

El pensamiento de Gadamer en el contexto de la historia de la hermenéutica.

Karczmarczyk, Pedro.

Cita:

Karczmarczyk, Pedro (2006). *El pensamiento de Gadamer en el contexto de la historia de la hermenéutica*. *DIÁLOGOS, REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO (RECINTO DE RÍO PIEDRAS)*, (88), 93-117.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/pedro.karczmarczyk/81>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ptOd/ZN8>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

EL PENSAMIENTO DE GADAMER EN EL CONTEXTO DE LA HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA

PEDRO KARCZMARCZYK

1. La hermenéutica entre explicación y comprensión.

Tal vez la mejor manera de introducirnos en el pensamiento de Gadamer sea tomar en cuenta las repercusiones que el pensamiento de este autor ha tenido. Las repercusiones más virulentas, aquellas con las que el nombre del autor se asocia aún para quien no posee sino un conocimiento muy vago del mismo, están relacionadas con la problemática de la objetividad de la interpretación y el problema del relativismo y, vinculadas con estas, el uso polémico que nuestro autor hace de las nociones de autoridad, prejuicio, y tradición. Para ello intentaremos ubicar su pensamiento en la historia de la hermenéutica, de modo que pueda apreciarse la afección histórica del pensamiento gadameriano.

Internarse en un relato de la historia de la disciplina conocida como hermenéutica equivale a apreciar las diferentes funciones que dicha disciplina desempeñó a lo largo de los siglos. Hemos dicho la última frase con toda intención, puesto que cuando uno se asoma “en la historia de la disciplina conocida como hermenéutica”, difícilmente deje de preguntarse si lo que actualmente se conoce como hermenéutica en el pensamiento contemporáneo es el único heredero legítimo de lo que antiguamente se conoció como hermenéutica.¹ En la historia de la hermenéutica no faltan los desarrollos debidos a motivos internos, como la especialización en las funciones, o la ampliación del ámbito de objetos cubiertos; pero en dicha historia encontramos también discontinuidades, como por ejemplo la pérdida de algunos rasgos que en su momento hubieran sido considerados, por los practicantes de la disciplina, como rasgos definitorios de la misma. Sea como sea,

¹ Aquí hacemos una referencia deliberada a Wittgenstein quien se preguntaba si lo que actualmente conocemos como filosofía es el único heredero legítimo de lo que acostumbró a llamarse filosofía. Ver *Cuadernos azul y marrón*, p. 96

un breve repaso histórico nos permitirá relevar los diferentes significados que el término fue adquiriendo, y que hoy, en primer o segundo plano, permanecen ligados al campo semántico que rodea al término hermenéutica. Este repaso nos permitirá también señalar las tensiones que el en siglo XIX definieron la problemática de la que se nutre, con la que discute y que intenta resolver o disolver la hermenéutica gadameriana.

Veamos primero la etimología del término ‘hermenéutica’. ‘Hermenéutica’ proviene del griego ‘*hermeneuein*’ que significa expresar, explicar, traducir, aclarar o interpretar, *hermeneia* significa interpretación, y los otros sustantivos derivados de los significados de ‘*hermeneuein*’. La palabra ‘hermenéutica’, con el significado “arte de la interpretación”, parece haber aparecido por primera vez en 1654 en la obra de J.C. Dannhauer *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*.²

La “prehistoria” de la hermenéutica o, digamos mejor, la hermenéutica temprana, se desarrolla como una disciplina que, al amparo de la filología, entendía que su objetivo primordial consistía en la reconstrucción del texto original. La hermenéutica se practicó de acuerdo a esta concepción hasta el siglo XVI. Esta tarea se desarrollaba bajo la comprensión general de que la reposición del texto auténtico contaba simultáneamente como el establecimiento de su verdadero significado. La reconstrucción del texto original, de manera “casi artesana” en palabras de Gadamer,³ era considerada, por derecho propio, como el establecimiento del significado auténtico de un texto. Esto suena bastante extraño en nuestros días, marcados por el hecho de que desde diferentes posiciones teóricas, entre ellas la hermenéutica de Gadamer, se ha señalado el carácter polisémico, abierto a la interpretación, como un rasgo inherente a todo texto. Pero un mínimo trabajo de contextualización puede ayudarnos a comprender la naturalidad de este supuesto de la antigua hermeneútica. Lo que hay que señalar es que el fenómeno conocido hoy como “recepción” de los textos es un fenómeno que ha sido objeto de un reconocimiento tardío y sujeto a condiciones determinantes de diferente tipo. Varios estudiosos coinciden en señalar que el fenómeno de la recepción no resultó visible mientras la producción de un texto y la interpretación del mismo se desarrollaron dentro de tradiciones hermenéuticas semejantes, o bien cuando producción y recepción se desarrollaron dentro de tradiciones diferentes, la distancia, geográfica o temporal, impidieron que la divergencia fuera percibida.⁴ Por

² Véase Inwood, Michael “Hermeneutics”

³ Ver *Verdad y método* p. 226 *Arbeit und Methode*, p. 178. De aquí en más VyM y WuM.

⁴ Como señala Umberto Eco, el problema de la recepción permaneció invisible mientras la producción y la recepción de la obra eran realizados dentro de las mismas tradiciones hermenéuticas, un presupuesto que se ha ido corroyendo históricamente hasta el punto de que las condiciones de circulación propias de los *mass media* hacen imposible que el autor pueda anticipar en modo

otra parte, este supuesto estaba apoyado, en buena medida, en un hecho vinculado con el desarrollo tecnológico, dado que la técnica de la transcripción manual de los textos daba lugar, incesantemente, a múltiples versiones de los mismos, generando no sólo la necesidad de recomponer el texto auténtico, sino también avalando indirectamente la convicción de que reestablecer el texto original era reestablecer el significado auténtico, ya que la divergencia entre los textos constituía un motivo obvio a la hora de explicar divergencias y malentendidos.

En el siglo XVI el debate entre católicos y protestantes sobre el texto de la Biblia le dio a la hermenéutica un relieve e importancia que hasta entonces no había tenido. También entonces la hermenéutica registró el impacto de la aparición de la imprenta, que implicaba la desaparición de una de las razones de ser de la hermenéutica que hemos mencionado en el párrafo anterior. Sin embargo, esto no cambió sustancialmente la función de ésta. A lo sumo “intelectualizó” un poco la función, que sigue ligada al establecimiento del texto original, sólo que ahora el hermeneuta, desligándose de la recomposición de textos debido a distorsiones en la transmisión de los mismos, se dedica a establecer la autenticidad o inautenticidad de los textos. En virtud de ello la hermenéutica era estimada también como una disciplina auxiliar de la historiografía para establecer la legitimidad de los documentos.

Es en el siglo XVIII cuando se producen los cambios decisivos en la concepción de la tarea y el alcance de la hermenéutica. El cambio decisivo puede resumirse, en las palabras de Zygmunt Bauman, como el paso que va de la filología a la psicología.⁵ El agente de esta transformación fue el movimiento romántico. Poco tiempo antes el “giro copernicano” kantiano había descubierto el papel del sujeto en el proceso de conocimiento. El romanticismo, por su parte, realizó un giro

alguno las descodificaciones de las que será objeto su obra. Ver su “El problema de la recepción”. Encontramos precisiones sobre etapas previas de este proceso en Hans Robert Jauss en “Rezeption, Rezeptionsästhetik” en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. V. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Tomo 8, pp. 996-1004, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, quien señala a la invención de la imprenta y el establecimiento de bibliotecas privadas como la condición de la liberación de la lectura respecto a determinadas instituciones, como la iglesia, que la tutelaban. Por su parte Pierre Bourdieu en “Campo intelectual y proyecto creador” en AAVV *Problemas del estructuralismo*, México siglo XXI, 1967, señala el surgimiento del público-mercado moderno como la condición de la ruptura con la institución del mecenazgo, la que garantiza en buena medida la coincidencia mencionada por Eco y la posibilidad de prever la decodificación de la propia obra. La ruptura con la institución del mecenazgo es, por otra parte, la condición de posibilidad de la aparición del “intelectual autónomo”, es decir, el intelectual que no reconoce más restricciones sobre su obra que las que impone su proyecto creador, que produce, en consecuencia, constantes rupturas en los códigos, en las expectativas del público, etc., teniendo por consecuencia que el sentido de sus producciones sea, por regla general, cuando menos, problemático.

⁵ Bauman, Z. *La Hermenéutica y las ciencias sociales*, p. 8

semejante, descubriendo al artista detrás de la obra de arte. La concepción romántica de la obra de arte rompió con la tradición inveterada de la *mimesis*, en la que la obra de arte se entendía como el reflejo de algo fuera de la obra, y pasó a entender la obra de arte como una “expresión” de las emociones y pensamientos del autor. Esta concepción implicó, ahora sí, la revisión de un supuesto fundamental de la hermenéutica anterior, ya que implicaba que el significado de la obra debía buscarse más allá del texto. Con el romanticismo, la hermenéutica va “más allá del texto” también en otro sentido. El modelo con que la hermenéutica romántica se proponía abordar la interpretación de textos, -encontrar los pensamientos, ideas o emociones que están por debajo del mismo-, lleva a entender como objetos susceptibles de interpretación a prácticamente toda producción humana -símbolos pictóricos, huellas, inscripciones en cerámicas, monumentos, esculturas, leyes, costumbres, etc. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) imbuido de estas ideas románticas intentó desarrollar una hermenéutica general, entendida como un arte general de la comprensión. La idea central de la hermenéutica de Schleiermacher es que el hallazgo del significado genuino debía trascender el análisis inmanente de los textos, de manera que la comprensión debía realizar el reverso del acto de la composición o creación de un texto. Para este autor, comprender un texto implica reproducir el proceso creativo -la experiencia mental- de su autor. Si bien tenemos que aproximarnos a la singularidad del autor analizando su vocabulario para intentar llegar al significado preciso con que el autor usaba las palabras o a través de un estudio minucioso de su estilo (interpretación gramatical), para dilucidar realmente el sentido de sus textos, este estudio debe complementarse con uno del contexto histórico y biográfico en el cual el autor escribió su obra, el que debe *culminar* en un acto adivinatorio o genial, un acto de empatía, que nos pone en contacto con la mente del autor y nos permite así reproducir su experiencia mental (interpretación psicológica). Resulta, entonces, que la *intención del autor* es el criterio último para determinar la corrección de la interpretación.

Como consecuencia de la concepción romántica, la relación de la hermenéutica con la filología y con la historia se transforma profundamente. De disciplina auxiliar a las mismas, la hermenéutica ha pasado a valerse de la filología y de la historia como disciplinas auxiliares para sus propios propósitos. La hermenéutica ha definido así un ámbito de estudio independiente, la interpretación del significado, el cual se entiende como un ámbito de una naturaleza completamente diferente a los textos -u otros soportes- en los que éste se plasma.

Probablemente debamos contar como un hecho afortunado en la historia de las ideas que en Alemania se desarrollara la hermenéutica, y que en virtud de algunos de sus logros adquiriera cierto prestigio que le iba a permitir resistir a la tendencia intelectual dominante en el siglo XIX, apoyada por los rotundos éxitos en

ciencias como la física y la química, acerca de que los estudios de los asuntos humanos debían emular los métodos y procedimientos de las ciencias naturales, idea de la que Comte, en Francia, y Mill, en Inglaterra, se hacían eco sin problematizarla mayormente.

Si, como lo explicaba Comte, el desarrollo de las ciencias naturales consiste en el tránsito desde el estadio 'teológico' o 'metafísico' al estadio 'positivo' de la humanidad, -es decir, en la reducción de la comprensión a la explicación- para los hermeneutas abrazar este ideal de unidad metodológica implicaba el abandono de su práctica. El desarrollo de la hermenéutica había ocurrido con una dirección contraria a la del desarrollo de las ciencias naturales. La ciencia natural se constituyó como ciencia dejando de lado el estudio de las causas finales aristotélicas en el ámbito de la naturaleza para concentrarse en el estudio de las causas eficientes. Ya sea a través de su fundamentación en la metafísica dualista cartesiana, que permitía pensar a la *res extensa* como un dominio en el que sólo operaba la causalidad eficiente aristotélica, o en la epistemología empirista de Hume a través del rechazo a la idea de que podamos comprender la conexión regular entre fenómenos, de algún modo "desde adentro",⁶ como una conexión lógica o metafísicamente necesaria, la nueva ciencia se constituyó construyendo un ámbito de estudio despejado de la injerencia de cualquier propósito o finalidad.⁷ Evidentemente, la nueva ciencia imponía una pregunta: ¿no dependerá la construcción de una ciencia en los asuntos humanos del abandono de la idea de propósito, intención, etc.?

Como señalamos, el desarrollo de la hermenéutica como disciplina científica, por el contrario, estuvo vinculado a la idea de propósitos, de comprensión "desde adentro", es decir, al estudio de los propósitos en el mundo humano. En este sentido la hermenéutica se ubica como continuadora de la tradición aristotélica.⁸ El hermeneuta puede aceptar que en el mundo natural no hay propósitos, pero la existencia de propósitos y la necesidad de comprensión en el mundo humano le parecen evidentes. Ahora bien, de acuerdo a la concepción romántica, la comprensión de un acto humano debe ser buscada en la intención que le confiere sentido y, más específicamente, debe ser realizada a través de la identificación simpática con otro ser humano.

⁶ En el sentido de que, si el vínculo causal pudiera ser objeto de conocimiento, ello implicaría poder leer el futuro en un evento presente.

⁷ Véase Karl Otto Apel *Understanding and explanation*, Parte I, cap. 2.

⁸ Véase la contraposición entre dos tradiciones científicas, "galileana" y "aristotélica", en von Wright, *Explicación y comprensión*.

Sin lugar a dudas, comprometerse con la existencia de propósitos en el mundo humano, y con la necesidad de conocerlos a través de una concepción tan peculiar de la comprensión como es la identificación empática, y hacer oídos sordos a las exigencias de legitimación epistemológica que toman como modelo a las ciencias naturales, son cosas bien distintas. La hermenéutica alemana del siglo XIX, de inspiración romántica, hizo una cosa pero no la otra. Dicho de manera llana: la hermenéutica asumió como una tarea propia su legitimación frente al método científico, tal como era entendido en el siglo XIX. De esto trataba la resonada polémica entre los partidarios de la *Verstehen* (comprensión) y los partidarios de la *Erklärung* (explicación).

Este problema se comprenderá mejor si consideramos con algún detalle en qué consistía la presión por la legitimación ejercida por las ciencias naturales. De acuerdo a su propia autoconciencia, las ciencias naturales creían haber separado de modo definitivo el contexto de descubrimiento del contexto de justificación. Es decir, creían que:

El descubrimiento era un asunto de genio o de talento, pero su convalidación estaba basada sobre reglas que podrían ser aplicadas por quienquiera que dominara en el consenso general los conocimientos que era dable alcanzar, los cuales, por lo tanto, no dependían de las diferencias que pudieran suscitarse en la personalidad de los científicos.⁹

La autoconciencia de la ciencia natural del siglo XIX revela la convicción de tener un contexto de justificación que consistía en un conjunto de reglas impersonales, identificado básicamente con el método inductivo. La convicción de que las reglas del método que llevan a la justificación eran absolutamente impersonales eliminaba cualquier duda acerca del consenso logrado a través de las mismas, es decir el método se pensaba como el garante de un consenso racional. El trabajo continuado por más de dos siglos en el marco del paradigma newtoniano inducía a que la convicción reinante fuera, en definitiva, que las ciencias naturales habían realizado la idea cartesiana del método,¹⁰ en el sentido de un procedimiento que

⁹ Bauman, Z. *La hermenéutica y las ciencias sociales*, p. 13

¹⁰ Justamente la crisis del paradigma newtoniano y su reemplazo por el paradigma relativista iba a motivar a los largo del siglo XX una intensa reflexión acerca de la naturaleza de la ciencia. De modo que la concepción de la ciencia en el siglo XIX difiere en aspectos muy importantes de la “autoconciencia” de la ciencia en el siglo XX, que encontramos en la obra de Popper, pero sobre todo en la de Kuhn, quien abiertamente reconoce la elección de teorías como una cuestión del juicio de los expertos, o la importancia de máximas y valores, cuya aplicación es permeable a la personalidad y a la tradición del científico. La mención de Popper es en virtud de su compromiso falibilista y de su compromiso convencionalista para con los enunciados básicos. En cuanto a Kuhn, véase particularmente la “Posdata” a *La estructura de las revoluciones científicas* y “Objetividad y

por una parte nos previniera definitivamente del error, poniendo a la ciencia en la senda segura de un camino acumulativo, y por otra parte como un procedimiento que nos permitiera dirimir disputas, haciendo obligatoria la adopción de ciertas verdades y posiciones.¹¹

Los “padres fundadores” de las ciencias históricas en el siglo XIX alemán, Ranke y Droysen, habían tenido una aguda percepción del problema de la objetividad en las ciencias hermenéuticas. Esta percepción se expresó teóricamente como el problema de la historicidad de la comprensión, fundamento de su rechazo de la filosofía hegeliana. En su crítica de la filosofía hegeliana sostenían que, puesto que el todo de la historia no está dado, la comprensión de la historia tiene que reconocer necesariamente su propia historicidad. Recordemos que la filosofía hegeliana conjugaba dos movidas, una aguda conciencia histórica, por un lado, junto con una comprensión de la captación de la propia historicidad como la aprehensión y la realización más acabada de los fines inmanentes de la historia, por el otro. Es decir, con la comprensión de la propia historicidad se llevaba a su cumplimiento, según Hegel, un propósito o tendencia que era entendido, simultáneamente, como una tendencia *efectivamente* operante, aunque de un modo oscuro e inconsciente, en los diversos procesos históricos de los que esta comprensión tomaba conciencia y, al mismo tiempo y consecuentemente, la conciencia contemporánea que comprende la propia historicidad comprende por qué los intentos previos estaban necesariamente condenados al fracaso y ve, en la serie de fracasos previos, la condición de posibilidad de su propio éxito. Esto es, la comprensión hegeliana es *total*, nada queda afuera, de modo que la captación de la propia historicidad no representaba para Hegel una *limitación* de su perspectiva sino que, por el contrario, era la historicidad, entendida de esta manera, lo que *garantizaba* que su comprensión fuera tanto objetiva como definitiva. Por el contrario, para Ranke y Droysen, la conciencia de la propia historicidad, cuanto más aguda, nos obliga a

juicios de valor y elección de teorías” en Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago, Chicago University Press, 1977). El concepto ciencia parece tener una dinámica peculiar, semejante tal vez a la del concepto aristotélico de *phronesis* -que supone la existencia del hombre prudente-, en el sentido de que se modela a partir de la reflexión sobre algunos ejemplos eminentes. Gadamer señala en ese sentido el “valor ejemplar de la mecánica newtoniana” (VyM, p. 34; WuM p. 11). Esta dinámica explicaría el impacto que han tenido sobre el concepto de ciencia - y sobre el concepto de racionalidad que veía en la ciencia natural su realización más acabada, los estudios realizados en el campo de la historia y la sociología de la ciencia en el siglo XX. Estos estudios, al cambiar nuestra imagen de los ejemplos prominentes de ciencia, generaron una corriente imparable de reconsideración del concepto de racionalidad. Para un desarrollo de esta idea, ver Richard Bernstein *Beyond Objectivism and Relativism*.

¹¹ En *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, (Barcelona, Península, 2001), Stephen Toulmin realiza una interesante reconstrucción de los motivos históricos por lo que pensamiento cartesiano se orientó a la búsqueda de un procedimiento racional para dirimir disputas.

renunciar a la idea de una captación de los fines inmanentes de la historia. Esto es así en virtud de que a la historia le falta el acabamiento que permitiría captar sus fines intrínsecos. La situación del intérprete de la historia, determinada históricamente, hace imposible distinguir entre la mera *postulación subjetiva* de un fin de la historia y la *captación efectiva* de los mismos. Por lo tanto, en opinión de Ranke y Droysen, cualquier captación de los fines de la historia está condenada a no ser más que una captación contingente, históricamente determinada.

Este planteo fijó la agenda de los problemas que la hermenéutica debía enfrentar. En virtud del mismo, algunos pensadores, como Dilthey, creyeron que la tarea de la comprensión histórica consistía en hallar una manera de escapar a las limitaciones históricas del propio tiempo. Por ello, para Dilthey, la comprensión histórica objetiva podía lograrse a través de la reconstrucción del mundo de experiencia de otro momento histórico. Comprender es volver a experimentar la vivencia que se cristalizó en una manifestación inerte, despojándonos, como quien dice, de nuestra propia historicidad para comprender así el fenómeno histórico desde su propio tiempo.

El problema de la objetividad de la comprensión histórica recibió también otras respuestas dentro del ámbito de la hermenéutica que es oportuno mencionar, dados los propósitos de este trabajo. En 1831, en una obra clásica en el desarrollo de la hermenéutica, *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft* (*Lecciones sobre la enciclopedia de los estudios clásicos*), Friedrich August Wolf definió a la hermenéutica como “la ciencia de las reglas que permiten discernir el significado de un texto”, pero el propio Wolf se sintió obligado a reconocer inmediatamente que el conocimiento de estas reglas no basta, que necesitamos una habilidad para la aplicación relevante de estas reglas que ninguna regla puede garantizar.¹² La posición de Wolf es semejante a la caracterización que, realizó Helmholtz proviniendo del campo de las ciencias naturales, de la que se ocupa Gadamer en la primera parte de *Verdad y método*. La cuestión central es que el proceso que conduce a la comprensión, entendida como identificación empática, no puede reducirse a reglas. Esto se traduce en la recurrente declaración, en el campo de la hermenéutica, acerca de que la comprensión se parece más a un procedimiento artístico que a uno científico.

El problema tiene dos caras. Sin reglas que gobiernen la actividad, por una parte, la obtención de resultados compartidos, comunes, el logro del consenso en el ámbito de las disciplinas hermenéuticas, es problemático. En la práctica nos encontramos con diversas interpretaciones de uno y el mismo fenómeno. Y esto es así ordinariamente porque tenemos sincrónicamente diferentes interpretacio-

¹² Ver Michael Inwood “Hermeneutics”

nes, pero es también así en virtud de que no es claro que las interpretaciones más recientes superen a las más antiguas. La diversidad de interpretaciones se entiende como una consecuencia de la carencia de reglas metódicas. Lo que se hecha de menos es la disponibilidad de ciertas reglas que permitan formar la expectativa, fundada en razones objetivas, de que cualquier otro miembro de la comunidad arribará al mismo resultado, a la misma interpretación, a la que yo mismo arribo. Por otra parte, si acaso se lograra el consenso en las disciplinas hermenéuticas, justamente por la carencia de reglas, siempre se podrá dudar si este consenso tiene valor epistemológico. Al carecer de reglas metódicas, el consenso obtenido podría entenderse como un subproducto de factores ajenos a los intereses científicos. Es decir, al no operar con reglas impersonales, los científicos espirituales siguen inmersos en tradiciones. Siempre será dudoso si dicho consenso es vinculante para cualquier otro sujeto que considere la cuestión. Si el conocimiento objetivo puede caracterizarse como un movimiento que va desde el *sujeto individual* (un yo con sus inclinaciones y aversiones individuales, determinado históricamente, etc.) al *sujeto epistémico* (un sujeto que toma decisiones, como asentir o negar una proposición, únicamente en función de la información relevante), entonces hay que decir que las ciencias naturales en el siglo XIX consideraban que las reglas impersonales del método inductivo garantizaban, por ser impersonales, éste tránsito. En cambio, en el campo de la hermenéutica, el reconocimiento de que las reglas requieren habilidad personal para ser aplicadas obtura el paso del sujeto individual al sujeto epistémico. Nada garantiza que no se trate de un consenso obtenido en virtud de lo que los sujetos tienen de particular (estar inmersos en una tradición particular, compartir un lenguaje, pertenecer a la misma nación o clase social, etc.). Y un consenso dependiente de lo que los involucrados en el mismo comparten como grupo no es vinculante para un cualquier otro sujeto que considere la cuestión que podrá, racionalmente, sacar una conclusión diferente, o incluso contradictoria.

En el siglo XX, el debate en torno a explicación y comprensión se trasladó al campo de la filosofía analítica. Como consecuencia del giro lingüístico, los defensores de la comprensión, descartan o suavizan los compromisos con las intenciones entendidas como entidades subjetivas, de acceso exclusivamente privado, sólo accesibles al sujeto, y hablan el lenguaje de la explicación de la acción. El debate gira ahora acerca de si pueden proveerse explicaciones de la acción en términos nomológicos, o si, por el contrario, cualquier explicación de la acción presupone necesariamente explicaciones realizadas en términos de los propios agentes o, al menos, explicaciones en términos comprensibles por los mismos. Las explicaciones nomológicas utilizan enunciados generales legaliformes y enunciados que establecen las condiciones iniciales en las que tiene lugar la acción. Las explicaciones ordinarias de la acción, las que dan los propios agentes, tienen un carácter teleoló-

gico (“hice esto para”) e involucran el marco conceptual de los mismos. Una explicación ordinaria de una acción dirá, ‘saludé’ con mucha más frecuencia que ‘levanté la mano’, y tal vez agregue, “como una muestra de cordialidad”.

Quien abrió el fuego en esta disputa fue Carl Hempel con un artículo titulado “La función de las leyes generales en la historia”. En este artículo Hempel sostenía que un evento o un acto es explicado adecuadamente sólo cuando una descripción del mismo se sigue deductivamente de un enunciado general legaliforme y de la especificación de las condiciones generales del mismo. Por ejemplo, podemos explicar la migración de unos campesinos de un sitio A a un sitio B mediante un enunciado general, como “las poblaciones tienden a migrar a regiones que les ofrecen mejores condiciones de vida” y un enunciado acerca de que B ofrecía mejores condiciones de vida que A.

Los defensores del acceso a los fenómenos sociales a través de la comprensión fue desarrollada por filósofos neo-wittgensteinianos, entre los que se destacan Peter Winch y Charles Taylor. El punto más incisivo de estos filósofos, con el que sin duda van más allá de la hermenéutica del siglo XIX, consistió en señalar que las razones de un agente para realizar una acción y el marco conceptual en el que estas explicaciones tienen sentido, es más básico, es una presuposición necesaria de cualquier intento de descubrir las causas de una acción. El ejemplo de la ley de las migraciones puede funcionar como una explicación de la acción siempre que atribuyamos a los campesinos el deseo de mejorar su situación y la creencia de que en B podrían encontrar una mejor situación, pero también una concepción del mundo específica, una, por ejemplo, en la que no se recibe el mandato religioso de aceptar el propio destino, sino en la que las personas son consideradas, hasta cierto punto, artífices del mismo.

Por otra parte, nuestro primer ejemplo, el del saludo, permite apreciar que la comprensión de los sujetos es indispensable para identificar las acciones. Incluso en el caso de que la respuesta del agente nos proveyera con un buen candidato para el estudio a través de generalizaciones nomológicas -como la respuesta ‘levanté la mano’ que nos provee un movimiento corporal fácilmente identificable sin hacer referencia a los conceptos del agente-, la identificación de la acción sí requiere de consideraciones de otro tipo. Un mismo tipo de movimiento corporal (levantar el brazo) puede instanciar tipos muy diferentes de acción (saludar cordialmente, saludar fríamente -si a quien saludo ahora levantando el brazo es un familiar cercano y no mi jefe- votar, parar el colectivo, etc.) Esto significa que las clases de acciones, o al menos ciertas clases de acciones, no guardan una corres-

pondencia de tipo a tipo¹³ con ninguna clase de fenómenos que pudieran ser su correlato no interpretado, accesible transculturalmente, como levantar el brazo.¹⁴

De aquí resulta el siguiente problema, si el científico quiere hacer un estudio de los hechos sociales, y no tiene alternativa en la medida en que define su actividad como estudio de la sociedad, debe tener en cuenta las concepciones de los participantes en la misma. Este resultado de los planteos de los neo-wittgensteinianos tiene por consecuencia establecer la inaplicabilidad del criterio de objetividad científica en los asuntos sociales, en la medida en que éste pretende descansar en una descripción neutra, independiente de la comprensión, de los fenómenos. De acuerdo a esto, un acceso neutro a los fenómenos sociales –no comprensivo o interpretativo– es una contradicción en los términos.

Resumiendo, el aspecto constitutivo de la comprensión de los participantes en una institución limita de dos maneras al proyecto de unidad metodológica de la ciencia. En primer lugar, las generalizaciones nomológicas, en la medida en que deben ser generalizaciones sobre acciones o hechos sociales, deben tomar en cuenta los criterios utilizados por los participantes en el modo de vida estudiado para distinguir e identificar clases de acciones. Por otra parte, podría pensarse que la predicción en base a regularidades puede proseguir una vez que comprendemos la regla están siguiendo los participantes en la cultura estudiada. Sin embargo, la identificación de la regla que se está siguiendo no implica que podamos predecir la conducta, en la medida en que, o bien la regla no prevé todas las situaciones de aplicación, de manera que hay muchas situaciones de aplicación en las que el resultado de la regla está indeterminado, o bien, siendo la aplicación de la regla una acción voluntaria, siempre existe la posibilidad de que los sujetos no hagan lo que la regla manda.¹⁵ El rol de la comprensión en la constitución de la realidad social

¹³ Richard Bernstein analiza la tensión entre explicación y comprensión en la filosofía de la acción, en particular el fracaso de los intentos reduccionistas, en el siglo XX en su “El concepto de acción. La filosofía analítica”.

¹⁴ Kusch y Collins destacaron este punto a través de la distinción entre las nociones de acciones mimeomórficas y acciones polimórficas. Las acciones mimeomórficas son las que en principio se ven de la misma manera desde el punto de vista del observador y desde el agente, las acciones polimórficas, en cambio, son las que a menudo se ven diferentes desde el punto de vista del observador y del agente. Los autores proponen un test para distinguir ambos tipos de acciones: las acciones mimeomórficas son aquellas en las que la exacta reproducción de la conducta por alguien que no entendió la acción le parecería la misma acción a quien sí comprendió la acción. En el caso de las acciones polimórficas, la repetición de ‘la misma acción’ sólo puede realizarla alguien que sí comprendió la acción. De esta manera ponen de relieve de una manera original el rol constitutivo de la comprensión de los participantes en una cultura. Ver *The Shape of Actions*, cap. 1

¹⁵ Ver Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, p. 86 y ss. A diferencia de un enunciado legaliforme en las ciencias naturales, un enunciado que describe una regla no es refutado cuando aparece una ocurrencia contraria al mismo.

es tal que Peter Winch llegó a decir que comprender otra sociedad requiere socializarse en su forma de vida.

Ahora bien, los neo-wittgensteinianos han realizado un aporte sin duda muy valioso, pero no resolvieron el problema de la objetividad. Más bien el problema surgió nuevamente en el campo de los abogados de la comprensión bajo esta forma: ¿cómo elegir entre interpretaciones alternativas? Tanto Winch como Taylor se vieron involucrados en esta tarea. Examinaremos en la siguiente sección la posición de Gadamer en relación a la misma.

2. Gadamer sobre la objetividad de la comprensión.

Como lo señala Georgia Warnke, *Verdad y método* puede apreciarse como un importante giro en esta controversia, en el sentido de que señala que es justamente la fijación con el problema de la objetividad el que impide tener una concepción adecuada de la naturaleza de la comprensión. En efecto, tanto positivistas como Hempel y hermeneutas como Dilthey comparten el supuesto de que:

...la validez de los hallazgos en las ciencias sociales depende de la confirmación y repetibilidad intersubjetiva. Para “positivistas” como Hempel, esto se logra por medio de la duplicación de observaciones y resultados experimentales. Para teóricos de la *Verstehen* como Dilthey, depende de duplicar experiencias, es decir volver a experimentar los hechos como los propios participantes originalmente los experimentaron.¹⁶

Es verdad que los filósofos neo-wittgensteinianos están a salvo de esta crítica, en la medida en que su propuesta no supone erradicar la perspectiva del intérprete, sino ampliarla o extenderla de una manera que nos permita superar, como dice Warnke, “el ingenuo parroquianismo” de la propia cultura. Pero la inclusión de los neo-wittgensteinianos en el mismo grupo junto con positivistas como Hempel y con hermeneutas como Dilthey, puede justificarse si atendemos a los rasgos generales de la propuesta de Warnke. En efecto, de acuerdo a esta interpretación, la posición sostenida en *Verdad y método* puede apreciarse mejor como una *disolución* que como una *resolución* del problema que ocupó las reflexiones de los hermeneutas desde el siglo XIX. A modo de evidencia incidental a favor de esta interpretación debe mencionarse el hecho de que la estructura de la misma es familiar a cualquier estudioso del pensamiento gadameriano. En efecto, Gadamer señala en reiteradas ocasiones como determinadas contraposiciones filosóficas que parecen excluyentes dejan de serlo tan pronto como sale a la luz el presupuesto, o preju-

¹⁶ “Translator’s Introduction” en Apel, *Understanding and explanation*, p. xii.

cio, no examinado en el que se fundan.¹⁷ El prejuicio que aún domina a las investigaciones de los neo-wittgensteinianos es la idea de que una interpretación correcta debe necesariamente ser única, y trascendente a la perspectiva del investigador. De este modo, Gadamer sostiene que debemos abandonar, no sólo la predicción como manera de verificar los análisis sociales, sino que también debemos dejar de lado la *validación intersubjetiva*. Lo dicho permite apreciar el sentido de una de las frases de alto impacto de *Verdad y método*: “*cuando se comprende se comprende de un modo diferente*”.¹⁸

Toda comprensión histórica comienza con la proyección expectativas que están orientadas por prejuicios. La elección del término ‘prejuicio’ obedece sin duda a una intención polémica de Gadamer y uno no puede evitar preguntarse si se trata de una elección de lo más feliz. Anticipaciones, expectativas de sentido, comprensión previa o juicios previos son algunas expresiones que habrían hecho la misma tarea con menos ruido. Con todo, el sentido de la ‘rehabilitación de los prejuicios’ realizada por Gadamer queda relativamente clara: se trata de una oposición a la convicción de la Ilustración acerca de que un estado de supresión general de los prejuicios está a nuestro alcance y que ésta es la condición de posibilidad de un conocimiento objetivo y racional. Gadamer considera que esto es un prejuicio en el sentido peyorativo del término, el prejuicio de la ilustración en contra de

¹⁷ Así, por ejemplo, la contraposición entre símbolo y alegoría deja de ser vinculante tan pronto como comprendemos que depende de un concepto muy específico del arte, el del arte vivencial (Ver VyM p. 119; WuM p. 86). La concepción del arte como algo producido desde la vivencia y para la vivencia dejó de parecer una manera natural de entender al arte cuando, gracias a las investigaciones en historia del arte, se fueron recuperando las características que el arte tenía antes del arte vivencial (ver VyM p. 108 y 119; WuM 76 y 86). A partir de estas investigaciones puede apreciarse que el arte vivencial es una manera histórica de la producción de arte y una concepción acerca de la naturaleza del arte. Pero para los idealistas que todo arte era arte vivencial era un prejuicio (VyM 120; WuM 86), es decir, consideraban que todo arte era, y había sido, arte vivencial. A partir del hallazgo del prejuicio que hacía que aparecieran como opuestas, las relaciones entre alegoría y símbolo se reconfiguran. Otro tanto vale para la concepción nominalista kantiana de la realidad en relación a la comprensión de las relaciones entre arte y realidad o a la oposición en términos de la oposición entre apariencia y realidad, también la contraposición entre arte y conocimiento depende de este prejuicio (VyM p. 160; WuM 120-121). La contraposición entre arte auténtico y arte decorativo depende de la noción de arte vivencial (ver VyM p. 210; WuM p. 164). La oposición entre tradición y razón o entre autoridad y razón, depende del prejuicio ilustrado contra todo prejuicio (ver especialmente VyM pp. 337 y 345; WuM pp. 275 y 282); la oposición entre ilustración y romanticismo se funda en una concepción muy específica de la tradición (VyM p. 349; WuM p. 285). La oposición entre las teorías del lenguaje naturalistas y convencionalistas depende del presupuesto de que la naturaleza del objeto es previa al lenguaje y accesible con independencia de éste (VyM p. 489; WuM p. 410). Todos estos casos pueden entenderse como ejemplos de lo que Gadamer entiende por “prejuicios obstaculizantes”

¹⁸ VyM, p. 367; WuM p. 302.

todos los prejuicios. El disgusto de Gadamer con esta convicción ilustrada no es sólo en virtud de que es ilusoria, como es evidente para cualquiera que observe la historia de las ideas desde la Ilustración hasta nuestros días: los intentos de trascender o cancelar nuestra historicidad han sido una ocasión para que, habiéndole cerrado la puerta a la historia ésta entrara por la ventana. El prejuicio ilustrado es, además, costoso: sobre el mismo se edifican contraposiciones excluyentes, como la oposición entre tradicional o histórico, por un lado, y racional, por el otro. Debido a que somos seres esencialmente históricos, en mucho, o acaso en todo, de lo que nos parece racional encontramos finalmente mezclada la historia y la tradición, de modo que si nos atenemos estrictamente a esta contraposición la racionalidad se convierte en un ideal inalcanzable, siempre luego de un tiempo nos veríamos obligados a revisar nuestro juicio diciendo que, aunque estábamos inclinados a calificar a una actividad como racional, ésta *no era realmente racional*. Empero, vistos desde otra óptica, los mismos ejemplos muestran que no todo lo relacionado con la historia y la tradición es una exhibición de desorden y caos, ya que por alguna razón nos sentimos inclinados a considerarlos ejemplos de actividades racionales.¹⁹

Ahora bien, el hecho de que toda comprensión comience con la proyección de prejuicios es una instancia de una estructura que, de acuerdo con los análisis de Husserl y Heidegger de los que Gadamer se hace eco, vale para la comprensión en general. Percibir una cosa material como tal implica percibirla en el marco de un proyecto de la misma. Percibir una cosa en el marco de un proyecto quiere decir que la cosa como tal tiene necesariamente más aspectos, accesibles desde otras perspectivas y a los que podría eventualmente referirme, de los que se revelan a mi percepción y perspectiva actual. Al leer una novela policial lo hacemos con en el marco de cierta comprensión del género literario en el que ésta se inscribe, por lo cual, de un modo más vago o más preciso, tenemos expectativas acerca de la manera en que la misma podría continuar. Para los propósitos de este trabajo es importante señalar que estos prejuicios pueden caracterizarse como históricos, en la medida en que testimonian a la vez la precedencia del lenguaje, instituciones, cultura, tradición, etc. y nuestra inserción en los mismos de una manera inicialmente pasiva. Estos prejuicios se manifiestan en el tipo de preguntas con el que nos acercamos a los fenómenos estudiados, y claramente también en el hecho de que los fenómenos estudiados sean esos y no otros.

El aporte específico de Gadamer consiste en destacar, para provecho del conocimiento histórico, que dado que ésta es una estructura indispensable de la

¹⁹ En la nota 10 se analiza el impacto que ha tenido el hallazgo de elementos históricos y tradicionales en la filosofía de la ciencia del siglo XX.

comprensión en sus diferentes niveles, es necio ver en los mismos únicamente la expresión de la subjetividad arbitraria del investigador. Ellos, los prejuicios, son en realidad la condición de posibilidad de la comprensión; la distinción entre prejuicios correctos y prejuicios arbitrarios es una cuestión posterior. Dicho de otra manera, la pertenencia a una tradición es una condición de posibilidad de la comprensión.

Vale la pena mencionar aquí una posible confusión que podría presentarse. Una vez reconocido el aspecto anticipatorio de la comprensión, alguien podría replicar que esto no representa un obstáculo serio para la obtención de objetividad en la comprensión. Dado que la objetividad se define como intersubjetividad, si pudiéramos controlar nuestras anticipaciones, haciéndolas explícitas y más o menos homogéneas para todos los intérpretes, estaríamos en el camino de constituir una disciplina objetiva de la comprensión. De la misma manera en que en general nos ponemos de acuerdo en la percepción de una cosa material, porque nuestras anticipaciones son homogéneas, podríamos obtener un grado aceptable de consenso en cuanto a la validez de las interpretaciones.

La respuesta de Gadamer frente a este tipo de proyecto sería, por una parte, señalar que ubica en un mal lugar la analogía con la percepción de la cosa material; hay un lugar para la misma, sólo que no éste. Por otra parte, señalarnos que hay algo ilusorio en la idea de que podamos controlar metodológicamente nuestras anticipaciones, ya que esta idea pasa por alto el hecho de que:

...nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento.²⁰

Estas respuestas tienen su valor pero ahora, más que establecer y discutir su alcance, importa señalar la que me parece ser la cuestión central: la diferencia de propósitos en el interés que tenemos en el arte y la tradición, y el interés que nos lleva al conocimiento de la naturaleza.²¹ Y Gadamer llama la atención sobre este aspecto recordándonos que el significado básico de comprender es comprenderse, entenderse, estar o llegar a estar de acuerdo. La hermenéutica con base en el romanticismo invirtió los términos haciendo de la comprensión de la opinión de otro en tanto que opinión un aspecto general cuando en realidad sólo es, y sólo puede ser, un fenómeno excepcional. Gadamer utiliza una expresión técnica para esta idea: “anticipación de la perfección” (Vorgriff der Vollkommenheit). Esta

²⁰ VyM, p. 348; WuM p. 285

²¹ Ver VyM, p. 11

noción implica tanto anticipar la perfección formal como la verdad material de lo dicho.

Esto significa que partiendo de la comprensión como proyecto de acuerdo podemos llegar, a partir del fracaso del mismo, a determinar las circunstancias en las que tenemos que comprender la opinión de otro en tanto que mera opinión o parecer subjetivo. Pero la recíproca no vale. Algo análogo tiene en mente Wittgenstein cuando destaca que la que la duda presupone la certeza, de manera que una duda universal, “una duda que dudara de todo”, dejaría de tener sentido al hacer trastabillar los presupuestos de su posibilidad.²² Comprender significa primariamente entenderse, acordar, participar en una verdad común, y sólo excepcionalmente, comprender la opinión de otro.²³ O, dicho de otra manera, el intento de comprender la opinión de otro como la peculiaridad de un tú, independientemente de su validez objetiva, surge a expensas del fracaso del intento, necesariamente más abarcante y más básico, de llegar a un acuerdo acerca de lo dicho. Y es aquí donde la pertenencia del investigador a una tradición adquiere su sentido positivo de una manera más clara. Cuando mencionamos la estructura anticipatoria de la comprensión señalamos que la pertenencia a una tradición y los prejuicios operan en la selección de un tema a través del interés en el mismo. De acuerdo a Gadamer esta condición, estar interesado por el propio asunto o tema, es “la primera de todas las condiciones hermenéuticas”.²⁴ El interés por el asunto trae aparejado la disposición a dejarse decir algo por el mismo, apareja la apertura necesaria para dejarse decir algo por el texto. Debido a que se trata de una condición de posibilidad de la comprensión, la misma es, en cierto sentido, una condición eterna de la comprensión, pertenece al ámbito de aquello que “más allá de nuestro querer y hacer”²⁵ ocurre con nosotros cuando comprendemos. Esta con-

²² *Sobre la certeza* § 115, ver también 24, 55, 56 y 519

²³ Este aspecto de la filosofía de Gadamer ha motivado comparaciones con la filosofía de Donald Davidson, véase Couzens Hoy, David “Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson” y McDowell John “Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism”. Las condiciones de la comprensión de la opinión *qua* opinión (es decir haciendo abstracción de su validez) son análogas a las condiciones de acuerdo a las cuales, según Davidson, podemos descubrir creencia erróneas.

²⁴ VyM, p. 364. La frase a la que nos referimos es “Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto”; el original es “Die erste die aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Vorverständnis, das im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache entspringt.” p. 299, la traducción inglesa es: “Hence the most basic of all hermeneutics preconditions remains one’s own for understanding, which comes from being concerned with the same subject.” p. 294

²⁵ Ver VyM, p. 10 “Prólogo a la segunda edición”, para una afirmación explícita acerca de la intención trascendental de la obra.

dición encontró, en la hermenéutica jurídica y en la hermenéutica teológica, un reconocimiento institucional como el momento de la aplicación. Por ello Gadamer propone a éstas como modelos, no en el sentido de que debamos mirar a las mismas para saber qué es lo que tenemos que hacer, sino en el sentido de que, observando a las mismas, podemos tomar conciencia de los rasgos generales de la comprensión, de cuanto hay en ella de acontecimiento, cómo así también de cuáles son sus propósitos y consecuencias. La hermenéutica jurídica es tal vez el modelo más claro. En el caso del juez, la comprensión no es un evento independiente, sino que ocurre con y en el juicio sobre un caso particular. Y la propia decisión del juez, en la medida en que es una interpretación de la ley, no permanece aparte de la ley misma, sino que se integra a la propia realidad normativa de la ley. Este aspecto también está reconocido institucionalmente bajo el nombre de jurisprudencia. La ley se va desarrollando con las diferentes aplicaciones que se hacen de la misma. La situación de un juez es tal que su propia comprensión de la ley se refiere al texto o al enunciado de la ley, cuando lo hay, pero está también afectada por la realidad histórica de la ley que constituyen las diferentes aplicaciones de la misma y por la propia historia en general en todo aquello que excede a la propia ley en cuestión e incluso al derecho. Falta agregar, para que la presentación sea un poco menos esquemática, que, en la opinión de Gadamer, esta afección se verifica tanto si el juez se refiere explícitamente a algunas de las aplicaciones pasadas como si no lo hace. Si este modelo ilustra nuestra situación como intérpretes y si la hermenéutica filosófica facilita la tarea de la interpretación-comprensión, lo hace como dice Gadamer respecto de la ética de Aristóteles, ayudando a la conciencia moral “a ilustrarse a sí misma a través de la aclaración de los grandes fenómenos”;²⁶ no proporcionándonos herramientas para lograr un mejor dominio de una tarea, sino a través de un acercamiento más honesto a una tarea que no podemos dominar. Otra cosa sería contradictoria con la naturaleza del saber moral que requiere, ineludiblemente, la búsqueda de consejo en uno mismo y con la naturaleza de la experiencia hermenéutica que apunta a la comprensión de un asunto. Lo que busca la hermenéutica filosófica es que tomemos conciencia de estar afectados por nuestra situación histórica.

Veamos ahora con algún detalle algunas de las características recién mencionadas. Gadamer sostiene:

La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une

²⁶ VyM, p. 385; WuM p. 318.

con la tradición. Pero, en nuestra relación con la tradición, esa relación está sometida a un proceso de continua formación²⁷

La comprensión de los fenómenos históricos comienza con la proyección de prejuicios. Los textos se manifiestan siempre a través de diferentes prejuicios históricos, en diferentes momentos, son vistos, como quien dice, siempre a través de una luz diferente. De allí que el propósito de las ciencias históricas no sea la ratificación de las interpretaciones previas por la vía de la repetibilidad de las mismas desde diferentes perspectivas, sino “abrir” o iluminar nuevas dimensiones de los fenómenos estudiados. El proceso de anticipación-proyección no es autoconfirmatorio, en el sentido de que las expectativas se ratifiquen por sí mismas, sino que es un proceso que toma la forma de un círculo, donde desde las anticipaciones generales de sentido nos acercamos a las partes del objeto comprendido y desde éstas hacemos más concreta, o bien modificamos, nuestra concepción del todo. Dado que la interpretación es una de las formas de relación con la tradición, la misma está constantemente en elaboración.

Ahora bien, para que el texto interpretado pueda decirle algo al intérprete éste debe reconstruir el objeto en su alteridad. Gadamer utiliza la metáfora de los horizontes. La comprensión debe construir o proyectar el horizonte del texto. La proyección del horizonte del texto es inseparable de la conciencia de la propia historicidad. La historicidad debe elevarse, en la interpretación, a conciencia de la historia efectual (*wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein*). Como ya mencionamos en el caso de juez, la conciencia de la historia efectual no se realiza como un acto reflexivo del pensador frente al fuego, sino que se realiza en la actividad de la interpretación. Es en la actividad de la interpretación, a partir de la revisión de los proyectos iniciales, donde el intérprete descubre la inadecuación de algunos de sus proyectos. En este proceso de proyección-revisión va constituyéndose simultáneamente la alteridad del objeto comprendido e, ineludiblemente tiene lugar una ganancia en la autocomprensión del intérprete. Ocurre que lo muy cercano no es más fácil de percibir que lo muy lejano, puede incluso que sea más difícil. Piénsese, por ejemplo, en lo difícil que sería para los peces tener un concepto del agua, o para los habitantes de la caverna platónica tener un concepto de las sombras. En la misma situación nos encontramos en relación a nuestros prejuicios mientras estos no son desafiados por algún tipo de contraste. En la interpretación se construyen, simultáneamente, la alteridad del objeto interpretado y la autocomprensión histórica del intérprete. Como mencionamos, la interpretación comienza a partir de ciertos proyectos y va articulándose a través de sucesivas revisiones de ese proyecto inicial. Lo que descubrimos en el curso de estas revisiones son prejuicios, precom-

²⁷ VyM, p. 363; WuM p. 298.

prensiones que, vale la pena recordarlo, son como un dato primario que constituye la sustancia de nuestra vida presente. Hay una relación interna, podríamos decir, entre la construcción de la alteridad del objeto y la conciencia de la propia situación hermenéutica.

En consecuencia, los fenómenos históricos existen a través de las diferentes comprensiones que han recibido por parte de los contemporáneos y de la tradición histórica de comprensión de los mismos. En este sentido, un fenómeno histórico, o un texto, incluye en su significado a sus efectos, puesto que estos, que son su modo de existir, no se distinguen del mismo. Los fenómenos históricos son como una cebolla, y buscar el fenómeno histórico en sí sería tan erróneo como si, retirando una tras otra las capas de una cebolla, llegáramos a creer que al retirar todas las capas vamos a encontrar la verdadera cebolla. Así como debemos constatar que la cebolla sólo existe en sus capas, debemos comprender que los fenómenos históricos sólo existen en sus efectos. Al encontrarnos con los mismos, tenemos oportunidad, a través del contraste, de tomar conciencia de nuestros propios prejuicios. En este sentido se comprende que Gadamer, a diferencia de la tradición hermenéutica que presentamos en esquema, valore positivamente la distancia temporal.²⁸ La distancia temporal no es un obstáculo, una barrera infranqueable que nos separa de nuestro objeto. Por el contrario la distancia temporal es una condición positiva del despliegue de la variedad de aspectos de un fenómeno y de la posibilidad de autocomprensión que encontramos en el mismo.

Tal vez el mejor modelo que podemos ofrecer de la idea de la comprensión que se forma Gadamer sea el de la percepción de la cosa material en la fenomenología.²⁹ Un fenómeno histórico, lo mismo que una cosa material, se revela a través de sus múltiples aspectos, como la totalidad, nunca alcanzada, de los mismos. En la interpretación histórica encontramos el despliegue de los aspectos que pertenecen a la cosa comprendida. Parece evidente que a la manifestación de un fenóme-

²⁸ En su revisión de las ideas expuestas en *Verdad y método*, Gadamer sostiene que en realidad la distancia temporal debería verse como un caso específico del fenómeno hermenéutico más general de la distancia. La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad de un diálogo sostenido en una misma lengua en el que los participantes construyen simultáneamente la alteridad del otro reconociendo sus ideas preconcebidas como algo que les impedía con la fuerza de su evidencia una asimilación ingenua de lo ajeno a lo propio. Ver “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica”

²⁹ Robert Sokolowski señala que el modelo ontológico con el que Gadamer describe a la obra de arte en el que “La identidad es de un orden diferente que las apariencias a través de y en las que ésta se presenta” es el mismo que el de la constitución de la cosa material en el fenomenología de Husserl. Gadamer mismo utiliza este modelo para ilustrar la relación que las diferentes lenguas en tanto concepciones del mundo guardan con el “mundo en sí”. Ver también VyM pp. 352-353; WuM p. 288-289 y Martin Kusch *Language as Calculus and Language as Universal Medium*, p. 246.

no histórico se le añade una irreversibilidad que no está presente en la percepción de la cosa material, en la que siempre podemos, a través de un desplazamiento espacial, volver a la perspectiva desde la que se reveló uno de sus escorzos. Este es el obstáculo que la hermenéutica clásica encontraba en la distancia en el tiempo. Pero esta “limitación” en el fenómeno histórico es también la condición de posibilidad de que el mismo se revele con alguna profundidad. No hay otra cosa que la distancia en el tiempo -que implica cambio de perspectiva, de prejuicios, una diferente afección histórica- que pueda cumplir en relación a un fenómeno histórico el rol que los desplazamientos espaciales cumplen en relación a la cosa material. La cosa que percibo, para ser una cosa, debe contener necesariamente aspectos o propiedades que no se revelan a mi percepción: lo que es visto desde *aquí* puede también ser visto desde *allí*. Cuando este supuesto no se cumple, tenemos el concepto de una apariencia pero no el de una cosa. Sin embargo, la irreversibilidad en cuestión no es tan absoluta como podría parecer. Siempre es posible, a través de un proceso como el descrito, que implica simultáneamente construir la alteridad del objeto y lograr una comprensión de la situación hermenéutica, alcanzar diferentes perspectivas a través de las cuales el fenómeno se ha revelado.

La pregunta que surge inmediatamente es la de si Gadamer, al cuestionar el vínculo entre interpretación correcta y objetividad, no está abriendo la puerta a un relativismo en el que todo vale, en el que toda interpretación vale lo mismo que cualquier otra. Al cuestionar la necesidad de la noción de objetividad, Gadamer parece haberse puesto en una situación en la que todo lo que me parece correcto es por ello mismo correcto, una situación en la que hablar de interpretación correcta o incorrecta deja de tener sentido ¿tiró Gadamer al bebé junto con el agua de la bañera?

En mi opinión, la respuesta es negativa. Al cuestionar la idea de una interrelación objetiva Gadamer abandonó la idea de que haya una única interpretación correcta, es decir puede haber una serie amplia, e incluso indefinidamente amplia, de interpretaciones correctas en igual o diferentes grados. Sin embargo, este paso no es equivalente a decir que no podemos hacer lugar para la idea de interpretación incorrecta, a menos que implique que cualquier interpretación es correcta. Hay ilustraciones triviales de la situación en la que la admisión de una multiplicidad de respuestas correctas no equivale al abandono de la noción de error. Uno de esos ejemplos podría ser la ecuación matemática “X es mayor que 2” que puede resolverse correctamente con múltiples valores, pero ello no impide que pueda responderse incorrectamente.

Joel Weinsheimer ha sugerido que, en el caso de la interpretación de la obra de arte, el patrón de corrección de la misma requiere gusto, juicio y sentido común.³⁰ Creo que la observación de Weinsheimer nos da la pauta de una respuesta muy interesante si lo conectamos con la siguiente observación de Gadamer:

Es claro que este cierto sentido [el gusto] hace falta siempre que existe una cierta referencia a un todo sin que este todo esté dado como tal o pensado con conceptos de objetivo y finalidad: de este modo el gusto no se limita en modo alguno a lo que es bello en la naturaleza y en el arte, ni a juzgar sobre su calidad decorativa, sino que abarca todo el ámbito de costumbres y conveniencias. Tampoco el concepto de costumbre está dado nunca como un todo ni bajo una determinación normativa unívoca.³¹

Evidentemente, cuando tratamos con fenómenos normativos del tipo de la costumbre tenemos que arreglárnoslas con un fenómeno que no determina cuál es la respuesta correcta de una manera unívoca. Adecuarnos a las exigencias normativas de la costumbre requiere de nosotros una complementación productiva, complementación que puede llevarse a cabo de maneras muy diferentes. Sin embargo, hay que destacar dos cosas. Por un lado, que fenómenos como la costumbre no excluyen de ninguna manera la posibilidad de error. Quien se adecue a lo acostumbrado de una manera muy literal, haciendo lo mismo que lo acostumbrado en algunos de los sentidos posibles, podría estar haciendo algo erróneo. Para seguir de manera relevante la costumbre se requiere gusto, un gusto que se adquiere justamente por haber sido introducido en la costumbre de un modo práctico o prerreflexivo. Podemos seguir la costumbre porque hemos sido acostumbrados. Por el otro, lo mismo que señalamos para las decisiones del juez vale para la costumbre, las complementaciones productivas del fenómeno de la costumbre, las interpretaciones de la costumbre, son vistas, no como algo diferente al fenómeno de la costumbre sino como parte del fenómeno que nos interpela normativamente.

Pero la observación de Weinsheimer tiene carácter general. La comprensión de un fenómeno histórico, o de una obra de arte, guarda con las interpretaciones pasadas una relación semejante a la que se establece entre una conducta actual y las conductas pasadas que constituyen la costumbre. Véase por ejemplo:

Aquí [en la interpretación artística] no se da una coexistencia arbitraria, una simple variedad de acepciones; al contrario, por el hecho de que unas cosas están sirviendo de modelo continuamente a las siguientes, y por las transformaciones

³⁰ Ver Weinsheimer, Joel, *Gadamer Hermeneutic's: a Reading of Truth and Method*, p. 111.

³¹ VyM, p. 70; WuM, p. 43-44.

productivas de éstas, se forma una tradición con la que tiene que confrontarse cualquier intento nuevo.³²

La pauta normativa en el caso del arte no se distingue esencialmente del fenómeno de la costumbre. Ello implica que, si bien no hay una determinación normativa unívoca, *una* interpretación correcta, tampoco es cierto que haya una libertad tan indeterminada que haga colapsar las nociones de interpretación correcta e incorrecta. La interpretación correcta se ubica en el espacio intermedio entre la arbitrariedad y la completa determinación. Por ello, producir y reconocer la interpretación correcta requiere de gusto, una capacidad inespecificable metodológicamente, un testimonio de nuestra afección histórica. Y, así como la costumbre es la persistencia del pasado en el presente, las interpretaciones pasadas, aunque dependientes de perspectivas a las que no podemos acceder desplazándonos en el tiempo, ellas son, sin embargo imprescindibles para la tarea hermenéutica de construir la alteridad del texto (obra de arte, tradición, etc.), esto es para la tarea de la reconstrucción histórica.

Sin embargo, dado que la reconstrucción histórica ocurre en el marco de la comprensión cuyo propósito central es, como dijimos, entenderse sobre el asunto, ella cumple la función de destacar la alteridad del texto y posibilitar la autoconciencia de nuestra situación hermenéutica, pero no excluye que cuando comprendemos lo hagamos de modo diferente, puesto que habla cada vez de modo diferente a alguien diferente.

Conviene, para concluir, hacer un recuento de las consecuencias del rechazo gadameriano de la exigencia de objetividad para la interpretación. En primer lugar, parece claro que el rechazo de la validez intersubjetiva de la interpretación que mencionamos tiene que tener sus matices. Implica claramente el rechazo de que haya interpretaciones vinculantes para cualquiera, interpretaciones que sea compulsivo aceptar como correctas. Sin embargo, parece necesario reconocer que de todas maneras la intersubjetividad desempeña un papel en el reconocimiento de interpretaciones arbitrarias.³³ El acuerdo intersubjetivo desempeña allí claramente un rol. Quedan abiertas cuestiones como ¿quiénes son los sujetos relevantes de este acuerdo?³⁴ Por otra parte, ¿qué papel desempeña el acuerdo intersubjetivo

³² VyM, p. 164; WuM, p. 124.

³³ Gadamer es suficientemente explícito en relación a que no considera que su hermenéutica sea un alegato a favor de borrar la noción de interpretación arbitraria. No, al menos por cuanto se refiere en reiteradas ocasiones en VyM a la distinción 'correcto-arbitrario' en relación a la interpretación. Ver especialmente VyM p. 249; WuM p. 198, pero también VyM, pp. 164, 332 y 477; WuM, pp. 124, 271 y 401.

³⁴ Con esta pregunta deseo llamar la atención sobre una tensión que encuentro en el análisis de Gadamer de nociones como la de gusto. El gusto es visto como una sensibilidad que funda-

para el ámbito de las múltiples interpretaciones aceptables? Hemos descartado que las mismas *deban* ser aceptadas intersubjetivamente. Pero Gadamer señala que las interpretaciones, en virtud de su carácter lingüístico, están esencialmente referidas a otros.³⁵ En esto son como los juicios de gusto kantianos que sin ser demostrables son, sin embargo, generalizables. Este carácter lingüístico de las interpretaciones introduce la intersubjetividad, en el sentido de que es esencial a las mismas que *puedan* ser intersubjetivamente válidas. Hay interpretación para nosotros en lo que consideramos seriamente como propuesta o como tarea.

Universidad Nacional de La Plata – CONICET (Argentina)

Bibliografía:

APEL, Karl-Otto *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, Cambridge, (Mass.), The MIT Press, 1984, traducido por Georgia Warnke.

BAUMAN, Zygmunt *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

BERNSTEIN, Richard *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993 (1º ed. 1983).

BOURDIEU, Pierre “Campo intelectual y proyecto creador” en AAVV *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1967.

COUZENS HOY, David “Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson” en *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1997.

Eco Umberto “El problema de la recepción” en AAVV *Sociología contra psicoanálisis*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986.

GADAMER, Hans-Georg (1960) *Truth and Method* segunda edición, traducción revisada por Joel Weinsheimer y Donald Marshall, New York, Continuum, 1999.

mente la pertenencia a una comunidad. Porque tiene gusto, o sentido común, los miembros de una comunidad acuerdan a grandes rasgos sobre lo que es correcto. De esta manera la noción de gusto adquiere un carácter profundo, pero no es mucho lo que podemos saber del mismo, ya que el gusto es un saber sin poder decir. Me pregunto, ¿no sería conveniente invertir la relación? Es decir hacer del gusto una consecuencia más que un fundamento del estatus social. Decir que, si no acordamos a grandes rasgos en lo que es correcto, entonces se infiere que no tenemos gusto. Extrapolo deliberadamente la estructura de la “solución escéptica” propuesta por Kripke a la paradoja wittgensteniniana de las reglas. (ver su *Wittgenstein reglas y lenguaje privado*, México, UNAM, 1989.)

³⁵ Ver VyM, p. 477; WuM p. 401.

- GADAMER, Hans-Georg (1960) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1995, traducido por Ana Agud de Aparicio, y Rafael de Agapito.
- GADAMER, Hans-Georg (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke, Band 1, Hermeneutik I)*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- GADAMER, Hans-Georg (1985) “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, traducción de Manuel Olasagasti.
- INWOOD, Michael “Hermeneutics” en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.
- JAUSS, Hans Robert “Rezeption, Rezeptionsästhetik” en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editado por Joachim Ritter y Karlfried Gründer. Tomo 8, pp. 996-1004, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KUSCH, Martin *Language as calculus and Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1989
- KUSCH, Martin and COLLINS Harry *The shape of actions*, Cambridge (Mass) London, MIT Press, 1998
- MCDOWELL, John “Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism” en: MALPAS, Jeff, BARNSDALL, Ulrich y KERTSCHER, Jens (Eds.) *Gadamer’s Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge (Mass.) - London, MIT Press, 2002
- SOKOLOWSKI, Robert (1997) “Gadamer’s Theory of Hermeneutics” en *The philosophy of Hans-Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1997
- WARNKE Georgia “Translator’s introduction” en Apel, K.O. *op. cit.*
- WEINSHEIMER, Joel *Gadamer’s Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, New Haven and London, Yale University Press, 1985
- WINCH, Peter *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, traducido por María Rosa Viganó de Bonacalza.
- WITTGENSTEIN, Ludwig *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1991, Traducción de Joseph Lluís Prades y Vicent Raga.