretación, propia de las teorías hermenéuticas anteriores (cf. Grondin, 2008, pág. 45)¹-. La circularidad consiste en que toda comprensión se eleva desde una estructura básica de pre-comprensiones, desde una situación, que puede leerse como nuestra tradición y la forma de habitar el mundo, y se dirige hacia las cosas o los textos, y, a partir de esto, regresar sobre la estructura básica de pre-comprensiones para revisarla y ampliarla. Es desde ciertas expectativas, o lo que Gadamer denomina prejuicios, que nos dirigimos al mundo y lo comprendemos. Sin embargo, aquí emerge la pregunta central de este trabajo, que trataremos de formular y explorar en este capítulo: ¿cómo es posible el acceso a la cosa misma en el círculo hermenéutico, si toda comprensión es situada? O, en otras palabras, ¿cómo es posible comprender aquello externo a nuestra situación? Con esto en mente, el propósito de este capítulo es mostrar las diferentes formulaciones que este problema adquiere, tanto en Heidegger como en Gadamer, y las implicaciones que tales formulaciones tienen en algunas discusiones filosóficas.

Como veremos, esta pregunta puede ir desde las preocupaciones ontológicas sobre la cosa misma, hasta la pregunta por la comprensión de textos ajenos a nuestro acervo cultural, que puede implicar, a su vez, una pregunta por el otro, por lo ajeno,

¹ Esta inversión de orden entre la interpretación y la comprensión, que hace Heidegger, no es menor. La hermenéutica clásica presente todavía en el trabajo de Dilthey entendía que a partir del conjunto de reglas que nos permitían *interpretar* correctamente los textos, llegábamos a *comprender*, al final, el sentido del texto. Así, la comprensión era el resultado de un proceso de interpretación. Para Heidegger, la comprensión es el existencial que hace posible la interpretación.

por lo extraño. Así, el tratamiento a la cuestión puede darse desde la descripción hermenéutica, la epistemología, la antropología cultural o la ética. En síntesis, en este apartado nos concentraremos en mostrar las distintas formulaciones de la pregunta respecto al círculo hermenéutico en *Ser y Tiempo* y en la segunda parte de *Verdad y método I*. Para esto abordaremos la distinción de la noción de círculo hermenéutico en Heidegger y en Gadamer, con las consecuencias que implica en las nociones de racionalidad y sujeto de cada una de estas concepciones. Una vez trazado este camino, podremos retomar y enunciar con precisión las formas que adquiere nuestra pregunta inicial por la posibilidad de comprender lo externo a nuestra situación.

En la lógica la circularidad se concibe como una noción negativa. Es el caso de la falacia de petición de principio o círculo vicioso, que se refiere a un argumento en el cual se presupone aquello que se pretende justificar. No obstante, regresar una y otra vez al punto inicial, luego de haber emprendido el camino, no es en la hermenéutica existencial un error, sino la descripción que hace Heidegger del hecho mismo de comprender, depurado de los presupuestos inadecuados de la hermenéutica clásica. Él mismo señala al respecto: “Ver en este círculo un *circulus vitiosus* y buscar cómo evitarlo, o por lo menos «sentirlo» como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender” (Heidegger, 2012, pág. 171). Tal descripción nos indica que solemos partir de nuestra situacionalidad tanto para comprender el mundo, como para regresar sobre ella y resignificarla a partir de lo comprendido. Aquí se muestra el carácter positivo de la circularidad, ya que nos abre la posibilidad del reconocimiento, de volver sobre nosotros mismos y, en sentido estricto, es la figura de la reflexión. A partir de esta manera de entender la comprensión, Heidegger se dispone a fundamentar su ontología hermenéutica desde la cual Gadamer emprende su análisis de la “historicidad de la comprensión”.

En este sentido, el círculo hermenéutico nos muestra el camino que toda comprensión realiza. El movimiento circular de esta se da *desde* nuestra situación – que en Heidegger se entiende como comprensión y en Gadamer como tradición– *hacia* el mundo y nuestras relaciones, y de ahí regresa hacia la evaluación del

horizonte de pre-comprensión. Pero, en tanto que la comprensión es circular, pareciera difícil que podamos aproximarnos a aquello que, desde el inicio, está fuera de nuestra situación: lo otro, lo extraño, por un lado, y por el otro, la cosa misma que si bien es captada siempre desde nuestra situación, no puede ser simplemente un producto de esta. Es más, este volver una y otra vez sobre lo ya comprendido, sobre la tradición, no sólo parece negar la posibilidad de conocer lo externo, sino cerrar la comprensión a la propia situación, hacernos presa de la tradición, obligarnos a habitar siempre los mismos prejuicios. De ser así, el riesgo inmediato sería el narcisismo cultural, esto es, la excesiva confianza en las propias ocurrencias, y, por supuesto, el relativismo.

No obstante, el círculo hermenéutico, desde su formulación inicial, se presenta como la posibilidad –positiva– del conocimiento y la comprensión, se da como la garantía para no caer, precisamente, en ocurrencias y movimientos del pensar, que nada dicen realmente sobre el mundo. De allí que Heidegger advirtiese que sólo se comprende realmente cuando la elaboración del tema de la interpretación se da desde las cosas mismas (Heidegger, 2012, pág. 172). O, en palabras de Gadamer: “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada a «las cosas mismas»” (Gadamer, 2012, pág. 333). En este sentido, para entender el círculo de manera positiva, habrá que estudiar cómo se da el contacto con la cosa misma, lo cual es justamente la cuestión de la que se ocupa este trabajo. Para esto, nos concentraremos a continuación de las formulaciones del círculo hermenéutico en Heidegger y Gadamer.

1.2 La circularidad de la comprensión en Heidegger

Pese a la dificultad que supone la lectura de *Ser y Tiempo*, dada la pesadez del uso del lenguaje y lo complejo que puede resultar comprender lo que significa la pregunta por el ser, que es la preocupación principal del trabajo adelantado por Heidegger, su obra puede estudiarse analíticamente, comprendiendo cada una de sus partes en relación con las demás. Esto, además de mostrar robustez en su argumentación, sitúa a aquellos quienes intentamos exponer sus conceptos, en la

difícil tarea de reconstruir, al menos en parte, y de forma clara, las nociones básicas del texto respecto del tema que nos acusa, y sus relaciones internas para poder definir alguno de sus conceptos. Así, para explorar el círculo hermenéutico, debemos entender cada uno de los conceptos que lo componen: “comprender”, “ocupación”, “mundaneidad”, “útiles”, “estructura básica de pre-comprensión” e “interpretación”. Para entender a cabalidad estos conceptos habrá primero que remitirnos al eje desde el cual Heidegger despliega sus descripciones, sobre el que parece cobrar sentido la circularidad hermenéutica: el *Dasein*.

Para recuperar la pregunta por el sentido del ser, Heidegger dirige su atención a un tipo particular de ente en el mundo, que decide su esencia a través de su existencia, “un ser que es cada vez *el mío*” (Heidegger, 2012, pág. 63) – que somos cada vez nosotros-, quien, desde sus vivencias y el quehacer cotidiano, desde su ocupación, construye lo que *él* es, descubriendo y comprendiendo, al mismo tiempo, el ser de los otros entes del mundo. Tal ente es el *Dasein*². Si bien el término alemán *Dasein*, en el uso cotidiano se refiere a la existencia de cualquier objeto del mundo, a la actividad de existir, Heidegger lo utiliza sólo en la medida en que se refiere a una entidad: la humana, el hombre, el cuerpo vivido, encarnado, consciente. El *Dasein* es un tipo particular de ente, cuyo modo de existir se caracteriza porque vive y comprende su vida, su situación. “El ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo es siempre su «Ahí» [«Da»]” (Heidegger, 2012, pág. 152). En suma, con este concepto Heidegger se refiere al modo propio de ser de los seres humanos. A este ente es a quien se dirige la pregunta por el ser, dado su contacto cotidiano con los otros entes del mundo y con su propio ser.

Lo que caracteriza al *Dasein* es que su forma de existencia básica es el *estar en el mundo* comprendiendo. Este estar no se reduce a ocupar un lugar en el espacio, tal como la esmeralda está enterrada en la mina. El *Dasein* siempre está siendo algo, haciendo algo “es cada vez su posibilidad” y, por ello, es que “*puede* en su ser <<escogerse>>, ganarse a sí mismo” (Heidegger, 2012, pág. 64). Así, la primera

² Recordemos que en alemán “*Dasein*” traduce ser-ahí. En su uso cotidiano significa existir y nos sugiere con el prefijo Da -ahí- espacialidad, situacionalidad.

indicación que tenemos es que estamos en el mundo siendo de alguna manera, siempre siendo algo, definiéndonos en nuestra manera de estar aquí. Escribiendo, pensando, martillando, enseñando, danzando. El *Dasein* es, entonces, la pura posibilidad de ser lo que él mismo decida. Tal apropiación de nuestro ser, el poder determinar lo que somos, sólo es posible en la medida en que comprendemos -y nos comprendemos- de alguna manera. Así lo señala Heidegger “El *Dasein* se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él es, y esto quiere decir, a la vez, que él comprende en su ser de alguna manera” (Heidegger, 2012, pág. 65). Comprende lo más próximo, lo cotidiano, comprende desde el papel y la tinta cuando escribe, desde el martillo cuando martilla, desde el ritmo cuando baila. Sin embargo, ¿qué significa comprender?

Heidegger, como filósofo de la facticidad, emprende su búsqueda sobre la comprensión, pero no desde el ejercicio de la razón, del movimiento del pensamiento; más bien, cuando otorga al *Dasein* la característica primordial de comprender -estamos en el mundo siempre comprendiendo- nos habla de una comprensión cotidiana, del quehacer diario. En este sentido, más que un proceso cognitivo o intelectual, la comprensión es, por principio, práctica. Comprender es un saber hacer: es desde lo que hacemos cada día que comprendemos el mundo y a nosotros mismos; son las prácticas a las que nos dedicamos aquello que primariamente comprendemos; tal comprensión no se da a través de un juego de razones, más bien se da al ejecutar cualquier acción, por ejemplo, desenterrar la esmeralda. La forma primordial de la comprensión es la ocupación (*Besorgen*)³: es desde el martillar, excavar, escribir, danzar que el carpintero, el minero, la escritora y el bailarín comprenden el mundo. La comprensión de la que Heidegger nos habla es la de la habilidad de hacer algo, por ejemplo, el martillar, el desenterrar, el escribir, el seguir el ritmo. Es desde la práctica que comprendemos las cosas, desde

³ La ocupación -en alemán *Besorgen*-, es en Heidegger un concepto amplio. Este no debe entenderse como la simple utilización de los objetos. La ocupación, denota un compromiso con las cosas que definen nuestra existencia misma, nos habla de nuestro involucramiento con el mundo, de tal modo que el renunciar u omitir ciertos objetos o actividades, también es un tipo de ocupación.

su uso, más que desde su descripción. Comprender un martillo no es poder enumerar sus propiedades ni entender su definición, sino poder usarlo.

Esto quiere decir que el ejercicio de comprender no se trata de la capacidad intelectual de dar y recibir razones, ni tampoco de un contenido mental sobre los objetos; la comprensión es mucho más originaria que esto, es una capacidad práctica. De ahí que la comprensión sea la manera primordial de estar en el mundo del *Dasein*, que no es un puro estar contemplativo, sino la posibilidad misma de existir de alguna manera: saber martillar, hablar, escuchar, relacionarse, e incluso pensar (Grondin, 2008, pág. 48). Y son esas comprensiones cotidianas las que conforman al *Dasein*. Somos pues lo que hacemos, carpinteros, escritores, filósofos. “El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein*, del tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo” (Heidegger, 2012, pág. 163). La comprensión como manera de existir nos constituye siempre de alguna manera, y al tiempo, conforma la manera como comprendemos el mundo desde aquello que usamos cotidianamente, desde el modo cómo nos relacionamos con las cosas. Así, pues, vemos que la estructura básica de *estar en el mundo* es desde el principio, un estar comprensor que se funda en la ocupación. Una comprensión desde lo que hacemos “puesto que al *Dasein* le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación” (Heidegger, 2012, pág. 78).

Si partimos del hecho de que estamos en el mundo ocupados, al cuidado de las cosas que nos rodean, envueltos en ellas, el *estar-en-el-mundo* no se refiere, como habíamos sugerido más arriba, al simple hecho de ocupar un espacio, ni tampoco algo que a veces se dé y a veces no. La constitución misma del *Dasein* es ya estar en el mundo ocupado de alguna manera, comprendiendo; y es tal constitución la que nos permite tener relación con el mundo, y al tiempo, nos permite la comprensión del ser. Y es ese *estar en* ocupado lo que nos brinda el carácter comprensor, que se da antes del conocimiento teórico. Sin embargo, que la comprensión se dé ya desde nuestra ocupación, es decir, desde lo que hacemos cotidianamente, no significa que los fenómenos y el ser sean comprendidos siempre de forma correcta y sin error

(Heidegger, 2012, pág. 80). No tenemos nunca la última palabra ni una comprensión terminada o completa. Antes bien, a lo que alude esta caracterización de la comprensión es a la apertura a la que estamos expuestos, como *Dasein*, hacia el mundo para conocerlo. Que en la ocupación comprendamos ya de alguna manera lo que nos rodea y a nosotros mismos, nos devuelve el contacto con el mundo que habíamos perdido en la visión racionalista de los seres humanos, y abre la posibilidad de conocerlo tal cual es. Es, sin embargo, una tarea pendiente definir cuáles son las formas adecuadas de la comprensión, y cómo estas, según Heidegger, constituyen el mundo.

Siguiendo el modo de análisis heideggeriano que se despliega desde lo habitual y cotidiano, en la estructura existencial del *Dasein* (*estar-en-el-mundo*), no podemos iniciar el estudio del mundo – en el que está el *Dasein*-, en un sentido ontológico, a partir de la descripción de estados de cosas independientes de su uso. Dada la caracterización del *Dasein*, enraizado en sus prácticas y relacionado con las cosas que usa, es necesario empezar a hablar del mundo a partir de cómo este se nos aparece desde lo cotidiano, es decir desde su *mundaneidad*. El mundo, por principio, se nos muestra en nuestras prácticas, con relación a lo que hacemos. Así, el mundo no se nos da a partir de objetos aislados que conocemos a través de la descripción de sus propiedades, de sus definiciones. Antes bien, el mundo, y todos los objetos que este contiene, aparecen ya inmersos en nuestro quehacer; aparecen a partir de nuestra propia manera de ser, de hacer. La mundaneidad, es entonces “un carácter del *Dasein* mismo” (Heidegger, 2012, pág. 86), y nunca exclusivamente del modo de ser de las cosas que hay dentro del mundo (Heidegger, 2012, pág. 87).

En este sentido el análisis del mundo empieza desde la *mundaneidad*, que se refiere a la manera en que el mundo se nos da desde nuestra estructura existencial, desde la forma en que comprendemos las cosas a partir de nuestro trato con ellas -de cómo el carpintero entiende el mundo desde la madera y el martillo, o el que danza desde el ritmo, el movimiento y la escucha-, es decir, desde nuestra ocupación. Así, la *mundaneidad* nos habla de lo que Heidegger llama el *mundo circundante* que se refiere a lo cercano, a aquello que nos rodea -al en-torno- (Dreyfus, 1991, págs. 91-

92); hay que empezar, pues, por el martillo o por el ritmo sonoro, por las cosas de las que nos ocupamos y que comprendemos al usarlas. Lo circundante se refiere a lo que se nos da en el trato con las cosas en “el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio conocimiento” (Heidegger, 2012, pág. 89). De tal forma, el análisis del mundo empieza en nuestra ocupación con las cosas, de un saber pre-teórico al que responde la comprensión.

Heidegger llama *útiles* (*Zeuge*) a estas cosas que encontramos en nuestra ocupación. El papel y el lápiz que emplea el escritor, por ejemplo, son los útiles desde los cuáles comprende su realidad más próxima, su mundo circundante. El mundo es siempre mundo comprendido, vivido, mundo de la ocupación, pues los entes intramundanos tienen la forma de ser de los útiles de la ocupación. La ocupación como comprensión se despliega desde lo útil, que no debe leerse en ningún sentido como la mera herramienta para el quehacer técnico. Son el martillo, así como la música y la obra literaria, los útiles que se nos presentan en nuestro diario vivir significando algo. Una canción para bailar en pareja, una obra triste bellamente escrita, un martillo roto que nos recuerda al abuelo que lo guardaba todo. De tal forma que los útiles, se nos presentan como aquello con lo que constantemente interactuamos y comprendemos, es por esto que los útiles siempre se nos dan en relación a un todo, en relación con otros útiles: “Un útil no «es», en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles” (Heidegger, 2012, pág. 90).

Ahora bien, los útiles tienen sentido, sólo en una relación con otros útiles, *son* para-algo. El papel sirve para escribir, una vez tengamos tinta, palabra, el verso y el pensamiento⁴; El martillo nos es útil porque hay pared, puntilla y cuadro para colgar, o porque es el objeto de añoranza y de recuerdo. Se da entonces una estructura remisional de *algo para algo*. Así las cosas, los útiles no se nos muestran primero por separado, antes bien se nos presentan como manejables para, útiles para, capaces para, en suma, significativos para. Las cosas se nos muestran <<manejables>> en el más amplio sentido, significativas ellas mismas en relación

⁴ El ejemplo que pone Heidegger es: “útil para escribir, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, muebles, ventanas, puertas, cuarto. Estas <<cosas>> no se muestran jamás primero por separado, para llenar luego un cuarto como suma de cosas reales” (Heidegger, 2012, pág. 91)

con las demás; y es desde nuestra situación, desde nuestra manera de estar ocupados en ellas, que las comprendemos de alguna manera -el papel es para escribir o para hacer barquitos de origami-.

Así, el mundo se nos da desde nuestro saber cómo estar ocupados con las cosas; un mundo que existe y es a partir de nuestra manera de ocuparlo; el mundo, en ese sentido, se nos aparece significativamente desde nuestra manera de apropiación. Esto es lo que Charles Taylor denomina encarnamiento, involucramiento con las cosas (*engaged, embodied*) (Taylor, 1993). Es decir que los términos en los que describimos nuestra experiencia sólo tienen sentido en relación con el contexto encarnado, apropiado; no sólo en términos corpóreos, sino culturales y de las formas de vida misma (Taylor, 1993). En este sentido, las condiciones de inteligibilidad para conocer el mundo son situadas, contextuales, culturales e históricas. El mundo se nos da en nuestra manera de existir, desde aquello que nosotros decidimos ser, pues el comprender tiene forma de proyecto: nos muestra nuestras posibilidades en la familiaridad con nuestro mundo circundante, en la red de relaciones de los útiles- podemos ser escritores, bailarines-. “El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en el que se mueve el poder-ser fáctico” (Heidegger, 2012, pág. 164).

Tal proyecto, no es un plan, sino que el *Dasein* ya siempre se ha proyectado mientras que existe y comprende el mundo desde su manera de existir. No pensamos para existir, existimos ya siendo algo con las cosas, habiéndonolas con el mundo que nos rodea; nos definimos en cada acto -martilleo, verso escrito- y también definimos al mundo. Incluso antes de sabernos algo, de pronunciarnos como “*yo soy*” o “*yo existo*”, nos comprendemos originariamente en el puro hacer cotidiano, que empieza a definirnos. Es desde ahí que inicia el círculo.

Hasta aquí hemos visto cómo el comprender se vuelve hacia las posibilidades del *Dasein*, es decir cómo se dirige hacia nuestras posibilidades respecto de nuestro mundo circundante. Pero, además, el comprender mismo tiene su propia posibilidad: la interpretación (*Auslegung*), la cual explicita lo comprendido en la ocupación, lo materializa. La interpretación no es otra cosa que la explicitación de lo ya comprendido. En palabras de Heidegger, “la interpretación se funda

existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquella.” (Heidegger, 2012, pág. 167). En la interpretación el comprender no se convierte en algo distinto, sino que sigue siendo comprensión. (Heidegger, 2012, pág. 167). Esa explicitación de la comprensión, la interpretación, nutre entonces nuestro comprender, amplía nuestra aproximación al mundo; y ese movimiento es circular, va del comprender al interpretar, y del interpretar al comprender. En este sentido, cuando martillamos o bailamos, ya hemos interpretado el mundo de alguna manera, lo hemos comprendido en una de sus múltiples posibilidades. “La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” (Heidegger, 2012, pág. 167).

La pregunta es entonces, ¿cómo se dan las posibilidades mismas del comprender? A partir de una estructura de pre-comprensión. Esta estructura está compuesta por tres elementos: el haber previo [*voharbe*], que Gadamer traduce en un pie de página de *Verdad y Método I* como lo que se tiene previamente como dato y proyecto, el entorno en el que nos encontramos; una manera previa de ver [*vorschit*] que, según Heidegger, recorta lo dado en el haber previo, lo tematiza; y, por último, una manera de entender previa [*vorgriff*], una conceptualidad que Gadamer entiende como el modo de encarar el tema dado, es decir, como la manera de entender previa, los conceptos desde los cuales nos acercamos al tema (Gadamer, 2012, pág. 332). Lo que está estructura nos muestra es la manera cómo nos relacionamos con el mundo, cómo se constituye nuestra comprensión a partir de una situación ya dada, unos proyectos establecidos y una manera de enfrentarlos. “El Dasein se ha familiarizado con y creciendo en una interpretación usual del existir. Desde ella se comprende en forma inmediata, y dentro de ciertos límites” (Heidegger, 2012, pág. 41)

Lo que estos tres elementos nos brindan es el horizonte desde el cual comprendemos el mundo y a nosotros mismos; la estructura de pre-comprensión es la que nos sitúa en un lugar, con una historia, nos contextualiza. Es por esto por lo que sólo el *Dasein* tiene comprensión, y de ahí que el círculo hermenéutico cobre sentido en él; nosotros somos quienes, desde un punto de vista, es decir con una manera previa de ver,

recortar y entender, nos aproximamos al mundo. “En todo comprender del mundo está comprendida también la existencia, y viceversa” (Heidegger, 2012, pág. 171). Y es por esta misma razón que la interpretación presupone ya una comprensión. Al ser cada acto, cada forma de ocuparnos con las cosas, una manera de interpretar el mundo, esta interpretación ya implica, como hemos visto, una comprensión establecida, una manera de apropiarnos el mundo. Sin embargo, ¿son nuestras comprensiones correctas?, ¿es adecuada la manera en que martillamos o escribimos? O acaso ¿nos inventamos el mundo a partir de nuestra forma de habitarlo?

¿El peligro de la circularidad no consiste en caer, precisamente, en el narcisismo cultural? Si sólo podemos comprender el mundo desde nuestra manera de habitarlo, ¿no estamos destinados a conocer únicamente lo propio, a ignorar otras formas de comprender el mundo y de habitarlo? ¿Cómo podemos volver sobre nuestra pre-comprensión para corregirla con respecto al modo como es el mundo si este es ya siempre interpretado? Aquí se encuentra uno de los grandes aportes de la teoría de Heidegger. Que la comprensión sea situada, no quiere decir que nos inventemos el mundo desde el lugar en el que estemos. En nuestra lectura, la importancia del círculo sólo adquiere valor, una vez nos hayamos comprometido con la existencia de un mundo que puede ser habitado de muchas formas, y no sólo desde las propias. Así, el círculo adquiere valor cuando

la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las *cosas mismas* (Heidegger, 2012, pág. 172)

La comprensión está dirigida a un mundo que se resiste a nuestras ocurrencias. Y es desde la promesa de que existe algo más que nuestras comprensiones situadas de las cosas, que podemos hablar de un sentido positivo de conocimiento; pero es también desde aquí que emerge el problema que nos atañe, y que intentaremos sacar a la luz.

¿Cómo es posible el acceso a la cosa misma en el círculo hermenéutico, si toda comprensión es situada?

La pregunta no es menor. Su formulación encierra la cuestión epistemológica por excelencia: ¿es posible un contacto directo con el mundo del que resulte conocimiento? Si es a partir de nuestras prácticas que conocemos el mundo, ¿cómo podemos hablar de la cosa misma y no sólo de la manera en que la interpretamos a partir del modo cómo las ocupamos? ¿Es posible captar y comprender lo extraño? En el fondo de estas preguntas, parece resonar la dicotomía racionalista entre sujeto y objeto. ¿Logra Heidegger borrar la brecha de lo subjetivo y lo objetivo? ¿Cómo hablar de la cosa misma, si parece que sólo conocemos desde nuestras prácticas - nuestro martillar y nuestro escribir-? ¿Acaso nos inventamos el mundo y dejamos sumida la cosa misma en lo incognoscible? He aquí las primeras formas que nuestra pregunta adquiere: se trata de la indagación acerca de la relación entre la interpretación y la cosa misma, lo exterior al horizonte de pre-comprensión, lo extraño, lo ajeno.

1.3 La circularidad de la comprensión en Gadamer

Sólo el reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión.

Gadamer, VMI

Una de las preocupaciones que Gadamer retoma en *Verdad y método I*, es la pregunta hermenéutica de Dilthey: ¿cómo hablar de verdad en las ciencias del espíritu? Para Dilthey, era a través del método: el camino de la interpretación debía guiarse por reglas y repetirse una y otra vez para llegar a comprender la verdad de las prácticas humanas. Sin embargo, Gadamer no podía prescindir del hallazgo heideggeriano de la circularidad de la comprensión en la que la interpretación no se entiende como un proceso que permite acceder a aquella, sino a esclarecerla, a esclarecer nuestras pre-comprensiones. De tal modo, Gadamer retoma el círculo hermenéutico, no para continuar el proyecto ontológico de Heidegger orientado por

la pregunta por el sentido del ser, sino para pensar las consecuencias de tal circularidad en las pretensiones de verdad de las ciencias del espíritu, y con ello, en la forma misma de comprender; lo que puede entenderse también como la pregunta por la consecuencia histórica de nuestro comprender comprometido, siempre situado. Entonces no se trata de traducir los términos de Heidegger a los de Gadamer, sino de ver los propósitos mismos que Gadamer tiene en entender la circularidad del comprender.

En este sentido, si retomamos el carácter comprensor existencial heideggeriano, para hablar de la comprensión en las ciencias humanas -y la comprensión en general-, no se puede iniciar postulando metodologías que busquen resultados objetivos, medibles y universales. Nuestra existencia, de modo distinto al objeto de las ciencias exactas, es situada. Estamos en el mundo en una situación específica, provenimos de una historia, de una cultura y una tradición. Somos seres históricos y finitos. Es desde tales premisas que Gadamer aborda el círculo hermenéutico, que entenderá como un movimiento desde la tradición como nos es dada hacia su resignificación, a través de la evaluación y la revisión de los “prejuicios”, siempre con miras -tal como lo advirtió Heidegger- a las cosas, las cosas mismas. En esta empresa, se da entonces una reivindicación de los prejuicios y la autoridad que dan vida a la manera en que Gadamer entiende la tradición y desde la cual, en su teoría, se eleva la circularidad de la comprensión.

Gadamer retoma el concepto de prejuicio y lo reevalúa frente a la interpretación que le fue impuesta en la Ilustración, según la cual estos son ideas falsas que impiden el conocimiento verdadero. Por el contrario, desde la perspectiva hermenéutica que reconoce la historicidad de la comprensión, los prejuicios -legítimos- son la condición de posibilidad de la comprensión. En otras palabras, si se quiere hacer justicia a nuestro modo finito e histórico de existencia, es necesario rehabilitar el concepto de prejuicio.

“Un análisis de la historia del concepto muestra que solo en la Ilustración adquiere el concepto del prejuicio el matiz negativo (...) en sí mismo <<prejuicio>> quiere

decir un juicio que se forma *antes de la convalidación* definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes.” (Gadamer, 2012, pág. 337) .

la pregunta es entonces ¿en qué se basa la legitimidad de los prejuicios? Para dar respuesta a esta cuestión, Gadamer desarrolla un análisis positivo de la teoría de los prejuicios que, al tiempo, se basa en una definición positiva de la autoridad de la tradición.

En la Ilustración, se categorizó a los prejuicios o bien como precipitaciones, o bien como prejuicios de autoridad. Los primeros, desde la tradición cartesiana, se entendieron como el mal uso de la razón que lleva a juicios erróneos; los segundos, como la adopción de juicios que otorgaban autoridad a otros y no se basan en la sola razón. Ambas caracterizaciones se fundamentaban en el principio ilustrado de que era a partir de un uso metódico y riguroso de la razón que no se caería en errores y se abandonaría todo prejuicio. Sin embargo, Gadamer resalta lo paradójico del principio de la Ilustración: este es en sí mismo un prejuicio contra todo prejuicio (Gadamer, 2012, pág. 337).

Con la caracterización de los prejuicios de autoridad como la sumisión de la propia razón, a lo que se quería llegar era a al abandono de la tradición, a romper con la autoridad de lo antiguo como correcto. El mismo Kant advertía que cada uno debía encontrar su propia autoridad en la razón propia, dejando de lado imposiciones externas (*cf.* Kant, 1986). También este era el propósito de Lutero con la Reforma: debíamos encontrar en los textos bíblicos un sentido razonable que no se siguiera de las interpretaciones ya hechas. Sin embargo, lo que Gadamer cuestiona es que al categorizar de tal modo los prejuicios -como prejuicios de autoridad o de precipitación- no se piensa, (ini por un instante!) en que puede haber en estos algo de verdad, algo cierto. Es como si nuestra estructura de pre-compresiones fuese por principio errada, por el solo hecho de no basarse en fundamentos claros y distintos o en ideas metódicamente comprobadas. Con esto, se establece una oposición -por cierto, errónea- entre la razón y la autoridad. Tales aseveraciones ilustradas, no hacen otra cosa, sino desconocer la realidad histórica misma de la que provenimos, y también desde la cual adquiere sentido la razón.

Los prejuicios antes que ser opiniones sin fundamento, o creencias no justificadas que se toman como ciertas, según Gadamer, van más allá de cualquier juicio; son la realidad histórica manifestándose: son las prácticas y la cultura, los saberes que nos anteceden y las maneras de entender el mundo que nos fueron transmitidas. En tanto que seres históricos, los prejuicios son aquello que nos conforma y otorga sentido al mundo en el que nos desarrollamos. Aún en el acto más sublime de libertad nos encontramos condicionados de muchas formas, la historia nos habita y así, incluso la razón más objetiva, “sólo existe como real e histórica” (Gadamer, 2012, pág. 343).

En este sentido, entender como única autoridad a la “sola razón”, no sólo corta el diálogo con el pasado, sino que nos despoja de lo que somos. El lazo con lo que nos antecede no es el yugo de la dominación ni la sumisión de la razón, es más bien la posibilidad de otorgar sentido y significado a nuestra existencia. El pasado tiene autoridad sobre nosotros, una autoridad anónima, que nos conforma

Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no solo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. (Gadamer, 2012, pág. 348)

Sin embargo, reconocer que el pasado tiene autoridad sobre nosotros, no nos obliga a vivir siempre en las mismas tradiciones y prácticas, no nos hace presos de nuestra historia. Antes bien, nos muestra que, contrario a lo que pensaba la Ilustración, puede haber en el fenómeno de la autoridad, un valor positivo que se fundamenta en el reconocimiento de que lo que el otro dice, lo que el pasado nos dice, puede ser cierto. Más allá de entender el ejercicio de autoridad como la obediencia ciega que limita nuestra libertad, podemos ver que hay en el fundamento de la autoridad una acción de la razón: aceptar que otro puede decir algo cierto. Así, que “la autoridad sea fuente de prejuicios no excluye que sea fuente de verdad” (Gadamer, 2012, pág. 346). Para Gadamer la autoridad no se otorga, sino que se adquiere. Bajo un acto de razón reconocemos que los juicios de otro pueden ser más acertados que los propios

y los adoptamos. En ese sentido adjudicar autoridad a lo que otros dicen sobre un tema no es en principio un acto irracional ni arbitrario.

Vemos entonces que la autoridad puede ser positiva en tanto se base en un ejercicio de reconocimiento, mas no de sumisión. Reconocer el pasado consagrado por la tradición es afirmar y asumir que las tradiciones nos anteceden, y nosotros las habitamos, las cultivamos (Gadamer, 2012, pág. 349); podemos adoptar libremente qué costumbres apropiar, que tradiciones mantener. La tradición es esencialmente un acto de conservación que implica un acto de la razón. “La conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación” (Gadamer, 2012, pág. 350).

Cuando Gadamer reivindica los conceptos de prejuicio y autoridad a partir de la historicidad, reconoce el momento de la tradición en el comportamiento histórico. La situacionalidad de la comprensión como premisa hermenéutica, en la filosofía de Gadamer, es esencialmente histórica: la situacionalidad son las tradiciones. Así, vemos cómo la tradición es una condición de posibilidad de la comprensión. Emprendemos nuestro camino para la comprensión situados siempre desde una tradición, y al tiempo, lo que comprendemos, es decir, el tema sobre el que nos volcamos nos llega desde una tradición. Pues, “es verdad que nuestro interés se orienta hacia la cosa, pero ésta solo adquiere vida a través del aspecto bajo el cual nos es mostrada” (Gadamer, 2012, pág. 352). Nos encontramos siempre en tradiciones, confrontamos constantemente el pasado, lo confirmamos y ejemplificamos, o lo negamos. Pero siempre estamos en contacto con este. Es en este sentido que Gadamer nos habla de la conciencia histórica, una conciencia que no responde a una reflexión subjetiva, sino a la realidad histórica de la que somos partícipes (*cf.* Lamana, 2002, pág. 2).

El valor de la tradición, más que de la reafirmación de prácticas, nos habla del presupuesto fundamental para la comprensión: la interpelación. Esta no es otra cosa que encontrarle sentido a aquello presente en tradiciones temporalmente lejanas a la nuestra y que han llegado hasta nosotros a través de nuestra propia tradición. Para esto, es fundamental validar la pretensión de verdad contenida en los textos que

proviene de tradiciones distintas para ponerla en relación con nuestras propias relaciones de verdad; para esto “se pone la opinión del otro en alguna en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o uno se pone en cierta relación con las del otro” (Gadamer, 2012, pág. 335). Justamente por eso es que, para Gadamer, la comprensión es un acuerdo en la cosa, es decir, el establecimiento de un consenso sobre la cosa, sobre aquello que desde una perspectiva diferente nos habla el texto. Justamente por esto “*la tarea hermenéutica se convierte por sí mismas en un planteamiento objetivo*” (Gadamer, 2012, pág. 335). De ahí que Gadamer centre su atención en la comprensión de textos, que nos hablan desde tiempos y tradiciones pasados y, aun así, tienen algo que decirnos con sentido. Que la tradición sea la condición para comprender quiere decir que sólo a través de esta podemos ser interpelados: la tradición es la ventana desde la cuál vemos el mundo y por donde entra el aire del pasado.

En este sentido, hay una continuidad entre el pasado y el presente que nos alcanza, y la tradición es el medio por el cual esta continuidad se da. Esto, además de adelantar la investigación de la situacionalidad de la comprensión, pone una nueva característica a la hermenéutica: reconocer el momento de la tradición dentro de la investigación histórica. A esto, Gadamer lo denomina conciencia histórica efectiva (Gadamer, 2012, pág. 351). Al estar interesado en el desarrollo de las Ciencias del espíritu, él ve en la hermenéutica la posibilidad de encontrar significado a su objeto de estudio, a la sociedad y a su historia siempre en movimiento. En “*¿Qué es la verdad?*” Gadamer esclarece este punto, pensando en la verdad enunciativa -de la ciencia- afirma que “no hay ningún enunciado que pueda entenderse únicamente por el contenido que propone” (Gadamer, 2012, pág. 58) Estos, responden más bien a motivaciones y a presupuestos que se hallan ya dentro de una tradición, que no se avisan explícitamente en el enunciado. Por eso para entender lo enunciado, hay que entender la pregunta a la que intentan responder. Cuando intentamos comprender, no sólo estamos comprendiendo afirmaciones, sino también el sentido de las preguntas.

Las implicaciones de centrar la atención en la pregunta no son menores, sino que, conllevan a un análisis hermenéutico. En el momento en el que se analiza la pregunta, se abre el espectro de posibilidades de observación; pues una pregunta al igual que una respuesta, tiene una motivación específica, se genera ya dentro de una tradición, lo que remite a una pregunta anterior - ¿cuál es el sentido o la motivación de la pregunta? - En este orden de ideas, pensar la pregunta es pensar las condiciones de posibilidad de su existencia, y ello expone una oportunidad del pensamiento para volver sobre sí mismo y revisar los propios prejuicios. Como consecuencia, la interpelación es la condición de posibilidad de la comprensión hermenéutica.

Cuando Gadamer habla de interpelación se refiere a aquello que nos es significativo ya desde los motivos mismos, no de los resultados de un proceso o de un método. Esta es una idea que Gadamer también retoma de Heidegger, el mundo vivido es ya significativo para nosotros. Al habitar el mundo desde una tradición, ya hay un significado puesto en los objetos con los que nos relacionamos cotidianamente. El pasado no sólo trae consigo costumbres, sino horizontes de sentido que dotan de significado las cosas, de ahí que le debemos autoridad. “La materia sólo se nos antoja realmente significativa a la luz de aquel que ha acertado a mostrarla adecuadamente”. (Gadamer, 2012, pág. 352).

Claro está que las cosas se han mostrado de formas distintas a lo largo de la historia, “la cosa se representa históricamente bajo aspectos también distintos” (Gadamer, 2012, pág. 353). Así, el objeto de la historia, contrario al objeto de las ciencias naturales, no es estático, cambia con el pasar del tiempo. La hermenéutica requiere entrar a valorar cuáles son esas distintas formas que permean nuestras tradiciones, unas opuestas totalmente a otras, pero que, sin embargo, logran convergir en nosotros, en nuestras prácticas y costumbres. Pues lo que satisface nuestra conciencia histórica, es decir, nuestra comprensión situada en tradiciones es, de hecho, la pluralidad de voces con las que resuena el pasado.

La tradición aparece entonces no sólo como posibilidad de comprensión, sino como determinante en la investigación espiritual-científica. Aquello que se conserva en la tradición constituye el objeto de la investigación histórica. Es el viento que aun entra

por la ventana, aquello sobre lo que la hermenéutica puede volver e investigar. Lo que sigue vigente a través del tiempo establece la mediación entre el pasado y el presente, y es en tal mediación que se hace posible la comprensión. A este carácter de conservación propia de lo histórico, Gadamer lo denomina lo clásico, sobre lo cual volveremos en el segundo capítulo. Así, la investigación histórica y las Ciencias del espíritu en general no tienen como labor la reconstrucción del pasado como un objeto ya concluido; la actitud histórico-hermenéutica es realmente la conciencia de esa pertenencia vigente en el mundo pasado.

Empero, la pregunta que surge inmediatamente es “¿cómo se inicia el esfuerzo hermenéutico? ¿qué consecuencia tiene para la comprensión la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición?” (Gadamer, 2012, pág. 360). Y es aquí cuando nos encontramos con la relación circular de la comprensión que se mueve del todo a la parte y de la parte al todo. Vemos en este movimiento circular, distinto al que se había propuesto en el siglo XIX⁵ con autores como Dilthey o Schleiermacher, la influencia heideggeriana que hay en Gadamer de una estructura de pre-comprensión que dota de sentido la comprensión misma: la tradición. Y es aquí también, donde Gadamer enruta su investigación hacia los textos. Es en la descripción de la comprensión de textos donde cobrará sentido el círculo hermenéutico para Gadamer.

El movimiento circular en Gadamer se da desde los prejuicios que conforman la tradición hacia los textos, que una vez interpretados, amplían el sentido de la comprensión. La tradición funciona en Gadamer como la situación en Heidegger, constituye la estructura de pre-comprensión desde la cual nos adelantamos al sentido del texto antes de leerlo. Y de lo que se trata la comprensión es de evaluar esos prejuicios previos, confrontándolos con el texto mismo, con la cosa que estamos intentando comprender. Esto, como vimos, antes de negar la tradición, de alejarnos de ella, nos hace partícipes de nuestra propia historia. Es decir que no sólo la

⁵ Desde esta primera descripción de la circularidad y la implicación de la tradición como condición, Gadamer muestra que su postura es diferente a la interpretación que hacen autores como Schleiermacher y Dilthey frente al círculo de la comprensión. Pues no se trata en primer lugar de un método, sino de la descripción del comprender, la realidad en la que nos encontramos como seres históricos.

presuponemos, “sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos.” (Gadamer, 2012, pág. 363).

Ahora bien, de esto se sigue que la reivindicación del concepto de prejuicio solo adquiere valor si se le examina en dirección a la cosa. “También aquí se nos confirma que comprender significa primariamente entenderse con la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro” (Gadamer, 2012, pág. 364). Sin embargo, como dijimos, las cosas solo adquieren vida a través del aspecto bajo el cual nos son mostradas. Es decir que siempre se nos aparecen desde alguna tradición, con unas motivaciones particulares; no podemos hablar entonces de una única forma de caracterizar las cosas, pues estas se nos dan desde distintos puntos de vista. Reaparece aquí la pregunta por las cosas que más arriba le habíamos formulado a Heidegger: Si es a partir de nuestras prácticas que conocemos el mundo, desde nuestra tradición, ¿cómo podemos hablar de la cosa misma y no sólo de la manera en que la interpretamos?

La tarea hermenéutica de identificar los prejuicios legítimos parece cobrar sentido una vez hayamos asegurado el contacto con las cosas. Pero a la vez, estas solo se manifiestan en nuestra tradición. ¿Cómo es posible entonces el contacto con la cosa misma que se requiere para revisar los prejuicios? (Cf. Wolterstorff, 2006, pág. 128) ¿El hecho de que la condición de la comprensión sea la pertenencia a una tradición, nos cierra la posibilidad de comprender tradiciones distintas o formas de comprender las cosas distintas a las propias? Recordemos que Gadamer al enfocar su estudio en los textos, piensa en cómo estos nos interpelan y llegan hasta nosotros a través de la tradición. Sin embargo, él mismo pregunta “¿Cómo es posible hacerse cargo de las diferencias entre el uso lingüístico acostumbrado y el texto?” (Gadamer, 2012, pág. 334) ¿Cómo es posible comprender los productos de tradiciones alejadas en el tiempo o el espacio cultural?

2. La escucha

En el trabajo adelantado hasta ahora, habíamos venido caracterizando al *Dasein* como si estuviera desprovisto de palabra. Presentándolo como mudo y sordo martillando y observando por la ventana, habíamos intentado dibujar el círculo de la comprensión. Sin embargo, el inevitable sonido de la palabra irrumpe, las múltiples voces del pasado resuenan en el acontecer de nuestro paso por el mundo, las cosas nos hablan sobre su existencia en su manifestación. El aviso del sonido no es otra cosa que la advertencia de la escucha. La escucha ha pasado desapercibida, pero ha estado presente siempre en la vida, en el mundo, en el contemplar y en el hacer. Es porque el *Dasein* ha tenido un momento de escucha hacia el sentido del mundo, que efectivamente tiene mundo. Es porque escuchamos nuestra tradición, que efectivamente encontramos significativa nuestra vida y lo que nos rodea. Por ello, el objetivo de este capítulo es dilucidar mejor el momento de la escucha en el círculo hermenéutico, para así, poder responder a las preguntas que formulamos anteriormente y que vamos a recordar a continuación.

El problema que hemos venido planteando es que si toda nuestra comprensión es situada -es decir, si sólo entendemos las cosas que nos rodean y a nosotros mismos- a partir de nuestras prácticas y la situación hermenéutica que habitamos, pero a la vez esta se dirige hacia las cosas mismas, ¿cómo es posible el contacto con la cosa misma que es necesario para revisar los prejuicios y ampliar el círculo de comprensión? El círculo hermenéutico requiere un momento de apertura a la cosa que nos saque del encierro en nuestra propia forma de caracterizarla. Adicionalmente, si comprendemos desde nuestra tradición, ¿cabe la posibilidad de entender otras tradiciones ajenas a la nuestra?, ¿podemos leer con sentido el texto de otra tradición? ¿O estamos condenados a conocer únicamente lo propio, a ver el mundo bajo el velo de nuestra cultura y nuestras prácticas y a no entender otras formas de vida?

En este capítulo me propongo argumentar que es a partir de la escucha, entendida como interpelación, que podemos encontrar ese momento de apertura hacia la cosa.

Para construir el concepto de escucha en su forma de interpelación en primer lugar, habremos de analizar dos tipos de escucha: la fenomenológica y la hermenéutica. A partir de esto, en la conclusión del capítulo, articularemos estas dos formas de escucha para responder la pregunta de esta investigación.

2.1 La escucha fenomenológica

Después de la división propuesta por Kant entre el noúmeno y el fenómeno, perdimos el contacto con la cosa en sí. Esta, oculta, velada por nuestras capacidades que sólo pueden aproximarse a los meros fenómenos aparentes, se quedaron fuera de nuestro alcance. ¿Qué podríamos conocer entonces de la realidad del mundo? Aquello que es constituido por la sola razón. No nos quedaba otro camino que recorrer los recovecos de nuestra razón para hablar de aquello común a todos luego de haber perdido el suelo firme que se nos escondía. El llamado fenomenológico a volver a las cosas mismas, enunciado por Husserl y reinterpretado por Heidegger, tiene como propósito responder a esta situación. Fue en ese escenario que Heidegger fundamentó una fenomenología hermenéutica que busca recuperar nuestro contacto directo con el mundo, y nos recuerda que nuestra existencia es la promesa misma de la existencia de un mundo real, con el que interactuamos cada día. Así, no podemos pensarnos sin pensar el mundo, ni pensar al mundo sin pensarnos a nosotros mismos: la circularidad hermenéutica. Sin embargo, como vimos antes, es la pregunta por el contacto con la cosa lo que ha incitado esta investigación, y la escucha, como un momento del círculo hermenéutico, es la respuesta. Para ver esto con claridad, es necesario distinguir, primero, entre varias formas de la escucha.

En el párrafo §34 de *Ser y Tiempo*, Heidegger nos habla de la posibilidad de escuchar y de callar en el habla discursiva [*Rede*] (Heidegger, 2012, pág. 180). Empero, como veremos, no es a este tipo de escucha del discurso a la que aquí nos referiremos. El discurso, junto con la comprensión y la disposición afectiva, son los existenciales que hacen posible que el *Dasein* tenga mundo, en otras palabras, el comprender siempre desde cierta afectividad y el tener discurso, es lo que nos garantiza estar abiertos al mundo en nuestra condición de *Dasein*. Es lo que nos hace ser-en-el-mundo. La categoría de discurso debe entenderse, sin embargo, como un

existencial mucho más amplio que el lenguaje. Es la articulación de lo comprensible, y por ello, se encuentra -igual que la comprensión- a la base de la interpretación. Detengámonos un momento a explorar estos tres existenciales.

Habíamos dicho más arriba que aquello que caracteriza al *Dasein* es el estar-en-el-mundo, el cual no se refiere a ocupar un lugar, sino a un modo de existencia propiamente humano, en el cual nos definimos siempre a partir de comprensiones que surgen de lo hacemos. Ello alude al hecho de que somos -sin agotarnos totalmente en ella- nuestra situación, nuestro quehacer, nuestro contexto cultural y social; en pocas palabras, somos nuestro *Ahí*. El *Ahí*, para Heidegger, es la situacionalidad en la que siempre nos encontramos, es esa manera en la que estamos en el mundo comprendiéndolo y comprendiéndonos a nosotros mismos a partir de nuestra ocupación y los objetos más próximos. El *Ahí* es aquello que nos define. “La expresión «*Ahí*» mienta esa aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (*Dasein*) es «*ahí*» [ex – siste]” (Heidegger, 2012, pág. 152).

Con el *Ahí*, Heidegger quiere aclarar la forma como El *Dasein* está abierto al mundo, la forma como existimos El *Ahí* está constituido por tres características esenciales a toda existencia humana: el comprender, la disposición afectiva y el discurso. Hemos visto que nuestra forma de habitar el mundo es comprendiendo, y que tal comprensión se da desde las prácticas en las que nos desenvolvemos y dan significado a nuestra vida a partir de una estructura de pre-comprensión; sin embargo, este comprender está acompañado siempre de la disposición afectiva, de un temple anímico -o lo que comúnmente llamamos estado de ánimo-. Así, el *Dasein* se encuentra siempre afectivamente dispuesto, “abierto ante todo conocer y querer” (Heidegger, 2012, pág. 155). La disposición afectiva nos abre al mundo, nos da la posibilidad de ser afectados por este, “el temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura del *Dasein* al mundo” (Heidegger, 2012, pág. 157). Es porque estamos afectivamente dispuestos que nos volcamos hacia el mundo y lo comprendemos. En otras palabras, nuestra disposición hacia el mundo y hacia nosotros mismos siempre tiene una comprensión; a su vez, toda comprensión está anímicamente experimentada, sentida.

El tercer elemento constitutivo de nuestra existencia es el discurso [*Rede*], que articula con sentido el mundo, articula nuestras comprensiones, que como vimos son esencialmente prácticas. La articulación se da antes de la palabra y el enunciado debido al carácter esencialmente práctico de la comprensión que se vincula siempre con la ocupación. El mundo se nos presenta significativo en nuestros tratos con él y estas significaciones se articulan en el discurso. A su vez, el lenguaje es una exteriorización de este (Heidegger, 2012, pág. 180). Así, la estructura del discurso es la articulación que hace significativo el estar-el-el-mundo, nos habla del coestar con los otros desde las ocupaciones y formas de vivir con sentido; así mismo, el discurso comunica ese significado compartido y lo expresa de ciertas formas que preceden y hacen posible lo lingüístico -gestos, corporalidad, maneras de hablar-.

Ahora bien, “la conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad existencial: la escucha [*Hören*]” (Heidegger, 2012, pág. 182). Tal posibilidad existencial se da por el hecho de que abre al *Dasein* al coestar -al estar con los otros-, y, además, “el *Dasein* escucha porque comprende” (Heidegger, 2012, pág. 182). Aquí se apela a la escucha como una condición del discurso que le permite al *Dasein* coexistir con los otros, y es a partir de ese poder-escuchar que el *Dasein* en silencio demuestra haber comprendido algo. Esta posibilidad de escucha se da en la medida en que el *Dasein* ya ha comprendido su mundo y a sí mismo, el poder escuchar lo que ya se comprende parece repetir lo que ya habíamos tenido claro en un principio: que nuestra existencia es comprensora.

En esta definición de escucha como un coestar con los otros comprensoramente está presente un aviso sobre la diferencia entre escuchar y oír. Es porque escuchamos, que tenemos la posibilidad de oír. Y esta diferencia valdrá tanto para la escucha constitutiva del discurso en Heidegger como para el tipo de escucha al que aludiremos más adelante.

Sobre la base de este primario poder-escuchar existencial es posible eso que llamamos *oír* [*Horchen*], que fenoménicamente es algo más originario que lo que la psicología define como oír «inmediato», vale decir, sentir sonidos y percibir ruidos.

También el oír tiene el modo de ser del escuchar comprensor (Heidegger, 2012, pág. 182)

Aun cuando el oír, como sensación, parezca más originario que el escuchar, es desde la escucha como articulación de aquello que podemos comprender, que podemos oír. Nunca, aún en la extrañeza de algún ruido, oímos el sonido aislado. Pues el *Dasein* nunca se encuentra sólo en medio de sensaciones, siempre está en medio del mundo comprendiendo. Así, el ruido inentendible retumba en medio del mundo que ya comprendemos, la sonoridad del mundo suena significativamente, aun cuando al principio no podamos reconocer de dónde proviene el ruido. “Nunca oímos «primariamente» ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante” (Heidegger, 2012, pág. 182)

Ahora bien, volviendo a la posibilidad de escucha del discurso, esta nos habla de la participación del *Dasein* expectante en su mundo compartido con los otros, en la que cobra sentido su manera de existir, su ocupación y sus interpretaciones del mundo. Es una escucha compartida que, sin una evaluación crítica, puede caer en la repetición de lo mismo, que antes de acercarse a la cosa misma, oye lo dicho de esta y lo reafirma en silencio. Heidegger es consciente de esto cuando habla de la cotidianidad del *Dasein* en el discurso a través de la habladuría [*Gerede*]. Pues el discurso cotidiano lleva al que escucha a una participación de lo dicho, y no a aquello sobre lo cual se está hablando: “la habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa” (Heidegger, 2012, pág. 187).

Si bien la escucha que constituye el discurso es lo que otorga al *Dasein* su capacidad de estar abierto al mundo comprendiéndolo y desenvolviéndose en este, parece también ser una escucha que aparece ya inmersa en las prácticas y concepciones ya establecidas sobre las cosas. Nuestra pregunta, por el contrario, se dirige precisamente a un momento en el círculo hermenéutico en el que es necesario ir más allá de lo ya comprendido para volcar la mirada sobre la cosa. La escucha que caracteriza Heidegger en §34 es una escucha presente ya al final del círculo, es la escucha del que no duda de cómo se le presenta el mundo. En cambio, el tipo de

escucha que permita un contacto con las cosas a partir del cual es posible evaluar las formas como nos ha sido mostrado el mundo, parece ser el primer momento que impulsa el movimiento del círculo de la comprensión. Es una escucha que antes de comprender, pregunta.

Como hemos visto, la empresa de Heidegger es también un dirigirse a las cosas, un volver a las cosas mismas, ¡a las cosas mismas! Por eso, un análisis de su proceder sobre este asunto puede darnos luces sobre cómo responder nuestra pregunta. Detendremos la mirada en lo que Heidegger entiende por fenomenología, reivindicando el concepto de fenómeno después de las consideraciones kantianas, para así ver en qué consiste la escucha de las cosas, y como esta, puede ser entendida como una interpelación -fenomenológica-.

La pregunta inicial es entonces, ¿cuál es el fenómeno al que se refiere la fenomenología? Ante las distintas caracterizaciones que se le han adjudicado al concepto de “fenómeno” a lo largo de la historia, Heidegger nos avisa que la aproximación fenomenológica no radica en una pregunta por el qué, sino por el cómo. Pensar en la definición del fenómeno que entiende la fenomenología no es pensar en ciertas exigencias de una disciplina, sino en preguntarse por una forma propia de aparecer de los fenómenos. He aquí el primer aviso sobre el concepto: los fenómenos aparecen. Sin embargo, es el cómo aparece el fenómeno lo que distingue el concepto fenomenológico de las otras definiciones. En el párrafo §7 de *Ser y tiempo*, se alcanzan a enumerar al menos cuatro acepciones distintas del término “fenómeno” diferentes de la definición a la que alude la fenomenología.

De forma general podemos encontrar cuatro definiciones del concepto “fenómeno”:

- i) podemos hablar de fenómeno como lo que se muestra, lo que a la luz del día aparece. Esta definición podría aplicarse al conjunto de cosas en el mundo, es decir a los entes; “son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con los entes” (Heidegger, 2012, pág. 49).
- ii) Por otro lado, cabe la posibilidad de que las cosas se muestren como algo que no son. En este caso, hablamos del fenómeno como apariencia, “*puede* mostrarse como algo que él *no* es, *puede* «tan sólo parecer...»”

(Heidegger, 2012, pág. 49). iii) El fenómeno también puede leerse como indicio en su mostrarse, indica algo que no se muestra. En tal caso podemos hablar de síntomas, o símbolos. iv) Por último, encontramos el fenómeno como manifestación [*Erscheinung*] que desde la teoría kantiana aparece como la contraposición de la cosa en sí. “Se muestra en sí mismo, pero lo hace de tal manera que, como irradiación de lo que él enuncia, deja a ese último constantemente velado” (Heidegger, 2012, pág. 50). Este último aspecto se refiere al mero fenómeno como la enunciación de algo que se oculta y puede volverse mera apariencia. (Heidegger, 2012, págs. 49-51). Y, sin embargo, estas formas de significación distintas tienen a la base la caracterización fenomenológica de fenómeno. A saber, lo- que-se-muestra-en-sí-mismo

Así las cosas, el fenómeno es una forma de ser de las cosas, la manera en que se muestran a sí mismas. En este sentido, la fenomenología debe hacer ver las mostraciones, empero, como vimos más arriba, no se trata de cualquier mostrarse. La pregunta sigue latente: ¿qué es lo que necesariamente debe ser el tema de mostración de la fenomenología?, ¿cuál es la mostración de lo que denominamos fenómeno que no responde a las acepciones comúnmente dadas? “aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra” (Heidegger, 2012, pág. 55). Lo que sale a la luz en el fenómeno que había quedado oculto es pues el **ser** del ente, y las estructuras mismas del ser. Entonces el fenómeno en sentido fenomenológico es lo que se muestra como ser, y estructura de ser.

Es en este orden de ideas que la pregunta ontológica por el ser se encuentra con la pregunta fenomenológica de sacar a la luz la mostración del ser y sus estructuras. “*La ontología sólo es posible como fenomenología*” (Heidegger, 2012, pág. 55). Empero, parece todavía oscura la mostración de los fenómenos, ¿cómo estos se muestran en su *ser* sin ser aparentes o referenciales a algo más? El punto del que parte Heidegger para rastrear la mostración del fenómeno no es a partir de las cosas en su sólo existir como objetos con propiedades ubicados en el espacio. Antes bien, parte de dirigir sus preguntas al *Dasein*, quien en su estar-en-el-mundo comprende

los fenómenos. Así las cosas, preguntarse por los fenómenos, es preguntarse por cómo *se nos muestran* los fenómenos, en otras palabras, es preguntarse cómo se nos muestra el *ser* y las estructuras del ser de las cosas.

Tal mostración se da a partir del *Logos* que, para Heidegger, toma su significación fundamental a partir del discurso[*Rede*]. Para él, logos significa “hacer patente aquello de lo que habla” (Heidegger, 2012, pág. 52). El Logos, tiene la capacidad de hacer ver, de desocultar, “hacer ver algo en su estar *junto* con algo, hacer ver algo *en cuanto* algo” (Heidegger, 2012, pág. 53). Es importante, sin embargo, distinguir tal significación fundamental del Logos, de otros sentidos que desde Grecia Antigua se han le han adjudicado a este concepto y han sido vigentes en filosofías más recientes: Ante todo, Logos no debe entenderse como juicio o enunciado, “Logos, no significa, y en todo caso no significa primariamente, juicio, si con esta palabra se entiende un «enlace» o una « toma de posición» (aprobación o rechazo)” (Heidegger, 2012, pág. 52). La función principal del logos es más bien, la de la apófasis, que es hacer ver por sí mismo.

En este sentido, vemos que la fenomenología de Heidegger, por sus términos, se refiere a “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal y como se muestra desde sí mismo” (Heidegger, 2012, pág. 54). Esto no expresa otra cosa más que ir a las cosas mismas. Son ellas mismas las que en su manifestarse nos hablan. La fenomenología que Heidegger desarrolla se orienta la manera cómo captamos los fenómenos a partir de su mostración. Pero ¿no habíamos dicho antes que los fenómenos se nos muestran a partir de estructuras de pre-comprensión o tradiciones? O más bien, ¿cuál es el tipo de mostración de la cosa del que nos habla la fenomenología? “¿Qué es eso que la fenomenología debe «hacer ver»?” (Heidegger, 2012, pág. 55).

Aquello que la fenomenología busca mostrar es el ser del ente, lo que ha quedado oculto en la mostración explícita e inmediata -tal vez de la ocupación-. La manifestación fenomenológica es del ser, y por eso no puede ser impuesta, sólo interpretada. Las cosas, los fenómenos, se muestran y se resisten a nuestro afán de

dominarlos. La fenomenología, como ontología implica que las cosas se nos muestren tal y como son.

Es en este sentido que propongo que hablemos de escucha fenomenológica, la escucha que deja a los fenómenos mostrarse como son. Esta escucha es fenomenológica en la medida en que nos habla de una forma particular en la que los fenómenos se manifiestan: nos muestran sus estructuras de ser. Este mostrarse es distinto al mostrarse de las cosas ya inmersas en nuestras prácticas. Escuchar fenomenológicamente alude a escuchar más allá de nuestra propia forma de ocupar las cosas, de interpretarlas. El carácter auditivo aparece en el sentido de la inevitabilidad del escuchar. La experiencia del escuchar es más un dejarse afectar, que un acto de voluntad. Y es ese dejarse mostrar de las cosas lo que interesa a la fenomenología, el dejar que las cosas hablen, en su manifestación, de sus posibilidades. Es la escucha fenomenológica la que nos permite un contacto con las cosas mismas -que se muestran-, que se resisten a nuestra forma de ocuparla. Aun cuando intentemos martillar con una hoja de papel, esta se nos resiste, se muestra inútil ante tal función.

2.2 La escucha hermenéutica

Cuando Gadamer analiza el carácter histórico del círculo de la comprensión a partir de la tradición, enfoca su estudio en la comprensión de textos para evaluar cómo se da la comprensión de aquello que nos llega del pasado a partir de lo escrito. Sin embargo, la pregunta de fondo de Gadamer es también por el contacto con las cosas que nos permiten examinar nuestros prejuicios. Entonces, ¿cuál es el objeto que debe ser sacado a la luz en la hermenéutica gadameriana, los textos entendidos como cosas o las cosas de las que nos hablan los textos? Nos concentraremos, ahora, en responder esta pregunta, evaluando el concepto de cosa que aparece en Gadamer, para luego, poder dilucidar mejor la escucha hermenéutica.

Recordando el sentido ontológico positivo del trabajo de Heidegger respecto del círculo hermenéutico, Gadamer se refiere a que toda interpretación correcta tiene que protegerse de la arbitrariedad de las ocurrencias y orientar su mirada a «las cosas mismas», “(que en el filólogo son los textos con sentido que tratan a su vez de

cosas)”. (Gadamer, 2012, pág. 333). Aquí hay ya una sugerencia a que dentro de aquellas cosas a las que debemos volver, pertenecen también los textos.

Pero los textos nos hablan de cosas, y por ello, de modo distinto a hermenéuticas anteriores, no podemos centrar la mirada sólo en la literalidad de lo escrito, que no refiere a nada más que a los elementos mismos de los que hace uso, como si tuviese una lógica cerrada, ¿no era esta la crítica que Gadamer le hacía a las poesías herméticas del siglo XIX, y en general a la abstracción de conciencia estética? (cf. Gadamer, 1998). “¿No hay que conceder también al concepto de la «vivencia» estética lo que conviene igualmente a la percepción: que percibe lo verdadero y se refiere así al conocimiento?” (Gadamer, 2012, pág. 130). En la hermenéutica histórica de Gadamer se mantiene la premisa de que hay que volver a las cosas mismas, es decir, que su tarea es reevaluar los prejuicios y las ideas previas, confrontándolos con las cosas a las que tales prejuicios se refieren.

Volvemos a preguntar, ¿sobre qué tipo de cosa tenemos que volver la mirada y reevaluar nuestros prejuicios? La pregunta se complejiza cuando pensamos en que los textos nos hablan desde otras tradiciones distantes en el tiempo, y en este sentido, sus temas nos son lejanos, ¿podemos volver la mirada al tema de Homero o de Sófocles? O más bien ¿sobre lo único que podemos pensar es sobre el texto como cosa? Lo primero que cabe pensar es que, si los textos no se piensan como una unidad cerrada de sentido, y refieren a cosas en el mundo, aun cuando no podamos evaluar aquello de lo que se nos habla desde la propia experiencia del tema mismo -esto suponiendo la distancia en el tiempo o en el espacio cultural-, lo hacemos desde aquello que nos interpela aun en nuestro tiempo. Habrá que volver la mirada a la cosa que se nos muestra en el texto en la medida en que esta logra interpelarnos. En este sentido, la cosa es el tema que nos alcanza desde tiempos distintos, es el tema de los textos que logra decirnos algo en nuestro presente, así, es aquello que se nos muestra -sigue habiendo de fondo una fenomenología-.

Antes de adentrarnos en el tema de la interpelación, definamos el objeto de la hermenéutica propuesta por Gadamer. A partir de su estudio histórico, parece deducir que las cosas se nos dan a partir de la historia y el lenguaje (cf.

Wachterhauser, 1994). Son los objetos históricos de los que hablan los textos, aquello sobre lo que la hermenéutica debe volcar la mirada para reevaluar los prejuicios. Según Wachterhauser, para Gadamer las cosas mismas son primariamente estructuras *descubribles* en la historia y el lenguaje, y no *constituidas* a través de la historia y el lenguaje. (Wachterhauser, 1994, pág. 150. *Cursivas propias*). Las cosas a las que busca volver Gadamer son los temas de los textos. Aquello que se nos cuenta en la narrativa, el objeto que se describe y el dibujo que la metáfora pinta.

El valor hermenéutico del círculo de la comprensión se da en el momento en el que dirigimos la mirada al texto, no desde las propias opiniones o prejuicios, sino de la evaluación que hacemos sobre estas en relación con lo que el texto dice sobre algo. Es a partir del examen que hacemos de nuestros propios prejuicios y su validez, que el círculo encuentra su sentido positivo como un volver hacia las cosas. Y justamente cuando ponemos en relación nuestros prejuicios con el texto, a la luz del tema en común -de las cosas mismas- aparece la escucha:

cuando *se oye* a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente *estar abierto* a la opinión del otro o a la del texto (Gadamer, 2012, pág. 335. *Cursivas propias*).

Es esta la primera referencia que hace Gadamer a la escucha, que pone en relación nuestros prejuicios con los del texto; y la caracteriza como apertura hacia el otro, hacia el texto.

El valor hermenéutico radica en el hecho de reconocer los propios prejuicios y examinarlos confrontándolos con las cosas. Esto sólo se logra en un movimiento dialógico de las propias opiniones con las presentadas en el texto, en el movimiento circular, que se hace posible a través de la escucha. “Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad” (Gadamer, 2012, pág. 336). ¿Cómo llegamos a confrontar nuestros prejuicios con las cosas mismas lejanas en el tiempo y en el espacio cultural?

Habíamos sugerido en el capítulo anterior que la tradición es el medio por el cual llegan hasta nosotros los objetos del pasado, la ventana por donde entran los vientos de antaño, y por eso, la tradición nos da la posibilidad misma de comprensión. Al ser la tradición el medio, ¿qué es aquello que pervive en la tradición? Se trata de lo clásico, que en Gadamer adquiere un nuevo sentido hermenéutico. Más allá de ver en lo clásico un carácter normativo que describía los sucesos históricos como soberanos por el sólo hecho de constituir el pasado, Gadamer se refiere a lo clásico como una categoría que “designa hoy una fase temporal de desarrollo histórico, no un valor supra histórico” (Gadamer, 2012, pág. 355). Es lo clásico aquello que permanece, aun después de la crítica histórica. Así, lo clásico para la hermenéutica gadameriana es lo que pervive luego de la reflexión, aquello que sigue mostrándose con sentido, lo que lo hace ser simultáneo a nuestro presente, y por ello, intemporal. “La esencia de la tradición es que sólo hace posible el conocimiento histórico de aquello que se conserva del pasado como lo no pasado” (Gadamer, 2012, pág. 359)

Hay en esta definición de lo clásico una relación directa con la verdad, aquello que permanece en la tradición es una confirmación constantemente renovada de la existencia de algo que es verdad. Y es a partir de este supuesto que tiene sentido pensar la evaluación de los prejuicios, en el círculo hermenéutico, como la confrontación con la cosa misma, que existe y permanece en el texto, porque es verdadera. Y de lo que se trata es de oír su voz desde el texto. La referencia de Gadamer a la escucha se da en el reconocimiento de que los textos pueden decirnos cosas con sentido, y es desde ahí que el esfuerzo hermenéutico aparece como el diálogo circular entre nuestra tradición y lo que el texto nos dice.

No en la naturaleza de la cosa, contrapuesta a la opinión diferente y de forzado respeto, sino en el lenguaje de las cosas, que quiere ser escuchado tal como las cosas vienen en él al lenguaje, me parece posible la experiencia ajustable a nuestra finitud. (Gadamer, 1998, pág. 80)

El círculo, aun en su carácter histórico, no se mueve entre el pasado y el presente, sino entre el prejuicio y lo comprensible del texto, atemporal.

En la hermenéutica que Gadamer desarrolla, hay una invitación constante a la práctica de la escucha. (Cepeda, 2002, pág. 30). Confrontar nuestros prejuicios sólo es posible una vez escuchemos lo que el texto tiene para decirnos. La escucha es en Gadamer un acto de reflexión y evaluación. Es el reconocimiento de nuestro ser histórico, no como el límite de nuestra comprensión, sino como el lugar del cual dialogamos con el mundo. Pues “son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven *sordos* hacia la cosa de la que nos habla la tradición” (Gadamer, 2012, pág. 336. *Cursivas propias*). Tal reconocimiento de nuestros prejuicios hace que podamos dialogar con el texto. Y, el diálogo necesita esencialmente de la escucha, “Yo hablo, tu escuchas. Y mejor aún: yo escucho, tú hablas. El escuchar se trastoca en hablar y el hablar en escuchar. En esto consiste el movimiento de todo diálogo.” (Cepeda, 2002, pág. 28)

2.3 La escucha como interpelación

Hacia el final del primer capítulo habíamos dilucidado de forma general a lo que Gadamer se refería con el concepto interpelación: poner en alguna clase de relación las opiniones del otro con las opiniones propias (Gadamer, 2012, pág. 335). Llegados a este punto de la discusión, podemos ver un poco mejor cual es el tipo de relación al que alude la interpelación: la validación. De lo que se trata es de encontrar un acuerdo en la cosa que se manifiesta desde nuestra experiencia fenomenológica, o a través del texto. La mostración en Heidegger es también un momento de interpelación: dejar que las cosas se nos manifiesten tal como son, es decir, escuchar al mundo desocultarse a pesar de nuestras propias formas de comprensión. De lo que nos habla la interpelación es del reconocimiento de que hay validez en las cosas y los textos que exceden nuestra existencia, exceden la forma en que comprendemos el mundo en nuestro quehacer y desde nuestros prejuicios.

De aquí que caractericemos la escucha como interpelación. Es desde el reconocimiento de nuestra finitud y la carga histórica que nos antecede, que podemos entablar un diálogo con el mundo que habitamos, así como con el pasado que nos alcanza en los textos. Es a partir de tal presupuesto que el círculo hermenéutico toma total sentido. La reflexión y evaluación de nuestras formas de

comprender sólo es posible cuando reconocemos que hay otras maneras más adecuadas y completas que las nuestras de leer el mundo y de habitarlo, que las cosas no se agotan en nuestra manera de usarlas.

En este sentido, en el concepto de interpelación se encuentra una sugerencia implícita al diálogo que podemos explicitar en el movimiento del círculo hermenéutico a partir de la escucha. Gadamer, pensando en la verdad enunciativa de las ciencias naturales y sus límites, nos da luces sobre tal sugerencia (Cf. Gadamer, 1998, págs. 58-60). Comprender la verdad de un enunciado, nos dice, no es posible a partir solo del contenido mismo expresado en una afirmación. Cada juicio tiene una motivación, es dicho para responder a una pregunta. Así, si pensamos en la forma apropiada en la que la verdad se hace inteligible a través del discurso – o el texto en general-, lo que prima es la pregunta antes que el enunciado. Conocer la verdad, es en principio, saber a qué pregunta responden los enunciados. Y reconocer que las preguntas también surgen de motivaciones específicas.

Con la primacía que Gadamer hace de la pregunta, no pretende poner la verdad en una cadena de razones infinita que busque la pregunta originaria. Antes bien, a lo que apunta es, en primer lugar, a ampliar la comprensión de la verdad, más allá de la verdad científica. Las cosas verídicas no solo son las propiedades intrínsecas de los objetos de los que la ciencia nos habla, sino que también lo son otro tipo de preguntas y respuestas. “No es sólo que el enunciado sea siempre respuesta y remita a una pregunta, sino que la pregunta y la respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una función hermenéutica. Ambos son interpelación” (Gadamer, 1998, pág. 59). En este sentido, la verdad se encuentra en el hecho de que seamos interpelados, esto es afectados, por las preguntas de otros. Que las preguntas nos interpelen, significa que podemos nosotros mismos hacernos las preguntas que otros ya se hicieron. Esto quiere decir que no basta con conocer la pregunta y la respuesta como hechos históricos o sociales pasados, sino que es encontrarle sentido en relación con nuestras propias formas de comprensión.

Esto, antes de adentrarnos en la discusión de la teoría de la verdad y los enunciados científicos, ejemplifica la función de la interpelación como el reconocimiento de

nuestro carácter prejuicioso, incluso a la hora de pensar en la verdad científica. La interpelación es la invitación a la escucha dispuesta a encontrar nuevas formas de comprender, dispuesta a dejarse mostrar algo. Así, la recuperación de las cosas mismas que Heidegger propone con la manifestación fenomenológica del ser cobra sentido en Gadamer como manifestación de la verdad. Y son el ser y la verdad aquello que puede interpelarnos y aquello que debemos escuchar. En este sentido, la escucha como interpelación nos devuelve el contacto con las cosas mismas, necesario para revisar nuestra estructura de pre-comprensión y nuestros prejuicios. Pues esta escucha es la que deja hablar los fenómenos en su manifestación, y a los textos que nos dicen cosas con sentido de tradiciones lejanas en el tiempo o el espectro cultural. Esto además de responder a nuestra pregunta central, nos abre el camino para pensar que el fenómeno de la fenomenología y la cosa que la hermenéutica estudia excede toda materialidad, y se refiere más bien a formas de relacionarnos con el mundo. Las estructuras del ser y la verdad, más que propiedades intrínsecas de objetos, son preguntas y significaciones, se refieren, por poner un ejemplo, al valor de un cuadro por lo que nos dice más allá de su técnica.

Para comprender mejor el sentido de la escucha como interpelación puede ser útil pensar en aquello que naturalmente nos pasa con la música y que ahora podemos ver con respecto al mundo en general. Como intérpretes y oyentes podemos volvernos a contemplar lo que algún compositor escribió hace muchos años. A través del oído se crea un vínculo entre el presente y el pasado (Cf. Baremboin, 2010). Que el *crescendo* de una melodía logre transmitirnos algo, nos puede hablar de la tradición que nos alcanza con la canción, puede hablarnos de nuestras comprensiones sobre esta, pero también nos avisa del contacto con la cosa misma: con la melodía que en su musicalidad ha logrado manifestar algo, ha logrado emocionarnos. Cuando el ritmo parece retumbar hasta nuestro interior podemos hablar de cómo una melodía lejana nos ha alcanzado, pero es la melodía misma, su sonoridad, la que ha logrado interpelarnos. Es en ese sentido que podemos hablar de la manifestación del mundo y del tema del texto.

Conclusiones

Vimos que los esfuerzos filosóficos interesados en entender nuestra existencia histórica que se dieron en el siglo XX en Alemania tuvieron un impacto en la hermenéutica. La propuesta del círculo de la comprensión de Heidegger, que luego retomó Gadamer, es una de las consecuencias de pensar la manera en que habitamos el mundo y desde la cuál emerge la comprensión de este. Así, el círculo hermenéutico saca a la luz las estructuras de pre-comprensión que fundamentan nuestra existencia comprensora. Estas estructuras se materializan para Gadamer en la tradición, que es el medio por el cual nuestras comprensiones adquieren sentido.

A partir de tales exploraciones acerca de la comprensión, la hermenéutica tuvo una nueva tarea: la revisión y evaluación de las condiciones de posibilidad de la comprensión a partir de la confrontación de las estructuras de pre-comprensión y los prejuicios con las cosas mismas. Es en base a las cosas, que la hermenéutica puede revisar y reflexionar sobre las propias condiciones de comprensión y su validez. Sin embargo, aquí surge la pregunta que este trabajo procuró comprender: si nuestras comprensiones son situadas, ¿cómo se da el contacto con las cosas mismas -y no sólo con la manera en que la interpretamos- a partir del cual revisamos el horizonte de pre-comprensión?

Como vimos, desde nuestra lectura, es a partir de un momento de escucha, entendida como interpelación, que se hace posible el contacto con las cosas. La escucha, en tanto que posibilidad de dejarse afectar por el mundo, es lo que nos permite evaluar nuestra manera de comprender. Es a partir de la escucha, entendida como el reconocimiento de que el mundo nos excede y que puede haber formas de comprensión válidas distintas a las propias, que la tarea hermenéutica puede desarrollarse. Y es por esto que la escucha es interpelación: reconoce la finitud y pone los propios prejuicios en relación con la diferencia de las cosas que se nos manifiestan y se resisten a nuestras formas de estar ocupados con ellas, lo cual es justamente lo que hace posible las múltiples formas de comprender el mundo. En este sentido, la escucha como condición de posibilidad de la comprensión, hace que reevaluemos la malcomprensión del concepto mismo de hermenéutica, y de su

asociación a teorías relativistas. Pues, como vimos, la escucha es lo que asegura nuestro contacto con el mundo y con la diferencia.

Me gustaría finalizar diciendo que este trabajo es apenas un esbozo general de un problema amplio, con muchos matices. En este sentido, lo que aquí he propuesto con el concepto de escucha debería tomar su valor real en el momento en que se aplique a áreas específicas del conocimiento. Por ejemplo, cuando nos dispongamos a considerar el momento de la escucha como una de las condiciones del diálogo intercultural, de la ética o de la epistemología, y logremos evaluar nuestras propias estructuras de pre-comprensión, es cuando habrá cobrado sentido esta breve indagación.

Bibliografía

- Baremnoin, D. (2010). *El sonido es Vida. El poder de la música*. Colombia: Buena semilla.
- Cepeda, M. (2002). Dialéctica de la escucha. *Ideas y Valores N. 120*, 25-30.
- Dilthey, W. (1974). *Teoría de las concepciones de mundo*. Madrid: Revista de occideinte.
- Dostal, R. J. (2006). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge university press.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-world*. MIT Press.
- Husserl, Edmund. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Gadamer, H.-G. (1998). De la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad. En H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica* (págs. 111-122). Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gómez, C. M. (2017). Historicidad, realismo y verdad. *Principia: an international journal of epistemology*, 77-98.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Guignon, C. B. (2006). *The Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge university press.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (1994). Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? *Revista Colombiana de Filosofía*, 7-10.
- Lamana, D. C. (2002). Una hermeneutica de la experiencia: Gadamer. *A parte Rei*, 1-4.
- Taylor, C. (1993). Engaged agency and background. En E. p. Guignon, *The Cambridge companion to Heidegger* (págs. 317-336). Cambridge university press.

- Wachterhauser, B. R. (1994). Gadamer's Realism: The "belongingness" of world and reality. En B. R. Wachterhauser, *Hermeneutics and truth* (págs. 148-167). Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Wolterstorff, N. (2006). Historicizing the belief-forming self. En D. M. Ceisp T.M., *Knowledge and reality* (págs. 118-143). Springer.