



HERMENÉUTICA ONTOLÓGICA: EXPERIENCIA VIVENCIAL VS. HERRAMIENTA  
METODOLÓGICA  
ONTOLOGYCAL HERMENEUTICS: LIVED EXPERIENCE VS. METHODOLOGICAL TOOL

Sandra Lince Salazar\*  
Universidad de Caldas - Colombia

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2015

Fecha de aceptación: 5 de junio de 2015

**Cómo citar este artículo (MLA):**

Lince, Sandra. “Hermenéutica Ontológica: Experiencia Vivencial vs. Herramienta Metodológica” , *Disertaciones* 4, 2015: 32-41.

**Resumen**

La preocupación de este texto está en la hermenéutica ontológica. Se mostrará que esta hermenéutica no limita su estudio a la comprensión de las acciones humanas, sino que lo amplía hasta la comprensión en general, que tiene como punto de partida la relación del hombre con el mundo. Se iniciará con una breve recuperación histórica de lo que ha sido la hermenéutica filosófica, empezando por Dilthey. En el grueso del texto se dejará ver que la hermenéutica a pesar de no ser un método de investigación es la base fundamental de cualquier estudio sobre las acciones humanas. Y finalmente se concluirá que la hermenéutica, de acuerdo con Heidegger y Gadamer, es una condición de experiencia vivencial y no una herramienta metodológica.

**Palabras clave:** acciones humanas, ciencias sociales, experiencia vivencial, hermenéutica ontológica, objetividad, subjetividad.

**Abstract**

The concern of this text relies on the ontological hermeneutics. This article will show that this hermeneutics does not limit its study scope to the comprehension of human actions, but widens it to the general understanding, which has as a starting point the relationship of human being with the world. This article starts with a brief historical retrieval of what philosophical hermeneutics has been, beginning with Dilthey. The main part of the text shows that hermeneutics, despite it is not a research method, it is the fundamental basis of any study about human actions. Finally, the text concludes that hermeneutics, based on Heidegger and Gadamer, is an experiential condition and not a methodological tool.

**Keywords:** human actions, lived experience, objectivity, ontological hermeneutics, social sciences, subjectivity.

---

\* **Contacto:** sandra.lince@ucaldas.edu.co



*El fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido no es sólo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu.*

Gadamer

### **Acercamiento histórico**

Dilthey en el siglo XIX presentó la hermenéutica como el método más conveniente para abordar el estudio de las ciencias del espíritu. Esto lo hizo después de distinguir entre ciencias naturales (explicativas) y ciencias del espíritu (comprensivas). Consideró que las ciencias del espíritu por ser ciencias de la comprensión debían adoptar el modelo propio del arte de comprender que había nacido en la antigua Grecia como *hermeneia* y que después, bajo el nombre de hermenéutica, se consolidó como herramienta clave para teólogos y juristas. Herramienta que ahora debía ser acogida por cualquiera con pretensiones de abordar el estudio de las ciencias del espíritu.

Las posibilidades de éxito de esta propuesta de Dilthey se debilitaron cuando en el siglo XX tuvo lugar un tipo de reflexión filosófica de la hermenéutica que dio origen a diferentes corrientes de hermenéutica filosófica caracterizadas por alejarse de la idea de que la hermenéutica es un método de investigación. Después de la hermenéutica romántica de Scheleirmacher y Chladenius, y de la hermenéutica metódica de Dilthey, la filosofía vio en la hermenéutica un problema de reflexión, de ahí que en el siglo XX puedan reconocerse la hermenéutica ontológica de Heidegger y Gadamer; la hermenéutica crítica de Habermas, Appel y Rorty; y la hermenéutica semiológica Paul Ricoeur y Mauricio Bechout.

Gadamer, por su parte, ha dejado claro en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y Método* que su objetivo

[. . .] no era proporcionar una teoría general de la interpretación y una doctrina diferencial de sus métodos, sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un “objeto” dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende. (1991 13-14)

En la hermenéutica ontológica no se encontrará un método que deje claro cuál es el proceder que deben seguir las ciencias del espíritu; sin embargo, el estudio que esta hermenéutica hace sobre la comprensión en general no se desliga del quehacer de éstas. Pues, como lo reconoció Dilthey, el estudio de las acciones humanas debe apoyarse en los hechos desarrollados históricamente, y tales hechos “ [...] constituyen la realidad que no queremos dominar, sino, ante todo, comprender” (1980 40).

Gadamer precisa las funciones de la ciencias sociales declarando que éstas, desde el marco del comprender, replantean la forma de entender y asumir la verdad, una concepción de la verdad que se aleja del método científico presentado por las ciencias naturales y se vincula con la experiencia del comprender. Lo que sirve como evidencia de que la filosofía de Gadamer, al igual que la de Heidegger,



defiende una íntima relación entre la verdad y la comprensión; y aquí debe recordarse que las condiciones de posibilidad de la comprensión, y, con ella, de la experiencia de la verdad, están íntimamente atadas al lenguaje. En el último capítulo de *Verdad y Método* se encuentra la afirmación “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (567). Afirmación que ha dado lugar a múltiples trabajos filosóficos, y que aquí sirve para considerar la importancia que tiene el lenguaje en el estudio de la comprensión que ha asumido la hermenéutica ontológica.

La hermenéutica ontológica da un tratamiento bastante especial al lenguaje. En Heidegger se encuentra replanteada la concepción positivista de que el lenguaje debe perfeccionarse para dar mayor precisión a lo que se quiere expresar, con una concepción que defiende que el lenguaje no es un modo de referirse al mundo; antes bien, es “la casa del ser” (1970 7). Y en consecuencia, Gadamer defiende que el lenguaje es objetivo porque en él se hace referencia al todo y no porque se refiera a un objeto o constelación del mundo, pues “[. . .] cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho” (Heidegger 1970 549). De esta manera, ambos defienden que el lenguaje no es un medio a través del cual se hace referencia al mundo, sino que es la forma como el mundo acontece desde su relación con el hombre, de tal manera que tener experiencia del mundo es tener lenguaje.<sup>1</sup> Es por esto que al volver la mirada sobre los aportes de la hermenéutica a las ciencias sociales es necesario detenerse en el lenguaje, en tanto que es en éste donde es posible la relación del hombre con el mundo, que es donde acontece la comprensión.

En lo que sigue se ampliará la concepción del lenguaje en la hermenéutica ontológica, se hablará de la constitución del hombre con el mundo y se mostrará cómo se gesta en él la comprensión que exige la distancia de la objetividad y el involucrarse propio de la subjetividad.

### La concepción del lenguaje

Heidegger en el párrafo 34 de *Ser y Tiempo* se preocupa por saber cuál es la esencia del lenguaje, la que fue olvidada tanto por los antiguos griegos, que descubrieron el lenguaje, como por los filósofos del lenguaje, a pesar de su denominación:

Los ensayos hechos para apresar ‘la esencia del lenguaje’ han buscado siempre su orientación en uno solo de estos ingredientes y concebido el lenguaje siguiendo el hilo conductor de la idea de la ‘expresión’, de la ‘forma simbólica’, de la comunicación en forma de proposición, de la ‘notificación’ de vivencias o del ‘dar forma’ propio de la vida. A los efectos de una definición plenamente suficiente del lenguaje no se ganaría nada con amontonar sincréticamente estos diversos

---

<sup>1</sup> En Heidegger y Gadamer el mundo como materia se puede pensar aislado de la existencia humana, pero debido a su reconocimiento de que el mundo no se reduce a su materialidad, no es posible pensar al hombre sin mundo o a la inversa, de tal forma que el mundo sólo es desde su relación con el hombre, y esta relación se basa en la comprensión que pueda alcanzar el hombre de sí mismo y del mundo. Comprensión que se da en el lenguaje, lo que significa que es en éste donde hombre y mundo se encuentran. En consecuencia, el lenguaje es una necesidad ontológica y no una herramienta de referencia: “El lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital particular y único por el hecho de que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el ‘mundo’ ” (Gadamer 1991 535).



fragmentos de definición. Lo decisivo resulta al estudiar antes el todo existencial-ontológico de la estructura del habla en el terreno de la analítica del ‘ser ahí’ (1998 182).

La pregunta por el ser del lenguaje ha sido reducida a la forma en que se da el hablar, a la materialidad de la palabra, lo cual es un error porque lo que hay que comprender no es el habla misma, sino lo que ella trae, lo que en ella se hace presente.

La insistencia en centrar la preocupación en el ser de lo que se dice y no en el decir mismo, permite inferir que el ser está atrapado en la palabra dicha; que la palabra hace presente lo que está ausente o, lo que es igual, la palabra es evocadora del ser. En este sentido, la palabra no remite a algo externo a lo que ésta es, sino que lo encierra. Y en consecuencia, cuando Heidegger se pregunta por lo que está atrapado en lo dicho, supone que la palabra que nombra a la cosa no atrapa a la cosa nombrada, y tampoco la opinión del hablante, de tal manera que lo comprendido no es lo que se dice del ser, sino el ser de la cosa. El habla que tiene su modo de manifestarse en el oír y en el callar es en sí misma la manifestación del ser, y es ese ser el que necesita comprenderse. El hablar no es un simple oír y entender la forma en que se combinan las palabras en lo que se dice, es necesario que el hablar que se oye y se comprende conlleve a la experiencia del ser. Por lo tanto, “el lenguaje es la casa del ser” (1970 7): el ser encuentra su morada en la comprensión que es lenguaje.

El lenguaje habla en el decir del otro y en el diálogo consigo mismo, y en los dos se da la apertura a la comprensión del ser. Pero ¿de qué o de quién habla el lenguaje? La respuesta no es ‘del ser’ . Del ser se tiene experiencia por la comprensión de lo que aparece en el oír y en el hablar, esto es, en el diálogo. Por consiguiente, la pregunta debe ser ¿sobre qué o sobre quién versa el diálogo? El diálogo siempre es sobre el mundo y sobre la relación que el hombre tiene con éste. Luego, y en la medida en que tal relación es constante e interminable, el diálogo también lo es “[...] porque esta orientación objetiva que se nos ofrece en esquemas preformados del discurso entra constantemente en el proceso espontáneo de nuestro entendimiento con los otros y con nosotros mismos” (Gadamer 1998 197). Aquella orientación objetiva no sólo habla de la referencia a las cosas naturales y materiales, también incluye todo aquello que se gesta en el interior de las acciones humanas y que se hace evidente desde el lenguaje. Junto a las cosas naturales y materiales, se pone el decir como mera forma, y por tanto, en el mero aparecer de éstas no se tiene experiencia del ser, tal experiencia sólo se obtiene cuando se supera la materialidad y se deja hablar al ser mismo.<sup>2</sup>

Esta especificación sobre cosas naturales y materiales frente a las acciones humanas hace pensar en una diferencia entre ciencias naturales y ciencias sociales, y lo cierto es que ni en Gadamer ni en Heidegger se encuentra una preocupación por cómo se da o no puede darse la comprensión en cada una de estas ciencias. No hay interés por distinguir el saber propio de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, sólo hay una preocupación acerca de cómo es posible la comprensión en general. De acuerdo con lo dicho, la comprensión es posible cuando en la relación lingüística con el

---

<sup>2</sup> Heidegger en *El origen de la obra de arte* ha hablado del ocultar y desocultar del ser en la obra. En la obra hay una constante lucha entre la forma y el significado, cuando la forma consigue hacerse más relevante que el significado se da el ocultar del ser, y el desocultar se da cuando el significado consigue ponerse por encima de la forma. De tal manera que la experiencia del ser no es experiencia de la materialidad.



mundo se deja hablar al ser desde la superación de la materialidad. Lo importante no es el físico de la cosa que se pone en frente, cosa que no puede negarse como materialidad mensurable, sino cómo el hombre es afectado por esa cosa, y cómo desde una relación con ésta busca comprenderla a la vez que se comprende a sí mismo. Aceptar esto implica aceptar una concepción del lenguaje como soporte y permanencia, y no como herramienta para hacer referencia al mundo.

### La constitución del hombre con el mundo

Junto a la concepción del lenguaje adelantada por la hermenéutica ontológica se encuentra una concepción sobre la forma como el hombre y el mundo se constituyen desde su encuentro en el lenguaje. Esta constitución, en términos de Heidegger, se basa en el encuentro con el ser, ser que no está dado por fuera de la vivencia humana.

En Heidegger, preguntarse por la esencia o fundamento de las cosas se deriva del existir humano, por lo cual la pregunta ¿qué hace a las cosas ser lo que son? es replanteada por ¿cómo el hombre habita con las cosas? Involucrar al hombre en la pregunta por las cosas puede considerarse arbitrario, pero si la preocupación es por el modo de relacionarse el hombre con las cosas, entonces “[...] ninguna pregunta metafísica puede ser formulada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya el mismo envuelto en ella” (Heidegger 1986 39). A esta conversión de la pregunta ontológica puede atribuírsele como segunda causa que el *ser-ahí*, quien es el que pregunta, se constituye desde sus vivencias que se erigen en unidad con el modo de ser de las cosas, y esto no puede ser abandonado en el momento de preguntar, y menos aún en el de responder. Además, en la relación del hombre con las cosas se da un elevarse del mundo, solo desde esta relación el hombre tiene experiencia del mundo y el mundo se hace mundo.

La experiencia del mundo y el elevarse de éste no se agotan en el encuentro con las cosas, el hombre también se encuentra con otros hombres con los que además de tener experiencia del mundo se reconoce y se comprende a sí mismo como individualidad: “El ser-ahí es un ente al que va anexo el soy yo y a la vez está determinado como ser-juntamente con otros, mayormente y como término medio no soy yo mismo mi ser-ahí, sino que lo son los otros; yo soy con los otros, y los otros son igualmente con los otros” (Heidegger 1999). La expresión *ser-ahí* es entendida como existencia humana.<sup>3</sup> Heidegger advierte que el *ser-ahí* se encuentra sujeto al *soy yo*, y esto se debe a que *ser-ahí* es determinarse a sí mismo como siendo. La insistencia en la relación con los otros se debe al reconocimiento de que sólo la relación con otro hace posible la determinación del individuo que *soy yo mismo*. El encuentro con el otro es lo que determina al *yo mismo*, por lo tanto al otro no conviene pensarlo como algo externo que está apartado del yo, y tampoco puede confundírsele con el yo, entre ellos hay diferencias que sólo se evidencian desde el distanciarse y reconocerse como otro.

---

<sup>3</sup> En los textos de Heidegger no se encuentra la expresión ‘ser-ahí’: existencia humana. Pero entre los diversos análisis que hace del ‘ser-ahí’ se puede señalar el parágrafo 47 de *Ser y Tiempo*, donde, hablando de la muerte del ‘ser-ahí’, identifica ‘el no ser-ahí’ con la persona muerta. Además, insiste en que sólo el ‘ser-ahí’ muere y otro ser viviente finaliza. Advierte que para la biología el ‘ser-ahí’ también finaliza, pero lo importante es reconocer que un ‘ser-ahí’ no es cualquier ser viviente, sino aquel que corresponde a la existencia humana.



La relación con las cosas y con el otro se fundamenta en el diálogo, no puede olvidarse que el lenguaje habla en el decir del otro y en el diálogo consigo mismo, y que ambos dan apertura a la comprensión del ser. Esto es, la relación con las cosas y con el otro es necesariamente lingüística, deriva en la comprensión tanto del mundo como de sí mismo y en ella se hace presente el ser.

### Objetividad y subjetividad en la relación lingüística del hombre con el mundo

La objetividad y la subjetividad toman un matiz particular en la hermenéutica ontológica a partir de la concepción del lenguaje y de la concepción sobre la forma como el hombre y el mundo se constituyen desde su relación. Debe notarse la imposibilidad de pensar un acercamiento sin lenguaje al mundo; y, al igual que en cualquier otro momento de la historia, la imposibilidad de concebir el lenguaje al margen de la humanidad.

El mundo y el hombre no están aislados, están en relación, y esta relación es puramente lingüística. Lo que no implica que sea netamente subjetiva, porque “En el lenguaje se hace claro lo que es real más allá de la conciencia de cada uno” (Gadamer 1991 539). Esto tampoco implica una búsqueda plena de la objetividad, no puede desconocerse que sólo desde el yo es posible la comprensión. Esto que parece paradójico empieza a disolverse cuando se reconocen dos aspectos: (i) En la hermenéutica ontológica no es posible concebir el mundo<sup>4</sup> sin la presencia del hombre, ambos se constituyen desde su encuentro, es decir, desde su relación lingüística; (ii) El hombre desde su relación con el mundo busca comprender de la mejor manera posible la forma en que el mundo lo afecta, para lo cual es necesario cobrar distancia frente al mundo y reconocerse desde la diferencia. Así, el primer aspecto evidencia la subjetividad y el segundo la objetividad.

Gadamer plantea la objetividad como la capacidad de cobrar distancia frente a una situación determinada. Pero por más distancia que se cobre nunca será posible traspasar los senderos del lenguaje porque “[. . .] no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto” (Gadamer 1991 543). Si objetividad significa ponerse *por fuera de...*, entonces es imposible hablar de una objetividad en la comprensión, porque la comprensión es puramente lingüística, lo que no significa que sea puramente subjetiva pues “[...] la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un ‘objeto’ dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende.” (*Id.* 13).

La hermenéutica ontológica no da lugar a la objetividad y a la subjetividad. Pero entonces ¿qué sucede con el involucrarse y con el distanciarse que exige la comprensión? Algunos podrían pensar que se trata de una subjetividad ontológica y de una objetividad epistemológica, en tanto que el mundo no es sin el hombre, y la comprensión del ser no es un comportamiento subjetivo. Pero Gadamer no reduce

---

<sup>4</sup> Se habla de mundo en un sentido existencial, o si se prefiere fenomenológico, y no en un sentido natural, pues en este sentido “[...] obviamente no se discute que el mundo pueda ser sin los hombres, y que incluso quizá vaya a ser sin ellos” (Gadamer 1991 536). No se niega la existencia del mundo exterior, lo que se discute es que ésta sea la única forma de reconocer el mundo, pues “[...] un mundo no es una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas” (Heidegger 1998 31)



esta tensión entre el involucrarse y el distanciarse a un problema de objetividad y subjetividad, sino que la presenta como la condición de la experiencia vivencial, y por tanto como la base de la comprensión. De tal forma que se abre la posibilidad de pensar en una hermenéutica de la existencia que se convierte en el fundamento de cualquier posibilidad de relación del hombre con el mundo. Así la hermenéutica no es una herramienta de investigación ni es algo que se elige o no se elige.

### **¿Por qué pensar la hermenéutica como método de estudio y no como condición de vida?**

Gadamer al querer ofrecer una reflexión sobre las posibilidades de la comprensión en general establece los criterios bajo los cuales debe darse la comprensión del acontecer histórico y analiza las posibilidades de que esta comprensión sea objetiva. Para esto distingue entre objetividad científica y objetividad del lenguaje. Rechaza la primera, en tanto que se aleja de las pretensiones de la comprensión, y replantea la segunda en términos de validez universal. Junto a la validez universal Gadamer muestra las pretensiones de universalidad de la comprensión en general, con lo que pone en cuestión la dimensión subjetiva del comprender. ¿Qué son entonces la validez universal y la pretensión de universalidad, en las que parece superarse la subjetividad y se replantea la objetividad?

No conviene el término ‘validez’ de acuerdo con los planteamientos de la lógica, es decir, no se trata de una derivación precisa o de un razonamiento correcto, sino la actividad de otorgar valor a una interpretación o a una opinión. La valoración de una opinión no es subjetiva, necesita legitimarse, y para esto Gadamer reivindica la tradición, los prejuicios y la autoridad epistemológica.

Gadamer, entendiendo el prejuicio como el juicio anterior, diferencia entre prejuicios de precipitación que se fundamentan en usos acelerados de la razón y que necesitan ser replanteados, y prejuicios de autoridad que los señala como legítimos y reciben su nombre por originarse en el análisis severo, en una actitud crítica y apelar al buen uso de la razón. Los prejuicios legítimos se convierten en el suelo común que permite el reconocimiento de los nuevos encuentros, no puede olvidarse que la relación del hombre con el mundo está en constante acontecer dialógico en el que a partir del reconocimiento y el autorreconocimiento se accede a la comprensión.

Los prejuicios de autoridad se caracterizan por el riguroso uso de la razón. Por tal motivo, la autoridad reivindicada por Gadamer es epistemológica y personal, tiene su fundamento “[. . .] en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio” (1991 347). Se acepta la opinión de quien ha demostrado ser sensato y capaz de otorgar los juicios más acertados, y no simplemente de quien ha gozado de reconocimiento nominal sin legitimar su autoridad. Esto es poner el reconocimiento por encima de la obediencia. Pero la legitimación del prejuicio no depende sólo de la autoridad, “[. . .] la conciencia formada hermenéuticamente incluirá una conciencia histórica. Ella tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como otra manera de pensar” (Gadamer 1993 69). Se avala la tradición para que en ella se legitimen los prejuicios y la comprensión.



Gadamer entiende que “[. . .] la tradición es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú” (1991 434). La tradición es como un tú que habla por sí mismo. En el decir de la tradición se hace evidente las formas de poder, los ideales de libertad, los esquemas de orden, etc. Se hace presente todo aquello que ha sido comprendido por el hombre en su relación con el mundo y que se mantiene vigente. Una comprensión se mantiene vigente y se instaura como tradición cuando es comprensión de una época o de un pueblo, y no es solamente la comprensión de un individuo, es decir que no es particular, es universal.

La validez de la comprensión tiene lugar en la tradición y en el buen uso de la razón. La razón, al igual que la tradición, no es subjetiva ni particular. Gadamer confía en que “[. . .] detrás de todas las relatividades del lenguaje y convenciones hay algo común que no es ya lenguaje, sino un algo común orientado a una posible lingüistización a la que quizá no cuadraría tan mal el nombre de ‘razón’ ” (1998 200). Junto a esta confianza en la existencia de la razón y en la superación de la relatividad del lenguaje, se plantea la pretensión de universalidad en la hermenéutica ontológica, que a pesar de su cercanía con la validez universal, es diferente a ésta.

La pretensión de universalidad de la hermenéutica puede rastrearse por dos caminos, el primero se da a partir del reconocimiento del constante acontecer del diálogo. El diálogo en su permanente estar siendo permite que la comprensión no se agote en una pequeña parte del ser, y mantiene abierta la posibilidad de una nueva comprensión, no considera la finitud del ser. Aunque se piense en la infinitud del ser la universalidad de su comprensión, como comprensión de la totalidad, no tiene viabilidad en tanto que la única forma de tener comprensión es en el lenguaje, y éste es finito. Además, habrá que reconocer que se trataría de una pretensión *per se*, porque la experiencia de la comprensión nunca culmina, y tal universalidad nunca tendría un lugar distinto al de la mera pretensión.

El segundo camino parte de entender que la universalidad de la comprensión no significa comprensión total y límite del encuentro con el mundo: “La base de la universalidad del acceso lingüístico al mundo es que nuestro conocimiento no se nos ofrece como un texto interminable que aprendemos a recitar penosa y fragmentariamente [...] El que recita sabe lo que viene y no se concede la ventaja de la ocurrencia” (Gadamer 1998 201). Junto a este rechazo, a pretender estar frente a un mundo puesto que permite describir con precisión lo que es y predecir lo que será, se reconoce que es en el lenguaje donde se articula la experiencia del mundo como una experiencia común. La experiencia consigue hacerse común sin frustrar la apertura constante del diálogo, y sin limitarse por la multiplicidad de lenguas y las diferentes formas de tener experiencia del mundo. Y de esta manera, la pretensión de universalidad queda puesta en la posibilidad del acuerdo, pero de un acuerdo que no se cierra y que reconoce la constante experiencia del mundo atada al contexto vivencial. A diferencia del primer camino se llega a una comprensión no de la totalidad del ser, sino de un momento del ser, pues no puede olvidarse que lo que debe ser comprendido es la historia efectual, y no la totalidad en que se recoge lo ocurrido, lo que ocurre y lo que ocurrirá. La historia efectual es el acontecer del ser en las condiciones de una época. La pretensión de universalidad defiende que el hombre se puede comprender a sí mismo en relación con su contexto, esto es con su época.



De acuerdo con lo anterior puede decirse que las ciencias del espíritu nunca podrán superar la particularidad de lo que acontece en el momento y tampoco podrán ponerse por encima de la forma en que el hombre está haciendo parte de un momento histórico, pero esto no niega la posibilidad de ofrecer un conocimiento legítimo de lo que son las acciones humanas.

Estas características y condiciones podrían hacer pensar que Gadamer ofrece en la hermenéutica un método de investigación, lo cual es falso, y no sólo porque este filósofo considere que la confianza en los métodos para las ciencias sociales es una actitud ingenua, sino porque detrás de todas estas condiciones lo que debe entenderse y reconocerse es que la relación del hombre con el mundo es totalmente hermenéutica, y que no se trata de una propuesta para una hermenéutica metodológica sino para una hermenéutica existencial. Por tanto, la hermenéutica no es aquí un método sino una condición de la experiencia vivencial.

## Conclusión

La hermenéutica ontológica no parte de la dicotomía *hechos del mundo - acciones humanas*, parte del supuesto de que el hombre está en relación con el mundo; de tal forma que el acercamiento a los hechos del mundo no se hace con la pretensión describirlos, sino de comprenderlos como parte de la existencia. Así el fenómeno hermenéutico no es una metodología mediadora entre el hombre y el mundo, sino que es donde acontece cualquier posibilidad vivencial. Es en la condición hermenéutica de la vivencia y no en un método de investigación donde se valora y da sentido a las acciones humanas con los hechos del mundo.

Cómo deben proceder las ciencias del espíritu no es preocupación ni discusión puntual de esta hermenéutica. Sin embargo, desde su reflexión acerca de las características de la relación del hombre con el mundo y de las posibilidades de la comprensión en general, puede decirse que cualquier ciencia preocupada por las acciones humanas: historia, antropología, psicología, etc., necesitan partir del reconocimiento de la necesaria condición hermenéutica que hace posible la relación del hombre con el mundo. Y sin importar la forma en que se vaya a asumir el estudio de las acciones humanas siempre se debe tener como punto de partida esta condición, pues olvidarla o desecharla implicaría estar descuidando la naturaleza de las acciones humanas, lo que traería como consecuencia una falsa comprensión.

## Referencias

- Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Gadamer, Hans G. *Elogio de la teoría*. Barcelona: Península, 1993
- Gadamer, Hans G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1991
- Gadamer, Hans G. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1998



Heidegger, Martín. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus, 1970

Heidegger, Martín *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1998

Heidegger, Martín *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta S. A., 1999

Heidegger, Martín. *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Siglo XX, 1986

Heidegger, Martín. *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.