

INTENCIONALIDAD, MUNDO DE LA VIDA Y CÍRCULO HERMENÉUTICO. Husserl en la “historia efectual” de la filosofía hermenéutica de Gadamer

Cecilia Monteagudo
(Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima)

«No hay duda de que la fenomenología constituye una de las corrientes principales de la filosofía de nuestro siglo»¹.

El artículo que presentamos se propone examinar la presencia operativa del concepto husserliano de “mundo de la vida” en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, dentro del marco general de su recepción crítica de la filosofía de Edmund Husserl.

Como se sabe, dicha recepción, expuesta de manera muy poco sistemática en su obra principal *Verdad y Método* (1960)², en diversos ensayos hoy reunidos en sus *Obras completas*³ 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 al propio Gadamer buscar lo que él denomina «la disposición hermenéutica fundamental que subyace al mundo de la vida»⁴.

Así pues, en el marco de esta motivación, y pese a sus reservas críticas respecto del método y el proyecto fundacional de la fenomenología, Gadamer también pondrá

¹ Gadamer, H-G., «Fenomenología, hermenéutica y metafísica» (1983), en *El Giro hermenéutico*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1983, p. 27 (*Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr/Siebeck Uni-Taschenbücher, 1999, Bd. 10, p. 100. Al citar esta obra lo haremos con las siglas GW y la indicación del tomo correspondiente.

² Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975. Al citar esta obra nos referiremos a ella con las siglas VM. Esta obra constituye el primer tomo de la edición alemana de las obras completas. En nuestra exposición se tomará en consideración particularmente el capítulo 8, que lleva por título «La superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica».

³ Gadamer, H.G., *Gesammelte Werke*. El tomo en el que se hallan reunidos los tres artículos dedicados a Husserl, «Die Phänomenologische Bewegung (1963)», «Die Wissenschaft von der Lebenswelt (1972)» y «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie» (1974), es el tercero. Otros artículos en diversos tomos de sus GW tienen menciones a Husserl referidas a diversas temáticas y los citaremos en cada caso.

⁴ Gadamer, H-G., «Ciudadanos de dos mundos», en *El giro hermenéutico, op. cit.*, p. 180 (GW, Bd. 10, pp. 231-232).

de manifiesto su afinidad temática con aspectos medulares del pensamiento de Husserl, de relevancia para la aclaración de sus propios planteamientos. Nos referimos fundamentalmente a la crítica al objetivismo y sus efectos alienantes sobre la *praxis* social y cultural, y a la rehabilitación de un ámbito pre-reflexivo previo a lógica de la investigación científica, considerado por ambos autores como el suelo donde estarían enraizadas todas las producciones culturales.

Para abordar el tema planteado hemos dividido nuestro artículo en tres partes. La primera presenta algunas consideraciones generales en torno a la recepción gadameriana de la filosofía de Husserl. La segunda aborda la relación entre la crítica al objetivismo y el proyecto de la filosofía hermenéutica. Finalmente, en la última parte se muestra de qué manera la temática gadameriana de la pre-comprensión puede alcanzar un mayor esclarecimiento a la luz del tema de la "pre-dación" del mundo de la vida y su historicidad esencial.

1. En torno a la recepción gadameriana de la filosofía de Husserl.

En esta primera parte no pretendemos una presentación completa y exhaustiva de la recepción gadameriana del pensamiento de Husserl. Asunto por lo demás problemático, si se toma en consideración el carácter abierto de la obra de Gadamer y la propia autocrítica que el autor ejerce sobre interpretaciones tempranas en torno a autores que proceden de la tradición en la que él se reconoce inserto.

Nuestro interés es más bien partir de la tensión interna que subyace a la lectura gadameriana de la obra de Husserl y destacar en dicha recepción los puntos de encuentro entre ambos autores, referidos fundamentalmente a las problemáticas de la historicidad y el mundo de la vida, que presuponen los temas señalados en el tercer párrafo del presente texto.

Lo anterior también se conecta con lo que Gadamer llama en sus últimos escritos «el principio metodológico de no emprender nada sin rendir cuentas de la historia que se esconde detrás de los conceptos»⁵. Es decir, bajo este mandato presupuesto desde sus obras tempranas en la temática de la "historia efectual" o "historia de la transmisión", el análisis de los vínculos con la fenomenología husserliana se hace ineludible.

En esta misma perspectiva, podemos leer en la introducción a *Verdad y Método* la afirmación de que un "filosofar responsable" está obligado a colocar sus propios planteamientos ante el foro de la tradición, buscando esclarecer la "conceptualidad" desde donde surge su propio proyecto filosófico⁶.

Respecto a este primer punto, resulta inevitable asociar este "filosofar responsable" con aquél que Husserl plantea en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Desde la perspectiva de esta obra, también se presenta la exigencia de una "meditación histórica" para abordar la problemática de la crisis de la ciencia y la filosofía. Es decir, la reflexión histórica no sólo ilumina la situación fáctica de crisis del presente, sino que, como dice Husserl, fundamentalmente nos recuerda

⁵ «Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona» (1975), en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 12 (GW, Bd. 10, p. 88).

⁶ VM, p. 27 (GW, Bd. 1, p. 5).

que somos herederos del pasado, «en cuanto a la fijación de objetivos a que la palabra filosofía remite, en cuanto a sus conceptos, problemas y métodos»⁷, en suma, en cuanto a la "conceptualidad" sedimentada que conservamos en la propia palabra filosofía y que, sin embargo, estamos ante el reto de transformar.

Por todo lo anterior, no puede entonces sorprendernos que Gadamer, en el curso del proyecto filosófico que anima a su obra más importante, se imponga la exigencia de explicitar el lugar de la fenomenología de Husserl en sus propias consideraciones⁸.

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 anterior⁹. Asimismo, reconoce las importantes consecuencias filosóficas que se siguen de las temáticas esencialmente conexas de la intencionalidad y de la temporalidad de la experiencia que conducen a la noción de "horizonte".

En el marco de dicho reconocimiento, Gadamer percibe la noción de "horizonte" como el punto de mayor afinidad con el pensamiento de Husserl, no sólo por su riqueza conceptual, sino por la centralidad que dicha temática tiene en ambos autores. Como se verá más adelante, la 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 Husserl¹⁰.

De este modo, y pese a sus críticas al proyecto fenomenológico, Gadamer participa de una visión unitaria del pensamiento de Husserl, pues no sólo sabrá leer en la noción de "mundo de la vida" un desarrollo fecundo de la idea primigenia de "intencionalidad", sino que además, en su concepto, la introducción de dicha temática de ningún modo significa el abandono del proyecto de la fenomenología trascendental. Por el contrario, como 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"¹¹.

Lo anterior sin embargo, 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

⁷ Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* (trad. de J. Muñoz y S. Mas), Barcelona, Editorial Crítica, 1991, pp. 18-19 (*Die 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., Ed., intr. de W. Biemel, pp. 16-17. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Krisis* y *Hua VI*. Gadamer también se refiere al "filosofar responsable" husserliano en los artículos citados en la nota 3.

⁸ VM, p. 307 (GW, Bd. 1, p. 248).

⁹ *Ibid.*, p. 306 (GW, Bd. 1, p. 247).

¹⁰ *Krisis*, p. 107 (*Hua*, p. 105).

¹¹ Gadamer, H-G., «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie» (1974), en op. cit, p. 160.

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 del 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 superar 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 trascendentalidad de esta intencionalidad horízontica, es decir, el carácter *a priori* del mundo de la vida.

Al respecto, cabe advertir, que Gadamer no parece atender suficientemente a las peculiaridades del método fenomenológico tal como se presenta en la *Krisis*, donde no sólo la reflexión natural sobre el "mundo de la vida" se halla precedida por una "meditación histórica", sino que también se despliega en un proceso gradual de radicalización continua que busca superar las paradojas propias de una reflexión semejante. Ciertamente, estas dificultades no se resuelven en la *Krisis*, y esto parece justificar el tratamiento tan general que Gadamer realiza del método fenomenológico en la última obra de Husserl.

Lo anterior, sin embargo, no impide que el carácter irresuelto del tratamiento husserliano del mundo de la vida represente también para Gadamer un estímulo para que el pensar contemporáneo se abra a una nueva comprensión de los temas de la *objetividad*, la *verdad* y el *conocimiento*.

A lo dicho, cabe agregar un aspecto vinculado directamente con la consideración que hace Gadamer del aporte de Husserl a su proyecto de una filosofía hermenéutica. En el capítulo 8 de *Verdad y Método* 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 sobre la 'comprensión'. Sin embargo, pese a este reconocimiento, acusa a Husserl de no haber sacado todas las consecuencias especulativas del concepto de "vida"¹².

En la línea interpretativa de *Verdad y Método* 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 a rescatar 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 Heidegger¹³.

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 la filosofía fenomenológica que se mantiene hasta la *Krisis*, resulta comprensible que frente

¹² VM, pp. 305-330 (GW, Bd. 1, pp. 246-269).

¹³ Gadamer, H-G., «Die Phänomenologische Bewegung» (1963), en GW, Bd. 3, pp. 119-123.

a los cuestionamientos de Heidegger, Husserl se preguntara si éstos no estaban ya contenidos en su propio proyecto filosófico¹⁴. Con esta posición, Gadamer no pretende soslayar la amplia discusión en torno a este tema, pero en último término, para él, la polémica misma con Heidegger se asienta precisamente en un suelo husserliano que la hizo posible¹⁵.

En este sentido, 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 palabra "mundo de la vida" se halla recogida la verdad que ha sido buscada e interrogada permanentemente y de manera especial en el pensamiento de Husserl¹⁶.

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 del interior de un estilo de pensamiento caracterizado por continuas correcciones y autocríticas. En tal sentido, en su concepto, 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 estricta¹⁷.

Por último, aun cuando a Gadamer le parezca discutible la posibilidad de convertir el horizonte mundano vital en objeto de una ciencia trascendental, reconoce, sin embargo, en la reflexión husserliana en torno al "mundo de la vida" el freno práctico político más importante a las aspiraciones monopólicas de la ciencia y considera que esta temática permite el surgimiento de una nueva conciencia crítica con relación a la cientificidad de la filosofía misma.

Siguiendo con esta valoración positiva de los aportes de Husserl a las problemáticas contemporáneas de la filosofía práctica, Gadamer también declara la intención de asumir el impulso moral que radica en la idea husserliana de una nueva *praxis* mundano vital. En su concepto, desde esta *praxis* debiéramos descubrir la riqueza de un mundo compartido en común que pueda conducirnos a una práctica política más humana¹⁸.

Por todo lo anterior, creemos que queda justificada la mención de Husserl como parte de la "historia efectual" de la filosofía hermenéutica, pero en lo que sigue pretendemos reintegrar los análisis husserlianos sobre el "mundo de la vida" nuevamente en el "acontecer" de la reflexión hermenéutica, la que, a juicio de Gadamer, sigue aprendiendo de su propia *praxis*.

¹⁴ Gadamer, H-G., «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie» (1974), en *op. cit.*, p. 161.

¹⁵ Gadamer, H-G. «Die Phänomenologische Bewegung» (1963), en *op. cit.*, pp. 119-123.

¹⁶ *Ibid.*, p.123.

¹⁷ Gadamer, H. G., «Die Wissenschaft von der Lebenswelt» (1972), en *GW*, Bd. 3, p. 147.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 158-159. Similar conclusión aparece al término de su artículo «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie» en *op. cit.*, pp. 160-171.

2. La lucha contra el objetivismo, la filosofía hermenéutica y el proyecto de una nueva comprensión de la verdad.

«Una vez más. ¿Qué es lo dado? Sólo quien no responda a esta pregunta con la frase: aquello que se puede medir, sólo quien permanezca abierto a este tipo de preguntas, sólo ése sabrá lo que es la filosofía hermenéutica»¹⁹.

En esta segunda parte, nos proponemos presentar la conexión fundamental que hay entre la lucha contra el objetivismo que iniciara Husserl y el proyecto filosófico de Gadamer de alcanzar una adecuada interpretación de la "comprensión" y, en última instancia, de nuestro modo de existir.

Dicha conexión se muestra tan decisiva, que el proyecto de Gadamer no podrá entenderse sin superar el reduccionismo del pensamiento metodológico y rescatar del olvido ese ámbito pre-reflexivo que condiciona todas nuestras formas de percibir e imaginar la realidad y que Husserl introduce con la temática del "mundo de la vida".

De este modo, como el propio Gadamer lo enuncia en las primeras líneas de su obra principal *Verdad y Método* (1960), su investigación trata del "problema hermenéutico", es decir, del "fenómeno de la comprensión", que no sólo concierne a la instancia científica, sino a la experiencia humana del mundo en general.

De inicio se nos advierte, entonces, que el "problema hermenéutico" no es, en primer término, un problema metódico y, sin embargo, se vincula también con la ciencia y la verdad²⁰. Y esto es así porque, en realidad, para Gadamer, lo que está en cuestión no es sólo el papel de la hermenéutica en el quehacer científico, sino, como él lo señala, «toda la auto-comprensión del hombre en la moderna era de la ciencia»²¹.

A este respecto, no es difícil ver aquí, nuevamente, una analogía con el argumento propuesto por Husserl en lo relativo a la crisis de las ciencias europeas y la filosofía. También en este caso, el "problema de la crisis" no atañe en primer lugar a sus rendimientos teóricos, sino a la pérdida de significación vital de las mismas. En este sentido, la crisis concierne al problema de la verdad y del saber porque, en último término, se trata precisamente de salvar a la ciencia de una versión residual y a la cultura de la enajenación y el escepticismo²².

Por otro lado, en cuanto al punto de partida de la reflexión de Gadamer, se señala que su posición toma pie en una actitud de "resistencia" a la pretensión de universalidad de la metodología científica o lo que también expresa con la idea de una intención de liberarse de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad²³.

¹⁹ Gadamer, H-G., «La hermenéutica y la escuela de Dilthey», en *op. cit.*, p. 152 (GW, Bd. 10, p. 205).

²⁰ Gadamer admite una tensión polémica entre «verdad y método», pero en ningún caso postula una posición excluyente, por el contrario lo que se cuestiona y se busca cambiar no es tanto la metodología de las ciencias como su autoconciencia reflexiva. Vid. VM, p. 646 (GW, Bd. 2, p. 453).

²¹ *Ibid.*, p. 647 (pp. 454-455).

²² *Krisis*, pp. 5-7 (*Hua*, pp. 3-5).

²³ VM p. 331 (GW, Bd. 1, p. 270).

Desde esta perspectiva, con esta crítica radical al "objetivismo" y a la reducción de la filosofía como teoría de la ciencia, la filosofía hermenéutica se inserta en el movimiento filosófico de nuestro siglo que ha superado la orientación unilateral hacia el "*factum* de la ciencia" y descubierto, también dentro de la ciencia, condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación, sino que la preceden²⁴.

Por todo lo desarrollado hasta el momento, queda claro el lugar de Husserl en el movimiento filosófico antes mencionado. Sobre todo, si recordamos que la fenomenología husserliana también se halla en pos de una nueva conceptualidad capaz de conducirnos a la superación de la crisis de las ciencias y la filosofía²⁵. Desde esta perspectiva, todo lo que implica el concepto de "mundo de la vida" representa precisamente uno de sus primeros logros.

Al respecto, también resulta destacable cómo se logran articular, en el pensamiento de Husserl, la vocación teórica de la fenomenología por los fundamentos últimos, con la tarea de emancipar a la razón del reduccionismo científico, y hacer frente a una conciencia metodológica objetivista que penetra a la propia filosofía y a las ciencias en general.

Por su parte, si bien Gadamer no comparte la perspectiva fundacional husserliana, sin embargo, participa también de la exigencia de una reorientación de la filosofía, en vista de una nueva autocomprensión de la verdad y el conocimiento, que precisamente partiría de una "liberación del planteamiento epistemológico" y de 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 constituido²⁶.

Con relación a lo anterior, no puede soslayarse que, para Gadamer, esta "liberación del planteamiento epistemológico" también se entronca con la necesidad de responder a la irrupción de la facticidad de la existencia y la "conciencia histórica" en la filosofía del siglo XX. Así, con este complejo trasfondo de motivaciones que no podemos dilucidar ahora, la filosofía gadameriana se propone explicitar el fenómeno de la comprensión en todo su alcance, partiendo, esta vez, de la consideración de la experiencia del arte y de la tradición histórica presente en el quehacer de las ciencias del espíritu, las que estarían vinculadas más con el concepto de formación (*Bildung*) que con aquellos que se desprenden de la metodología científico natural.

Asimismo, en esta línea de reflexión, que busca mostrar el estrechamiento perspectivista del pensamiento metodológico, Gadamer también rehabilita a la tradición de la filosofía práctica griega, como una alternativa a la «autocomprensión técnica y objetivista del moderno concepto de ciencia». Desde esta perspectiva, Gadamer

²⁴ *Ibid.*, p. 642 (GW, Bd. 2, p. 450).

²⁵ A este respecto, cabe recordar que para Husserl precisamente el origen de la crisis radica en el objetivismo fisicalista del pensamiento moderno, que condujo al «olvido y encubrimiento del mundo de la vida».

²⁶ Sin soslayar las discrepancias que tiene Gadamer con el planteamiento fenomenológico, creemos, como afirma Grondin, 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 comprensión"» (Grondin J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 162).

está en condiciones de afrontar la temática filosófica de las “ciencias del espíritu” fuera del marco del pensamiento metodológico, todavía atribuible a W. Dilthey, y revelar su verdadera condición de ciencias prácticas. Es decir, ciencias cuyo objeto es el hombre y cuyo saber le concierne en tanto ser actuante.

La problemática filosófica de las ‘ciencias del espíritu’, que no abordaremos aquí, resulta también un punto de confluencia con la posición de Husserl, que el propio Gadamer destaca en *Verdad y Método*, ratificando una vez más la pertinencia de los planteamientos husserlianos para la reflexión hermenéutica. En su concepto, a partir de la publicación de *Ideas II*²⁷, se hace manifiesto que Husserl siempre tuvo presente la aplicación de sus ideas a las ciencias del espíritu históricas, y esto como una consecuencia precisamente de su crítica al psicologismo y al objetivismo de la filosofía anterior²⁸.

Como puede verse por todo lo anterior, y en conexión con la cita que da inicio a esta segunda parte, la lucha contra el objetivismo representa el cuestionamiento más radical a la visión de “lo dado” que consolida la perspectiva moderna de la ciencia. En tal sentido, la profundización en ese ámbito previo a nuestras conceptualizaciones científicas, llámese “mundo de la vida” o ámbito de los prejuicios, representa una consecuencia natural de esa lucha. Ya sea que ésta se entienda bajo el lema “volver a las cosas mismas”, o bajo la intención de «hacer comprensible el fenómeno hermenéutico en todo su alcance».

En la siguiente y última sección abordaremos, a modo de conclusión, algunos aspectos de la temática husserliana de la “pre-dación del mundo de la vida” que podrían contribuir a un mayor esclarecimiento de la temática gadameriana de la “pre-comprensión”.

3. La “pre-comprensión” gadameriana y la pre-dación del “mundo de la vida”.

La problemática gadameriana de que toda experiencia comprensiva tiene un horizonte situacional que está conformado por nuestros prejuicios y sedimentaciones culturales, nos remite, sin duda, al problema filosófico del “círculo hermenéutico”, cuya complejidad y carácter polémico no abordaremos aquí.

Nos limitamos a destacar, de esta problemática, que no sólo los prejuicios son condición de posibilidad de toda comprensión, sino que la propia circularidad tampoco se anula en la comprensión total, ni es de naturaleza meramente formal. Por el contrario, lo que describe el “círculo hermenéutico” es la interpenetración del “movimiento de la tradición” y del movimiento creativo del intérprete. Es decir, dicho “círculo” pone de manifiesto que la anticipación de sentido que guía nuestra

²⁷ Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Mary Biemel (edit.), The Hague, Martinus Nijhoff, Hua IV, 1952 (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Trad. Antonio Ziri6n, México, UNAM, 1997 (nos referiremos a este texto como *Ideas II* y *Hua IV*).

²⁸ VM, p. 307 (GW, Bd. 1, p. 248).

comprensión no es un acto de la subjetividad autárquica y solipsista, sino de una subjetividad que antes de comprenderse en la autorreflexión se ha comprendido de manera "autoevidente" en la familia, el estado, la sociedad, el lenguaje y la tradición en la que se vive. Por ello, para Gadamer, sólo el reconocimiento del carácter esencialmente "prejuicioso" de toda comprensión le da su auténtica dimensión al problema hermenéutico y nos permite entender que el "círculo de la comprensión" revela una comunidad de trasfondo en continuo proceso de formación.

Desde esta perspectiva, en toda experiencia hermenéutica, precisamente por obra de los prejuicios participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándola así desde nosotros mismos. La experiencia misma de la comprensión revela entonces nuestra pertenencia a la historia y ella, a la vez, se concretiza en la renovación que representa cada nueva experiencia hermenéutica.

La dinámica del "movimiento de la comprensión" se revela, sin duda, con una singularidad que consideramos puede verse esclarecida con tres aspectos de la "predación del mundo de la vida": (1) el carácter del "mundo de la vida" como horizonte viviente, (2) el carácter del "mundo de la vida" como ámbito de certezas originarias o autoevidencias intersubjetivas, y (3) el "mundo de la vida" como ámbito de sedimentación y transformación de tradiciones.

En nuestro concepto, estos aspectos permiten aclarar en qué sentido para Gadamer los prejuicios 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.

Así pues, si tomamos en consideración las definiciones del "mundo de la vida" como *horizonte viviente al que se atiene toda praxis real y posible, y como horizonte que abarca de forma fluido-constante todos nuestros fines*²⁹, vemos también aquí que la predación del "mundo de la vida" no puede entenderse como una mera anterioridad temporal, porque este horizonte no permanece estático, sino que se modifica continuamente en el "movimiento de la comprensión" representando, de este modo, la concreción de nuestra historicidad y el sello de nuestra finitud.

De otro lado, si consideramos que este "mundo de la vida" también se presenta para Husserl con un carácter intersubjetivo pre-dado, es decir, que nos es dado a todos nosotros como personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta³⁰, entonces tenemos que dicha intersubjetividad, aun cuando no es tematizada, posibilita que el "mundo de la vida" se nos aparezca como el constante suelo de validez y fuente de autoevidencias originarias a las que, como dice Husserl, recurrimos sin más en tanto que hombres prácticos y en tanto que científicos³¹.

En una perspectiva semejante, Gadamer también presenta los prejuicios con un trasfondo de "comunidad" no tematizado, capaz de explicitarse en el movimiento de la comprensión. En ese sentido, para ambos autores, sólo a partir de este trasfondo de

²⁹ *Krisis*, pp. 151-152 (*Hua VI*, p. 147).

³⁰ *Ibid.*, p. 173 (p. 167).

³¹ *Ibid.*, p. 128 (p. 124).

familiaridad podemos desarrollar nuestra vida intencional y alcanzar toda acreditación imaginable posterior. Asimismo, puede señalarse que la pre-comprensión, como condición de posibilidad para iniciar el movimiento de la comprensión, se halla presupuesta en la 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 Gadamer³².

Siguiendo con lo anterior, también puede sostenerse que en Husserl ya se encuentra una rehabilitación del ámbito de las "evidencias originarias", sin las cuales no sería posible iniciar ningún proceso de constitución de sentido. Del mismo modo que 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.

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 constituye el correlato de toda nuestra actividad intencional constituyente y, asimismo, de las formas posibles de praxis por venir.

A lo anterior cabe añadir que esta pre-dación del "mundo de la vida", para Husserl, está también relacionada con una temporalización primitiva correspondiente a nuestra vida instintiva, así como con el papel de la corporalidad en los estratos más primarios de nuestra experiencia perceptiva del mundo. En este sentido, si se trata de hacer justicia a la historicidad como lo exige Gadamer, encontramos que precisamente en el planteamiento husserliano no sólo se destaca la temporalidad de nuestra "vida intencional", sino que incluso se retrocede a esta historicidad corpórea primigenia. En dicha historicidad el yo aprende a disponer de la movilidad yoica de su cuerpo, y las capacidades así adquiridas se incorporan a él como habitualidades que van a predelinear toda su vida intencional posterior al modo de una masa hereditaria.

Desde este punto de vista, los "prejuicios", que para Gadamer son en última instancia la "realidad histórica de nuestro ser", se muestran claramente enraizados en esta temporalidad más originaria. Asimismo, creemos que su historicidad queda más esclarecida si consideramos, desde el punto de vista husserliano, 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. En este sentido, ellas son eventualmente disponibles y siempre reactivables. Es decir,

³² En el artículo «El mundo de la vida como Horizonte», de Roberto Walton, se sostiene que en Husserl estaría predelineado el tema hermenéutico de la fusión de horizontes. En: San Martín J. (ed.), *Sobre el Concepto de mundo de la vida*. Actas de la segunda semana española de fenomenología, Madrid, UNED, 1993, pp. 95-123.

como dice Husserl, «valideces que todas entre sí y junto con los actos auténticos constituyen un único inquebrantable contexto vital»³³.

En este mismo sentido, cuando Husserl habla de la movilidad de tradiciones sedimentadas con la que siempre trabaja una actividad productora de nuevas formaciones de sentido, y concibe a ésta como un movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido, consideramos que ilumina la dinámica del "movimiento de comprensión" gadameriana, precisamente en lo que respecta a la posibilidad de reactivar nuevos sentidos del pasado en aras del esclarecimiento del presente.

Resumiendo y a manera de conclusión, pensamos 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.

³³ *Krisis.*, p. 157 (*Hua*, p. 152).