

“Mundo de la vida, lenguaje y ciencias humanas en la hermenéutica de Gadamer”¹

Cecilia Monteagudo
Pontificia Universidad Católica del Perú
cmontea@pucp.edu.pe

En el presente trabajo nos proponemos en primer término presentar la sugerente recepción crítica que tiene la hermenéutica de Gadamer del concepto fenomenológico de ‘mundo de la vida’ y en segundo lugar mostrar de qué modo dicha temática es desarrollada por la reflexión hermenéutica fundamentalmente articulada con los tópicos del lenguaje y las ciencias humanas².

1. En torno a la recepción gadameriana del concepto fenomenológico del “mundo de la vida”.

“Es cierto que el concepto que descubre el filósofo Husserl ‘mundo de la vida’, neologismo que mientras tanto ha encontrado cabida en todas las lenguas de cultura aparece más tarde, pero el lema de Husserl ‘hacia las cosas mismas’ señalaba ya en esa vasta dirección” (Gadamer, 1983)³.

1.1 ¿Recepción llena de tensiones o un diálogo inacabado?

Resulta una opinión común afirmar que la recepción gadameriana del pensamiento de Husserl, expuesta principalmente en su obra principal *Verdad y Método* (1960)⁴, en tres importantes ensayos de sus *Gesammelte Werke* (Obras reunidas)⁵ y en escritos autobiográficos, se encuentra bajo la influencia de la crítica de Martin Heidegger al proyecto de la fenomenología trascendental. Sin embargo, ello no impide a Gadamer buscar lo que él denomina la disposición hermenéutica fundamental que subyace a los conceptos husserlianos y en particular a los de “horizonte” y “mundo de la vida”⁶. Así como no duda en afirmar en el prólogo a la segunda edición de *VM* de 1965, que su libro se asienta en una base fenomenológica y en una intención filosófica que interpela al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital⁷. A lo que hay que añadir, que Gadamer también fue testigo presencial del magisterio de Husserl y que hasta su obra tardía, dedicada a la reflexión sobre los límites del lenguaje, siguió confrontándose con la fenomenología husserliana⁸.

Por todo lo anterior y a la luz del conjunto de la obra gadameriana, no resulta extraño que un autor como J. García Gómez Heras, en su interesante libro sobre el ‘mundo de la vida’, nos proponga para leer a Gadamer un “retorno a Husserl” pasando por encima de Heidegger. Propuesta que a su juicio tendría el fin de esclarecer mejor las fuentes de donde arranca la vía hermenéutica de la filosofía y las posibilidades

que ésta abre⁹. En esta línea de reflexión también se encuentran autores como la filósofa española María del Carmen López, quién ha dedicado varios estudios a analizar las relaciones de 'distancia en la proximidad' que unirían según ella, a Husserl y Gadamer¹⁰, y más recientemente el mexicano Jorge Reyes analiza la posibilidad de rescatar en Husserl una acepción débil de lo 'trascendental' que serviría para iluminar el papel que desempeña el lenguaje en la ontología hermenéutica¹¹. Por su parte, en una perspectiva más genealógica Roberto Walton, muy conocido en nuestro medio, tiene numerosos ensayos sobre los antecedentes fenomenológicos de importantes nociones gadamerianas¹². A lo que hay que añadir que el propio J. Grondin, quién tiene una visión integral de las diversas influencias en el pensamiento de Gadamer, sostiene que no sólo la "hermenéutica de la facticidad" de Heidegger, sino también la revalorización husserliana del mundo vivencial constituyen "la base sobre la que Gadamer desarrolla en la segunda parte sistemática de su obra principal las características fundamentales de una teoría de la experiencia hermenéutica"¹³.

Así pues, pese a las explícitas reservas críticas que encontramos en diversos ensayos respecto del método y el proyecto fundacional de la fenomenología, Gadamer no duda también de poner de manifiesto su afinidad temática con aspectos medulares del pensamiento de Husserl, de relevancia para la aclaración de sus propios planteamientos. De manera sucinta nos referimos fundamentalmente a la crítica al objetivismo científico y sus efectos alienantes sobre la praxis social y cultural, y a la rehabilitación de ese ámbito previo que se halla contenido en el concepto de "mundo de la vida", como horizonte histórico pre-dado e intersubjetivamente constituido. Horizonte que será considerado por ambos autores como el suelo donde estarían enraizadas todas las producciones culturales.

De este modo, nos encontramos entonces ante una recepción crítica muy singular del pensamiento de Husserl, cuya tensión interna no impide destacar los puntos de encuentro entre ambos pensadores. En este sentido, el propio Gadamer caracterizando su impresión general sobre la fenomenología husserliana sostiene en un artículo de 1974, que cada vez que uno se acerca a la fenomenología de Husserl suele experimentar al mismo tiempo una distancia histórica y una novedosa actualidad¹⁴.

De otro lado, considerando que el pensamiento de Gadamer está dominado por el principio metodológico de aclarar previamente la "conceptualidad" desde donde surge su propio proyecto filosófico¹⁵, no puede entonces sorprendernos que en su obra más importante, se imponga la exigencia de explicitar el lugar de la fenomenología de Husserl en sus propias consideraciones¹⁶. De este modo, encontramos que Gadamer interpreta la noción husserliana de "intencionalidad", desde su temprana exposición en *Investigaciones Lógicas* (1900), como

el inicio de la crítica más radical al objetivismo de las ciencias y la filosofía anterior¹⁷. Asimismo, reconoce las importantes consecuencias filosóficas que se siguen de las temáticas esencialmente conexas de la intencionalidad y de la temporalidad, aunque tenga al mismo tiempo que afirmar, que si hay un vínculo entre el concepto de síntesis pasiva y la doctrina de las intencionalidades anónimas con el carácter horizontal de toda experiencia hermenéutica, ello sólo es posible si se rechaza la violencia metodológica del pensamiento trascendental¹⁸.

Ahora bien, en el marco de esta peculiar recepción, Gadamer percibe la noción de “horizonte” como uno de los puntos de mayor afinidad con el pensamiento de Husserl, no solo por su riqueza conceptual, sino por la centralidad que dicha temática tiene en ambos autores. En este sentido, la conocida rehabilitación gadameriana de los prejuicios se sustenta precisamente en la idea de un horizonte situacional inherente a toda experiencia comprensiva.

Siguiendo con la valoración crítica, Gadamer también identifica en el descubrimiento de la “intencionalidad de horizonte” el impulso que lleva a la fenomenología husserliana a radicalizar su reflexión en “*la interpelación retrospectiva a partir del mundo de la vida dado con anterioridad*”, que muestra la obra tardía de Husserl. Nos referimos fundamentalmente a su obra *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*¹⁹.

De este modo, y pese a sus críticas al proyecto fenomenológico, Gadamer participa de una visión unitaria del pensamiento de Husserl, pues no solo sabrá leer en la noción del “mundo de la vida” un desarrollo fecundo de la idea primigenia de “intencionalidad”, sino que además, como lo afirma en su artículo “Sobre la actualidad de la fenomenología” (1974), la vieja controversia husserliana con el “hecho de la ciencia”, de orientación neokantiana y positivista, resurge con más fuerza en el concepto de “mundo de la vida”²⁰.

Lo anterior, empero, a juicio de Gadamer, no exime a Husserl de tener que resolver las tensiones que surgen entre las implicaciones filosóficas que este tema tiene y el papel que juega el “mundo de la vida” dentro del programa de fundamentación de la fenomenología trascendental. Es decir, en su concepto, las dificultades sobrevienen precisamente cuando Husserl, luego de una descripción filosófico-natural del “mundo de la vida”, quiere convertir esta temática en objeto de una reflexión trascendental radical, cuya meta última es la subjetividad trascendental.

Desde este punto de vista, vemos más bien a Gadamer de lado de los críticos del método fenomenológico y, en suma, de la legitimidad del enfoque trascendental. Así, en diversos pasajes de su obra se advierte

también de manera reiterada un cuestionamiento al proyecto de una “ciencia trascendental del mundo de la vida”. En su concepto, esta ciencia no puede eludir su carácter problemático, porque dicha reflexión se caracteriza por la intención de superar toda validez mundanal y todo dato previo en una *epojé* radical, y, sin embargo, lo que descubre es la trascendencia de esta intencionalidad horizontal; es decir, el carácter *a priori* del mundo de la vida.

A lado de este cuestionamiento del enfoque trascendental, Gadamer también destaca el carácter paradójico de la problemática misma que abre el “mundo de la vida” y las exigencias que impone a un “pensar responsable”. Es decir, como lo expresa en su texto “Ciudadanos de dos mundos”:

La paradoja en la relatividad del mundo de la vida consiste en que uno puede llegar a ser consciente de la misma, y con ello, de los límites del propio mundo de la vida, sin que por ello se le haga posible traspasarlos. Nuestra historicidad está hecha de bocetos de conocimiento posible que nunca llegan a hacerse realidad. Se encuentran dados en toda objetividad del conocer o de la conducta, lo cual implica que el discurso del sujeto puro carece aquí de sentido, por mucho que éste se vea reducido al simple polo-yo del ego trascendental. En consecuencia, la relatividad del mundo de la vida no equivale a un límite objetivador, sino que supone más bien una condición positiva para este tipo de objetividad que resulta alcanzable en el horizonte del mundo de la vida (Gadamer, 1985)²¹.

Así pues, el carácter irresuelto del tratamiento husserliano del “mundo de la vida” representa, para Gadamer, un estímulo para el pensar contemporáneo que se abre a una nueva comprensión de los temas de la verdad, el método y la objetividad del conocimiento. Desde este punto de vista, la obra de Gadamer, no escapa a dicho estímulo, porque precisamente lo que busca es sacar las consecuencias epistemológicas de la pertenencia de todo intérprete a lo que se propone comprender, y con ello afronta la exigencia de repensar precisamente las temáticas antes aludidas.

A lo dicho, cabe agregar un aspecto vinculado directamente con la consideración que Gadamer hace explícitamente del aporte de Husserl a su proyecto de una hermenéutica filosófica. En el capítulo de *VM* que concluye con los preliminares históricos previos a la exposición de los “Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”, Gadamer reconoce que frente a la tradición hermenéutica decimonónica que alcanza en W. Dilthey su máxima expresión, la fenomenología husserliana ha contribuido de manera fundamental a la superación del enfoque epistemológico y meramente instrumental del ‘fenómeno de la “comprensión”²². Sin embargo, pese a este reconocimiento, acusa a

Husserl de no haber sacado todas las consecuencias especulativas del concepto de “vida”²³.

En este sentido, en la línea interpretativa de *VM* se sostiene que recién con Heidegger se produce el denominado “giro ontológico” en la historia de la hermenéutica y se crean las condiciones para entender la anticipación ontológica de todo comprender y hacer justicia a la historicidad de la existencia. No vamos a discutir aquí dicha interpretación, pero sí señalar, que pese a ella, Gadamer también pone en cuestión la frecuente interpretación de que el “mundo de la vida” surge fundamentalmente como una respuesta apresurada a la polémica con Heidegger²⁴.

En el artículo ya citado “Sobre la actualidad de la fenomenología de Husserl”, Gadamer sostiene que, tomando en cuenta el carácter omniabarcante del ideal de una filosofía fenomenológica que se mantiene hasta la *Krisis*, resulta comprensible que frente a los cuestionamientos de Heidegger, Husserl se preguntara si éstos no estaban contenidos ya en su propio proyecto filosófico²⁵. Con esta posición, Gadamer no pretende soslayar la amplia discusión en torno de este tema; pero, en último término, para él, la polémica misma con Heidegger se asienta precisamente en un suelo husserliano que la hizo posible²⁶.

Desde su punto de vista, más allá de resolver la cuestión de hasta qué punto Husserl es influido por la publicación de *Ser y Tiempo* de Heidegger o si, al revés, esta obra despliega problemáticas que ya se habían planteado en el suelo husserliano, lo decisivo para Gadamer es, más bien, identificar que en la expresión “mundo de la vida” se halla recogida la verdad que ha sido buscada e interrogada permanentemente y de manera especial en el pensamiento de Husserl²⁷.

Así, siguiendo esta misma perspectiva, Gadamer también sostiene en el artículo “La ciencia del mundo de la vida” (1972) que el carácter revolucionario frecuentemente atribuido a la noción de “mundo de la vida” debe verse como un significado que emerge al interior de un estilo de pensamiento caracterizado por continuas correcciones y autocríticas. En tal sentido, como también lo afirma en la cita con la que iniciamos nuestra exposición, dicha temática no hace más que apuntar al tema originario de la fenomenología, precisamente como una novedosa y expresiva autocrítica, que deja ver la interminable meta de la fenomenología como ciencia estricta²⁸.

Del mismo modo, aun cuando a Gadamer le parezca discutible la posibilidad de convertir el horizonte mundano vital en objeto de una ciencia trascendental, reconoce, no obstante, en la reflexión husserliana en torno del “mundo de la vida”, el cuestionamiento más importante a las aspiraciones de universalidad de la metodología científica, y

considera que esta temática permite el surgimiento de una nueva conciencia crítica con relación a la misión misma de la filosofía. Asimismo, también declara la intención de asumir el impulso moral que radica en la idea husserliana de una nueva praxis mundano vital, desde la que, en su concepto, debiéramos descubrir la riqueza de un mundo compartido que pueda conducirnos a una práctica política más humana²⁹. Al respecto, las reflexiones gadamerianas tardías en torno a temas de filosofía práctica dan claramente cuenta de ello.

En esta línea de reflexión, que busca mostrar el estrechamiento perspectivista que trae el pensamiento metodológico para la cultura en general, ciertamente Gadamer también rehabilita la tradición de la filosofía práctica griega como una alternativa a la “autocomprensión técnica y objetivista del moderno concepto de ciencia”. Pero es esta conjunción de perspectivas lo que a su vez le permite a Gadamer afrontar la temática filosófica de las ciencias humanas (“ciencias del espíritu”) fuera del marco del pensamiento metodológico moderno, y revelar su verdadera condición de ciencias ‘prácticas’. Pues bien, esta problemática también es otro punto de confluencia entre ambos autores. En este sentido, Gadamer reconoce desde *VM*, el aporte del libro segundo de la obra husserliana *Ideas relativas a un fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*³⁰ para su propia reflexión en torno al carácter filosófico y moral de dichas ciencias³¹. Retomaremos este punto al final de nuestra exposición.

Por todo lo anterior, creemos que no sólo queda justificada la mención de Husserl como parte de la “historia efectual” de la hermenéutica gadameriana, sino que también es posible sostener que entre ambos autores hay todavía un diálogo en curso. En esta perspectiva, pretendemos mostrar en lo que sigue la manera como se integran algunos aspectos del análisis husserliano sobre el “mundo de la vida” en la investigación del ‘fenómeno de la comprensión’, como algo que atañe a toda nuestra experiencia vital.

1.2 La presencia operativa del “mundo de la vida” en el esclarecimiento del el ‘fenómeno de la comprensión’.

“El mundo previamente dado es el horizonte que abarca de forma fluido-constante todos nuestros fines, todas nuestras metas, fugaces o duraderas, al igual que, precisamente, una consciencia intencional de horizontes abarca implícitamente de antemano. Nosotros los sujetos, no conocemos en la vida unitaria, inquebrantada y normal ninguna meta que alcance más allá, más aun, ni tan siquiera tenemos una representación de que pudiera haber otras metas. Todos nuestros temas teóricos y prácticos, también podemos decirlo de este modo, siempre residen en la normal unicidad del horizonte vital ‘mundo’. El mundo es el

*campo universal en el que están dispuestos todos nuestros actos, experimentadores, cognoscitivos, activos.” (Husserl, La Crisis)*³².

En numerosos textos a lo largo de toda su obra, Gadamer no escatima elogios al concepto husserliano de “mundo de la vida” aludido por él frecuentemente en conexión con las nociones de horizonte y de lingüisticidad. Pero se trata de un concepto que en el planteamiento de Husserl, tal como éste es expuesto en la *Krisis*, se presenta con una multivocidad de sentidos. Por ello destacaremos fundamentalmente tres significados que consideramos los más relevantes para la hermenéutica de Gadamer: (1) horizonte viviente al que se atiene toda praxis real y posible, (2) ámbito de certezas originarias o autoevidencias intersubjetivas, y (3) ámbito de sedimentación y transformación de tradiciones³³. A partir de estos significados puede verse con claridad en qué medida los prejuicios, en sentido gadameriano, surgen de un ámbito comunitario no tematizado, que precisamente se pone en juego en cada experiencia hermenéutica, ensanchando el contexto vital y haciéndonos participar de un saber ya compartido que podemos asumir y transformar conscientemente a la luz de nuevas experiencias. Esto último significa también, a la luz de otros ‘mundos de vida’, otras culturas y en suma otros lenguajes, como lo muestran los ejemplos gadamerianos de la traducción y el aprendizaje de lenguas extranjeras.

Es decir, la noción de “mundo de la vida”, como horizonte viviente al que se atiene toda praxis real y posible, ayuda asimismo a esclarecer mejor por qué la pre-estructura de la comprensión no refiere a una mera anterioridad temporal, puesto que los prejuicios no permanecen estáticos, sino que se modifican continuamente en el “movimiento de la comprensión”, y representan, de este modo, la concreción de nuestra historicidad y el sello de nuestra finitud.

También la intersubjetividad del “mundo de la vida” permite entender por qué Gadamer sostiene que antes de comprendernos en la autorreflexión lo estamos haciendo ya de una manera autoevidente en la sociedad y en las tradiciones a las que pertenecemos. Así como también cuando señala que el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición³⁴.

Como afirma Husserl en la *Krisis*, “*el mundo de la vida nos es dado a todos nosotros como personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta*”³⁵. Pero dicha intersubjetividad, aun cuando no es tematizada, sin embargo, posibilita que el “mundo de la vida” se nos aparezca como el constante suelo de validez y fuente de autoevidencias originarias a las que recurrimos sin más en tanto que hombres prácticos y en tanto que científicos³⁶.

Desde esta perspectiva, la pertenencia a una tradición en sentido gadameriano, es pertenencia a una comunidad actual y potencial, donde cada cual, en palabras de Husserl, se sabe viviendo en el horizonte de sus congéneres y referido a las mismas cosas de experiencia, a pesar de que los distintos individuos tengan aspectos y perspectivas distintas de las mismas cosas. En último término, tanto en Husserl como en Gadamer, solo a partir de este trasfondo de familiaridad podemos desarrollar nuestra vida intencional y alcanzar toda acreditación imaginable posterior. Asimismo, la temática de la pre-comprensión como la condición de posibilidad para iniciar el movimiento de la comprensión se halla presupuesta en esta pre-dación del “mundo de la vida”, lo mismo que la dinámica de familiaridad y extrañeza que apunta a la fusión de horizontes en la perspectiva de Gadamer.

De otro lado, esta noción de “mundo de la vida” da cuenta de una historicidad singular, que revela en su despliegue una circularidad semejante a la del movimiento de la comprensión. Pues también se constituye en un “suelo que se desarrolla históricamente” y al que se le agregan continuamente las valideces científicas y todas las producciones de sentido. De este modo, como “horizonte viviente” no solamente incluye un mundo dado con anterioridad, y, como tal, horizonte de nuestros actos perceptivos, sino también la propia dinámica de constitución de este mundo. Por ello, es posible concebirlo como un horizonte englobante que, en último término, es el correlato de toda nuestra actividad intencional constituyente y de las formas posibles de praxis por venir.

También la rehabilitación husserliana del ámbito de las “evidencias originarias” sin las cuales no sería posible iniciar ningún proceso de constitución de sentido resulta en gran parte coincidente con la que Gadamer desarrolla respecto de los prejuicios y la tradición. Esto nos lleva a considerar que en Husserl ya queda indicada la orientación para destacar las condiciones de verdad que preceden a la lógica de la investigación científica, tal como lo propone Gadamer en su obra principal.

Pero quizá la aproximación husserliana ofrece una mayor radicalidad, en provecho de los propios intereses del planteamiento hermenéutico. Pues, como se sabe, la pre-dación del “mundo de la vida” retrocede en Husserl hasta una temporalización primitiva correspondiente a nuestra vida instintiva, donde la corporalidad se muestra cumpliendo un papel central en los estratos más primarios de nuestra experiencia perceptiva del mundo. Si el proyecto filosófico de *VM*, en palabras del propio Gadamer, busca hacer justicia a la historicidad de la existencia³⁷, encontramos a este respecto en el planteamiento husserliano una radicalidad singular, pues precisamente, para Husserl, se tiene que considerar primero esta historicidad corpórea primigenia, y asumir que

las capacidades adquiridas en este primer nivel se incorporarán a la vida del “yo” como habitualidades que van a predelinear toda su vida intencional posterior, al modo de una masa hereditaria. En tal sentido, cuando Gadamer señala que “los prejuicios son la realidad histórica de nuestro ser”³⁸, ellos están, sin duda, enraizados en esta temporalidad más originaria.

En esta misma perspectiva, sostenemos que la temática de la historicidad de los prejuicios se esclarece en mayor medida, si aceptamos con Husserl que la inherencia de toda constitución de sentido a un horizonte constantemente fluyente nos enfrenta también al hecho de que, tanto en el sentido de la vida individual, como en el sentido de la vida comunitaria, las múltiples adquisiciones de la vida activa anterior no son sedimentaciones muertas, sino que permanecen en un trasfondo co-consciente, pero momentáneamente irrelevante. Esto es, ellas están siempre disponibles y, como dice Husserl, constituyendo junto con los actos auténticos y conscientes “un único inquebrantable contexto vital”³⁹.

Finalmente, consideramos que de la tematización husserliana en torno de la movilidad de tradiciones sedimentadas con las que siempre trabaja una actividad productora de nuevas formaciones de sentido, resulta, sin duda, destacable el aporte que significa el famoso apéndice de la *Krisis*, “El Origen de la geometría”⁴⁰. Ello en tanto el movimiento que Husserl describe ahí de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido, ilumina la dinámica del “movimiento de comprensión” gadameriana, donde siempre queda abierta la posibilidad de reactivar nuevos sentidos del pasado en aras del esclarecimiento del presente.

Resumiendo este punto, opinamos que el “mundo de la vida”, tanto en su condición de ámbito de evidencias originarias no tematizadas, como en tanto horizonte de tradiciones sedimentadas, permite profundizar en ese “mundo común” que, a juicio de Gadamer, es precisamente la condición de posibilidad de toda experiencia hermenéutica y todo entendimiento entre los seres humanos.

2. Desarrollos hermenéuticos en torno al “mundo de la vida”.

En esta segunda parte y de manera más breve nos ocuparemos de los desarrollos gadamerianos que ha tenido el concepto de “mundo de la vida” con relación a las temáticas del lenguaje y las ciencias humanas

2.1 “Mundo de la vida” y lenguaje.

“Lo primero sin duda es que el lenguaje, el lenguaje hablado y con ello el ‘mundo de la vida’, por utilizar una famosa expresión de Husserl, y no

como en el neokantismo el 'hecho de la ciencia', constituye el marco dentro del cual se plantean nuestras preguntas" (Gadamer, 1993)⁴¹.

En lo que sigue queremos mostrar de qué modo Gadamer vuelve en sus textos tardíos a la temática del "mundo de la vida" en su intento de esclarecer al interior de su propio planteamiento el carácter ontológico y dialógico de nuestra 'vida en el lenguaje'. Propósito que hay que entender articulado a su vez con sus reflexiones éticas sobre el futuro de la humanidad y los límites del lenguaje. Así en un texto de 1992 bajo el título "Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje", sin ocultar su sorpresa por la manera como la tradición filosófica alemana que le precede no ha hecho del lenguaje su tema central (exceptuando a Heidegger), destaca sin embargo, la manera como la fenomenología husserliana habría dado un paso decisivo para ello, precisamente al desviarse del *factum* de la ciencia en dirección al "mundo de la vida", donde el lenguaje cumple una función preponderante⁴².

Ahora bien, ciertamente en ese mismo texto también admite que Husserl no habría sacado todas las consecuencias que *la orientación* hacia el "mundo de la vida" trae para la problemática del lenguaje. Sin embargo, vista dicha *orientación* a la luz de las influencias que también ejercen sobre su reflexión la crítica de San Agustín al lenguaje proposicional, la concepción de Humboldt del lenguaje como 'acepción del mundo' y los planteamientos de Heidegger al respecto, ésta es interpretada por Gadamer como el freno práctico político más importante a las aspiraciones monopólicas de la ciencia y a la visión instrumental del lenguaje que ésta impone.

En esta misma dirección en otro texto de su obra tardía señala lo siguiente:

... 'mundo de la vida'. Esta combinación de palabras, creación de Husserl, tuvo grandes consecuencias, pues permitió superar la barrera ante la que el concepto de objetividad parecía haber puesto a las ciencias. Por su esencia, el mundo de la vida equivale a una pluralidad de horizontes, y con ello, a un conjunto altamente diferenciado en el que sin duda encuentra también su lugar la pretensión de validez objetiva, la cual, sin embargo, está desprovista ya de su monopolio. Poco a poco se va revelando que la pluralidad de las lenguas humanas es una de las formas en que se articula la pluralidad de los mundos de vida (Gadamer)

⁴³.

Como puede notarse, Gadamer siguiendo a Husserl, considera que al mostrarse el "mundo de la vida" como 'horizonte viviente al que se atiene toda nuestra praxis vital y su posible transformación', la ciencia entonces no sería sino una entre otras hipótesis prácticas dentro del "mundo de la vida", mundo marcado por la diversidad y por su continua ampliación. De lo que resulta también para Gadamer, la prioridad del

lenguaje entendido como habla con respecto al lenguaje de la ciencia. De este modo para él, el empleo puramente teórico del lenguaje que satisface el formalismo de la lógica, jamás podrá ser la medida cuando tenemos presente el entendimiento mutuo que tiene lugar en el “mundo de la vida”⁴⁴.

Dicho lo anterior, puede verse entonces en qué medida el lenguaje vivido en el contexto del “mundo de la vida” no sólo constituye el punto de partida del giro ontológico que opera la reflexión gadameriana, sino que también éste le permitirá dejar en un segundo plano la acepción del lenguaje como un conjunto lógico de enunciados. Así pues, Gadamer intentará revertir el predominio de la visión apofántica del lenguaje que ha dominado a la cultura occidental y donde se ha privilegiado al enunciado en menoscabo de aquellas dimensiones del lenguaje que nos permiten crear continuamente comunidad. En su concepto, hay que ser capaz de distinguir los límites de la lógica del juicio precisamente en su separación del contexto viviente del diálogo, es decir, del “mundo de la vida”.

De este modo, el lenguaje entendido por Gadamer fundamentalmente como habla es también el horizonte y el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas⁴⁵. Por ello el lenguaje no es el objeto ni el sujeto de la experiencia hermenéutica, sino precisamente el lugar, el *medium* donde se da la apertura del ser humano a la verdad y al sentido del mundo y de los otros. En este sentido, ‘vivir en el lenguaje’, nos advierte Gadamer, significa fundamentalmente moverse en el lenguaje sobre algo y en el lenguaje encontrarse con alguien.⁴⁶

El lenguaje es así para Gadamer el verdadero centro del ser humano, pero si se lo contempla en el ámbito que sólo él llena: la convivencia humana. Entonces aún cuando éste pueda ser codificable y encontrar una relativa fijación en el diccionario, la gramática y la literatura, sin embargo, su propia vitalidad sólo vive del intercambio dinámico de los interlocutores en el “mundo de la vida”. En este sentido, Gadamer puede afirmar con radicalidad que *el lenguaje sólo existe en la conversación* y como hablar es un hablar conjuntamente, capaz de crear algo común⁴⁷. Pero este ‘estar de camino a lo común de unos a otros’ (*ein Unterwegs zum Miteinander*), de ningún modo puede interpretarse como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición, sino como un lenguaje que solo llega a ser tal, si porta tentativas de entendimiento, de apertura y escucha al otro⁴⁸.

Así, Gadamer puede afirmar entonces, que el diálogo como estructura de nuestra ‘vida en el lenguaje’ es el horizonte existencial inherente a toda experiencia hermenéutica. Pero este horizonte dialógico lingüístico que subyace a la interacción entre diversos individuos, entre diversas lenguas o entre pasado y presente, si bien presupone la aspiración al

entendimiento común, éste horizonte no excluye la diversidad, sino que al contrario la presupone. De lo que se desprende que la diversidad inherente al “mundo de la vida” es también propia de nuestra ‘vida en el lenguaje’, por ello puede concluir como lo señaló antes, que la pluralidad de las lenguas humanas en sí mismas y entre sí es una de las formas en que se articula la pluralidad de los mundos de vida. Siguiendo esta misma perspectiva Gadamer también afirma lo siguiente:

“Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan lenguajes distintos, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido, como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero el lenguaje común nunca es algo ya dado definitivamente. Es un lenguaje que juega entre los hablantes, que debe permitir el inicio de un entendimiento, aunque las diversas opiniones se opongan frontalmente. Nunca se puede negar la posibilidad de entendimiento entre seres racionales. Ni el relativismo que parece haber en la variedad de los lenguajes humanos constituye una barrera para la razón, cuya palabra es común a todos como ya sabía Heráclito” (Gadamer)⁴⁹.

De la cita precedente se siguen varias ideas frecuentemente poco atendidas en el planteamiento gadameriano. La primera es que aún cuando Gadamer destaca el carácter intersubjetivo del lenguaje y el mundo compartido que éste presupone, de ningún modo desconoce las dificultades inherentes a ‘la vida en el lenguaje’. A pesar de ello, él reitera una y otra vez, que nuestra vida social descansa en el presupuesto de que la conversación en su sentido más amplio deshace el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones⁵⁰. De otro lado, tampoco su ‘giro hermenéutico hacia la conversación’⁵¹ puede interpretarse como un intento de fijación terminológica mediante el diálogo. Pues si bien entiende el diálogo como ‘transformación hacia lo común, o reunión de los interlocutores en una nueva comunidad’, éste es siempre un proceso integrativo abierto, que no puede soslayar los límites mismos del lenguaje que son también los de la razón⁵². En este sentido para Gadamer, aún cuando el lenguaje, en tanto horizonte al que se atiene toda praxis vital, sea *el medium en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas*, el acuerdo total entre dos hombres contradice la esencia de la individualidad⁵³. De este modo, el lenguaje está pues atravesado inevitablemente por el fenómeno de Babel y la finitud de la palabra. Por ello el imperativo de nuestra época es precisamente captar el significado verdaderamente productivo que radica en el pluralismo en el que vivimos, donde no cabe eliminar la diversidad de las lenguas en una nueva *ars combinatoria*, sino liberar las posibilidades más creadoras del lenguaje que se hallan en el diálogo que somos⁵⁴.

Por todo lo anterior, como sostiene la filósofa mexicana Mariflor Aguilar, Gadamer lejos de una posición ingenua y meramente optimista ha elaborado una propuesta de racionalidad dialógica detectando precisamente las estrategias que suelen impedir su ejercicio. Desde esta perspectiva, él se sitúa en una posición intermedia, entre la ilusión de la comprensión cabal de nuestro interlocutor (en alguna medida atribuible a la hermenéutica tradicional) y la del escepticismo (postmoderno) de que alguna vez realmente nos entendamos. Una difícil situación intermedia que apuesta por la posibilidad de acceder a la comprensión de la alteridad, pero con la conciencia de la finitud, es decir, con la conciencia de que el otro nunca podrá ser transparente del todo, ni la comprensión llegará a ser completa⁵⁵.

Así, en el marco de este esfuerzo por detectar las estrategias que impiden el ejercicio del diálogo, habría que entender la perspectiva crítica que tiene Gadamer respecto de la forma como la cultura ha sido organizada por la racionalidad tecnológica, más bien monológica, e indiferente al sentido de la pluralidad y la alteridad del otro. En este sentido, como lo afirma en una entrevista tardía, la tarea que precisamente tiene pendiente la humanidad para evitar su autodestrucción es deconstruir dicha racionalidad. Esto es, desmontar ese predominio universal de la ‘voluntad de dominio’ y del ‘poder hacer’ que le es inherente, a través del cultivo de otras fuerzas que nos permitan recuperar la dimensión dialógica de la existencia⁵⁶. La afinidad con los planteamientos de Husserl en torno al rol que les toca desempeñar a las ciencias humanas en esta tarea es, como se verá, otro punto importante de confluencia.

2.2 “Mundo de la vida” y ciencias humanas

“Pero ante la pluralidad de ciencias existentes en las lenguas civilizadas y en las culturas lingüísticas de todos los pueblos con tradiciones y patrimonios propios, es precisamente la diversidad, el reencuentro con nosotros mismos, el reencuentro con el Otro en la lengua, el arte, la religión, el derecho y la historia lo que nos permite formar verdaderas comunidades. Nosotros llamamos ciencias filosóficas a aquellas que se basan en esta pluralidad de tradiciones lingüísticas, transmitidas por la lengua. Están especialmente próximas a la vida de las culturas, a su devenir histórico y no sólo a su conocimiento, sino a su reconocimiento de una exigente diversidad, más próximas que la magnífica y clara construcción que en las ciencias naturales lleva el proceso de investigación (Gadamer(1985)⁵⁷.

En esta última parte de nuestra exposición nos limitaremos a señalar en qué medida la hermenéutica gadameriana, siguiendo una tradición alemana, que viene desde Dilthey, pasando por Husserl, hace hincapié en la tarea práctica (moral) y no meramente epistémica que tienen las

ciencias humanas⁵⁸. Pero esta concepción de las ciencias humanas, como ciencias prácticas, capaces de promover con su saber la solidaridad y el respeto a la pluralidad de las formas de vida, presupone también emancipar previamente a dichas ciencias de un enfoque objetivista que todavía las alcanza. Sólo entonces estas ciencias pueden constituir un modelo ejemplar, no sólo para ilustrar la historicidad de nuestro modo de existir en el lenguaje y en tradiciones que nos abren a un horizonte dialógico de sentido, sino también, en ciencias que están dirigidas fundamentalmente a orientar la acción humana, y posibilitar la tarea moral de construir un futuro posible⁵⁹.

Ahora bien, esta tarea de emancipar a las ciencias humanas de un enfoque objetivista lleva a Gadamer, tanto a un debate con la hermenéutica decimonónica, como a una revalorización de la temática husserliana del “mundo de la vida” como olvidado fundamento de las ciencias y horizonte histórico pre-dado al que se atiene toda *praxis* vital. En esta perspectiva, se entiende la valoración positiva que tiene Gadamer del tratamiento que Husserl desarrolla en torno al “mundo de la vida” y las ciencias humanas en sus obras la *Krisis e Ideas II*.

Así, del mismo modo que para Husserl las ciencias humanas debieran promover el desarrollo del ser personal individual y comunitario donde se deciden los problemas últimos de la existencia, también para Gadamer ellas contribuyen al reconocimiento social de la diversidad como el suelo del que hay que partir para la construcción de un mundo común⁶⁰. O como diría Husserl en la *Krisis*, al proyecto de una renovada cultura racional y humanista.

¹ El presente texto corresponde a la conferencia dada en el Seminario “Asedios fenomenológicos y hermenéuticos. Mundo de la vida y ciencias humanas” realizado por la Universidad del Cauca en la ciudad colombiana de Popayán, del 26 al 28 de setiembre.

² Sobre la recepción gadameriana de la filosofía de Husserl nos hemos ocupado antes en: Monteagudo C., “Intencionalidad, mundo de la vida y círculo hermenéutico”, en: Moreno, Mingo (editores) *Signo, Intencionalidad, Verdad. Estudios de fenomenología. Actas del V Congreso español de fenomenología*, Universidad de Sevilla, 2005, pp.471-481, “El movimiento de la interpretación dentro del horizonte husserliano de la experiencia”, en: Gutiérrez C., *No hay hechos sólo interpretaciones*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, pp.125-149, “La influencia husserliana en la noción de horizonte de H-G Gadamer”, en: Rizo Patrón R., *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol 1. Lima: Fondo Editorial de la PUC, 2003, pp. 91-108, “Mundo de la vida en la filosofía hermenéutica de H-G, Gadamer”, en: *Arete*, Vol. XIII (2001), pp. 37-57.

³ Gadamer H-G., “Fenomenología, hermenéutica y metafísica” (1983), en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra 1998, p. 29.

⁴ Gadamer H-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas VM.

⁵ Los artículos dedicados a Husserl en el tomo 3 de las Obras Reunidas son: (“Die Phänomenologische Bewegung” (1963), “Die Wissenschaft von der Lebenswelt” (1972), “Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie” (1974)), en: Gadamer H-G., *Gesammelte Werke*, Tübinga: Mohr/Siebeck Uni-Taschenbücher, 1999, Bd 3. Nos referiremos a este tomo como GW 3. Otros artículos en diversos tomos de sus GW tienen menciones a Husserl referidas a diversas temáticas y los citaremos en cada caso.

⁶ Cf. Gadamer, H-G., “Ciudadanos de dos mundos”, en: *El giro hermenéutico, op.cit.*, p. 180.

⁷ Cf. Gadamer H-G., “Prólogo a la segunda edición”, en: VM, pp 9-21.

⁸ Cf. Gadamer, H-G., “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje” (1992), en: *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós, 1997.

⁹ Cf. García Gómez, J. M., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000, p. 69.

¹⁰ Entre otros artículos: López, M.C., “E. Husserl y H-G Gadamer: distancia en la proximidad”, en: Rizo Patrón R., (editora), *Interpretando la experiencia de la tolerancia*. Lima: Fondo Editorial PUC, 2006, pp. 371-395, “El alcance hermenéutico de la evidencia husserliana”, en: Moreno, Mingo (editores) *Signo, Intencionalidad, Verdad. Estudios de fenomenología. Actas del V Congreso español de fenomenología*, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 265-275.

¹¹ Cf. Reyes J., “¿Qué papel desempeña el lenguaje en la ontología hermenéutica de Gadamer?. Sobre el capítulo 12 de Verdad y Método”, en: Aguilar M., (coordinadora), *Entresurcos de Verdad y Método*. México: UNAM, 2006, pp. 169-194.

¹² El fenomenólogo Roberto Walton ha dedicado numerosos ensayos a revisar los antecedentes fenomenológicos de conceptos medulares del planteamiento de Gadamer. A este respecto véase una presentación muy completa de estas influencias en uno de sus últimos artículos: Walton R., “El poder de la historia sobre la conciencia humana finita según Gadamer. Antecedentes fenomenológicos de la noción”, en: *Anuario Colombiano de fenomenología*, 2008, pp.144-160. También véase: “La Interpretación de la tradición en la fenomenología trascendental”, en: *Escritos de filosofía*, N° 39-40, 2001, Respecto al tema de que en Husserl estaría predelineado la problemática de la fusión de horizontes, véase también, “El mundo de la vida como horizonte”, en: San Martín, J. (editor), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la segunda semana española de fenomenología*, Madrid: UNED, 1993, pp. 95-123.

¹³ Cf. Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999, p. 162.

¹⁴ Cf. Gadamer, H-G., “Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie” (1974) (“Sobre la actualidad de la fenomenología husserliana”), en: GW 3, p. 160.

¹⁵ Cf. VM, p. 27.

¹⁶ Cf. VM, p. 307.

¹⁷ Cf. VM, p. 306.

¹⁸ Cf. Gadamer H-G., “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985), *Verdad y método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992, p. 23. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas VM II.

¹⁹ Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991, pp. 151-152. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Krisis. Krisis der europäischen Wissenschaften*

und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. The Hague : Martinus Nijhoff, 1954 (1976²). Husserliana Gesammelte Werke, Bd. VI., Edición, introducción de Walter Biemel. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Hua VI*. El texto en cursivas corresponde parcialmente al título de la parte IIIA de la obra husserliana citada y donde se da la exposición más sistemática del tema del “mundo de la vida” (cf. *Krisis*, p. 107.).

²⁰ Cf. Gadamer, H-G., “Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie” (1974), *op. cit.*, p. 160.

²¹ Gadamer, H-G., “Ciudadanos de dos mundos” (1985), *op. cit.*, p. 180.

²² En cuanto a Dilthey, a su juicio, éste habría quedado no solo preso de las aporías del historicismo, sino también de un cartesianismo que le impidió emanciparse del pensamiento metodológico, pese a su penetración en la historicidad de la vida y su insondabilidad. Posición que precisamente Gadamer intenta dejar atrás.

²³ Cf. *VM*, pp. 305-330.

²⁴ Cf. Gadamer, H-G., “Die Phänomenologische Bewegung” (1963) (“El movimiento fenomenológico”), en: *GW 3*, pp. 119-123.

²⁵ Cf. Gadamer, H-G., “Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie” (1974), *op. cit.*, p. 161.

²⁶ Cf. Gadamer, H-G. “Die Phänomenologische Bewegung” (1963), *op. cit.*, pp. 119-123.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 123.

²⁸ Cf. Gadamer, H-G., “Die Wissenschaft von der Lebenswelt” (1972) (“La Ciencia del mundo de la vida”), en: *GW 3*, p. 147.

²⁹ Cf. Gadamer, H-G., “Die Wissenschaft von der Lebenswelt” (1972), *op. cit.*, pp. 158-159. Similar conclusión aparece al término de su artículo “Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie”, *op. cit.*, pp. 160-171.

³⁰ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziri6n, México: UNAM, 1997. Nos referiremos a este texto como *Ideas II*.

³¹ Cf. *VM*, p. 307.

³² *Krisis*, pp. 151-152.

³³ De este tema nos hemos ocupado extensamente en: Monteagudo, C., *Aproximaciones al concepto de “mundo de la vida” en la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Tesis para optar el grado académico de Magíster, Lima: 1998.

³⁴ Cf. *VM*, p. 360.

³⁵ *Krisis*, p. 173.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 128.

³⁷ Cf. *VM*, p. 331.

³⁸ Cf. *VM*, p. 344.

³⁹ Cf. *Krisis*, p. 157.

⁴⁰ Cf. *Hua VI*, Beilage III, zu 9, pp. 365-386.

⁴¹ Gadamer H.G., “Europa y la oikoumene” (1993), en: *El giro hermenéutico*, *op cit.*, p.222.

⁴² Cf. Gadamer, H-G., “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje” (1992), en: *op cit*, p. 67.

⁴³ Gadamer H-G., “La hermenéutica y la escuela de Dilthey” (1991), en: *El giro hermenéutico*, *op cit.*, p. 150.

⁴⁴ Cf. Gadamer, H-G., “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje” (1992), en: *op cit*, p. 91

⁴⁵ Cf. *VM* pp. 461-461

⁴⁶ Cf. Gadamer, H-G., “La herencia de Hegel” (1980), en: *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, pp. 316-317.

⁴⁷ Cf. Gadamer H.G., “Europa y la oikoumene” (1993), en: *El giro hermenéutico*, *op cit.*, pp.232.

⁴⁸ Cf. Gadamer, H-G., “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paid6s, 1998, p. 119.

⁴⁹ Gadamer, H-G., “Autopresentación de H-G. Gadamer” (1977), en: *VM II*, p. 392

⁵⁰ Gadamer, H-G., “Lenguaje y Comprensi6n” (1970). *VM II*, 185.

⁵¹ Cf. Gadamer, H-G., “Destrucci6n y deconstrucci6n” (1986), en: *VM II*, p. 356

⁵² Respecto al tema de los límites del lenguaje que ya no abordaremos aqu6, Gadamer es enfático en concluir, que quizá sea un insatisfecho deseo de la palabra pertinente lo que constituya la vida y la esencia verdaderas del lenguaje. Cf. Gadamer, H-G., “Los límites del lenguaje”, *Arte y verdad de la palabra*, *op. Cit.*, p.149.

⁵³ *Ibid*, p. 145.

⁵⁴ Cf. Gadamer, H-G., “La diversidad de las lenguas y la comprensi6n del mundo”, en: *Op. Cit.*, p. 127.

⁵⁵ Cf. Aguilar M., *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: UNAM, 2005, pp. 19-20.

⁵⁶ Cf. Safranski R., Brill K., *Die Kunst des Verstehens. Hans Georg Gadamer*. Entrevista televisiva por la Westdeutscher Rundfunk Köln, 1996.

⁵⁷ Gadamer H-G., “La diversidad de Europa”, en: *La herencia de Europa*. Barcelona: Editorial Península, 2000, p.39.

⁵⁸ La traducción literal del alemán (Geisteswissenschaften) es ‘ciencias del espíritu’. Al respecto, cabe señalar que sin desconocer el carácter polémico de la expresión ‘ciencias del espíritu’ suscribimos la definición que da Dilthey de dichas ciencias como ciencias que se ocupan de la realidad histórico-social.

⁵⁹ Cf. Gadamer H-G., “El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles”, en: *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993, p.85.

⁶⁰ Cf. Gadamer H-G., “El futuro de las ciencias filosóficas” (1983), en: *La herencia de Europa, op. cit.*, pp. 41-63.