

La Experiencia Dialéctica del Preguntar en la Comprensión Hermenéutica

Trabajo para optar al título de Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por

Daniel Eduardo Perilla Méndez

Cód: 2015232029

Director

Prof. Dr. Fernando Forero

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencia Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2024

Resumen

La presente monografía examina cómo la experiencia dialéctica-dialógica del preguntar constituye un elemento esencial para la comprensión hermenéutica, basado en las bases ontológicas desarrolladas por Hans-Georg Gadamer y Martin Heidegger. La comprensión no se presenta como un acto aislado, sino como una condición ontológica del *Dasein* (ser-en-el-mundo), cuya existencia se despliega en un diálogo continuo entre el intérprete y los horizontes de lo que interpreta. Este proceso dialógico se sustenta en la preestructura de la comprensión, donde los prejuicios y las expectativas previas—productos de la historicidad inherente al ser humano—juegan un papel central como elementos constitutivos de todo horizonte interpretativo. De este modo, el círculo hermenéutico se presenta como una dinámica de constante cuestionamiento y respuesta, donde la comprensión es entendida como un proceso continuo y no definitivo. Los horizontes del intérprete y del otro—sea un texto, una tradición o un interlocutor—se transforman mutuamente en un encuentro dialógico. En este sentido, la pregunta no es solo un recurso teórico, sino que adquiere el carácter de una experiencia práctica y transformadora. Este carácter dialéctico subraya la centralidad de la experiencia del preguntar en el proceso de comprensión, pues preguntar constituye la forma fundamental de apertura, ampliando el horizonte del sentido y facilitando un encuentro auténtico con la tradición, la cual no debe ser vista como un obstáculo, sino como un medio indispensable para la construcción de nuevos significados y la generación de nuevas preguntas.

Palabras clave: comprensión, tradición, experiencia, dialéctica, pregunta.

Abstract

This monograph examines how the dialectical-dialogical experience of questioning constitutes an essential element for hermeneutic understanding, based on the ontological foundations developed by Hans-Georg Gadamer and Martin Heidegger. Understanding is not presented as an isolated act, but as an ontological condition of *Dasein* (being-in-the-world), whose existence unfolds in a continuous dialogue between the interpreter and the horizons of what is interpreted. This dialogical process is sustained by the prestructure of understanding, where prejudices and prior expectations—products of the historicity inherent to human beings—play a central role as constitutive elements of any interpretive horizon. Thus, the hermeneutic circle is presented as a dynamic of constant questioning and response, where understanding is understood as an ongoing and non-definitive process. The horizons of the interpreter and the other—whether a text, a tradition, or an interlocutor—mutually transform in a dialogical encounter. In this sense, the question is not merely a theoretical tool, but acquires the character of a practical and transformative experience. This dialectical character emphasizes the centrality of the experience of questioning in the process of understanding, as questioning constitutes the fundamental form of openness, expanding the horizon of meaning and facilitating an authentic encounter with tradition, which should not be seen as an obstacle, but as an indispensable means for constructing new meanings and generating new questions.

Keywords: understanding, tradition, experience, dialectic, question.

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	5
LOS ELEMENTOS ONTOLÓGICOS FUNDAMENTALES DE LA COMPRESIÓN	7
LA COMPRESIÓN COMO CARACTERÍSTICA DEL SER HUMANO	7
LA PREESTRUCTURA DE LA COMPRESIÓN Y EL CÍRCULO HERMENÉUTICO	11
TRADICIÓN E HISTORIA EFECTUAL	22
LA PREGUNTA COMO EXPERIENCIA DIALECTICA EN LA COMPRESIÓN HERMENÉUTICA	29
SOBRE EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA	29
SOBRE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA	41
LA EXPERIENCIA DEL PREGUNTAR COMO FORMA FUNDAMENTAL DE APERTURA	50
CONCLUSIÓN: LA EXPERIENCIA DEL PREGUNTAR Y SUS IMPLICACIONES	65
REFERENCIAS	68

Introducción

Hans-Georg Gadamer, en su obra *Verdad y Método I*, transforma radicalmente la concepción de la hermenéutica, superando su visión tradicional como mera técnica de interpretación de textos. A partir de esta obra, la hermenéutica se establece como una filosofía acerca de cómo los seres humanos comprenden y se relacionan con el mundo. En el centro de esta transformación se encuentra la pregunta, no solo como un medio para obtener información, sino como un componente esencial de la experiencia comprensiva. En la filosofía de Gadamer, la comprensión no es un acto pasivo ni neutral, sino un diálogo activo entre el intérprete y aquello que se le presenta, que desafía sus expectativas y abre nuevos caminos para la experiencia de la comprensión.

Esta monografía responde a la pregunta: ¿cómo la experiencia dialéctica del preguntar es esencial para la comprensión hermenéutica? En otras palabras, este trabajo indaga sobre el acto de preguntar en sí mismo, explorando su naturaleza y su papel dentro de la experiencia hermenéutica. Dicho trabajo puede categorizarse como una ontología fenomenológica del preguntar, ya que busca analizar cómo la experiencia misma del preguntar constituye un rasgo fundamental de la existencia humana. La hipótesis central de este trabajo sostiene que la estructura dialéctica del preguntar es el eje fundamental de la experiencia hermenéutica, ya que la pregunta, por su capacidad intrínseca para abrir nuevos horizontes y fomentar el diálogo, impulsa una comprensión profunda, tanto de uno mismo como de lo que acontece.

Para sustentar esta hipótesis, se realizará un recorrido por las principales ideas que Gadamer expone en la segunda parte de *Verdad y Método I*, especialmente en torno a la comprensión y su relación con la experiencia dialéctica del preguntar. El presente texto se organiza en dos grandes capítulos. El primer capítulo, titulado *Los Elementos Ontológicos Fundamentales de la Comprensión*, explora qué entiende Gadamer por comprensión, cómo está estructurada, cuáles son sus características esenciales y cómo se desarrolla. Para este

propósito, este capítulo se subdivide en tres secciones: en la primera, se realiza una aproximación a la noción de comprensión en Heidegger, dado que Gadamer toma este concepto para desarrollar su hermenéutica. En la segunda, se expone el círculo hermenéutico para mostrar cómo la comprensión está fundamentada en la historicidad y en la facticidad del *estar-ahí*. Finalmente, en la tercera sección, se explora la relación entre tradición e historia efectual. El segundo capítulo, titulado *La Pregunta como Experiencia Dialéctica en la Comprensión Hermenéutica*, tiene como finalidad responder al interrogante planteado en esta monografía. Este capítulo también se divide en tres apartados: el primero examina el concepto de experiencia, distinguiéndolo de la noción construida por la ciencia; el segundo profundiza en la experiencia hermenéutica y su estructura principalmente interpelativa; y, por último, se exponen los argumentos que permiten identificar la relevancia de la experiencia dialéctica del preguntar como una forma fundamental de apertura inherente a la comprensión.

Lo significativo de esta investigación radica en su capacidad para iluminar la naturaleza misma de la comprensión humana. Al comprender la estructura dialéctica del preguntar, podemos apreciar cómo el conocimiento no es un proceso pasivo de acumulación de datos, sino un diálogo activo y transformador con el mundo y con los otros. Esta perspectiva tiene implicaciones productivas no solo en el ámbito filosófico, sino también en la educación, la comunicación y las interacciones sociales en general.

Capítulo uno

Los Elementos Ontológicos Fundamentales de la Comprensión

La comprensión como característica del ser humano

En el *Prólogo a la segunda edición de Verdad y Método I*, Gadamer señala que el uso del término hermenéutica fue problemático para la recepción de su obra, ya que generó malentendidos. Estos consistían en esperar que su trabajo ofreciera una serie de instrucciones y reglas metodológicas para una correcta exégesis textual, dado que hasta entonces el término hermenéutica se asociaba con un arte, técnica o método para interpretar y traducir textos. Gadamer aclara que al escribir su obra no tenía la intención de crear una “preceptiva” sobre el comprender, como lo hacía la antigua hermenéutica, ni buscaba desarrollar un conjunto de reglas para describir o guiar el método de las ciencias del espíritu. Tampoco pretendía investigar los fundamentos teóricos de estas ciencias para orientar sus conocimientos hacia la práctica. Añade que, si su trabajo tiene alguna conclusión práctica, no se trata de un compromiso ajeno a la ciencia, sino más bien de una admisión honesta de que en todo acto de comprensión estamos implicados, estamos comprometidos, estamos inmersos en él. El singular propósito de su obra ha sido y sigue siendo filosófico, en ella “no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer” (2007, p. 10). Es decir, su interés es poner en evidencia que la comprensión se eleva sobre nuestros deseos y actos, como si fuese omnipresente.

En el mismo *Prólogo*, Gadamer nos indica que el interpelado de *Verdad y método* es “el conjunto de la experiencia y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión” (2007, p. 12). Para empezar a dar respuesta a dicha cuestión, él se remite a la analítica del estar-ahí desarrollada por Heidegger en *Ser y Tiempo*, en la cual la comprensión “no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser propio del estar ahí” (Gadamer, 2007, p. 12). Lo que quiere destacar aquí Gadamer, siguiendo a

Heidegger, es que la comprensión no es un comportamiento que el sujeto pueda elegir, sino su modo de ser inherente, su *forma fundamental de estar en el mundo*. En otras palabras, nos es imposible optar si queremos o no comprender esto o aquello, existimos siempre en un estado de comprensión, porque en últimas, no podemos ser sin ser seres que comprenden. Para Heidegger, los seres humanos no pueden evitar comprender porque nuestra relación con el mundo siempre implica una interpretación, una manera de estar abiertos y relacionarnos con lo que nos rodea. Esto hace parte de su idea de *ser-en-el-mundo*, donde el hombre está siempre inmerso en un contexto que requiere ser comprendido. De acuerdo con lo anterior, a diferencia de las concepciones tradicionales que reducen el término “comprender” a un comportamiento, Heidegger y Gadamer hacen referencia a él de forma más amplia y universal, puesto que, comportarse comprensivamente es posible en virtud de la estructura del *Dasein*. De manera que, la comprensión es un elemento anterior a toda existencia del estar-ahí y, por ello, es constitutivo a él.

El ser-en-el-mundo es una estructura unitaria que define la naturaleza de nuestro propio ser. Esto significa que el ser humano no puede separarse de su relación con el mundo; estar en el mundo no es algo adicional a nuestra existencia, sino que constituye lo que somos. Cuando un sujeto dice *soy* está revelando su rasgo más profundo: la unidad entre él y el mundo. El ser-en-el-mundo es una condición compartida por todos los seres humanos, y es lo que permite que aparezcan como sujetos en el mundo (Toso, 2014, p. 18). En otros términos, no somos individuos separados que luego se conectan con el mundo, sino que nuestra propia existencia es inseparable de este. Somos seres en el mundo porque, justamente, ser en el mundo o estar en el mundo es un constituyente de ese ser que es en el mundo, de ahí que sea imposible que el hombre exista por fuera o sin un mundo (*Welt*). De acuerdo con Heidegger,

“Ser en el mundo” quiere decir (...): el absorberse, no temáticamente, sino “viendo en torno”, en las “referencias” constitutivas del “ser a la mano” del todo de útiles. El

“curarse de” es en cada caso ya como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad puede el “ser ahí” perderse en lo que hace frente dentro del mundo y ser captado por ello (1971, § 16).

Aquí, Heidegger está ilustrando como, al estar en el mundo, estamos inmersos en un entorno vital. El término “ser a la mano” (*Zuhandenheit*) hace referencia a los útiles o entes intramundanos, es decir, a los objetos que usamos en nuestra vida diaria (herramientas, utensilios, cosas). No interactuamos con estos objetos de manera teórica o analítica, sino que simplemente los usamos, porque estamos familiarizados con ellos. Por ejemplo, no pensamos conceptualmente qué es una taza y cómo se usa, simplemente la tomamos y bebemos de ella (Gaos, 1971, p. 26). Este uso vital de las cosas es posible gracias a la cura. El “curarse de” (*Sorge*), supone que estamos siempre preocupados u ocupados con algo, de manera que nuestra relación con el mundo está marcada por un compromiso activo con él. Esto es, el Dasein no está en el mundo de manera pasiva recibiendo información de las cosas; sino que siempre está involucrado con algo, ya sea con cosas simples que hace cotidianamente, como levantarse de la cama, preparar su desayuno, ducharse, o sea con cosas más complejas, establecer vínculos con los otros, plantearse proyectos o tratar de resolver sus problemas (Escudero, 2009, p. 156). La cura surge del vivir mismo, y está dada por la familiaridad con el mundo. La familiaridad es esa forma intuitiva y habitual con la que vivimos, donde sabemos manejar las cosas y situaciones sin tener que pensar en cada paso, porque ya estamos acostumbrados a ellas. Esta no es fruto del conocimiento teórico de las cosas, sino de un entendimiento originario, pre-reflexivo, y anterior a este, lo que quiere decir que es un entendimiento de tipo práctico que se da en la cotidianidad, en la facticidad, en la habitualidad de cómo las cosas funcionan y cómo interactuamos con ellas. Por ejemplo, cuando entramos a nuestra casa, no necesitamos pensar en dónde está nuestra habitación, en cómo usar la TV o cómo abrir la puerta de la nevera. Ya sabemos cómo hacerlo de manera automática, porque estamos acostumbrados a esos objetos y

el espacio. Asimismo, pasa cuando quedamos en una cita con nuestros amigos, ya sabemos cómo interactuar con ellos, porque los hemos ido conociendo, en muchas ocasiones no necesitamos saber cómo se sienten puesto que sus gestos delatan sus emociones. Esa familiaridad no es algo que se aprende teóricamente, sino que surge de nuestra experiencia diaria y de vivir inmersos en el mundo.

Ahora, el *mundo* del ser-en-el-mundo no es meramente, desde una perspectiva óptica, un “escenario” o un “fondo” en el que los entes se presentan ante nuestros ojos o donde se llevan a cabo las acciones del *Dasein* (Rodríguez, 2008, p. 30). El mundo no es el planeta en donde están los objetos para usarlos, sino que es ese *horizonte de relaciones de sentido y significación* en las que nos encontramos, por ejemplo, yo tomo la taza para tomar té, tomo té para relajarme, me relajo para evitar el estrés laboral, laboro para pagar el alquiler, la comida y el vestuario, pago esas cosas para sobrevivir en el mundo moderno capitalista. En este ejemplo, vemos que el simple hecho de tomar té nos conduce a un entramado de “paras” o “referencias” que constituyen todo un tejido de significados. En el mundo moderno “trabajar” tiene una acepción distinta a “trabajar”, digamos, en la Edad Media. El trabajo de hoy es asalariado mientras que el del medioevo no. Nunca vivimos por fuera de las relaciones de significado, todo tiene algún *sentido*, todo se refiere a un “para algo” (Gaos, 1971, p. 26). La novedad de la hermenéutica heideggeriana, a la que se ciñe Gadamer, es mostrar que nada en el mundo le es extraño o inhóspito al *Dasein*. Vivir en medio del sentido supone que las cosas, los usos y las costumbres poseen un significado que constituye el mundo. Ahora bien, si el hombre es una unidad con el mundo, y el mundo es ese horizonte de sentido y significación, el hombre estará ineludiblemente unido a ese horizonte, de manera que siempre estará comprendiendo como si ese fuese su destino.

La preestructura de la comprensión y el círculo hermenéutico

Con Gadamer la hermenéutica se convirtió en una filosofía sobre cómo comprendemos e interpretamos el sentido en general, no solo de los textos, sino también de las experiencias y de los eventos que vivimos en el mundo. En últimas, la hermenéutica filosófica busca la comprensión de lo que *somos*, y eso que somos se manifiesta en el lenguaje (*Sprache*), específicamente, en los textos. En este sentido, los textos de la cultura humana no son meros objetos, sino expresiones concretas de nuestra comprensión del mundo y de nuestra propia existencia. La autocomprensión no es un acto subjetivo ni un análisis psicológico, ella está profundamente influida, como veremos líneas abajo, por la *tradición* y la *historia* en la que estamos inmersos. Así, los textos son manifestaciones de cómo las personas de una época o de un contexto particular han interpretado y dado sentido a su mundo, y al acercarnos a ellos a través de la interpretación comprendemos nuestra propia existencia. Por ello, para el filósofo de Marburgo comprender los textos de las ciencias del espíritu equivale a comprendernos a nosotros mismos. Ahora, estas ciencias abarcan formas de experiencia como el arte, la literatura, la historia, la filosofía que no se ajustan a los métodos o patrones de las ciencias naturales, exactas o experimentales. Gadamer sostiene que tales experiencias contienen una *verdad distinta* de la verdad científica natural. Estas afirmaciones no deben dar a entender que el autor se opone al método científico, más bien su propósito es mostrar que no toda verdad puede ser capturada por los métodos de la ciencia.

En la segunda parte de *Verdad y método*, titulada *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*, Gadamer subraya que la hermenéutica de las ciencias del espíritu está profundamente influenciada por la *estructura circular* de la comprensión, tal como la derivó Heidegger a partir de la temporalidad del *Dasein*. La principal contribución de este enfoque es que permite corregir y depurar la autocomprensión que se ejerce habitualmente, eliminando adaptaciones inadecuadas en el proceso de comprensión, un ajuste que beneficia

indirectamente al arte de comprender (2007, p. 332). Esta revisión de las formas inadecuadas de comprensión es crucial para él, ya que busca cuestionar cómo se entiende —o cómo debería entenderse— la comprensión en las ciencias del espíritu.

La hermenéutica general busca revelar cómo damos sentido a la realidad, un proceso que es dinámico y en constante transformación. Por ejemplo, la noción de familia ha cambiado considerablemente en los últimos años. Esto evidencia que las configuraciones que estructuran nuestra vida no poseen un significado único, fijo o inmutable. A medida que la historia y los acontecimientos sociales avanzan, nos vemos obligados a generar nuevas interpretaciones, renovando el sentido de las cosas, los usos y las costumbres que antes dábamos por sentados. En este contexto la interpretación no es algo estático ni cerrado. Frente a fenómenos novedosos o inesperados las interpretaciones usuales ya no resultan suficientes, y surge la necesidad de revisar y adaptar nuestras comprensiones. Así, la extrañeza de lo nuevo desafía las interpretaciones habituales, empujándonos a renovar nuestros marcos de interpretación.

Ahora bien, podemos considerar la circularidad de la comprensión de la siguiente manera: el individuo está siempre inmerso en un mundo de significados, en donde todo le es familiar y habitual, en ese mundo nada le es inhóspito y extraño. Sin embargo, en ocasiones se enfrenta a situaciones o alteridades que le resultan excepcionales o difíciles de interpretar de manera inmediata. Un caso de ello es cuando conocemos a alguien o cuando una comunidad enfrenta un acontecimiento histórico. Estos eventos rompen lo cotidiano, desafiando nuestra comprensión y obligándonos a reinterpretar y renovar continuamente nuestra visión del mundo. Es importante destacar que para comprender lo desconocido no necesitamos salir de nuestro propio mundo; por el contrario, le damos sentido a la extrañeza desde nuestro propio horizonte de significación. Esto es posible porque estamos siempre abiertos a la interpretación, dispuestos a incorporar lo nuevo en nuestro marco de comprensión, ampliando así nuestra perspectiva.

Imaginemos que es un día cualquiera y de repente surge algo extraño, por ejemplo, nos presentan a una nueva persona. Eso que es extraño lo interpretamos, desde nuestro horizonte de significación, le arrojamos un sentido, *lo interrogamos*. Por su atuendo podemos decir que es un “oficinista”: él está vestido con un traje de sastre, lleva corbata y tiene sus zapatos bien lustrados. Ese sentido podría o no ajustarse a lo extraño, todo depende de la circunstancia, ya que podemos preguntar o esperar a que la persona nos diga en qué trabaja o simplemente quedarnos con el juicio que elaboramos de esta. Gadamer busca exponer la estructura de la comprensión y destacar su *historicidad*, es decir, el hecho de que siempre estamos condicionados por nuestra historia, tradiciones y experiencias previas. Para explicitar esta idea Gadamer se basa en la noción de *preestructura de la comprensión* derivada por Heidegger, que sugiere que nuestra comprensión no surge de la nada, sino que siempre está prefigurada por ciertos supuestos, *prejuicios* o ideas previas que influyen en cómo interpretamos el mundo¹ (2007, p. 331-334). Gadamer denomina a esta preestructura “ontológica” porque está profundamente ligada a nuestra manera de ser en el mundo. Es decir, nuestra comprensión

¹ Al analizar el concepto de “prejuicio” desde una perspectiva histórica, se puede observar que este ha adquirido connotaciones negativas: como un juicio falso. Durante la Ilustración, el prejuicio fue visto como problemático ya que se consideraba que solo los juicios basados en la razón y en un método riguroso tenían validez, en dicha época los prejuicios fueron desvalorizados o depreciados debido a la intención de la Ilustración de liberar a la razón de las limitaciones impuestas por la tradición. Este enfoque, derivado de la duda cartesiana y del *sapere aude* kantiano, se consolidó como un principio clave de la ciencia moderna, así el prejuicio adquirió el valor negativo que aún le atribuimos, pues se considera que estos distorsionan la realidad y no conducen a la verdad. Dicho valor negativo del prejuicio afecta a la hermenéutica moderna, que tiende a interpretar la tradición de manera inadecuada al descartar sus juicios sin entablar un verdadero diálogo con ella. Pues según el autor, “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, 2007, p. 337). Gadamer en su hermenéutica rehabilita el concepto de “prejuicio” y, a su vez, el de “tradición”, ya que para él no tendrán connotaciones negativas, sino positivas, pues ambos tienen un rol fundamental en la comprensión.

siempre está mediada por el contexto histórico-cultural en el que vivimos, de hecho, ese contexto compone el horizonte de significación.

En la filosofía hermenéutica, cuando nos enfrentamos a un fenómeno o producto cultural extraño, como un texto, una obra de arte o una filosofía, *proyectamos un primer sentido* o *prejuicio*, que proviene de nuestra propia experiencia histórica y de nuestro horizonte de significación. Si nos damos cuenta, frente a los productos y fenómenos de la cultura que nos resultan extraños, hacemos lo mismo que cuando nos presentan a un desconocido: le proyectamos un sentido que resulta de un prejuicio. Si no se ajusta el sentido a aquello que nos causa extrañeza, hacemos una nueva proyección, y así sucesivamente hasta ir comprendiéndolo. Ahora, si la proyección de sentido se ajusta a eso extraño, lo extraño deja de ser extraño porque *ingresa a nuestro mundo*, o más bien, *amplía nuestro mundo*. En otros términos, el primer sentido no es definitivo ni inamovible. A medida que profundizamos en el fenómeno o el objeto que intentamos comprender, ese prejuicio inicial se actualiza y transforma. De esta manera, la comprensión es un proceso dinámico y *circular*: “la interpretación siempre comienza con conceptos previos que deben ser sustituidos gradualmente por otros más adecuados” (Gadamer, 2007, p. 333). Constantemente ajustamos nuestras interpretaciones iniciales a medida que obtenemos más información y nos adentramos en lo que intentamos comprender. Este es *el círculo hermenéutico* que describe Gadamer: la comprensión no parte de cero, sino de supuestos previos que se van refinando y ajustando en un *diálogo* entre lo que ya sabemos y lo que vamos descubriendo.

En últimas, la *preestructura de la comprensión* se refiere a todas las relaciones de sentido y significado históricas que preceden a cualquier comprensión o interpretación que realizamos. Esta está compuesta por una *posición, previsión y anticipación*: 1) La *posición* hace referencia al punto de vista o lugar desde el cual el individuo interpreta la realidad. Este lugar no es fijo, sino que está determinado por las experiencias previas y el contexto histórico

en el que se encuentra. 2) La *previsión* es la forma en que, con base en esa posición, se anticipan ciertos significados o se proyectan expectativas sobre aquello que estamos tratando de comprender. 3) La *anticipación* es el proceso mediante el cual proyectamos ciertos sentidos sobre lo que intentamos interpretar. Este conjunto de elementos nos predispone a comprender de una manera particular en función de las tradiciones y las experiencias acumuladas. Esto significa que en la comprensión avanzamos desde la precomprensión hacia una nueva comprensión, que se convierte a su vez, en una nueva precomprensión, ello implica que no hay objetividad absoluta en el ejercicio de la comprensión, como la ciencia moderna y la hermenéutica metódica pretendieron hacer ver.

Siguiendo a Gadamer, lo que nos sucede más allá de nuestro querer y hacer posee la estructura circular de la comprensión, ya que no es posible interpretar sin una anticipación comprensiva. Al mismo tiempo, esto subraya la historicidad que subyace en toda experiencia de comprensión, ya que somos seres inmersos en la historia. Por tanto, la comprensión hermenéutica exige reconocer la realidad histórica del pasado que influye de manera fundamental en el proceso interpretativo. El pasado actúa como un horizonte desde el cual surgen nuestras anticipaciones, orientando y condicionando nuestra comprensión del presente. Por ello, Gadamer, citando a Heidegger, nos dice:

El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma. (2007, p. 332)

De acuerdo con lo anterior, el reto hermenéutico es no imponer arbitrariamente nuestras expectativas o ideas preconcebidas sobre lo que interpretamos. En lugar de ello, debemos

permitir que el objeto mismo —el texto, la obra de arte o el fenómeno en cuestión— guíe y corrija nuestras interpretaciones. El proceso de comprensión, como ya se indicó, es un diálogo continuo entre nuestras anticipaciones y lo que el objeto nos revela, asegurando que nuestro conocimiento se construya de manera genuina y abierta, sin ser distorsionado por prejuicios infundados o generalizaciones populares. Esto último nos conduciría a un “círculo vicioso”, esto es, a un proceso de interpretación sin salida, en el que el entendimiento queda atrapado en sus propios prejuicios repitiéndose sin avanzar. Me gustaría detenerme un poco en la cita anterior, sobre todo, en la siguiente serie de afirmaciones:

Cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma. (Gadamer, 2007, p. 332)

El motivo por el cual me detengo aquí es porque *al parecer* estas afirmaciones entran en una especie de contradicción con algunos enunciados expresados a lo largo del texto, pues hemos afirmado que la comprensión: 1) siempre se da a partir una proyección inicial influenciada por expectativas previas y prejuicios, que están relacionados con un sentido preconcebido, con un horizonte de significación. 2) Heidegger nos dice que debemos evitar que en la interpretación se impongan nuestras *ocurrencias*, sin embargo, a primera vista, no es claro si este término se refiere a nuestras expectativas de sentido y prejuicios. 3) Gadamer, por su parte, nos dice que en definitiva toda comprensión parte de una proyección de sentido, proyección que tiene en su base expectativas y prejuicios. Esta aparente contradicción se resuelve si la entendemos de la siguiente manera: antes de proyectar un sentido o un prejuicio debemos, por un lado, orientar la mirada hacia el objeto que estamos intentado comprender. Volvamos al ejemplo del desconocido que nos acaban de presentar, antes de prejuzgar a la persona con la etiqueta “oficinista”, yo me detuve a mirarle su aspecto. Pensar que era un

oficinista no fue una simple ocurrencia, sino un prejuicio elaborado por ideas preconcebidas de cómo se visten los oficinistas en mi ciudad. Por otro lado, debemos cerciorarnos de que la proyección de sentido no sea una ocurrencia. Por ejemplo, yo pude haber pensado que el hombre que me acababan de presentar es “aburrido” por su vestimenta, sin embargo, en este caso ser o no aburrido no tiene que ver necesariamente con su aspecto. Mi prejuicio “oficinista” está fundado en el *hecho fáctico*, observable, pues la mayoría de los oficinistas se visten así, ahora puede que ese proyecto de sentido le haga justicia al recién conocido o no. Mientras que mi prejuicio “aburrido” es una ocurrencia, en virtud de que es un prejuicio infundado, puede estar basado en la idea de que vestirse de manera formal es muy aburrido para mí o para la mayoría de las personas.

Lo mismo sucede en la filosofía hermenéutica, cuando queremos comprender una obra de arte o literaria, debemos dejarnos determinar por cómo se nos aparece, dejarla hablar, dejarla que se manifieste, mantener la mirada fija sobre ella, y al proyectar el primer sentido, este no debería desviarnos la mirada de la cosa, sino que debe haber una congruencia entre la expectativa de sentido y lo que ha manifestado la cosa misma. Por ello, el reto hermenéutico es no dejarnos imponer arbitrariamente nuestras expectativas o ideas preconcebidas sobre lo que interpretamos. Si el primer sentido que proyectamos no se ajusta a la cosa misma debemos revisarlo. Para Gadamer,

(...) Toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad del sentido; la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante reprojectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger. (2007, p. 333)

Así pues, el intérprete siempre comienza con una anticipación de sentido o un proyecto que busca darle significado a aquello que se intenta comprender. Esta proyección no es arbitraria, sino que está fundada por el horizonte histórico del intérprete, es decir por su precomprensión. A lo largo de este proceso interpretativo, el primer proyecto de sentido puede ser insuficiente o inadecuado, lo que conduce al intérprete a su revisión. Esto indica que, de alguna manera, no hay una comprensión que se logre en un solo intento, más bien el sentido se va afinando mediante el continuo diálogo entre el intérprete y el objeto interpretado. Para Heidegger, es problemática la imposibilidad de reconocer que la comprensión es inherentemente circular. Él sostiene que aquellos que intentan evitar esta circularidad o la consideran una imperfección no han comprendido la verdadera naturaleza del acto de comprender (1971 § 32). Según Gadamer, Heidegger usa la figura de la circularidad para describir cómo opera la comprensión:

Lo que Heidegger propone no es una exigencia para la práctica de la comprensión, sino una descripción de cómo se lleva a cabo la interpretación comprensiva. La reflexión hermenéutica de Heidegger no se centra tanto en demostrar que la comprensión está contenida en un círculo, sino en mostrar que este círculo tiene un sentido ontológico positivo (2007, p. 332).

Como ya se ha dicho, la comprensión se enriquece cuando el intérprete examina y valida sus prejuicios antes de aplicarlos, en lugar de aceptarlos sin cuestionar.. Sin embargo, ¿Cómo podemos hacer explícitas esas ideas preconcebidas o prejuicios en la comprensión de lo dado? A propósito de esto Gadamer señala que,

Sin embargo, examinándolo más de cerca, tampoco las opiniones pueden ser entendidas de una manera enteramente arbitraria. Igual que no es posible mantener mucho tiempo una comprensión incorrecta de un hábito lingüístico sin que se destruya el sentido del

conjunto, tampoco se pueden mantener a ciegas las propias opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión de otro (2007, p. 335).

Lo que nos dice esta cita es que las ideas preconcebidas se vuelven explícitas cuando entran en conflicto en la comprensión de lo otro. Es en ese momento de *tensión* donde nuestros prejuicios salen a la luz, ya que nos vemos forzados a reconsiderarlos. El diálogo entre nuestra expectativa y la nueva información permite que reconozcamos, evaluemos, y si es necesario, ajustemos nuestros prejuicios. De tal manera que, al escuchar a alguien o leer un texto, debemos estar abiertos a la opinión del otro, debemos estar en la disposición de dejarnos *interpelar* por aquello que buscamos comprender. La interpelación, vista así, puede entenderse como el acto por el cual el objeto de interpretación desafía las preconcepciones del intérprete. Este acontecimiento genera la tensión necesaria para que se produzca un diálogo auténtico. De ahí que la *tensión dialógica* es un componente esencial del círculo hermenéutico, ya que la comprensión no avanza sin este conflicto productivo o positivo.

La mencionada tensión dialógica solo es posible en el ámbito de la *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*), que se refiere a la interacción, o mejor, a la integración (*Verschmelzung*), entre el horizonte del intérprete, su contexto histórico, cultural y subjetivo, y el horizonte del objeto a interpretar, que también posee su propio contexto histórico-cultural. Hagamos énfasis en dicho concepto: 1) Para Gadamer, un *horizonte* es el conjunto de experiencias, conocimientos y suposiciones desde las cuales una persona comprende el mundo. Cada individuo tiene un horizonte que está determinado por su tiempo, cultura, lenguaje, tradiciones y experiencias personales. De igual manera, un texto o una obra de la cultura también tiene su propio horizonte, el cual está marcado por el contexto histórico en que fue producido. 2) La comprensión surge cuando los horizontes del intérprete y del objeto se encuentran y se *fusionan*, dando lugar a un nuevo horizonte. En este proceso, las ideas preconcebidas del intérprete pueden ser corregidas o ampliadas al entrar en contacto con el

horizonte del objeto interpretado. Imaginemos que estamos leyendo una tragedia clásica como *Edipo rey* de Sófocles. El horizonte del texto está profundamente enraizado en el contexto cultural y social de la antigua Grecia. Sin embargo, nosotros como lectores modernos, traemos con nosotros un conjunto diferente de experiencias, expectativas y conocimientos, es decir, traemos nuestro propio horizonte. A medida que leemos, no deberíamos imponer nuestro entendimiento moderno sobre el texto, ni tampoco someternos completamente a la visión del mundo griego. En cambio, al interpretar la obra, ambos horizontes entran en contacto, se corrigen y amplían mutuamente, lo que nos permite comprender de otra manera tanto la obra como nuestro propio horizonte, pero como ya se ha mencionado, esta fusión es imposible si el intérprete no está abierto a lo otro, es decir, si el intérprete no está en la disposición de dejarse interpelar por lo extraño en el diálogo comprensivo.

Ahora, en el proceso de fusión de horizontes, somos conscientes de nuestra finitud y de los límites que tenemos con respecto a lo que se nos presenta. La conciencia de nuestra finitud implica que nunca podremos lograr una comprensión total, sino que cada acto de interpretación es un paso hacia una comprensión siempre *provisional*, abierta a revisiones futuras sea por nosotros mismos (hasta donde la vida lo permita) o por otros sujetos (igualmente finitos). El proceso dialógico implica la aceptación de que nuestras interpretaciones están siempre condicionadas por nuestro carácter finito. Además del problema de la mortalidad, en el proceso interpretativo, Gadamer destaca que nunca podemos alcanzar una comprensión absoluta, porque estamos situados en un contexto histórico y cultural específico. Cada vez que intentamos comprender algo del pasado o algo diferente a nosotros, nos encontramos con los límites de nuestras propias interpretaciones y perspectivas. Retomemos el ejemplo de la lectura de *Edipo rey*, puede que nunca lleguemos a comprender a cabalidad el destino trágico del rey de Tebas, sencillamente, porque el término “destino” hace parte del *corpus* de la teología arcaica griega, término tan distante y opuesto a los de nosotros los modernos que creemos en

el “libre albedrío”, “la responsabilidad” y la “autonomía”. Así, en la comprensión no podemos superar totalmente los límites de nuestra propia *situación histórica y cultural*. Límites que se manifiestan en la fusión de horizontes, en la cual reconocemos que siempre habrá una distancia (temporal, lingüística, histórica y cultural) entre el intérprete y lo interpretado, una diferencia que no puede ser completamente eliminada. Para el filósofo de Marburgo, la conciencia de estos límites no es un obstáculo negativo, sino que por el contrario promueve la tensión productiva en la interpretación. De tal manera que, los prejuicios no solo surgen de la tradición, sino que también la moldean y la transforman a lo largo del tiempo. Por ello, la tradición no es estática, sino que está en constante diálogo con los prejuicios de cada época:

Es nuestro hallarnos en un determinado contexto histórico lo que permite que podamos comprender un texto del pasado, y evidentemente nuestra comprensión estará determinada por ese contexto. Pero eso no significa que sólo haya una manera posible de comprender el texto, que todos los que comparten nuestro contexto u horizonte histórico encuentren en el texto el mismo sentido, pues en la comprensión también intervienen nuestras circunstancias personales. Cuando estamos comprendiendo el texto, cuando le hallamos un sentido o una verdad, se produce lo que Gadamer denomina una fusión de horizontes, formamos parte de lo que estamos comprendiendo, nos estamos comprendiendo a nosotros mismos y encontrando nuestro sentido o verdad. (Díaz, 2006, p. 98)

Ahora bien, aunque las opiniones pueden ser variadas y cambiantes, no todo es posible dentro de esa diversidad; es decir, no todo queda en el ámbito de la relatividad. Si no se comprende correctamente lo que el otro está diciendo, será difícil integrar eso en mi marco de interpretación, incluso cuando nuestras expectativas de sentido puedan ser erróneas. Por lo tanto, existen ciertos patrones que guían y limitan este proceso de interpretación. Así, la filosofía hermenéutica se convierte en un proceso objetivo en sí mismo y está siempre, en cierta

medida, guiada por esta objetividad. De este modo, el propósito de la filosofía hermenéutica es reconocer y confrontar nuestras anticipaciones, es decir, clarificar la situación hermenéutica en la que nos encontramos, para que lo otro, lo extraño, lo inusual, pueda presentarse en su diferencia y desafiar nuestras ideas previas. En esto radica el análisis fenomenológico que Gadamer realiza de los prejuicios, permitiendo así que su verdad objetiva emerja en contraste con nuestras opiniones (2007, p. 335).

Tradición e historia efectiva

Gadamer adopta la definición heideggeriana del *Dasein* como “ser-en-el-mundo” y la reinterpreta desde su perspectiva hermenéutica, definiendo al ser humano como un “ser-en-tradición” (Guervós, 2013, p. 104). *El concepto de ser-en-tradición implica que el hombre no es un individuo aislado que pueda comprender el mundo desde una perspectiva objetiva e indiferente, a su historicidad.* Al contrario, como ya se ha dicho, estamos inmersos en una tradición que nos precede, nos moldea y a través de la cual interpretamos lo que se nos presenta en el desarrollo de nuestra vida diaria, de nuestra *experiencia*. Gadamer rechaza la noción de conciencia histórica del historicismo, considerándola excesivamente intelectualista. Él piensa que la reflexividad lleva a la conciencia histórica a agotarse en una especie de autocomprensión idealista, en la que se aspira a conocer la totalidad de la historia, desvinculando al sujeto de la realidad histórica concreta. Este enfoque racional, al perseguir ideales de objetividad y universalidad, nos conduce a una visión que descuida o niega la dimensión efectiva y dinámica de la tradición, ignorando que esta es un producto histórico influenciado por la misma. Para Gadamer, la verdadera conciencia histórica expresa más de lo que el hombre sabe; dicha conciencia no es solo reflexión, sino, ante todo, acción de la *historia efectiva* (*Wirkungsgeschichte*):

En realidad, no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismo

en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. (Gadamer, 2007, p. 344)

De ahí que la conciencia histórica no pueda desligarse de la historia efectual, es decir, de la manera en que el pasado sigue influyendo y moldeando nuestro presente, seamos conscientes de ello o no. Nuestra comprensión está inevitablemente condicionada por los efectos históricos que han llegado hasta nosotros, lo que implica que no podemos escapar de las influencias de nuestro contexto histórico ni de los prejuicios que este nos transmite. Retomemos el ejemplo de la lectura de *Edipo Rey*, cuando buscamos comprender esta obra, no la interpretamos de manera aislada ni exactamente como lo hicieron los lectores de siglos anteriores. En lugar de eso, nuestra comprensión está profundamente influida por siglos de interpretaciones, críticas y producciones teatrales que han modelado la forma en que se nos presenta hoy en día. Estas interpretaciones previas han dejado un efecto en nuestra comprensión actual. Esto significa que la obra no es interpretada de forma neutral o puramente objetiva, sino que nuestra interpretación está afectada por el desarrollo histórico de su recepción.

La historia efectual se realiza a través de la fusión de horizontes, la fusión de horizontes solo es posible cuando existe una situación hermenéutica, la cual se relaciona con el concepto de horizonte. Gadamer define el horizonte como “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”. (Gadamer, 2007, p. 372)

Pensar que la historia nos pertenece de manera absoluta es una ficción; en realidad nosotros pertenecemos a la historia. Pertenecer a una tradición no significa solo conocerla, sino vivir en ella, ya que no es algo que se posea, sino algo que se *es*. Este encontrarnos siempre en tradiciones, y estar inmersos en ellas como parte esencial de nuestro ser, no implica un distanciamiento que considere lo que dice la tradición como algo ajeno o extraño. Más bien, la

tradicción es “algo propio, ejemplar o incluso aborrecible” (Gadamer, 2007, p. 350). Al reconocernos en ella, este reconocimiento no debe percibir como un acto de conocimiento en nuestro juicio histórico o como un poder absoluto de la razón, sino como un proceso sutil de transformación que ocurre al ritmo de la tradición. En este sentido, “el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición” (Gadamer, 2007, p. 360). Asimismo, un producto histórico no es independiente de los sentidos que ha ido adoptando en su historia; más bien, esos sentidos se identifican plenamente con la historia misma, en la cual también está inmerso el intérprete.

La afirmación de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría así hasta la altura del concepto. Por el contrario, la conciencia histórico-efectual es un momento de la realización de la comprensión, y más adelante veremos que opera ya en la *obtención de la pregunta correcta*. (Gadamer, 2007, p. 372)

De este modo, comprender implica tener en cuenta los efectos de la historia en la propia comprensión e interpretación. —“La conciencia de la historia efectual significa, por tanto, conciencia de la propia situación hermenéutica.” (Gadamer, 2007, p. 373). No obstante, este reconocimiento de la historia efectual no significa que sea posible conocerla en su totalidad o de manera absoluta pues “ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse” (Gadamer, 2007, p. 372). Ganar el horizonte adecuado no supone olvidar el propio horizonte para entrar en lo que queremos comprender, ya que esto estaría en contradicción con la naturaleza dinámica e histórica de la existencia fáctica humana. La comprensión auténtica solo se logra cuando se establece un diálogo entre el horizonte del pasado que se une al presente a través de la tradición y el horizonte del presente que es propio del intérprete. Sin embargo, “en realidad, el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que

estamos obligados a poner prueba constantemente todos nuestros prejuicios” (Gadamer, 2007, p. 376).

Un prejuicio derivado de la idea de una razón liberadora, promovido por la Ilustración, es el prejuicio contra la autoridad, fundamentado en el rechazo a cualquier forma de poder que pudiera interferir con la autonomía humana. El célebre *sapere aude* de Kant puede ser visto como el emblema de esta postura. Este debilitamiento de la autoridad se interpreta como un paso crucial hacia la emancipación de la razón y el surgimiento de una nueva hermenéutica, una que busca emplear la razón de manera autónoma y adecuada en la interpretación de la tradición. Sin embargo, Gadamer argumenta que la Ilustración, al rechazar toda forma de autoridad, pasó por alto la posibilidad de que esta también pudiera ser una fuente de verdad.

Sobre la base de un concepto ilustrado de razón y libertad, el concepto de autoridad pudo convertirse simplemente en lo contrario de la razón y la libertad, en el concepto de la obediencia ciega. Este es el significado que nos es familiar en el ámbito lingüístico de la crítica a las modernas dictaduras. (Gadamer, 2007, p. 3437)

Gadamer nos invita a reconsiderar el concepto de autoridad, no como una fuerza inherentemente opresiva, sino como un elemento que bajo ciertas condiciones puede ser central para la comprensión y el conocimiento. Contrario a la visión reduccionista que equipara la autoridad con un acto de dominación o una renuncia de la razón, la esencia de la autoridad reside en el reconocimiento de la superioridad del juicio del otro. Este reconocimiento no es un acto de debilidad, sino una manifestación de la razón misma, consciente de sus limitaciones y finitud. La autoridad no es algo que se impone o se recibe pasivamente, es algo que se adquiere y se gana a través de la demostración de juicio y de perspectivas superiores: “su verdadero fundamento es también aquí un acto de la libertad y la razón que concede autoridad al superior básicamente porque tiene una visión más amplia o está más consagrado; es decir, porque sabe más” (Gadamer, 2007, p. 347-348). En este sentido, la autoridad es un reconocimiento activo

por parte de la razón que acepta que en ciertas circunstancias el juicio del otro debe prevalecer debido a su mayor experiencia o conocimiento, en esto también radica la objetividad de la filosofía hermenéutica. Esta forma de autoridad no tiene nada que ver con la obediencia ciega, que es una distorsión del verdadero concepto de autoridad. La autoridad, en su sentido más puro, está intrínsecamente ligada al conocimiento, no al mero poder de mando.

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 sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. (Gadamer, 2007, p. 348)

Y aunque la razón y sus innovaciones se consideran fuerzas primordiales en tiempos de cambio, como en las revoluciones, esta percepción es engañosa, en realidad a pesar de las transformaciones que pueden ocurrir en un momento histórico determinado, se conserva una gran cantidad del legado antiguo. Este legado no solo se preserva, sino que se integra con lo nuevo, formando así una nueva estructura de validez (Gadamer, 2007, p. 350). Esto demuestra que el legado antiguo influye en el presente, sin importar cuántas revoluciones o cambios se impongan, y nos proporciona una perspectiva para comprender diferente nuestra situación, de tal manera que la razón también ocupa un lugar dentro de esta nueva estructura de validez, pues la reinterpretación de las tradiciones es parte de la razón y la tradición. Por ello Gadamer dirá que,

No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible. Por problemática que sea la restauración consciente de tradiciones o la creación consciente de otras nuevas, la fe romántica en las “tradiciones que nos han llegado”, ante las que debería callar toda razón, es en el fondo igual de prejuiciosa e ilustrada. En realidad, la tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia. Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza,

naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. (2007, p. 349)

Así, la idea de que tradición y razón deben considerarse fuerzas opuestas e irreconciliables es ajena a Gadamer, quien plantea que tanto la tradición como la razón deben colaborar para una comprensión genuina de las cosas. Este tema es objeto de una discusión destacada en el diálogo crítico entre Gadamer y Habermas. Habermas, en su crítica, argumenta que la rehabilitación gadameriana de la tradición representa un riesgo de conservadurismo o un tradicionalismo ilustrado ya que considera que esta podría reforzar lo establecido y limitar la autonomía crítica inherente a la razón. Según Habermas, la razón tiene un carácter esencialmente comunicativo y se manifiesta en la capacidad de la acción comunicativa para cuestionar las pretensiones de validez de la tradición, identificando posibles distorsiones en el mundo de la vida a través de un discurso racional (Forero, 2014, p. 88). Gadamer, en cambio, no considera necesario establecer una dicotomía entre razón y tradición, pues para él, la razón está inmersa en la tradición operando dentro de ella de manera procesual y en constante renovación. La tradición, desde esta perspectiva, no es un conjunto rígido de normas sino un ámbito dinámico donde se realiza una actualización continua, la interpretación se convierte así en una forma de renovar la tradición, adaptándola al contexto presente.

La comprensión, en consecuencia, se produce en la interpenetración entre la tradición y el movimiento interpretativo del sujeto en un proceso tanto histórico como dialógico. Este proceso no se opone a la razón, sino que la pone en práctica en su dimensión hermenéutica, abriéndose a lo nuevo y a lo ajeno: “las rupturas a las que se enfrenta la tradición pueden ser restauradas por el comprender, y el comprender mismo sólo tiene lugar desde la apertura de la tradición” (Forero, 2014, p. 89). En este sentido la tradición no debe ser desestimada en favor

de una razón ahistórica, dado que tradición y comprensión se co-pertenece, conformando un núcleo esencial en la estructura de la experiencia humana. Gadamer destaca un aspecto crucial de esta idea al señalar que “la comprensión en las ciencias del espíritu comparte con la pervivencia de las tradiciones un presupuesto fundamental: *el de sentirse interpelado por la tradición misma*” (Gadamer, 2007, p. 350). Así, se subraya tanto el carácter dinámico de la tradición como la apertura del preguntar como elementos esenciales en la comprensión. A partir de aquí, surge una pregunta central: ¿en qué consiste ese sentirse interpelado? Esta cuestión guiará nuestra exploración en la siguiente sección de la monografía.

Antes de continuar recapitemos lo que hemos dicho. Hasta aquí hemos explorado las bases ontológicas de la comprensión tal como se desarrollan en la filosofía hermenéutica de Gadamer, apoyadas en la analítica existencial de Martin Heidegger. Establecimos que la comprensión no es un comportamiento, sino una condición ontológica esencial y constitutiva a la existencia del *Dasein* como ser-en-el-mundo. A través del análisis de la preestructura de la comprensión y del círculo hermenéutico, se resalta como todo acto de comprensión se basa en prejuicios y expectativas previas, moldeadas por nuestra historicidad. El círculo hermenéutico, ligado a la temporalidad del *Dasein*, es entendido como un proceso dialógico en el que los horizontes del intérprete y del texto se transforman mutuamente. Se criticó la objetividad absoluta y neutral, argumentando que la comprensión está influenciada por nuestra situación histórica. Asimismo, se estableció la relación entre la tradición y la historia efectual, que resalta cómo las circunstancias históricas y culturales condicionan la interpretación, integrando la razón y la tradición como elementos complementarios en el proceso comprensivo.

Capítulo dos

La Pregunta Como Experiencia Dialéctica en la Comprensión Hermenéutica

Sobre el concepto de experiencia

Como hemos mencionado anteriormente, la comprensión en las ciencias del espíritu comparte un elemento fundamental con la conciencia de la historia efectual: *la experiencia de sentirse interpelado por la tradición misma*. En este contexto, nos hemos interrogado: ¿a qué se refiere exactamente esa experiencia de sentirse interpelado? Para aclarar esta cuestión, analizaremos el concepto de experiencia, dado que es en este ámbito donde se hace efectivo este fenómeno. Este análisis nos permitirá describir y guiar la discusión hacia la estructura del preguntar, revelando el carácter positivo como negativo que se da en su experiencia y que reside en ella como parte esencial del *ser de la comprensión*.

El movimiento de la tradición, es decir, la historia efectual, encuentra su máxima expresión en la posibilidad de reconfigurar las tradiciones y prejuicios en los que estamos inmersos desde un principio, “de nuestra pertenencia a tradiciones hacen parte también aquellos momentos en los que las referencias significativas que las definen se desarticulan” (Forero, 2017, p. 42). Esto se debe a que la historia no es un legado estático, sino un horizonte dinámico, que se actualiza y nos afecta continuamente a medida que avanzamos en el proceso de comprensión. Esta desarticulación, reconfiguración y ampliación de la comprensión que se produce a través de la experiencia no es un proceso lineal o progresivo, sino el resultado de múltiples interacciones entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente, pues esta es la naturaleza propia de la experiencia. Ahora bien, esta noción de experiencia vista así encuentra según Gadamer por lo menos una similitud con la noción de experiencia de las ciencias naturales: al igual que en el método experimental, la experiencia permite ampliar nuestra comprensión. De tal manera que podríamos afirmar que toda experiencia está arraigada en el conocimiento, sin embargo, a diferencia de la experiencia científica, la experiencia fáctica

no es una técnica o método cerrado orientado hacia fines predefinidos o preestablecidos. Más bien la verdadera experiencia se trata de un proceso abierto o indeterminado. Un acontecimiento caracterizado por el encuentro con lo otro. En esta medida, la experiencia es más un *padecimiento* que un dominio. A continuación, examinemos esto con mayor detalle.

La visión tradicional de la experiencia, marcada por la influencia de las ciencias naturales, ha simplificado y dejado de lado un aspecto clave: su carácter histórico. Esto se debe a que la ciencia, en su búsqueda de verdades absolutas, trata de convertir la experiencia en algo objetivo, eliminando cualquier elemento que pueda interferir con su riguroso enfoque metodológico. Un proceso similar ocurrió en el método histórico-crítico de las ciencias del espíritu como lo señalamos con el historicismo (2007, p. 421). Sin embargo, nos indica Gadamer que la experiencia auténtica implica un encuentro con los prejuicios y la tradición abriendo nuevas posibilidades de comprensión. Por eso la experiencia hermenéutica no puede ser reducida a un conjunto de hechos repetibles, como lo hace la experiencia científica, en la que su validez y dignidad radica precisamente en su reproductibilidad. Reproductibilidad que, le permite extraer de la observación individual de fenómenos leyes universales. De ahí que, la experiencia científica sea una experiencia idealizada que se supone libre de todo prejuicio y del acontecer de la historicidad, con unos fines definidos y con verdades exactas, lo que simplifica la experiencia concreta y nos conduce a una visión parcial de esta. A este respecto Gadamer nos dice que,

El que la teoría de la experiencia se refiera de una manera completamente teleológica a la adquisición de verdad que se alcanza en ella no es en consecuencia una parcialidad casual de la moderna teoría de la ciencia, sino que posee un fundamento en las cosas mismas. (2007, p. 422)

Edmund Husserl, filósofo reconocido por sus estudios sobre la fenomenología, intentó ilustrar la parcialidad inherente a la idealización científica de la experiencia, en ese sentido

propuso una genealogía de la experiencia que se remonta al mundo vital, es decir el mundo de la experiencia cotidiana y pre-reflexiva, anterior a cualquier teorización o conceptualización. El intento de Husserl de superar la idealización científica y retornar al origen de la experiencia enfrenta la dificultad de que no es posible un uso puro de la razón a partir de la subjetividad pura del ego trascendental; ya que la experiencia originaria está siempre mediada por precomprensiones o prejuicios. Un ejemplo de esto es el papel del lenguaje y la pertenencia a una comunidad lingüística: la adquisición de la experiencia y la formación de sentido están intrínsecamente ligadas al lenguaje, el cual, al ser un sistema de signos y símbolos compartidos, no solo moldea nuestra percepción y comprensión del mundo, sino que también es flexible y cambiante.

El propio Husserl [le] parece también [estar] dominado por la parcialidad que critica; Husserl sigue proyectando el mundo idealizado de la experiencia científica exacta sobre la experiencia original del mundo en cuanto que hace de la percepción, como cosa externa y orientada a mera corporalidad, el fundamento de toda experiencia ulterior. Cito literalmente: “Aun cuando unas veces atrae nuestro interés práctico o anímico en base a esta presencia sensible, otras se nos ofrecen como algo utilizable, atractivo o repulsivo..., sin embargo, todo esto se funda en que es un sustrato con cualidades que se perciben de una manera simplemente sensible y a las cuales lleva siempre un camino de posible interpretación”. (2007, p. 422)

Gadamer profundiza en esta idea al analizar la obra de Francis Bacon, padre del empirismo moderno. Bacon, en su búsqueda de un método científico riguroso, critica la generalización de la inducción basada en la simple enumeración de casos, *enumeratio simplex*, que tiene validez si no se presenta un caso contrario. Estas anticipaciones, según Bacon, deben ser replanteadas, por lo que propone la *interpretatio naturae*, un método más técnico, que busca acceder a las generalidades verdaderas a través de experimentos metódicamente organizados,

evitando generalizaciones prematuras. Sin embargo, de acuerdo con Gadamer, las propuestas metodológicas de Bacon “son demasiado indeterminadas y generales, y no han producido mayores frutos en su aplicación a la investigación natural, como se ha mostrado con el tiempo” (2007, p. 424). Además, el término experimento, desde la perspectiva de Bacon, no se limita exclusivamente a la manipulación técnica de la naturaleza en un laboratorio, sino que también abarca una “disciplina” que evita las generalizaciones prematuras abogando por una “limpieza metódica del espíritu” para superar los prejuicios, como los del lenguaje, que obstaculizarían el verdadero conocimiento. Para Gadamer, el lenguaje no solo puede ser fuente de malentendidos y prejuicios, como señalaba Bacon, sino que también es una condición y guía positiva de la experiencia misma. El lenguaje nos permite acceder al mundo y comprenderlo, y no puede ser reducido simplemente a un conjunto de convenciones vacías, pues es el vehículo por el cual nos relacionamos con el mundo y con los demás.

(...) Algo semejante se nos mostrará en relación con el significado del lenguaje que guía por anticipado a toda ex-periencia; y tan cierto como es el que muchos pseudoproblemas verbalistas pueden proceder del dominio de las convenciones lingüísticas, igualmente cierto es que el lenguaje es simultáneamente es condición y guía positiva de la misma experiencia. Por otra parte, también Husserl tiene en cuenta, como Bacon, más lo negativo que lo positivo en la esfera de la expresión lingüística. (Gadamer, 2007, p. 425)

Por eso al analizar la experiencia no debemos limitarnos a los modelos centrados solo en su aspecto teleológico, o sea, aquellos que se orientan hacia la adquisición de una verdad fija. Por el contrario, para analizar el concepto de experiencia se deben evitar aspectos que la limiten. Gadamer en su análisis de la experiencia concuerda con la idea del modelo clásico, en el cual esta tiene una característica esencial en general, tanto en su forma científica como en la vida cotidiana, a saber: *la experiencia es válida hasta que no sea refutada por una nueva*

experiencia. Esto resalta una conexión con el análisis y el desarrollo aristotélico de la inducción, pues Aristóteles describe la experiencia como una unidad que surge de múltiples percepciones individuales reteniendo lo común en ellas, dicha unidad, empero, no alcanza la generalidad de la ciencia, sino que ocupa una posición intermedia entre lo particular y el concepto universal. Pues la ciencia y la técnica se basan en la generalidad del concepto que explica el porqué de los fenómenos, la experiencia, aunque no constituye ciencia en sí misma, es su presupuesto necesario. Para que la ciencia pueda plantearse interrogantes sobre la razón y avanzar hacia el conocimiento, la experiencia debe estar asegurada; es decir, las observaciones individuales deben mostrar resultados consistentes o generalizables. Esta generalización se relaciona con lo común e indiferenciado de múltiples observaciones individuales, de manera que, al retener estas observaciones, se desarrolla una capacidad de previsión que permite anticipar resultados futuros basados en experiencias pasadas. Tanto Aristóteles como Platón parten de una idea clásica que atribuye al ser humano características distintivas: *empeiria*, *mneme*, *sophía* y *tékhne*, en las que la memoria (*mneme*) juega un papel crucial en la elevación del saber general sobre la experiencia individual.

Aristóteles inventa una espléndida imagen para la lógica de este procedimiento. Las diversas observaciones que uno hace son comparadas con un ejército en fuga. También ellas son fugaces, no se quedan dónde estaban. Pero cuando en esta fuga generalizada una determinada observación se ve confirmada en el marco de una experiencia repetida entonces se detiene. Con ello se forma en este punto un primer foco fijo dentro de la fuga general. Si a éste se le empiezan a añadir otros, al final el ejército entero de fugitivos acaba deteniéndose y obedeciendo de nuevo a la unidad del mando. El dominio unitario del conjunto es aquí una imagen de la ciencia. Su función es demostrar que la ciencia, esto es, la verdad general puede llegar a producirse a pesar de que no

debe depender del azar de las observaciones, sino que debe tener verdadera validez general. (Gadamer, 2007, p.427)

La visión aristotélica de la experiencia, centrada en su contribución a la formación de conceptos científicos generales, simplifica el proceso real de la experiencia. La metáfora del ejército en fuga, aunque ilustrativa, asume que la generalidad del concepto preexiste a la experiencia. Sin embargo, a diferencia de un ejército que previamente estaba en reposo, el conocimiento no surge de un estado inicial de orden ni de mando, sino de la caótica multiplicidad de observaciones individuales. La experiencia ocurre de manera inesperada, y su validez se mantiene hasta que una nueva experiencia la contradiga o la transforme. De hecho, esta imagen revela algo más: la experiencia no es datable; no es explícita su temporalidad. Del mismo modo que uno no sabe cuándo empieza y cuándo termina la fuga de un ejército — porque no es evidente en qué momento podemos afirmar que un ejército está en fuga, es decir, no está claro que, con uno, dos o cinco soldados, o incluso con la mitad de ellos corriendo, ya podamos considerar que el ejército está en fuga—, tampoco podemos determinar cuándo empieza una experiencia.

Sin embargo, precisamente a través de este defecto, se hace claro lo que tenía que ilustrar la metáfora en cuestión: que la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinada por el peso propio de una u otra observación, sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable. La imagen retiene esa peculiar apertura en la que se adquiere la experiencia; la experiencia surge con esto o con lo otro, de repente, de improviso, y sin embargo no sin preparación, y vale hasta que aparezca otra experiencia nueva, determinante no sólo para esto o para aquello, sino para todo lo que sea del mismo tipo. (Gadamer, 2007, p. 428)

En definitiva, el inconveniente de ver la experiencia desde un ámbito netamente teleológico es que a partir de esta visión no se tienen en cuenta las contradicciones que se pueden presentar: “cuando se considera la experiencia sólo por referencia a su resultado se pasa por encima del verdadero proceso de la experiencia; pues éste es esencialmente negativo” (Gadamer, 2007, p. 428). Para continuar con la metáfora del ejército en fuga, podríamos añadir que la contradicción de no seguir en la fuga por parte de los primeros fugitivos que se han detenido, y que lleva a que se generalice la unidad del mando, expresa dicha negatividad. Sin embargo, esa nueva unidad de mando no es la misma, y tampoco lo es el ejército, al menos en su disposición.

Esta, la verdadera experiencia, es siempre negativa. Cuando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son. La negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. (Gadamer, 2007, p. 428-429)

Esto se refleja en el doble sentido de la palabra experiencia: por un lado, las experiencias que confirman nuestras expectativas y, por el otro, *la experiencia que se hace y nos transforma* (Gadamer, 2007, p. 428) Así la experiencia genuina nos permite no solo ampliar nuestro sentido con relación a un objeto particular, sino también cuestionar y revisar nuestras creencias previas sobre una generalidad a partir de una negación determinada. En este sentido, es que esta forma de experiencia es *dialéctica*, donde la negación o diferencia juega un papel crucial en la adquisición de un nuevo conocimiento. Gadamer destacará la importancia de Hegel en la comprensión de la dialéctica de la experiencia, pues este último concibe la experiencia como la realización del escepticismo, en tanto la experiencia es un constante proceso que transforma el conjunto de lo que creíamos saber. Y dado que la experiencia en sentido estricto no puede repetirse, aunque la confirmación constante es parte de la experiencia

y es necesaria para adquirirla, una vez que se ha tenido una experiencia, ya no se la puede repetir, pues lo inesperado se convierte en previsto y solo un nuevo hecho imprevisible puede proporcionar una nueva experiencia.

Gadamer señala que la conciencia que experimenta y que se desarrolla a partir de la dialéctica hegeliana cae en un proceso de inversión, volviéndose sobre sí misma; se hace autorreflexiva, pues el sujeto se torna consciente de su experiencia y se convierte en un “experto”, adquiriendo un nuevo horizonte que le permite identificar y tener una nueva experiencia (2007, p. 429). Esta conciencia autorreflexiva es equiparable a la conciencia de la historia efectual, es decir, a una comprensión activa de la historia misma, donde esta es interpretada en el sentido que tiene un horizonte previo que permite tal interpretación, pero no solo es interpretada, sino que genera efectos sobre quien la interpreta. Pero ¿acaso, al hablar de la conciencia de la historia efectual, no caemos inevitablemente en el ámbito de la reflexión que interrumpe la experiencia inmediata y su efecto? Por ello, Gadamer se pregunta si no deberíamos reconocer, como lo hizo Hegel, que toda comprensión y toda verdad histórica están siempre mediadas por procesos reflexivos y dialécticos. Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, ilustra cómo la conciencia que busca certeza de sí misma vive sus experiencias. Para la conciencia, el objeto es el *en-sí*, pero este solo puede ser conocido tal como se representa para la conciencia que experimenta, es decir, en un *para-sí*. De este modo, la conciencia que experimenta lleva a cabo precisamente esta experiencia: el *en-sí* del objeto es el *en-sí* “*para nosotros*” (Gadamer, 2007, p. 429). Este análisis muestra como la conciencia se transforma y se reafirma a través de la experiencia, reconociendo la mediación de su propia perspectiva en la comprensión del mundo. Por ello, para Hegel: “el movimiento dialéctico que realiza la conciencia consigo misma, tanto en su saber cómo en su objeto, en la medida en que para ella el nuevo objeto verdadero surge precisamente de ahí, es en realidad lo que llamamos experiencia” (Gadamer, 2007, p. 430). Es decir, en el movimiento dialéctico que realiza la

conciencia consigo misma no solo se adquiere conocimiento sobre un objeto externo, sino que también ocurre una transformación de la propia conciencia; de ahí que esta inversión de la conciencia sea la verdadera esencia de la experiencia en Hegel (Gadamer, 2007, p. 430). La experiencia es, en primer lugar, la experiencia de que algo no es como habíamos determinado. Así, frente a una nueva experiencia, tanto nuestro saber como el objeto mismo se alteran y el nuevo objeto revela la verdad sobre el anterior, mostrando su insuficiencia o falsedad. Ahora sabemos otra cosa y sabemos mejor, y esto quiere decir que el objeto mismo no se sostiene (Gadamer, 2007, p. 430). Es esta la experiencia que hace la conciencia en su autorreflexión, citando a Hegel, Gadamer dirá:

El principio de la experiencia contiene la determinación infinitamente importante de que para la adopción y presunción de verdad de un contenido el hombre mismo tiene que estar *en ello*, o más precisamente, que tiene que encontrar este contenido unido y en unidad con la *certeza de sí mismo* (2007, p. 430).

El carácter unitario de la conciencia en la experiencia refleja, por un lado, la definición de lo que es la experiencia para Hegel, y que Gadamer comparte hasta cierto punto, y por otro, expresa cómo se desarrolla la autoconciencia de sí mismo en lo otro. Hegel destaca que, para que un contenido sea considerado verdadero, el individuo debe estar involucrado en él, encontrando una unidad entre ese contenido y su propia certeza. La experiencia, según esto, es el proceso mediante el cual se alcanza esta unidad; por ello, la experiencia no es solo la adquisición de conocimiento sobre un objeto externo, sino también una transformación de la propia conciencia. Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿qué tipo de certeza es esta?

El concepto de la experiencia quiere decir precisamente esto, que se llega a producir esta unidad consigo mismo. Esta es la inversión que acaece a la experiencia, que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro. Ya se realice el camino de la experiencia como un extenderse por la multiplicidad de los contenidos, ya como el surgir de formas

siempre nuevas del espíritu, cuya necesidad comprende la ciencia filosófica, en cualquier caso, de lo que se trata es de una inversión de la conciencia (Gadamer, 2007, p.431).

Esta noción de experiencia hegeliana, como ya se mencionó, tiene algo de acierto según Gadamer, de hecho, la noción de unidad está presente en la estructura de comprender de él, pero también está presente la idea del reconocimiento de sí mismo en lo otro. Y si bien la dialéctica que expresa Gadamer en su filosofía hermenéutica está influenciada por la dialéctica platónica, como el mismo lo subraya, no deja recoger las enseñanzas del propio Hegel en cuanto a la negatividad de la experiencia, la cual creo que es un punto de inflexión en todo el entramado de la experiencia hermenéutica. De ahí que los puntos de conexión entre Hegel y Gadamer son múltiples al igual que sus diferencias. Una de estas diferencias es que, para Hegel, la consumación de la experiencia se da en la ciencia, entendida como “la certeza de sí mismo en el saber” (2007, p. 430-431). De modo que la dialéctica de la experiencia debe poder acabarse en la superación de toda experiencia, que no tiene nada diferente o extraño fuera de sí, y que se alcanza en el saber absoluto; esto es, en “la consumada identidad de conciencia y objeto” (Gadamer, 2007, p. 431). Así la filosofía de la reflexión está vinculada a la idea de que todo acto de comprensión implica un distanciamiento reflexivo, un análisis que nos separa de la inmediatez de la experiencia. En este sentido, existe en la filosofía de Hegel una oposición entre la experiencia y el saber teórico o técnico, en tanto la experiencia nunca podrá ser ciencia.

La exigencia de la hermenéutica sólo parece satisfacerse en la infinitud del saber, de la mediación pensante de la totalidad de la tradición con el presente. Esta se presenta como basada en el ideal de una ilustración total, de la ruptura definitiva de los límites de nuestro horizonte histórico, de la superación de la finitud propia en la infinitud del saber, en una palabra, en la omnipresencia del espíritu que sabe históricamente. (Gadamer, 2007, p. 416)

Gadamer reconoce la fuerte influencia de esta filosofía, y se pregunta si su propia hermenéutica puede escapar de este marco reflexivo que, según él, limita nuestra capacidad de captar la experiencia inmediata y el efecto histórico (2007, p. 416). Sin embargo, para el filósofo de Marburgo, esta forma de ver la experiencia no le hace justicia a la conciencia hermenéutica, pues para Hegel la historia está concebida en la autoconciencia absoluta que se da en la filosofía. Con ello su objetivo se hace más claro, que es pensar una forma de conciencia histórica que no dependa enteramente de la reflexión, sino que permita mantener su inmediatez y el carácter de acontecer de la tradición y la historia. Pues la persona experimentada no es aquella que lo sabe todo, sino aquella que está abierta a nuevas experiencias y aprendizajes, “el ser consumado de aquél a quien llamamos experimentado no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie” (Gadamer, 2007, p. 431). En ese sentido, la dialéctica de la experiencia y la verdad de esta no deben culminar en un saber concluyente o total, sino en una *apertura a la experiencia* que es generada por la propia experiencia.

Desde esta nueva perspectiva, la experiencia no puede ser evitada ni trasladada a otros; es un proceso individual e intransferible que implica necesariamente el desengaño de expectativas, pues la experiencia acarrea consigo decepciones. La experiencia es, por así decirlo, un proceso continuo y profundo que está inevitablemente ligado a la desilusión y al choque con nuestras expectativas, “El ser histórico del hombre contiene, así como momento esencial una negatividad fundamental que aparece en esta referencia esencial de experiencia y buen juicio” (Gadamer, 2007, p. 432). Es decir, el fracaso de nuestras expectativas nos permite mirar dentro de la naturaleza interior de la experiencia, si algo se ajusta exactamente a lo que anticipábamos no hay verdadera transformación o aprendizaje. Por eso la experiencia auténtica es un quiebre que desafía lo que creemos saber y nos obliga a revisar nuestras preconcepciones. Es aquí donde se expresa la tensión que señalábamos con la fusión de horizontes, en la cual nuestros prejuicios salen a la luz y nos vemos forzados a reconsiderarlos. El diálogo entre

nuestra perspectiva y la nueva información o evento permite que reconozcamos y ajustemos nuestros prejuicios, hasta el momento, familiares. Esto conecta directamente con el curso de comprender la tradición, ya que esta nos da los marcos desde los cuales nos aproximamos a la realidad, y la experiencia nos permite reevaluar esos marcos. Así, la verdadera experiencia puede ser experiencia renovadora de tradiciones, es decir que, la negatividad de la experiencia lleva a un saber que permite desarrollar un *buen juicio*, que implica no solo conocer el estado de las cosas, sino también haber aprendido a partir de los propios errores y limitaciones.

Este buen juicio es algo más que conocimiento de este o aquel estado de cosas. Contiene siempre un retornar desde la posición que uno había adoptado por ceguera. Bajo esta perspectiva implica siempre un momento de autoconocimiento y representa un aspecto necesario de lo que llamábamos experiencia en sentido auténtico. También el buen juicio sobre algo es algo a lo que se accede. También esto es al final una determinación del propio ser humano: ser perspicaz y apreciador certero. (Gadamer, 2007, 432)

Esquilo expresó la negatividad de la historicidad en la experiencia con la fórmula *aprender del padecer* (*pathei mathos*), una idea que no solo implica aprender de los errores y decepciones, sino también reconocer la finitud humana y los límites insuperables que nos separan de lo divino. Así, la experiencia se convierte en un recordatorio constante de nuestra fragilidad y nos enseña, en su sentido más profundo, que no somos dueños del tiempo, sino que, por el contrario, lo padecemos. La persona que ha adquirido verdadera experiencia comprende los límites de toda previsión y reconoce la incertidumbre que subyace en los planes humanos. Este saber, en última instancia, es un conocimiento de naturaleza religiosa, “aquel que se sitúa en el origen de la tragedia griega” (Gadamer, 2007, p. 433). Por ello, la auténtica experiencia no conduce a un fin definitivo en el que se alcanza una forma suprema de conocimiento, como plantea Hegel, sino que permanece abierta y en constante devenir.

Este entendimiento no convierte a la persona en rígida o cerrada, sino que, al contrario, abre la posibilidad de nuevas experiencias (Palmer, 2002. p. 244). Lo que la experiencia auténtica enseña, al final, es a reconocer lo real, en palabras de Ranke, “lo que ya no puede ser revocado” (Gadamer, 2007, p. 433). Pues en la experiencia histórica, el hombre se enfrenta a la realidad de que nada retorna; lo que ha sucedido, ha sucedido, y no puede deshacerse. Reconocer lo que es, no implica solo identificar lo presente, sino percibir los límites que marcan las posibilidades futuras de las expectativas y los planes, en tanto que toda planificación y expectativa es finita, ya que está sujeta a las limitaciones de nuestra condición humana. Por eso ~~“la verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad” (Gadamer, 2007, p. 435).~~

Hasta este punto, hemos expuesto lo que Gadamer reconoce como experiencia a través de sus interlocutores; identificando al menos tres aspectos relevantes que operan en la estructura experiencia: el carácter aconteciente, la negatividad y el buen juicio. A continuación, se revisará cómo Gadamer integra estos aspectos en la experiencia hermenéutica y cómo actúan dentro del modelo del preguntar.

Sobre la experiencia hermenéutica

Como ya hemos visto, la experiencia auténtica está profundamente ligada a el acontecer de la tradición; resaltamos que esta última no es un objeto pasivo de la experiencia ni una fuente de generalizaciones, como ocurre en la experiencia orientada a fines (*teleológica*), entre las que encontramos la experiencia científica o el historicismo. Al contrario, en la experiencia auténtica como conciencia de la historia efectual, se da un sentir de interpelación por parte de la tradición, que nos pone en situación activa frente a esta misma tradición. ¿Pues no es cierto que solo así resultan comprensibles en su significado los objetos de su investigación, igual que los contenidos de la tradición? (Gadamer, 2007, p. 350). Así, esta situación de interpelación por parte de la tradición se presenta como algo extraño, y es precisamente eso lo que se expresa cuando se afirma que la tradición nos interpela o nos interroga.

El nombre que da Gadamer al momento en el que la interpretación tácita del mundo en la que nos desenvolvemos se quiebra, porque lo nuevo no cuadra en el esquema habitual, o porque otras posibles visiones de mundo se hacen palpables, es experiencia. Esta describe el momento en que la inercia de lo sobreentendido se rompe. (Forero, 2017, p.42)

Esta interpelación de la tradición es posible en la medida en que la tradición posee un carácter especial, a saber: ser lenguaje. Esto significa que la tradición habla por sí misma, como un tú (Gadamer, 2007, p. 434), al cual de alguna manera debemos procurar atender, si queremos comprender lo que acontece en nuestro presente. Sin embargo, comprender la tradición desde esta perspectiva, no implica simplemente entender el texto transmitido como la expresión de un individuo particular, sino como un contenido de sentido que es independiente de cualquier sujeto, con esto se atiende a la cosa misma de lo que nos habla. Por eso para profundizar en el sentido de lo que es la experiencia hermenéutica, es necesario analizar cómo la estructura de la experiencia se ve afectada cuando se trata de la experiencia del tú, explorando la relación entre el intérprete y la tradición en el proceso de comprensión.

El tú no es objeto, sino que se comporta respecto a objetos. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a su vez un tú. Por el contrario, estamos convencidos de que la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú. Al mismo tiempo el comportamiento respecto al tú y el sentido de la experiencia que en él tiene lugar deben poder servir al análisis de la experiencia hermenéutica; pues también la tradición es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú. (Gadamer, 2007, p. 434)

Por lo tanto, los momentos estructurales de la experiencia que podríamos llamar inauténtica, como la objetivación y la autoreferencia, se modifican cuando se trata de la experiencia del tú. Esta nueva perspectiva, para este tipo de experiencias, tiene su justificación en el reconocer que todo fenómeno de la experiencia, visto desde la experiencia del tú, implica la pertenencia o inclinación a la esfera de los *fenómenos morales*. Aquello significa, por un lado, dotar a la filosofía hermenéutica de una nueva perspectiva, pero más importante aún, en su aplicación, significa dotar al fenómeno que me interpela de una dignidad superior que la de un simple objeto inanimado al que puedo darle un significado según mis horizontes de sentido, que me mantienen en la comodidad de lo familiar. Esta dignidad superior reposa en primer lugar en aceptar y reconocer que no todo es como quisiéramos, sino que en el acontecer del mundo y en la experiencia no podemos abarcarlo todo, así mismo esta dignidad superior se sustenta sencillamente en que *hay* otro. De esta forma la experiencia del tú es experiencia de reconocimiento, en otras palabras, *buen juicio* con lo otro.

Así, la esfera de los fenómenos morales, pertinente a la experiencia del tú, se respalda en función de cómo nos relacionamos o deberíamos relacionarnos con el otro. Remitiéndonos por ejemplo al imperativo categórico de Kant, en el cual la moral nos encausa a no tratar al otro como un objeto que asegure un beneficio personal, es decir, como un medio, sino a reconocerlo como un fin en sí mismo. De este modo, lo que define o le es propio a una alteridad queda libre o adquiere derecho para expresarse en toda su diversidad y diferencia, con esto se asegura que la experiencia no caiga en experiencia teleológica.

En efecto, aquello que se nos transmite en las tradiciones constituye un verdadero compañero de diálogo, esto es, se comporta por sí mismo de una o de otra manera y se hace valer autónomamente en su sentido, tal como lo haría un tú. El tú manifiesta algo que quiere ser oído, resistiéndose con ello a ser tratado como un objeto. El texto que nos llega del pasado y el contenido de sentido que nos habla a través de él, pese a que

se encuentra desvinculado de su autor, se comporta por sí mismo igual que lo haría un tú. (Contreras, 2015 p. 52)

Kant es un gran ejemplo para ilustrar y justificar el valor y reconocimiento para con el otro al tratarse de un tú, sin embargo, Gadamer retoma principalmente a Aristóteles para dotar a la experiencia hermenéutica de este carácter ético-moral, esto queda claro con el análisis que Gadamer hace de *La actualidad hermenéutica de Aristóteles*, pero para fines prácticos de este trabajo solo nos detendremos en una idea que considero importante. Para Gadamer, Aristóteles nos muestra que el saber moral no es simplemente conocer las reglas, sino saber aplicarlas en situaciones concretas, por eso se describe generalmente como sabiduría práctica. Esta sabiduría que a la vez es una habilidad, a la que él llama *phrónesis*, va más allá de la mera comprensión intelectual, implica ponerse en el lugar del otro, tratar de comprender sus sentimientos y motivaciones, y juzgar de manera justa y equitativa. De ahí que la comprensión es un aspecto fundamental de la *phrónesis*, pues en esta no se trata solo de entender las palabras de otro, sino de captar el significado más profundo de sus acciones, en otros términos, de su forma de ser. Para lograr esto, es necesario establecer una conexión empática con el otro, compartiendo sus sentimientos y *preocupaciones*, en esto reside en gran manera esa relación ético-moral de la experiencia del tú.

Junto a la *phrónesis*, la virtud de la consideración reflexiva aparece la comprensión. La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral. Está dada por el hecho de que en ella ya no se trata de uno mismo sino de otro. Es en consecuencia una forma del juicio moral. Se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro. Por lo tanto, tampoco aquí se trata de un saber en general, sino de algo concreto y momentáneo. Tampoco este saber es en ningún sentido razonable un saber técnico o la aplicación del mismo. El hombre muy experimentado, el que está iniciado en toda clase

de tretas y prácticas y tiene experiencia de todo lo existente, sólo alcanzará una comprensión adecuada de la actuación de otro en la medida en que satisfaga también el siguiente presupuesto: que él mismo desee también lo justo, que se encuentre por lo tanto en una relación de comunidad con el otro. (Gadamer, 2007, p. 394-395)

Ahora bien, teniendo en cuenta las modificaciones que deberán darse en la experiencia a partir del reconocimiento del tú y sus implicaciones ético-morales, retomaremos la exposición que realizamos en el capítulo anterior del concepto de experiencia, para con ello identificar dos formas de la experiencia del tú que difieren o postergan el modo de ser de dicha experiencia en la experiencia hermenéutica. La primera se basa en la observación del comportamiento de los demás, detectando patrones típicos y desarrollando una capacidad de cálculo utilitarista sobre los otros. Esto es lo que llamamos “conocimiento de gentes” (Gadamer, 2007, p. 435), en este caso, el otro es comprendido como un medio para determinados fines, lo que moralmente comporta una referencia egoísta y contradice la determinación moral del ser humano. Gadamer va a extender la reflexión de la experiencia del tú como conocimiento de gentes a la comprensión hermenéutica, y señalará que esta visión utilitarista convierte a la tradición en un objeto de estudio, buscando certeza a través de la desconexión metódica de los momentos subjetivos. Esta aproximación ignora la historicidad del intérprete y su pertenencia a la tradición, reduce la experiencia hermenéutica a la identificación de patrones tipológicos, por eso cuando se aplica una visión objetivadora al proceso de comprensión, como si la tradición fuera un objeto que se pudiera analizar de manera desapegada y sin ser afectado por ella, se comete el mismo error que en el conocimiento de gentes.

Claro que lo que se toma del procedimiento efectivo de las ciencias del espíritu no es en este caso más que un aspecto parcial, y aún éste reducido esquemáticamente en cuanto que sólo se reconoce en el comportamiento humano lo típico y regular. La esencia de la experiencia hermenéutica queda así nivelada de la misma manera que

tuvimos ocasión de percibir en la interpretación teleológica del concepto de la inducción desde Aristóteles. (Gadamer, 2007, p. 435)

De igual manera que con la visión utilitarista y objetivista del tú, que también se identifica con el conocimiento de gentes, se explora una segunda forma de experimentar y comprender al tú, que difiere de la experiencia hermenéutica. A pesar de reconocer su carácter de persona, la comprensión sigue siendo una forma de autorreferencia, es decir, un modo de referencia a sí mismo. Esto significa que muchas veces interpretamos al tú desde nuestra propia perspectiva, proyectando nuestras expectativas y anticipando su comportamiento según nuestras propias categorías. “Esta autorreferencia procede de la apariencia dialéctica que lleva consigo la dialéctica de la relación entre el yo y el tú. La relación entre el yo y el tú no es inmediata, sino reflexiva” (Gadamer, 2007, p. 435-436). En esta relación, cada pretensión se enfrenta a una contrapretensión, y cada parte puede intentar comprender e incluso anticipar la pretensión del otro, lo que nos conduce a una pérdida de inmediatez en la relación, en lo que llamamos el *carácter aconteciente*. Sin embargo, también se pierde la reciprocidad de la relación de comprensión, que pasa a ser una relación unilateral de aprehensión.

De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Sabiendo que siempre será posible no hacerle justicia a la alteridad del otro debemos resistirnos a la doble tentación de asimilar superficialmente lo otro a lo mismo y de rechazar como insignificante o nociva la alteridad del otro. *Diálogo, pertenencia y diferencia remiten pues a la dimensión ética del comprender como saber práctico.* (Gutiérrez, 2002, p. 215. Cursivas añadidas)

Esta dinámica de diálogo, pertenencia y diferencia, aunque presente en todas las relaciones humanas, permanece oculta o es rechazada por la conciencia individual en tanto que la autoconciencia busca escapar de esta reciprocidad, haciéndose inasequible al otro. “Así surge

la posibilidad de que cada parte de la relación se salte reflexivamente a la otra. El uno mantiene la pretensión de conocer por sí mismo la pretensión del otro e incluso de comprenderla mejor que él mismo” (Gadamer, 2007, p. 436). La comprensión del tú no es o debe ser vista simplemente como una cuestión de anticipación reflexiva; cuando el yo pretende conocer al tú totalmente, reduce su legitimidad y altera la relación moral entre ambos. En palabras de Gadamer:

La propia autoconciencia consiste justamente en sustraerse a la dialéctica de esta reciprocidad, salirse reflexivamente de esta relación con el otro y hacerse así inasequible para él. Cuando se comprende al otro y se pretende conocerle se le sustrae en realidad toda la legitimación de sus propias pretensiones (...). La pretensión de comprender al otro anticipándosele cumple la función de mantener en realidad a distancia la pretensión del otro. (2007, p. 436)

En el terreno hermenéutico, la correspondencia de esta experiencia del tú, es decir, de esa experiencia autoreflexiva, es la conciencia histórica. Dicha conciencia reconoce la alteridad del pasado y busca comprender lo históricamente individual, lo único. Esto significa que no intenta hallar casos de una generalidad regular, como lo hace el objetivismo. Sin embargo, cuando la conciencia histórica intenta elevarse por encima de su propio condicionamiento para dominar el pasado, se ve atrapada en una apariencia dialéctica; es decir, en la creencia errónea de que podemos trascender completamente nuestra propia historicidad y prejuicios para alcanzar una comprensión objetiva y neutral de la tradición. Esta ilusión se basa en la idea de que podemos, por decirlo así, desplazarnos al pasado y adoptar la perspectiva de otra época de manera completa, como si fuéramos observadores externos y neutrales. No obstante, la comprensión está siempre condicionada por la tradición en la medida en que pertenece al ser de aquello que se comprende. Por eso, “la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es esta la que tiene que acceder a la experiencia” (2007, p. 434); esto es, la tradición

es anterior a toda experiencia comprensiva y constituye la preestructura de la comprensión. “*Por eso, los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*” (Gadamer, 2007, p. 334).

Este enfoque refleja el mismo problema que surge en la relación entre el yo y el tú: al intentar comprender la tradición desde una postura de superioridad, se distorsiona su verdadero significado. De ahí que la llamada conciencia histórica, al igual que el yo en su relación con el tú, no pueda simplemente confiar en métodos críticos y objetivos para prevenir la influencia de sus propios prejuicios. En lugar de negar su propia historicidad, la conciencia histórica debe reconocerla y abrazarla, pues estar dentro de la tradición, más que limitar la libertad del conocimiento, es lo que la hace posible:

El que no quiere hacerse cargo de los juicios que le dominan acaba considerando erróneamente lo que se muestra bajo ellos. Es como en la relación entre el yo y el tú: el que se sale reflexivamente de la reciprocidad de esta relación la altera y destruye su vinculatividad moral. *De la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta.* (Gadamer, 2007, p. 437)

La verdadera experiencia del tú implicaría entonces una apertura auténtica hacia el otro, permitiéndole expresarse y reconociendo la legitimidad de sus pretensiones, incluso si estas contradicen nuestras propias creencias, en otros términos, dicha experiencia entrañaría dejarse interpelar, en esto radica el momento de negatividad de la experiencia hermenéutica. En la experiencia del tú, el otro no es un objeto predecible, sino un ser que tiene su propia voluntad y libertad. Esto significa que la experiencia del tú no puede limitarse a la previsión, más bien requiere una apertura hacia la alteridad del otro, reconociéndolo como un fin en sí mismo y no como un medio. “Sin embargo en último extremo esta apertura sólo se da para aquél por quien uno quiere dejarse hablar, o, mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto” (Gadamer, 2007, p. 438). Ambos deben pertenecerse:

[Esto quiere] decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros. Cuando dos se comprenden, esto no quiere decir que el uno “comprenda” al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente “escuchar al otro” no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí. (Gadamer, 2007, p. 438)

De manera similar, la *auténtica experiencia hermenéutica*, como expresión de la conciencia de la historia efectual, requiere una apertura y un reconocimiento de la tradición, considerando que en tanto seres históricos estamos inmersos en ella. Esta apertura, empero, parte de la idea de que la tradición tiene algo que decirnos y que, a su vez, es capaz de cuestionar nuestros prejuicios como un tú que nos habla. Este proceso exige una *forma fundamental de apertura*. Gadamer destaca que “la conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático” (2007, p. 438-439). Pues la experiencia de la conciencia de la historia efectual, va más allá de una simple comparación, como ocurre en el conocimiento de gentes o de la objetivación del pasado a través de la apariencia dialéctica de la conciencia histórica. La experiencia hermenéutica debe reconocer que los patrones de juicio adquiridos a lo largo de nuestra vida influyen inevitablemente en nuestra interpretación del pasado. Este reconocimiento lleva al intérprete a comprender que “la conciencia histórica no está abierta realmente, sino que cuando lee sus textos 'históricamente' ha nivelado previa y fundamentalmente toda la tradición, y los patrones de su propio saber no podrán ser nunca puestos en cuestión por ella” (Gadamer, 2007, p. 438). De modo que, Gadamer afirme que el conocimiento y reconocimiento de la apertura hacia la tradición constituye la forma más elevada de experiencia hermenéutica (2007, p. 437), lo que permite que la tradición dialogue

con nuestro horizonte de interpretación renovándolo continuamente. Empero, esto plantea un nuevo interrogante clave para nuestro propósito: ¿De qué se trata esa forma fundamental de apertura? Sirva la siguiente cita para tratar de aclarar esta cuestión:

El conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así. La apertura que caracteriza a la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura del “así o de otro modo”. Tiene la estructura de la pregunta. (Gadamer, 2007, p. 439)

Con estas palabras, se destaca que la apertura hermenéutica, en su esencia, está estructurada como una pregunta. Esta estructura no solo pone en cuestión nuestras certezas previas, sino que también permite que se despliegue un horizonte de sentido en el cual lo inesperado y lo desconocido puedan ser integrados en el proceso de comprensión. La experiencia hermenéutica, por tanto, no se limita a un ejercicio de acumulación de conocimientos históricos, sino que implica una actitud reflexiva y dialógica que reconoce la riqueza y la alteridad inherentes a la tradición. En el siguiente apartado, se abordará con mayor profundidad cómo esta apertura, articulada a través de la estructura de la pregunta, transforma la experiencia y la relación entre la tradición y el intérprete, entre el pasado y el presente, entre lo extraño y lo familiar, en definitiva, entre el tú y el yo.

La experiencia del preguntar como forma fundamental de apertura

Hemos señalado que la comprensión como experiencia fundamental de la existencia es puesta en movimiento por el sentirse interpelado de la constante emergencia de la alteridad, por la extrañeza que se nos presenta, que nos interpela e induce con su novedad a replantear nuestros prejuicios. El movimiento comprensivo que se da con la apertura surge entonces con el ánimo de reestablecer el sentido que ha sido fraccionado por dichas instancias de alteridad, que no solo se presentan en forma de personas, textos o culturas diferentes, sino también en los propios cambios de la realidad y de la vida misma. La discrepancia entre lo que esperamos y

lo que encontramos, como ya se ha dicho, conduce a la decepción propia de la verdadera experiencia. Alteridad y decepción que nos llevan a formular preguntas. Asimismo, expresamos que la experiencia hermenéutica, entendida como conciencia de la historia efectual, implica de igual forma la movilidad de la apertura, en tanto característica de la conciencia hermenéutica frente a lo inesperado de la historia. En el ámbito de la experiencia hermenéutica, dicha apertura es orientada hacia la tradición, esto se debe a que la tradición no solo nos brinda el marco de referencia con el cual nos orientamos en el mundo, sino que también nos interpela y nos habla como un tú del mundo de la experiencia histórica, con el cual mantenemos una relación constante y que se actualiza continuamente. Es en este encuentro con la extrañeza y con el preguntar, como expresión de apertura, donde se despliega la experiencia hermenéutica. Sobre esta dinámica, Gadamer señala:

Lógicamente hablando, *la negatividad de la experiencia implica la pregunta*. En realidad, el impulso que representa aquello que no quiere integrarse en las opiniones preestablecidas es lo que nos mueve a hacer experiencias. Por eso también el preguntar es más un padecer que un hacer. La pregunta se impone; llega un momento en que ya no se la puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada. (2007, p. 444)

Así pues, a través del acto de preguntar, se abre un horizonte de sentido que permite avizorar e integrar la extrañeza dentro de nuestro marco de familiaridad y orientar el proceso de comprensión. Y aunque en nuestra vida cotidiana constantemente estamos enfrentados a instancias que no se ajustan del todo a nuestros presupuestos, es en la experiencia más drástica de la negatividad en donde surgen las preguntas más genuinas, aquellas que no podemos evadir o evitarlas puesto que se apoderan de nuestra existencia. Por eso el acto de preguntar no es algo que hacemos voluntariamente en todo momento, sino que, como ya señalamos, se impone. Esto quiere decir que cuando nos enfrentamos a una situación que no entendemos o que desafía

nuestras creencias, la pregunta surge de manera casi involuntaria, como una necesidad de encontrar explicación. Por ejemplo, la inesperada pandemia del COVID-19 nos cuestionó y al mismo tiempo nos obligó a replantearnos múltiples aspectos de la vida cotidiana, pero en un sentido más profundo y radical nos interpeló en cuanto a nuestras certezas culturales y existenciales como lo son la naturaleza de nuestra relación con la salud, la fragilidad de la vida, la interdependencia global, entre otros. De acuerdo con Luis E. Gama,

El momento de extrañeza, el momento en que parece quebrarse la continuidad de sentido de la tradición lo entiende Gadamer como una interpelación de la tradición, como una pregunta que ella nos hace; y el rendimiento interpretativo que nosotros hacemos luego con el fin de restablecer el ámbito del sentido y en el cual la tradición se reanima, aparece consecuentemente como nuestra respuesta a esa pregunta. De esta forma la tensa relación hermenéutica con el pasado se entiende ahora como la propia de un diálogo de preguntas y respuestas que nunca tiene fin pues nunca se resuelve en un acuerdo definitivo, ya que se reactiva con cada nuevo respirar de la tradición. (2008, p. 161)

La interrupción del sentido, es decir, la negatividad de la experiencia y la pregunta que surge como respuesta de manera casi involuntaria están determinadas por la naturaleza dinámica de la realidad, en la cual las cosas se manifiestan de diversas maneras, como un acontecer del que no tenemos control pues “habitar en visiones de mundo que nos reúnen es, a la vez, enfrentarse a rupturas en la comprensión y a la tarea de reformular las referencias de significación, a fin de restaurar la continuidad del espacio agrietado” (Forero, 2017, p. 42). Esta tensión o ruptura refleja el carácter comprensivo de la experiencia: por un lado, se encuentra la familiaridad de lo dado, es decir, la comprensión preestablecida; por el otro, la extrañeza que emerge continuamente. En este diálogo entre lo conocido y lo desconocido se despliega la tarea

hermenéutica de confrontar las rupturas, restaurando y enriqueciendo el sentido en un proceso de constante transformación. Al respecto:

Cuando Gadamer señala que el ser es puro acontecer, no cae en una posición irracional en la que no se pueda pensar el ser de la realidad, porque, como pura contingencia y azar, sea una dimensión inefable e inaccesible al pensar. Hay ejes que estructuran el acontecer. Este no está atravesado por un absoluto, ni es un acaecer caótico y sin forma, sino que se realiza según la lógica de la pregunta que no lo cierra ni lo domina. En últimas, con esto Gadamer supera la clásica oposición de la metafísica entre objetivismo y relativismo. (Forero, 2017, p. 45)

Esta restauración del sentido a la que hacemos referencia, no quiere decir que la comprensión hermenéutica trate de forzar y de mantener la unidad del sentido que se ha perdido, o por el contrario que trate de eliminar todo el sentido anteriormente constituido, eso sería una mala interpretación de los presupuestos de Gadamer. La idea de la filosofía hermenéutica es confrontar las tradiciones y prejuicios, que ya no se ajustan a nuestra época renovando dichos significados. “La apertura como pregunta muestra que el acontecer se efectúa no en rupturas radicales del sentido, sino mediante preguntas que son como un lugar de tránsito, pues plantean una continuidad entre un sentido instaurado y otro que busca abrirse paso” (Forero, 2017, p. 45). Así que, por más que se quiera realizar un cambio total de lo establecido, no es posible pues el sentido no surge de la nada. Solo el devenir de la historia con sus rupturas y la aclaración de nuestra situación hermenéutica nos irá revelando las inclinaciones adoptadas en un tiempo y cultura determinada.

Ahora bien, la dinámica del preguntar y responder en la experiencia hermenéutica plantea una problemática que Gadamer no aborda de manera explícita, pero que, al atender a la experiencia misma y a lo discutido hasta ahora, puede identificarse como una cuestión relevante en la dialéctica del preguntar pues ¿Cómo es posible responder con una pregunta a la

tradicón que me interroga sin distorsionar la relación dialógica, es decir, sin alterar la interacción paralela entre los interlocutores? A lo que podemos responder, siguiendo a Gadamer, que la réplica inicial, al igual que la motivación del preguntar, surge como una ocurrencia², y toda ocurrencia tiene la estructura de la pregunta. Por consiguiente, la ocurrencia puede manifestarse en forma de una nueva pregunta que nos planteamos a nosotros mismos para verificar si la experiencia se encuentra dentro de nuestro círculo de familiaridad y los sentidos que hemos dado a tal experiencia, esto evidencia a la vez que el momento de la experiencia es de autoconocimiento. Ahora bien, “sabemos también que las ocurrencias no se improvisan por entero. También ellas presuponen una cierta orientación hacia un ámbito de lo abierto desde el que puede venir la ocurrencia, lo que significa que presuponen preguntas” (Gadamer, 2007, p. 443). Así, la ocurrencia y el acto de preguntar que le es propio se configura como el marco de referencia de la comprensión, definiendo tanto su límite como su horizonte. En los términos definidos hasta ahora, el preguntar puede entenderse como un prejuicio que proyectamos ante la alteridad, y que debe ser revisado y validado conforme avanzamos en la experiencia comprensiva. A propósito de la estructura del preguntar cabe señalar que:

El acaecer del sentido no se efectúa caprichosa o arbitrariamente, sino que tiene una estructura. Que tenga una lógica o estructura no significa que a él subyazca una ley inexorable o un *telos*. Su estructura es la de la pregunta, y con ella se pone de manifiesto que el sentido no vive ni en lo puramente familiar ni en lo meramente extraño, sino que está constituido por la apertura permanente, que a la vez que implica una fractura con lo establecido, deja entrever en la penumbra nuevas formas de significación. (Forero, 2017, p. 46)

² Es importante aclarar que, aquí el término “ocurrencia” no se refiere a un juicio sin fundamento como lo pensaba Heidegger.

Según Gadamer, de la misma manera en que la negatividad dialéctica de la experiencia culmina con el reconocimiento de la finitud y limitación, el correlato de la negatividad en la estructura del preguntar culmina con el reconocimiento de *no saber*, alcanzando su máxima expresión en la *docta ignorantia socrática*: es decir, en el reconocimiento de nuestra propia ignorancia. La negatividad radical, que es este reconocimiento, no implica una carencia absoluta, por el contrario, es un movimiento hacia una comprensión diferente (Gadamer, 2007, p. 439). Pues a medida que abrimos un nuevo sentido con el reconocimiento de que algo está fuera de mis actuales marcos de referencia y el correspondiente preguntar; nos enfrentamos a una dialéctica que no se resuelve con una respuesta definitiva, sino que por el contrario abre la posibilidad de nuevos interrogantes y nuevos diálogos. Si realmente se quiere comprender, la pregunta nunca debe agotarse. Por eso, el que se cree poseedor de todo conocimiento no puede hacer preguntas genuinas, ya que no percibe la necesidad de abrirse a la posibilidad de estar equivocado. “Para poder preguntar hay que querer saber y para esto, se debe saber que no se sabe” (Gadamer, 2007, p. 440). El acto de preguntar exige inicialmente una disposición hacia la incertidumbre y la duda sobre lo establecido en mí, lo que comporta estar dispuesto a abandonar certezas previas, lo que permite que se manifiesten las esferas positivas del preguntar y de la dialéctica dialógica con la que se co-pertenecen.

Al abrirnos al diálogo tenemos que estar dispuestos a dejarnos decir algo por los otros, a que ellos tengan razón y no la tengan nuestras viejas opiniones. Se trata pues de hacer a éstas conscientes a fin de que los otros dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos. Darle razón al otro es sin duda algo difícil de aceptar. Hay entonces que aprender, contra uno mismo, a estar equivocado, hay que aprender a perder en el juego de la comprensión. Las reflexiones de Gadamer en torno a la alteridad ponen en evidencia que frente a las viejas y nuevas ideologías del consenso la Hermenéutica representa la cultura del disenso. (Gutiérrez, 2002, p. 196)

En este orden de ideas, el preguntar y el diálogo no son solo formas de darse o de manifestarse una conversación, sino que son un proceso de apertura hacia las opiniones y perspectivas ajenas, lo que conlleva a estar dispuestos a cuestionar nuestras propias creencias y a reconocer que el otro, es más experimentado y, por lo tanto, está particularmente capacitado para hacer experiencias y aprender de ellas (Gadamer, 2007, p. 431). Esto a la vez significa una cierta humildad intelectual y una disposición a aprender de los otros, lo que con Aristóteles habíamos señalado como *phrónesis*, entendida como la virtud de la consideración reflexiva. Así, para comprender, no basta con ser consciente de las propias limitaciones y de la situación hermenéutica personal; también es fundamental ponerse en situación con el otro. Por eso comprender supone, antes que nada, ponerse de acuerdo con alguien sobre algo.

Este enfoque resalta el carácter práctico-moral que Gadamer atribuye a la filosofía hermenéutica, modificando y ampliando la concepción tradicional de la comprensión. Para Gadamer, la comprensión no es un simple ejercicio técnico o metodológico, sino un diálogo genuino orientado al acuerdo. Sin embargo, este acuerdo no se limita a una coincidencia superficial, sino que, como hemos señalado, surge del reconocimiento mutuo y del esfuerzo compartido por esclarecer y restablecer el sentido a través de un diálogo que enriquece tanto la relación con el otro como la comprensión misma de la realidad. En este contexto, el modelo de comprensión que Gadamer recupera de la dialéctica platónica-aristotélica encuentra su fundamento en el diálogo, que trasciende su papel como herramienta de comunicación para constituirse en una vía para integrar lo desconocido y ampliar nuestros marcos de significación. Pero más allá de esta ampliación e integración, el modelo dialógico permite crear y recrear comunidad. El ser-en-tradición refleja precisamente este fenómeno que se da en el diálogo. Aquí puede resultar pertinente recordar y traer de nuevo a la discusión la noción del círculo hermenéutico, que evidencia como la comprensión está siempre mediada por nuestra historicidad y que no es un obstáculo para la comprensión, sino que es una estructura que

posibilita el intercambio de sentido entre los interlocutores, quienes desde sus propios horizontes históricos encuentran en el diálogo la oportunidad de construir un terreno común. Esto quiere decir que, al participar en un diálogo auténtico, los horizontes de los interlocutores se fusionan, generando un espacio donde ambas partes se condicionan a aceptar las diferencias, mientras resaltan aquello que realmente las *une*: la duda que los interpela y orienta su conversación. En el desarrollo de esta *práctica*, los prejuicios que cada uno lleva consigo salen a la luz, permitiendo una clarificación de su propia situación hermenéutica. Así, la negatividad de la experiencia y el inherente acto de preguntar que emerge naturalmente en el diálogo, compromete a los participantes en una unidad de sentido común al *compartir la misma duda*.

El diálogo verdadero es un acaecer tan poco manipulable como el juego verdadero; entramos en un diálogo cuando nos enredamos en él y su despliegue va tomando un rumbo que guía a quienes dialogan en vez de que ellos lo guíen. De ahí que lo que de él salga no lo pueda saber nadie por anticipado, pues lo que sale de él es la palabra común que no es tuya ni mía y rebasa tan ampliamente las opiniones subjetivas de quienes dialogan, que estos pueden quedar finalmente como los que no sabían. Quienes con sus diversos puntos de vista conversan lo hacen orientados por *algo que interesa en común*; el proceso del diálogo, cualquiera que sea su desenlace, *no es sino el desarrollo de una comunidad originaria de la cual los interlocutores no eran al comienzo suficientemente conscientes* pero que terminan percibiendo como bien común. (Gutiérrez, 2002, p. 227-228. Cursivas añadidas)

Este proceso dialógico, en el que el preguntar constituye su principal actividad, no puede ser entendido como un método enseñable de manera mecánica, una técnica fija o replicable, ni como una fórmula predefinida para alcanzar la verdad. Tampoco se trata de una habilidad argumentativa diseñada para superar a otros en una discusión. Por el contrario, el acto de preguntar, en su dimensión dialéctica, es esencialmente un arte: el arte del diálogo. Este

arte se caracteriza por su apertura constante, donde cada pregunta tiene el potencial de abrir un nuevo horizonte de comprensión. La dialéctica, como arte de la conversación, para ser fructífera, requiere un diálogo coordinado en el que los participantes no se desvíen del tema central. Esta coordinación se logra, en gran medida, a través de la estructura pregunta-respuesta que guía el desarrollo del intercambio. Siguiendo a Gadamer:

La dialéctica como arte del preguntar sólo se manifiesta en que aquél que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación. (2007, p. 444)

Para asegurar que la conversación fluya de manera coherente, es esencial que los interlocutores se mantengan atentos y respondan consecuentemente a las preguntas planteadas. Esta dinámica, ejemplificada en los diálogos platónicos, permite una progresión lógica del tema y evita las divagaciones. La dialéctica dialógica es entonces el arte de “mirar juntos en la unidad de una intención” (Gadamer, 2007, p. 446) y de construir un significado compartido, pues “llevar una conversación quiere decir ponerse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores” (2007, p. 445). De ahí que el diálogo, especialmente el del modelo socrático, con su productividad mayéutica, guía a los dialogadores a través de preguntas que los llevan a explicitar y a examinar críticamente sus propias opiniones, hasta que la verdad del *lógos* emerge con claridad. Como afirma Gutiérrez:

El *lógos* en el diálogo platónico tiene su fuerza no en la irrefutabilidad cierta de sí misma que excluye toda contradicción antes de abocarse a la cosa, y sí únicamente en la relevancia que resulta de ver conjuntamente a la diversidad en su sentido unitario. Por eso “la teoría de la dialéctica en Platón es la teoría de la posibilidad pertinente del diálogo”. (2002, p.188)

En este marco, toda conversación que aspire a explicar algo debe, en primer lugar, fracturar ese algo a través de una pregunta, permitiendo que surjan nuevas perspectivas. Al dialogar, no solo construimos significado en el presente, sino también en relación con el pasado y con quienes nos rodean. De modo que la verdadera maestría en el arte de la conversación no consiste en imponer nuestras ideas, sino en ponderar cuidadosamente los argumentos de los demás. El diálogo genuino exige interrogar opiniones no con la intención de desacreditarlas, sino para comprenderlas en profundidad. Al cuestionar nuestras propias creencias y las de los otros, abrimos un espacio para la reflexión y el descubrimiento de la verdad. Este proceso, que conlleva reconocer nuestros límites y estar abiertos a nuevas perspectivas, nos convierte en partícipes de una riqueza cultural que trasciende nuestras experiencias individuales, nutriendo nuestra comprensión colectiva y personal.

La conversación se despliega en forma de intercambio de opiniones acerca de lo que es común, y supera peculiaridades, conocimientos previos y posibilidades de los interlocutores, quienes reconocen sus límites y se abren a una comunidad superior y, con ello, a la continuidad de las tradiciones y a la historia. La historia que nos determina y que a la vez requiere de nuestra activa recepción, fija los límites de nuestro contexto hermenéutico efectivo, límites siempre susceptibles de ampliación en la posibilidad de apropiarnos de lo ajeno mediante la comprensión, en la posibilidad de que todo lo ya comprendido pueda ser superado por la apertura de un mejor comprender, en un esfuerzo infinito en el que siempre nos desborda la riqueza de la historia. Más que ser lo que comprendemos, pertenecemos a esa riqueza que apropiamos en la medida en que dialogando con ella oímos en las preguntas que nos lega respuestas a los interrogantes de nuestro propio tiempo. (Gutiérrez, 2002, p. 195)

Acordemos entonces, siguiendo a Gadamer que, la conversación trasciende las opiniones individuales y los conocimientos previos, abriendo un espacio para la construcción

de un conocimiento compartido. Además, que aquel que se limita a buscar respuestas sin cuestionar lo que cree saber, está condenado a permanecer en la superficialidad del conocimiento. Gadamer nos indica que esta actitud, sin embargo, no es fácil de sostener ya que desafía la tendencia natural del ser humano a aferrarse a lo que cree saber. Así, preguntar es un acto más complejo que la respuesta de una afirmación, pues en la pregunta auténtica están contenidos un horizonte, un sentido (dirección) y un límite, no inmanentes. “La pregunta tiene lugar desde unas orientaciones compartidas que permiten poner en juego determinados referentes de sentido; si no fuera así, la pregunta no sorprendería, sería un sinsentido” (Forero, 2017, p. 44). Por esta vía, Gadamer distingue entre el hablar auténtico y el inauténtico, el que habla inauténticamente siempre pretenderá tener razón y piensa que es más fácil preguntar que responder, así no corre el riesgo de dejar sin responder una pregunta.

De acuerdo con Gadamer, en los diálogos de Platón es fácil descubrir la distinción crítica entre discurso propio e impropio (*eigentlicher und uneigentlicher Rede*). Solo mediante la pregunta se quebranta la opinión reinante de la *δόξα* y se suscita el “verdadero recuerdo de lo originario” (*ἀνάμνησις*), que para Gadamer no es otra cosa sino el pensamiento que rememora las vidas humanas, que han ido quedando plasmadas en las diversas formas de expresión que llegan hasta nosotros. (Contreras, 2015, p.55)

En este contexto la dialéctica socrática busca superar el dominio de la opinión (*doxa*), pues esta, en el modelo de conocimiento platónico constituye un obstáculo para el preguntar y para ser conscientes del no saber o reconocimiento de la ignorancia, ya que la opinión al intentar imponerse cohibe la pregunta y bloquea la búsqueda de un saber más profundo. Para superar el dominio de la opinión y advertir el no saber, es necesario dejarse guiar o mejor dejarse afectar por la ocurrencia, entendida como una irrupción en la “extensión allanada de la opinión general” (Gadamer, 2007, p. 444). Lo que significa que la naturaleza de esta ocurrencia radica en la capacidad de formular una pregunta que nos impulse hacia lo abierto, permitiendo

así la posibilidad de una respuesta auténtica, “también de las preguntas decimos que se le ocurren a uno, que surgen o que se plantean, y no que nosotros las provocamos o las planteamos” (Gadamer, 2007, p. 444).

Ahora bien, y antes de continuar, hay que aclarar que el reconocimiento de la ignorancia no se trata de cualquier saber no saber, como un escepticismo radical, así como tampoco nos estamos refiriendo al hecho de saber que no se sabe, sino que se trata del carácter o fenómeno del reconocimiento en el que se determina aquello que me interpela, es decir, que se trata más bien de saber que no se sabe algo determinado. Pero ¿Qué quiere decir esto? “Saber quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en lo contrario. En esto consiste su superioridad frente al dejarse llevar por la opinión en que sabe pensar las posibilidades como posibilidades” (Gadamer, 2007, p. 442). De tal suerte que la pregunta desempeña un papel central, en esta exploración de lo contrario, sosteniendo la tensión entre posibilidades opuestas. Gadamer, inspirado en la tradición dialéctica de Platón, señala que el verdadero saber surge de la confrontación con las alternativas y de la capacidad de mantener abiertas las posibilidades. El saber no es simplemente una acumulación de respuestas correctas, sino un proceso que incluye la superación de lo incorrecto y el despliegue de las posibilidades contenidas en la pregunta. Por lo tanto, existe una relación esencial entre la pregunta y el saber, pues la esencia del conocimiento, según lo anterior, no reside solo en juzgar correctamente, sino también en excluir o examinar lo incorrecto. El saber se alcanza cuando se resuelven las contradicciones y se desvela la falsedad de los contraargumentos, es decir, que la comprensión plena de una cuestión se alcanza cuando no solo se afirma lo correcto, sino que también se comprende por qué las alternativas opuestas son incorrectas, lo que implica una dialéctica de afirmación y exclusión. De este modo, la pregunta no solo abre un nuevo horizonte de indagación, sino que también orienta el camino hacia la posible respuesta.

El sentido de la pregunta es simultáneamente la única dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada, con sentido. *Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva.* El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado. El logos que desarrolla este ser quebrantado es en esta medida siempre ya respuesta, y sólo tiene sentido en el sentido de la pregunta. (Gadamer, 2007, p. 439. Cursivas añadidas)

Con esto se hace manifiesto que la apertura que emana del preguntar no es ilimitada, sino que está necesariamente delimitada por un horizonte, o mejor, por una orientación que guía la búsqueda de la respuesta. Dicho sentido coherente que se da en la pregunta surge como algo espontáneo al atender directamente el fenómeno que se nos presenta, evitando dejarnos llevar por meras ocurrencias, tal como Heidegger a través de Gadamer nos lo recuerda. Por ejemplo, si alguien quiere comprender el proceso de paz en Colombia y se pregunta: ¿Cómo transformó el proceso de paz la concepción de justicia de la sociedad colombiana? Este horizonte de sentido excluye automáticamente preguntas fuera de contexto, como las condiciones meteorológicas de la época, o el precio de los alimentos, a menos que resulten significativas para dar respuesta a la cuestión. El investigador al atender directamente al fenómeno focaliza su pregunta en aspectos que puedan responder a lo preguntado. Comprender algo significa entonces, captar la pregunta que ese algo intenta responder, y formular una pregunta implica que uno mismo se la plantea. Por ello, en el proceso de reflexión la pregunta siempre antecede al pensamiento.

El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. Se trata de ponerlo en suspenso de manera que se equilibren el pro y el contra. El sentido de cualquier pregunta sólo se realiza en el paso por esta situación de suspensión, en la que se convierte en pregunta abierta. La

verdadera pregunta requiere esta apertura, y cuando falta no es en el fondo más que una pregunta aparente que no tiene el sentido real de la pregunta (Gadamer, 2007, p. 440).

Es este el caso de las preguntas pedagógicas, pues en ellas la respuesta correcta ya está determinada de antemano, preguntas del tipo ¿Cuántos lados tiene un triángulo? o ¿Cuál es la raíz cuadrada de 9? “su especial dificultad y paradoja consiste en que en ellas no hay alguien que pregunte realmente. Lo mismo ocurre en la pregunta retórica, en la que no sólo no hay quien pregunte, sino que ni siquiera hay nada realmente preguntado” (2007, p. 440). Un ejemplo de estas últimas es: ¿Qué te iba a decir? o ¿Puedes callarte? En estas preguntas aparentes, la apertura al otro y a lo inesperado queda anulado, ya que lo que está en juego no es una verdadera búsqueda de conocimiento, sino la confirmación de lo que ya se sabe. Así tanto las preguntas pedagógicas como las retóricas no permiten el juego dialéctico necesario para la comprensión hermenéutica, porque no generan un auténtico espacio de indeterminación. Este tipo de preguntas, a las que Gadamer denomina “sin sentido” se caracterizan por su falta de orientación, lo que las hace imposibles de responder, ya que no abren una situación verdaderamente dialéctica ni conducen a un horizonte de indagación. La falta de sentido, en este caso, implica una pérdida de dirección, una incapacidad para orientarse en la búsqueda de la respuesta. Por lo tanto, “sólo hay pregunta cuando la fluida indeterminación de la dirección a la que apunta se convierte en la determinación de un “así o así”: dicho de otro modo, la pregunta tiene que ser planteada” (Gadamer, 2007, p. 441). Y en la medida en que la pregunta se plantea como abierta, comprende siempre lo juzgado tanto en el sí como en el no. Siguiendo a Gadamer:

Decimos que una pregunta está mal planteada cuando no alcanza lo abierto, sino que lo desplaza manteniendo falsos presupuestos. En su condición de pregunta muestra una aparente apertura y susceptibilidad de decisión; pero cuando lo que se pregunta no está destacado con claridad, o al menos no lo está suficientemente, frente a los presupuestos

que se mantienen en pie, no se llega realmente a lo abierto y en consecuencia no hay nada que decidir. (2007, p. 441)

Continuando con el ejemplo de la pandemia, nos vimos impulsados a cuestionarnos de diversas maneras, pero podríamos habernos limitado a preguntar: ¿Cómo se produjo? o ¿Cuál es su cura? Y aunque estas preguntas fueron, de gran utilidad en un momento específico y para determinados campos de investigación, para la experiencia hermenéutica este tipo de preguntas plantea una limitación crucial, aunque parecen abrir sentido, en realidad están condicionadas por los prejuicios de la metodología científica y sus procesos. Una vez que se encuentra una respuesta, como el origen del virus o su tratamiento, la pregunta se cierra, satisfaciendo los fines de una ciencia que quiere ser exacta. “En la primacía de la pregunta para la esencia del saber es donde se muestra de la manera más originaria el límite que impone al saber la idea del método” (Gadamer, 2007, p. 443).

Finalmente, la relevancia del acto de preguntar, en su dimensión dialéctica, como arte del diálogo, también se puede apreciar en el análisis y crítica de Platón a la escritura que Gadamer recoge. Pues en “Platón se muestra ya el fenómeno hermenéutico en una cierta manera” (2007, p. 446). En sus diálogos, el filósofo griego, busca superar las limitaciones de los *logoi* escritos a través de la forma dialogada del texto, que devuelve al lenguaje su dinamismo original y lo protege del dogmatismo. Así la comprensión del texto es un “verdadero recuerdo de lo originario” (2007, p. 446), un restablecimiento de la comunicación y del sentido que se da en la conversación. El texto literario con su forma dialéctica dialógica, a través de la interpretación lingüística, es recuperado del extrañamiento en el que se encontraba y vuelve a recrear el diálogo. De manera similar, la primacía de la dialéctica y su preguntar inherente en la experiencia hermenéutica encuentra en Hegel, según Gadamer, un apoyo significativo. No obstante, Gadamer señala que la dialéctica hegeliana, en su intento por sistematizar la conversación, pierde parte de su espontaneidad y riqueza: “la dialéctica

hegeliana es un monólogo del pensar que intenta producir por adelantado lo que poco a poco va madurando en cada conversación auténtica” (2007, p. 447). Sin embargo, a pesar de la apariencia monológica y la estructura sistemática que caracteriza el enfoque de Hegel, su dialéctica tiene como objetivo captar la esencia del diálogo y la movilidad subyacente a este.

Con la comprensión de la pregunta como experiencia hermenéutica, hemos establecido las bases para entender cómo esta dialéctica del preguntar no solo transforma la interpretación filosófica, sino que tiene implicaciones profundas en nuestro compromiso con el mundo. Ahora, en la conclusión, se reflexionará sobre cómo estas ideas se pueden aplicar más allá del ámbito académico, extendiendo su relevancia a la sociedad contemporánea y a la construcción de un diálogo más auténtico y empático.

Conclusión: La experiencia del preguntar y sus implicaciones

A lo largo de esta monografía, hemos explorado cómo la experiencia dialéctica del preguntar constituye una categoría esencial para la comprensión hermenéutica, siguiendo las bases filosóficas de Hans-Georg Gadamer, se ha evidenciado que la comprensión no es un acto estático ni un proceso unilateral, sino un diálogo dinámico que se desarrolla en la interacción de horizontes entre el intérprete y lo interpretado. Así, como hemos argumentado, la pregunta no es solo un acto lógico orientado hacia fines predefinidos (*teleológico*), sino una condición de la experiencia comprensiva que posibilita la apertura hacia la alteridad del texto, la tradición o el otro. Esta apertura no es una neutralidad pasiva, sino una disposición activa que obliga al intérprete a confrontar sus prejuicios y reconfigurar sus anticipaciones previas, a medida que una nueva verdad emerge durante el proceso hermenéutico. De este modo, la dialéctica del preguntar articula la historicidad del intérprete con la tradición, mostrando que comprender no es un acto cerrado, sino un movimiento dialéctico que integra pasado y presente en la búsqueda constante de sentido.

Como se ha destacado en el primer capítulo, Heidegger subraya que la comprensión no es una recepción pasiva de significados, sino un proceso activo donde los prejuicios, las anticipaciones y la tradición juegan un rol esencial. El círculo hermenéutico, lejos de ser un obstáculo, se convierte en una dinámica productiva que enriquece la interpretación de los textos y la comprensión de la historicidad del intérprete. Gadamer por su lado complementa esta visión al señalar que el acto de preguntar permite al intérprete discernir cuáles de sus prejuicios son legítimos y productivos, y en este sentido, la pregunta facilita clarificar nuestra situación hermenéutica, integrando los prejuicios en el proceso interpretativo en lugar de ignorarlos.

La dialéctica del preguntar, como praxis de la experiencia, va más allá de ser una simple técnica interpretativa: es una fuerza creativa que nos habilita para construir sentidos, cuestionar nuestras creencias y establecer conexiones significativas con el mundo y con los demás. Al reconocer la centralidad de la pregunta, se abre la puerta a una comprensión más profunda, que implica un aprendizaje continuo y transformador. Esta dinámica se enriquece por la tensión entre lo familiar y lo extraño, que genera preguntas auténticas y obliga a revisar y revalorar los prejuicios. Es en esta ruptura, esta negatividad de la experiencia, que el preguntar encuentra su apertura.

La filosofía hermenéutica de Gadamer, al destacar el papel de la experiencia del preguntar, nos invita a adoptar una actitud de apertura y curiosidad frente al mundo. Esta actitud no solo nos permite comprender mejor las diversas manifestaciones culturales y sociales, sino que también nos capacita para construir relaciones más auténticas y empáticas con los demás. En un mundo marcado por la diversidad y la complejidad, la capacidad de dialogar y comprender perspectivas diferentes resulta crucial para la convivencia pacífica y la resolución de conflictos. Al cultivar la práctica de preguntar, ampliamos nuestros horizontes de comprensión y contribuimos activamente a la construcción de un mundo más justo y equitativo.

En última instancia, la dialéctica del preguntar no es solo un mecanismo metodológico, sino un fundamento ontológico que permite comprender la historicidad humana y enriquecer el diálogo con las tradiciones, las disciplinas y los desafíos contemporáneos. Preguntar es interpretar, y solo a través de la pregunta podemos acceder a una comprensión más profunda y transformadora de nuestra realidad.

Estas conclusiones subrayan la importancia de la pregunta en la comprensión hermenéutica, proporcionando herramientas clave para el diálogo con las tradiciones y el análisis de la historicidad en múltiples disciplinas. Sin embargo, este trabajo también sugiere algunas líneas de investigación futuras que merecen especial atención. Una de ellas es la construcción de comunidad desde la diferencia, donde la hermenéutica puede servir como una vía para promover la convivencia basada en el reconocimiento y respeto mutuo de identidades diversas, especialmente en un tiempo en el que la violencia y la guerra se han hecho familiares. Otra línea relevante es la revalorización de los significados y su implicación en el concepto de identidad, particularmente en diálogo con Foucault y su crítica a la noción de lo “normal”. Esto abre caminos para reflexionar sobre la resistencia frente a discursos homogeneizantes. Finalmente, la aplicación de la hermenéutica al ideal de conocimiento científico resulta igualmente interesante, en especial en su relación ético-moral y su pertinencia en dilemas contemporáneos como la inteligencia artificial, la comunicación, el cambio climático y nuestra relación con el planeta.

Referencias

Contreras, A. (2015). ¿Quién soy yo y quién eres tú? La reformulación gadameriana de la aperturidad de la existencia. *Alea Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*. 12:39-63.

Díaz, V. (2006). *Hermenéutica y fenomenología: Husserl, Heidegger y Gadamer*. Edicep C.B.

Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder.

Forero, F. (2014). *Hermenéutica y racionalidad*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional de Colombia.

Forero, F. (2017). Ontología del acontecer. El camino de Hans-Georg Gadamer. *Ideas y Valores*, 66 (164), 35-54.

Gaos, J. (1971). *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. Fondo de Cultura Económica.

Gama, L. (2008). Filosofía como praxis y diálogo. Una introducción a la hermenéutica desde Platón. *Estudios de Filosofía*, (38), 151-170.

Gadamer, H. (2007). *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme.

Guervós, S. (2013). *Hans-Georg Gadamer y la hermenéutica en el siglo XX*. Luis Enrique de Santiago Guervós.

Gutiérrez, C. (2002). *Temas de filosofía hermenéutica: Conferencias y ensayos*. Universidad Nacional de Colombia.

Palmer, R. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Arcos/Libros.

Rodríguez, A. (2008). Recensión de *El Ser y el Tiempo* de Martin Heidegger. Editorial Corregidor.