

## *HANS-GEOR GADAMER. ACERCA DE LA COMPRENSIÓN EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU*

*Erika Whitney / Universidad Nacional de Córdoba*

---

En la coyuntura entre romanticismo, idealismo e historicismo, en el siglo XIX gana importancia la reflexión hermenéutica. La comprensión se convirtió en un problema filosófico del mismo rango que los problemas que planteaban hasta entonces la ciencia y la historia. En este marco, el presente trabajo tiene como objetivo exponer las consideraciones de Gadamer respecto de una legitimación de la hermenéutica filosófica, quien, *“deja de concebir el comprender-según la tradición- como un método de las ciencias del espíritu y, enlazando con Heidegger, lo considera el modo ontológico originario del ser-ahí mismo.”* (Ulrich-Lessing, 2000: 223) El desarrollo de la exposición se organiza a partir de la crítica<sup>1</sup> que Gadamer realiza al planteamiento epistemológico de Dilthey, es decir, del intento de fundamentación de las ciencias del espíritu; para finalmente vislumbrar sucintamente uno de los puntos de partida de la hermenéutica gadameriana. ¿Por qué es preciso hacer la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu? ¿Sobre qué tratan las ciencias del espíritu? ¿Se debe hacer una fundamentación de tales ciencias o hablar de fundamento “presupone” algunas condiciones de las ciencias naturales?, son algunas preguntas que exigen estar contempladas.

La empresa de Dilthey (1833-1911) desde sus comienzos trató de fundamentar por vía crítica una ciencia empírica del espíritu, se propuso continuar lo que Kant había descuidado, una “crítica de la razón histórica” para así fundamentar la cientificidad del conocimiento que los historiadores, tan en boga, producían.

“Aunque el propósito de Dilthey es al parecer recuperar la autonomía de las ciencias del espíritu liberándolas de la tutoría científico-natural del positivismo, al hablar de la búsqueda de un apoyo firme da testimonio de la fascinación que ejerció el modelo cientificista sobre su reflexión.”(J. Grondin, 1999: 129).

---

<sup>1</sup> Aquí sólo tengo en cuenta la interpretación de Gadamer acerca del trabajo de Dilthey.

Las raíces de la dualidad presente en Dilthey se deben a la posición de la escuela histórica, entre filosofía y experiencia, y con su intento de una fundamentación epistemológica llevará esta ambivalencia a su punto culminante. *“En Dilthey la herencia romántica e idealista está mezclada con la influencia que ejercía desde mediados de siglo la Lógica de Mill.”* (Gadamer, 2000: 55)

Según Gadamer, Dilthey se plantea, partiendo de las consecuencias epistemológicas que habían sacado quienes conformaban la escuela histórica, Ranke y Droysen en oposición al Idealismo, fundamentar las ciencias humanas. Sin embargo, Dilthey dirige una crítica a estos últimos: en vez de reconocer los presupuestos tanto de la escuela histórica como los del idealismo y ver su incompatibilidad, los asimilaron sin crítica, *“la debilidad de la escuela histórica estaba en la falta de consecuencia de sus reflexiones”* (Gadamer, 1977: 278). Por eso su propósito consistió en buscar un punto de apoyo, entre la experiencia histórica y los resabios idealistas de la escuela histórica, que sostenga tales ciencias, semejante fin explica su idea de completar la crítica kantiana a través de una “crítica de la razón histórica”. Dilthey tenía que encontrar respuesta a ¿cómo es posible el conocimiento de la experiencia histórica?, teniendo en cuenta que la experiencia en este ámbito es totalmente distinta que en el ámbito de las ciencias naturales.<sup>2</sup> Como afirma Gadamer, el planteamiento epistemológico tiene un comienzo distinto<sup>3</sup>, pues el mismo Dilthey tematiza la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, distinción que se funda en la diferencia entre los objetos de tales ciencias, *“el de las ciencias del espíritu está sacado de una experiencia vivida (Erlebnis) en la que el acto de conocimiento no es distinto del objeto conocido”* (Ferraris, 2000: 153). El que se pregunta por la historia es el mismo que forma parte de ella, el sujeto es el objeto, es por eso que se da una homogeneidad. Y por lo tanto, la historicidad interna propia del sujeto es la experiencia, su objeto.

Sólo podemos conocer desde una perspectiva histórica, dado que nosotros, que somos nuestro objeto de estudio, somos seres históricos. Gadamer se pregunta, ¿no supone esto

---

<sup>2</sup> Se puede ya advertir esta dualidad de su planteamiento, cómo dar cuenta de un conocimiento histórico, del mismo modo que se da cuenta de cómo es posible el conocimiento en las ciencias naturales, pero señalando que el objeto de estudio no es el mismo y que una trasposición parece no ser suficiente.

<sup>3</sup> Este comienzo distinto se debe, a mi parecer, a que el objeto en las ciencias del espíritu es otro y no estoy de acuerdo con la afirmación de Grondin, que las ciencias del espíritu no se distinguen de las ciencias de las naturalezas por el objeto sino por su actitud diferente ante su objeto. Si el objeto es el que *“debe determinar el método de su penetración”*, entonces, si tenemos distintos objetos distintos deberían ser los métodos, la diferente actitud ante el objeto viene dado por el objeto mismo, sin embargo en Dilthey como ya dijimos hay cierta fascinación por el método científico.

un límite infranqueable? Se entiende que Dilthey ha meditado incansablemente este problema, de hecho tenía como meta legitimar el conocimiento científico de lo históricamente condicionado. ¿Cómo asegurar la objetividad en el interior de todas estas relatividades? ¿Cómo concebir la relación de lo finito con lo absoluto? Eran algunas de sus preocupaciones. Si todo momento histórico debe ser comprendido desde él mismo, lo que conlleva que nada del presente interfiera, entonces este modo de conocer presupone que el historiador puede librarse de su propia situación histórica. “*Sobrepasar metódicamente las contingencias de una perspectiva puramente subjetiva y realizar así un conocimiento histórico y objetivo, tal es la aspiración profunda de las ciencias humanas*” (Gadamer, 2000:62) de la filosofía de Dilthey. Según Gadamer, la tarea del historiador en la reflexión de Dilthey se reduce a justificar epistemológicamente las ciencias humanas concibiendo al mundo histórico como un texto al cual hay que descifrar.

La pregunta que está en cuestión es cómo tener conocimiento histórico cuando se trata de la experiencia del individuo. En este conocimiento de la historia ya no se trata de los nexos vividos por el individuo como dice Gadamer, y la argumentación de Dilthey vale para este vivir y re vivir del individuo. Dilthey desarrolla cómo adquiere el individuo un contexto vital para poder ganar los *conceptos constitutivos* capaces de sustentar el conocimiento histórico. Tales conceptos son conceptos vitales. Su presupuesto para alcanzar el conocimiento histórico, es la vivencia, en la vivencia se tiene certeza inmediata, por lo que el objetivo es ver cómo es posible el conocimiento de nexos que se configuran a partir de esta vivencia que es inmediatamente cierta. Es en la vivencia donde la vida se desarrolla y conforma unidades comprensibles que se le ofrecen al individuo concreto. Comprender es comprender las cualidades de la vivencia como cualidades de expresión.

“Comprender es comprender una expresión. En la expresión lo expresado aparece de una manera distinta que la causa en el efecto. Lo expresado mismo está presente en la expresión y es comprendido cuando se comprende ésta. (...) La expresión y la comprensión de lo expresado designan la nueva claridad metódica.” (Gadamer, 1977: 284)

Comprender consiste en comprender estas expresiones de las vivencias y en tanto que quien comprende como aquello que se trata de comprender pertenecen al mismo contexto vital, la tríada “*vivenciar, expresar, comprender*” designa el verdadero proceso

autointerpretativo de la vida. Esta psicología que Dilthey tenía en mente, era una psicología que se oponía a la explicativa, era más bien comprensiva, en lugar de explicar los fenómenos anímicos y reducirlos a fenómenos más primarios, simplemente pretende describir la vida anímica en su coherencia estructural originaria.

Como bien afirma Grondin, a los contemporáneos y muy pronto al mismo Dilthey, no se les pasó por alto la insuficiencia de esta psicología de la vivencia, por un lado es dudoso que esta psicología tenga un acceso privilegiado a la vivencia, cómo dar cuenta de ese acceso directo y sin mediación que tenemos de los fenómenos anímicos. ¿Cómo fundamentar el conocimiento de esos fenómenos si los hechos de conciencia están inmersos en el continuo de la historia? Ese fundamento sobre el que pretendía erigir la psicología, parece no resistir las críticas. Y por otro, no consigue establecer conexión entre su psicología comprensiva y las ciencias del espíritu. No queda claro, porque en ningún lado aparece, cómo esta psicología descriptiva pudiera garantizar la objetividad de los principios de las ciencias del espíritu, es decir, *“el paso de un nexo propio en la experiencia vital del individuo a un nexo histórico que ya no es vivido ni experimentado por individuo alguno.”* (Gadamer, 1977: 283) Al parecer ambos problemas tiene algo en común y es ese paso decisivo, del cual habla Gadamer, que se da del ámbito de lo vivido o experimentado al ámbito del conocimiento. La razón, afirma Gadamer, de esta inconsistencia, se debe al cartesianismo presente en Dilthey, resultado del desajuste entre: el ideal de la ilustración científica, que intenta retener sólo lo indudable y la reflexión inmanente a la vida.

Del mismo modo que en la vida psíquica, la conciencia histórica asciende hacia lo universal, en tanto comprende todos los datos de la historia como manifestaciones de la vida de la que proceden, se puede decir que la vida comprende la vida, porque lo que hay es vida manifestándose y comprendiéndose. Por lo tanto, la creencia de que sólo conocemos históricamente porque nosotros mismos somos históricos en vez de resultar un alivio, señala Gadamer, debería representar una barrera a esa consumación de saber histórico. Si la vida es ese constante fluir creador de significado ¿cómo alcanzar esa objetividad que Dilthey pretende? Si es cierto que sólo conocemos históricamente porque somos históricos, el individuo aparece entonces como un mediador entre el pasado y el presente, y la idea de objetividad se desvanece, ahora bien, si lo que se quiere es objetividad en el conocimiento histórico, entonces el individuo debe ante todo

limitarse a la certeza científica. Parece pues, de acuerdo con Gadamer, que la conciencia histórica contiene en sí misma una contradicción, al menos planteada de este modo.<sup>4</sup>

Uno de los puntos de partida de la hermenéutica gadameriana es precisamente la crítica a esta tensión en la filosofía de Dilthey.<sup>5</sup> Gadamer (1900-2002) lo afirma en *Verdad y Método II*,

“Mi punto de partida fue Dilthey y el problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu, y mi postura fue crítica. Pero sólo a duras penas llegué a establecer por esta vía la universalidad del problema hermenéutico, que era lo que perseguía desde el principio.”(Gadamer, 2002: 16).

Como bien explica Ricouer en *Del texto a la acción*, hay que tener en cuenta que la pretensión tanto de Heidegger como de Gadamer no es continuar la empresa de Dilthey, sino más bien esclarecer ciertos problemas que ellos ven al entender la hermenéutica como epistemología.

Heidegger desde su ontología, asegura Gadamer, entra en esta problemática con el fin de desarrollar a partir de la hermenéutica y las críticas históricas, la preestructura de la comprensión. La filosofía de Heidegger hace aparecer la estructura que pertenece al Dasein y que él denomina *precomprensión*. En esta estructura la comprensión aparece en la fundamental relación del ser-en-el-mundo. Heidegger recupera la condición de *habitante* a partir del cual hay situación, comprensión e interpretación, dice Ricouer. Comprender es un proyectar, a partir de la anticipación según la cosa misma y las opiniones populares, es decir, proyectar desde un ser arrojado previo. Comprender es un rasgo fundamental de la existencia humana. Gadamer parte de esta preestructura de la comprensión para ver cómo *la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión*. Habermas escribe acerca de la filosofía de Gadamer en relación con el trabajo de Heidegger, y dice,

---

<sup>4</sup> Aún cuando para Dilthey esta finitud no signifique una limitación, pues “entiende el mundo de las propias vivencias como mero punto de partida hacia una ampliación que complementa la estrechez de las propias vivencias con la infinitud de lo que es posible revivir del mundo histórico.” (cap 7, pág.293)

<sup>5</sup> Sin embargo, Dilthey es de suma importancia para la historia de la hermenéutica por varias razones, fue su primer historiador de importancia, fue célebre por su práctica en la interpretación, y verlo como un “clásico” de la hermenéutica tradicional, a algunos autores les parece problemático. Sin dudas que ha sido un filósofo que ha aportado al desarrollo de la hermenéutica, sólo que en este trabajo se hace hincapié en una interpretación de Gadamer respecto este pensador.

“El primer puente lo tiende Gadamer en forma de una crítica a la teoría diltheyana de las ciencias del espíritu. (...) Su ataque se dirige contra una conciencia histórica que, al apropiárselas, encierra a las tradiciones en un museo privándolas de su fuerza de convicción.” (Habermas, 350)

Ya en la introducción de *Verdad y Método*, Gadamer hace ver que el problema hermenéutico no es un problema que atañe sólo a la metodología de las ciencias del espíritu, es un problema que va más allá, “*Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo*” (Gadamer, 1977: 23) Las ciencias del espíritu vienen a hacerse cargo de otras formas de experiencias que quedan relegadas del ámbito científico, como la experiencia de la filosofía, del arte y de la historia. Gadamer dice que en estas experiencias se expresa una verdad, pero una verdad que no se subordina al ideal metodológico de las ciencias. Sostiene que “*sólo una profundización en el fenómeno de la comprensión puede aportar una legitimación filosófica a esta pretensión de verdad que requieren estas formas de conocimiento exteriores a la ciencia.*” (Gadamer, 1977: 24)

El proyecto de Gadamer parte de la comprensión de estas experiencias con el fin de reconocer filosóficamente su verdad, teniendo en cuenta que al tematizar la comprensión, la hermenéutica gadameriana no pretende hacerla método de las ciencias del espíritu, sino más bien que se interesa por lo que estas ciencias tienen para decirnos, es decir, se interesa por lograr un acuerdo “*sobre lo que son en verdad tales ciencias (...) y sobre lo que las vincula con toda nuestra experiencia del mundo.*” (Gadamer, 1977: 25) Poner el fenómeno de la comprensión en cuestión, no significa que se quiere hacer una preceptiva del comprender, sino develar cuánto *acontecer* opera en el comprender,

“el modo como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forma un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él.” (Gadamer, 1977: 26)

Este modo de comprender, hace de la distancia temporal ya no un problema, no hay que salvar el tiempo que se abre entre lo que se comprende y quien comprende, esa distancia dice Gadamer, es el fundamento que sustenta el acontecer de la comprensión presente. Se trata de reconocer en esta distancia a la par de su sentido negativo del filtraje, una

posibilidad positiva y productiva del comprender, donde surge la tensión entre extrañeza y familiaridad respecto de la tradición. *“La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas. Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito.”* (Gadamer, 1977: 368) A través de esa distancia el verdadero objeto histórico ya no es un objeto, por el contrario hay que reconocer en ese objeto *lo diferente de lo propio*. La distancia temporal ayuda a que se eliminen ciertos prejuicios y posibilita el surgimiento de nuevos prejuicios que estén en condiciones de guiar la comprensión. Sólo la distancia hace posible la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir prejuicios fértiles de los prejuicios que obstaculizan y provocan malentendidos. Pero para lograr esto, es necesario que se hagan consientes los propios prejuicios que guían la comprensión, dado que mientras nos condicionan no los conocemos ni los podemos poner en cuestión, a fin de poder ponerlos en suspenso, no para dejarlos de lado, sino para ver en ellos una posibilidad de comprensión. Fenómeno que tiene lugar en la comprensión misma. Comprender así la distancia, permite rescatar la propia historicidad, lo cual es dejado de lado por el historicismo, que apoyado en su confianza de la metodología hace caso omiso de sí mismo.<sup>6</sup>

Esta apertura a la tradición, dado que ya no se pretende “descifrar la historia como un texto”, Gadamer la llama *historia efectual*, *“donde no hay un reconocimiento de la alteridad del pasado, sino un hacer valer los planteamientos contra los propios”* (Rodríguez-Grandjean, 8) En esta historia efectual se hace consciente el concepto de situación, que representa tanto la posibilidad de comprender como la limitación de las posibilidades de ver. La concientización de situación significa obtener un horizonte desde donde se hace posible la apertura a nuevos horizontes. Sólo se comprende desde un horizonte, lo cual implica una situación vinculada a determinados prejuicios. Comprender la tradición desde un horizonte significa entenderse con la cosa de pensar, significa un ascenso hacia una generalidad superior, más allá de las particularidades, donde lo viejo y lo nuevo crecen juntos hacia una validez sin destacarse explícitamente por sí mismos. Este comportamiento reflexivo se llama interpretación. Los horizontes

---

<sup>6</sup> Gadamer, en *Verdad y Método II*, asegura que la función hermenéutica de la distancia temporal oscureció la relevancia del otro, motivo suficiente para comprender ahora la distancia no sólo como distancia temporal o distancia histórica, *“La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico; por ejemplo en el encuentro de dos personas que sólo buscan en la conversación el fundamento común”*. (v y M II) pág 16)

están en continua movilidad, no son acabados, se están re interpretando continuamente. De este modo en la comprensión de un texto, o de una obra, opera una *fusión de horizontes*.

“Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente. (...) La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad.”  
(Gadamer, 1977: 377)

Por esto, la tarea de la hermenéutica consiste en revelar en la comprensión misma la realidad histórica.

## I. Conclusión

Se puede ver claramente que en Dilthey las ciencias del espíritu versan sobre las vivencias de los individuos, pero éstas parecen, según las críticas, objetivizarse en la comprensión. A diferencia de la filosofía de Gadamer que es, por un lado, una crítica que está dirigida a la hermenéutica tradicional, y por el otro, una recuperación del modo propio de la experiencia humana. “*Al anclar Gadamer la comprensión en las estructuras humanas fundamentales, su elaboración crítica de la hermenéutica tradicional, (...) tenía forzosamente que convertir en objeto de atención a alguien como Wilhelm Dilthey*” (Ulrich-Lessing, 2000, 224) Gadamer al pararse en la comprensión como el modo del *ser ahí*, puede afirmar que en la profundización del fenómeno de la comprensión podemos encontrar una legitimación para estas ciencias, profundizar en la comprensión va más allá de pensarla como el método de las ciencias del espíritu, no es la hermenéutica la metodología de estas ciencias como lo es el método científico para las ciencias naturales. La hermenéutica gadameriana posibilita un nuevo modo de entender las ciencias del espíritu, que según él, tratan de igual manera de conocimiento y de verdad.

## Bibliografía

- Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.-G. (2000). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. *Perfiles filosóficos-políticos*. Taurus.
- Rodríguez-Grandjean, P. (s/f). *Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer*. Recuperado el 14 de agosto del 2011 del sitio web: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>
- Lessing, H.-U., en Dilthey W., (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Istmo.