

ANTROPOLOGÍA HERMENÉUTICA

(Sobre Dilthey, Heidegger y Gadamer)

Emilio Roger Ciurana

Intento de definición.-

Cuando uno se pregunta qué es la hermenéutica lo mejor que puede hacer para dar una respuesta es decir lo que no es la hermenéutica. Aunque podemos dar una definición general: “actualmente se denomina con el nombre de *hermenéutica* a una corriente de la filosofía contemporánea surgida hacia la mitad de este siglo y que se caracteriza principalmente por la idea de que la verdad es el fruto de una *interpretación*”. Pero la hermenéutica es y no es muchas otras cosas. Quede la anterior como una primera definición muy básica. La hermenéutica no es una disciplina; tampoco es un método (aunque Dilthey hablase de un “método hermenéutico”); ni un programa de investigación científica (aunque sea en el campo de las ciencias humanas). La hermenéutica es la negación de la epistemología; la negación del método entendido como un conjunto de reglas ideales y universales que nos lleven a un acuerdo o a descubrir algo. La hermenéutica es la negación de un método entendido como punto de vista de Arquímedes desde el cual dominar las cosas; como entidad exterior al mundo. Como afirma Rorty, se trata de la negación del punto de vista platónico, es decir, el rey filósofo conocedor de las esencias, de las formas. El supervisor ideal.

La hermenéutica no es un método para conseguir la verdad a pesar de que la obra de hermenéutica más famosa se titule *Verdad y Método*. La lucha de la hermenéutica lo es contra la idea de una representación exacta del mundo. A cambio se nos propone la idea de **diálogo** y de **conversación**. Elementos ambos fundamentales si como afirman los hermeneutas la dimensión fundamental que caracteriza el *Dasein* es la **dimensión lingüística**. Según Rorty la forma en que se dicen las cosas es más importante que la posesión de la verdad: el pragmatista no tiene una teoría de la verdad, no necesita de ninguna epistemología como el filósofo realista. En este sentido una perspectiva existencial lingüístico-dialógica debe hacer un hueco a un cierto relativismo interpretativo (lingüístico; cultural; social; histórico).

La búsqueda de acuerdo entre los interlocutores debe ser por medio de la conversación (fusión de horizontes). A mal acuerdo llegaremos si creemos que poseemos un método ideal cuyas

reglas nos lleven de forma lineal a un acuerdo (por lo demás muchísimas veces la práctica de la comunicación humana invalida una situación ideal de habla).

Sobre el término “hermenéutica”.-

En un sentido primario el término *ermeneía* (griego) significa expresión de un pensamiento, interpretación de un pensamiento. Aristóteles escribió un tratado que forma parte del **Organon** cuyo título es *Peri ermeneías*. Se trataba de una obra que se ocupaba de los juicios y proposiciones. En latín la conocemos bajo el título *De interpretatione*. Hoy usamos el término en un sentido muy parecido al original. La hermenéutica sería *el arte de la interpretación de textos*. Las primeras tareas hermenéuticas se dirigieron a la interpretación de las Sagradas Escrituras. En el S. XVI Matthias Flacius Illyricus escribe una *Clavis scripturae sacrae* (1567). Adrian Heerebard escribe una *Ermeneia lógica*. De Matthias Flacius dice Dilthey que le debemos “la construcción definitiva de la hermenéutica” así como “demostrar hermenéuticamente la posibilidad de una interpretación de validez universal”. Ahora bien la hermenéutica entra en el campo filosófico con Georg Friedrich Meier que escribe un ensayo, nos dice Dilthey, sobre un “arte interpretativo general” (1757). Búsqueda, por lo tanto, de una hermenéutica general. Pero es sobre todo Schleiermacher quien hará que el arte de la interpretación pase de la teología a la filosofía. Este autor entendía la hermenéutica como *el arte de comprender por lo que respecta a la interpretación correcta de un texto*. Es hermenéutica todo lo que se puede interpretar. J. Freund dice lo siguiente: “para Schleiermacher la hermenéutica es un método común a todas las disciplinas que tienen que interpretar un lenguaje cualquiera (de ahí proviene la afinidad con la retórica), o que luchan con las dificultades de la interpretación de lo que parece extraño (de ahí su vinculación con la dialéctica); así pues prácticamente a todas las ciencias humanas...Si bien tiene aspectos científicos, sigue siendo, a pesar de ello, un arte (Kunst) por el hecho de que une un momento adivinatorio con un momento demostrativo”. Dilthey había dicho sobre este mismo asunto: “la interpretación es obra de arte personal y su aplicación más perfecta depende de la genialidad del intérprete”, acto seguido nos habla de “lo adivinatorio de la interpretación”.

La hermenéutica de Schleiermacher no es solo interpretación filológica, externa, sino que interpretar es *reconstruir un discurso dentro de un contexto de vida*. Esta idea de Schleiermacher la asumirán algunos hermeneutas (Dilthey) y la pondrán en cuestión otros (Gadamer). Se trata del problema del *historicismo objetivista*.

Sin duda alguna el autor cuya obra ha influenciado más en el campo hermenéutico (una de cuyas obras es precisamente una biografía de Schleiermacher) es Dilthey. Para Dilthey la hermenéutica es un método. Se trata del método de las ciencias del espíritu por oposición al método de las ciencias naturales. Pensaba que el método hermenéutico era tan “objetivo” como el de las llamadas ciencias “duras”. Dilthey pensaba (como Schleiermacher) que por medio de tal método se podría comprender a un autor mejor de lo que el mismo autor se comprendió a sí mismo (op. cit, p. 336). Comprender una época mejor que aquellos que en esa época vivieron. Por **comprensión** entiende Dilthey “el proceso en el cual se llega a conocer la vida psíquica partiendo de sus manifestaciones sensiblemente dadas”. Es decir, se trata del acto por el que aprehendemos lo psíquico a través de sus múltiples manifestaciones (exteriorizaciones). Abundando en la definición que da el propio Dilthey: “al proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuerza sensiblemente, conocemos una interioridad, lo denominamos *comprensión*” o también: “denominamos *comprender* el proceso en el cual, partiendo de signos sensiblemente dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico”.

Lo psíquico para este autor tiene un modo de existencia diferente de lo natural, que es objeto de explicación (volveremos sobre ello). La vida del espíritu no se puede aprehender si no captamos el sentido de sus manifestaciones. La vida psíquica deviene espíritu objetivo al exteriorizarse, por ejemplo, en obras culturales: un cuadro; una sonata; un libro...Preferentemente estos signos por medio de los cuales se exterioriza la vida psíquica son escritos: “el arte de comprender encuentra su centro en la interpretación de los vestigios de la existencia humana contenidos en los escritos”.

Si nos fijamos (y en su momento haremos una crítica a ello) el método hermenéutico de Dilthey no solo es psicológico en su origen sino que a su vez se convierte en una técnica para la interpretación de las estructuras objetivas que son expresión de la vida psíquica.

En síntesis, según Dilthey, comprender sería pasar de una exteriorización del espíritu a su vivencia originaria, al conjunto de actos que han producido la mencionada exteriorización, cualquier objeto de cultura. Sin “vivencia” no hay intelección posible. Los procesos fundamentales del conocimiento están en la vida. El pensamiento no puede ir más allá (en este sentido, en Dilthey, como bien resalta Ortega y Gasset, encontramos una oposición al intelectualismo y trascendentalismo kantiano). Poco después Husserl acuñó el término *Lebenswelt* (mundo de la vida). Esta autor pensaba

que los conceptos, las ideas, los enunciados del sujeto consciente tienen su razón en el *Lebenswelt*. Se trata del terreno antepredicativo y precategorial. Según Tran Duc Thao, para Husserl el problema era concebir “una génesis metódica y positiva de la conciencia a partir de la vida”.

En el párrafo 77 de *Ser y tiempo* M. Heidegger confiesa la deuda que tiene con Dilthey y con el Conde de York. A menudo emplea Heidegger el término interpretación (Auslegung) en un sentido próximo al que da Dilthey, pero no igual. Lo que hace Heidegger es una reelaboración del problema de la comprensión en la línea de Dilthey pero haciéndole críticas muy importantes, que por lo demás, recogerá Gadamer. Según Heidegger la hermenéutica no es reductible a un método ni a una técnica *porque el mismo conocimiento es ya interpretación en cuanto forma parte de la **pre-comprensión del ser*** (y creer en la existencia de un método es creer en la existencia de un método *no* condicionado). Dicho de otra forma “la comprensión interpretativa no consiste solo en los procedimientos de las ciencias del espíritu, sino que también define el modo fundamental en el que el hombre se encuentra en el mundo”. La interpretación, dirá Heidegger es el modo de estar del hombre en el mundo (Dasein). La interpretación tiene, por lo tanto, en este autor, un **sentido ontológico** (así como también en Gadamer). Según Heidegger la interpretación existencial que tanto la psicología filosófica como la historia y la antropología efectúan es insuficiente, a no ser que previamente se funden en una **analítica de la existencia**. Dilthey no efectuó esto último pero se acercó a ello -nos dice Heidegger- cuando consideró la hermenéutica como autoexplicación de la comprensión de la *vida*. Es decir, según Heidegger, el pensamiento de Dilthey no es solo metodológico. Aunque Dilthey se encerró en un punto de vista psicologista; subjetivista; humanista. En Dilthey el centro es el hombre, en Heidegger la centralidad está en el ser, es por ello por lo que la perspectiva de Heidegger, al centralizar (ontologizar) el ser, es una perspectiva anti-humanista: el hombre forma parte del ser. Para Heidegger el lenguaje (tema fundamental que heredará Gadamer) no es solo lo que nos abre al mundo, lo que nos sitúa en él mundo. El lenguaje es la sede, el lugar en el que el mundo deviene mundo (en este sentido sus ideas y las del segundo Wittgenstein son muy similares). El lenguaje es la sede en la que la cosa deviene cosa. Posteriormente, en Gadamer el lenguaje adquiere rango de categoría filosófica (antropológica) fundamental: es la base de toda su antropología filosófica, “*el ser que puede comprenderse es lenguaje*” dirá más de una vez en *Verdad y Método*. Afirmaciones como las siguientes “sólo podemos pensar dentro del lenguaje”; “el conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio”; “el lenguaje es la

verdadera huella de nuestra finitud” dan cuenta de lo que hemos afirmado sobre la importancia antropológica que asigna Gadamer al lenguaje (así como del parentesco de la visión de Heidegger-Gadamer y de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein).

La hermenéutica es, por lo tanto, un modo de proceder interpretativo constitutivo de todo lo que es (ser). Por lo tanto se trata de un debate siempre abierto. La hermenéutica se sitúa frente a la epistemología entendida como búsqueda de esencias, de estructuras inmutables, del punto de vista arquimédico. Pero, como afirma Rorty, la hermenéutica no pretende llenar el espacio de la epistemología (creencia de que la autoconciencia no está condicionada históricamente), lo que pretende es -dice Rorty- que ese espacio **no se llene**. Los fundamentos del conocimiento son así replanteados. Frente al afán de conmensurabilidad y de reducción; frente a la teoría que afirma que la esencia del hombre es descubrir esencias (esencia de cristal, espejo) y reflejarlas como en un espejo, con claridad y distinción, se nos propone, con la hermenéutica, una idea de cultura como **diálogo y conversación**.

Rorty dice que de lo que se trata es de arreglárnoslas de otro modo más allá de la clásica oposición entre explicación y comprensión. De lo que se trata es de acceder a otro tipo de descripción de nosotros mismos. Más aún cuando, desde Wittgenstein, sabemos que el **significado es el uso**. Nosotros no reproducimos significados sino que los generamos, los creamos. En ese sentido el significado ya no cabe pensarlo en referencia a un objeto sino como la forma en que un sujeto finito y relativo (particular) analiza algo para su propio uso (pragmatismo). La hermenéutica ni defiende una objetividad pura ni un discurso neutro. Desde el momento en que estamos dentro del ser-lenguaje estamos siempre acercándonos a la realidad con “prejuicios” que predeterminan la comprensión, que la anticipan. En este sentido una “verdad” neutra es imposible. Un conocimiento “objetivo” del mundo es imposible.

Sobre el pensamiento de Dilthey.-

Si Kant se pregunta en su Crítica cómo es posible la ciencia natural Dilthey se plantea en su *Introducción a las ciencias del espíritu* cómo es posible la historia, cómo son posibles las ciencias del Estado y de la sociedad. Se trata, por lo tanto, de una **crítica de la razón histórica**. Su plan, como él mismo afirma al comienzo de la citada obra es el de una “fundamentación de las ciencias

del espíritu". Por lo tanto nos encontramos con una tarea epistemológica en lo fundamental.

La obra de Dilthey data de 1883, época en la que el positivismo comtiano se ha extendido por todas partes. Hay dos frentes a combatir según Dilthey, el de la metafísica por un lado, "el tiempo de una fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu ha pasado totalmente". Y ha pasado su tiempo porque la metafísica peca de intelectualismo, de ilusión óptica, de negación del hombre integral. El otro frente a combatir es el del positivismo: "las respuestas a estas cuestiones de Comte y de los positivistas, de Stuart Mill y de los empiristas, me parecían mutilar la realidad histórica para adaptarla a los conceptos y métodos de las ciencias de la naturaleza". Según Dilthey en Comte habría una subordinación y reducción de las ciencias del espíritu a las ciencias de la naturaleza (desde un punto de vista metodológico). La crítica a Stuart Mill es la misma, sigue subordinando las ciencias del espíritu a las ciencias naturales. En resumidas cuentas, en la base de la sociología de Comte encontramos una "tosca metafísica naturalista".

Como hemos dicho hace un momento la pretensión diltheyana es la de dar una "fundamentación gnoseológica propia a las ciencias del espíritu". A partir de las críticas que Dilthey dirige a Comte surgen una serie de propuestas del primero. Nos habla de una división en dos mitades del cosmos de las ciencias que se basan en condiciones peculiares e independientes. **Cada una con sus propios medios cognoscitivos.** Las ciencias del espíritu tienen un fundamento y una estructura completamente distintas de las ciencias de la naturaleza, "su objeto se compone de unidades dadas, no descubiertas, que nos son comprensibles desde dentro; aquí sabemos, comprendemos primero, para llegar a conocer poco a poco"; "su objeto es entendido antes de ser conocido".

Ese comprender **desde dentro** es el criterio de demarcación de las ciencias del espíritu respecto de las ciencias de la naturaleza. Para Dilthey, en definitiva, frente a Comte y Stuart Mill, que abordan las ciencias del espíritu "desde fuera", se trata de descartar de un modo definitivo la subordinación de sus principios o de sus métodos a los de las ciencias de la naturaleza.

En Dilthey vamos a encontrar un cierto psicologismo en su propuesta metodológica: efectuar un análisis de los hechos de conciencia como centro de las ciencias del espíritu. Así como una idea de hombre basada en lo que el denomina el "hombre entero", frente a la teoría kantiana del conocimiento, que para Dilthey sería apriorista; intelectualista; abstracta; así como frente a la filosofía empirista. Dice así nuestro autor: "si se prescinde de escasos intentos que no han alcanzado

perfección científica, como los de Herder y Guillermo de Humboldt, la teoría del conocimiento, la empirista como la de Kant, ha explicado hasta ahora el conocimiento desde una situación correspondiente al mero representar. Por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental. Pero la ocupación, tanto histórica, como psicológica, con el hombre entero me llevaba a poner a este, en la multiplicidad de sus facultades, a ese ente que quiere, siente y tiene representaciones, también como fundamento del conocimiento y de sus conceptos”.

Unas líneas más adelante, en la misma página, dice Dilthey sobre su metodología: “el método del siguiente ensayo es, por tanto, este: todo elemento del pensamiento abstracto, científico actual, lo confronto con la naturaleza humana entera, tal como la muestran la experiencia, el estudio de la lengua y de la Historia y busco su conexión. Y resulta esto; los elementos más importantes de nuestra imagen y de nuestro conocimiento de la realidad, como la unidad vital de la persona, el mundo exterior, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y su interacción, todos ellos pueden explicarse desde esa naturaleza humana entera, cuyo proceso vital real en el querer, sentir y representar tiene solo distintos aspectos. No la suposición de un rígido *a priori* de nuestra facultad de conocer, sino solo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser puede dar respuesta a las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía”.

La distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu era, sobre todo, una distinción epistemológica. Se trataba no tanto de una distinción de objeto sino de una distinción sobre el modo de acercarnos al objeto. Esto se ve bien cuando Dilthey nos dice que las ciencias del espíritu “nos son comprensibles desde dentro”. Así como en páginas anteriores había afirmado: “la diferencia entre nuestra relación con la sociedad y con la naturaleza. Las situaciones en la sociedad nos son comprensibles desde dentro...La naturaleza es muda para nosotros”; “la naturaleza nos es ajena. Pues es para nosotros algo externo, no interior. La sociedad es nuestro mundo”.

Por otra parte Dilthey dice una cosa muy interesante y que no contradice la idea de una distinción metodológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (más aún, se deduce de su concepción del hombre entero). Se trata de lo siguiente: “la vida espiritual de un hombre es una parte, separable solo por abstracción, de la unidad vital psico-física” La delimitación recíproca entre las dos clases de ciencias es relativa. Incluso los conocimientos de las ciencias de la naturaleza se mezclan con los de las ciencias del espíritu. Más aún “las ciencias del hombre, de la sociedad y

de la historia tienen como fundamento las de la naturaleza”. Nada de esto debe extrañarnos si tenemos en cuenta que Dilthey no acepta el cartesiano corte entre lo cogitante y lo extenso así como ataca el intelectualismo kantiano. Por otra parte Dilthey se dio cuenta de que no hay posibilidad de comprender al ser humano cortado de su medio y naturaleza. Al mismo tiempo afirmó que “el problema de la relación de las ciencias del espíritu con el conocimiento de la naturaleza solo puede darse por resuelto si llega a salvarse aquella oposición entre el punto de vista trascendental, para el cual la naturaleza está sometida a las condiciones de la conciencia, y el punto de vista empírico, para el que el desarrollo de lo espiritual está sometido a las condiciones del conjunto de la naturaleza. Este tema constituye un aspecto del problema del conocimiento”.

Hacia la hermenéutica de H. G. Gadamer.-

Hay muchas formas de entrar en la obra de un autor. Vamos a ir entrando en la obra de Gadamer por medio de la crítica que este autor dirige a Dilthey y al historicismo romántico.

Según Dilthey explicamos la naturaleza y comprendemos la vida psíquica. Mundo de la naturaleza y mundo del espíritu son, **desde el punto de vista metodológico**, mundos diferentes. El mundo del espíritu es el mundo creado por el hombre. En cambio el mundo natural no es un mundo creado por el hombre. Y sabemos desde Vico que comprendemos la historia porque somos nosotros mismos quienes la hacemos. Uno solo comprende lo que hace. En este sentido, el sujeto cognoscente participa en la producción de sus objetos de conocimiento. Las situaciones en la sociedad nos son comprensibles desde dentro. El método de las ciencias del espíritu debe ser, por lo tanto diferente del método de las ciencias de la naturaleza.

Dilthey es el primer filósofo que trata de establecer un método autónomo aplicable al estudio de las ciencias humanas o ciencias del espíritu: **el método hermenéutico**. Dilthey piensa en una **técnica**: “denominamos hermenéutica a la técnica para la comprensión de manifestaciones de vida fijadas por escrito”. En este sentido Dilthey es tan positivista como Comte: su afán metodológico es positivista. Dicho esto las ciencias del espíritu tienen una posición metodológica especial: incluyen al sujeto vivenciador. Así como las ciencias de la naturaleza excluyen al sujeto (yo instrumental). Las ciencias del espíritu incluyen toda la experiencia del sujeto. Parten de **conjuntos simbólicos que deben comprenderse**. No explican los hechos mediante hipótesis nomológicas. Repitámoslo, Dilthey

recoge aquella idea de Vico que dice que la vida psíquica se comprende, en cambio la naturaleza se explica. Dilthey afirma que el espíritu no comprende más que aquello que ha creado; quien investiga la historia y quien la hace es el mismo. Por todo ello desde la perspectiva hermenéutica encontramos una contraposición clara con la visión positivista de las ciencias humanas: **las ciencias humanas no son reducibles epistemológicamente a las ciencias naturales. No existe una unidad del método, tal y como pedía Comte.**

Lo paradójico en Dilthey (hijo de su época) está en su positivista afán en la búsqueda de un método objetivo. En su afán intelectual por ver las acciones sociales objetivadas como si se tratase de hechos positivos. Habermas lo ve muy bien cuando refiriéndose al positivismo de Dilthey y al uso por este de la teoría de la verdad como copia afirma: “la coerción de esta tradición es tan fuerte, incluso en Dilthey, que este no consigue evitar la reducción del ámbito de la experiencia comunicativa al modelo de la observación desinteresada; quien se introyecta en la subjetividad del otro y reproduce sus vivencias borra la especificidad de la propia identidad, exactamente igual que el observador de un experimento. Si Dilthey hubiera seguido la lógica de sus propias investigaciones, habría visto que la objetividad de la comprensión solo es posible dentro del papel de participante reflexivo en un contexto comunicativo”.

En una posición muy similar a lo expresado por Habermas dice Gadamer lo siguiente: “Dilthey se dejó influir muy ampliamente por el modelo de las ciencias naturales, a pesar de su empeño en justificar la autonomía metódica de las ciencias del espíritu...el modelo de las ciencias naturales sigue siendo el que anima su autoconcepción científica”.

En resumidas cuentas el método de Dilthey es objetivista y su hermenéutica puede ser calificada como psicologista al menos en la época en que escribe la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Posteriormente, han resaltado, Apel y Freund, este autor se acercó a posiciones similares a las defendidas por el segundo Wittgenstein. Pero lo que nos interesa aquí es el Dilthey metodólogo de las ciencias del espíritu y sus ideas al respecto. Ideas de las que Gadamer se apartará el renunciar al énfasis metodológico. El saber hermenéutico, nos viene a decir Gadamer, es un saber extrametódico. De ahí que aunque titulada *Verdad y Método* sea engañoso ver en esta obra de Gadamer un “discurso del método” o una “técnica” (como pensaba Dilthey) para efectuar una “buena” comprensión. Muchos autores que han comentado la obra de Gadamer, por ejemplo W. Outhwaite o

Rorty, han llegado a afirmar incluso que esta obra podría haberse titulado “Contra el método” o “Más allá del método”. El propio Rorty llega a comparar a Gadamer con Feyerabend (padre del anarquismo epistemológico). Y es que el propio Gadamer dice lo siguiente en su *Verdad y Método*: “por mucho que Dilthey defendiera la autonomía epistemológica de las ciencias del espíritu, lo que se llama método en la ciencia moderna es en todas partes una sola cosa, y tan solo se acuña de una manera particularmente ejemplar en las ciencias naturales. No existe un método propio de las ciencias del espíritu”.

En Dilthey, como hemos escrito antes, la hermenéutica se hace psicologista y objetivista. Es decir, las acciones de los hombres se exteriorizan en obras de cultura. Los productos humanos son productos culturales: un texto, un cuadro, una sonata, por ejemplo. Dicho de otra forma: según Dilthey no podemos captar la vida misma si no es a través de sus objetivaciones, de las expresiones que la van fijando. En este sentido le viene muy bien a este autor recuperar la noción hegeliana de “espíritu”: el ámbito de la historia, de las creaciones culturales. Recordemos cómo Dilthey definía el acto de la comprensión: “llamamos comprender al proceso en el cual se llega a conocer la vida psíquica partiendo de sus manifestaciones sensiblemente dadas”. En este sentido él pensaba que al exteriorizar la actividad humana en obras culturales el autor exteriorizaba también sus intenciones y que con un método preciso (el método hermenéutico) se podía comprender un texto como es en sí. Trataba de llevar a buen fin el ideario hermenéutico de “comprender a un autor mejor de lo que se comprendió el mismo autor”. Porque creía que el intérprete hace consciente el proceso creador que permanece inconsciente para el propio autor que crea la obra. En este sentido Habermas ve así el pensamiento diltheyano: “Dilthey liga la objetividad posible del conocimiento de las ciencias del espíritu a la condición de simultaneidad virtual del intérprete con su objeto. Frente a lo *alejado en el espacio o lo extraño lingüísticamente* hay que ponerse *en la situación de un lector de la época y el entorno del autor*. La simultaneidad cumple en las ciencias del espíritu la misma función que la repetibilidad del experimento en las ciencias de la naturaleza: la intercambiabilidad del sujeto del conocimiento queda garantizada”.

Dicho de otra forma Dilthey pretende y cree que se puede conseguir comprender las intenciones subjetivas de un autor. Hacer una reconstrucción lógica de motivos psicológicos. Aplicar, en última instancia, el ideario epistemológico positivista de las ciencias de la naturaleza a las ciencias humanas. Lograr un conocimiento libre de prejuicios e influencias perturbadoras por parte del sujeto

(es obvio que aquí el término “prejuicio” funciona de forma negativa). Librarse por abstracción de la experiencia hermenéutica que le sirve como punto de partida (recordemos que Heidegger ya reprochó al metodologismo de Dilthey que el mismo conocimiento es ya interpretación en cuanto forma parte de la pre-comprensión del ser; es decir, Dilthey no efectuó una analítica de la existencia). Pero es que las anticipaciones de sentido; los prejuicios ya nos vienen dados. En clave heideggeriana, lo que debemos hacer es situar una hermenéutica ontológica a la base de la hermenéutica metodológica. En cambio Dilthey entendía la **historicidad** en términos de **historicismo**. Dilthey no había asumido lo que Gadamer llama la *conciencia histórica*; no era consciente de la relatividad de la verdad. Si “conocer” es siempre *interpretar* toda interpretación lo es desde una determinada *situación histórica*. Todo intérprete está ubicado en una situación. Una situación marcada sobre todo por el lenguaje. *Ser* es tiempo y lenguaje. Historia y lenguaje. Tradición y lenguaje. Bien lo vio Gadamer en un librito fundamental titulado *El problema de la conciencia histórica*: “la conciencia que tenemos actualmente de la historia es fundamentalmente diferente de la manera en que otras veces el pasado aparecía a un pueblo o a una época. Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones”. Unas líneas más abajo dice nuestro autor lo siguiente: “de ahora en adelante sería absurdo recluirse en la ingenuidad y los límites tranquilizadores de una tradición exclusiva, mientras que la conciencia moderna está llamada a comprender las posibilidades de una multiplicidad de puntos de vista relativos”. El sentido histórico es, por lo tanto, “la disponibilidad y el talento del historiador para comprender el pasado, quizá incluso exótico, a partir del contexto propio desde donde él se encuentra”.

La distancia histórica entre intérprete y autor interpretado (o época; o texto) es para Dilthey un problema metodológico. En cambio para Heidegger y Gadamer la distancia histórica es un problema ontológico. Ya en su momento vio Heidegger que la propuesta de Dilthey conducía a un callejón sin salida. Gadamer ha resumido muy bien las inconsecuencias de ese “cartesianismo latente” que encontramos en Dilthey. Repasemos unas páginas de la obra de Gadamer a la que acabamos de hacer alusión antes: efectivamente Dilthey dice que el conocimiento lo es desde una perspectiva histórica porque los seres humanos somos seres históricos. Ahora bien, afirma Gadamer: “pero el modo de ser histórico de nuestra conciencia ¿no constituye ya un límite infranqueable?”. Pero ya hemos dicho que Dilthey quiere una ciencia hermenéutica objetiva y para lograr tal objetividad el

historiador debe librarse de su propia situación histórica para poder comprender un momento histórico a partir de sí mismo, sin mediaciones. No solo estaba preso Dilthey de un cierto positivismo sino también de la hermenéutica romántica: “Dilthey mantiene para las ciencias humanas un ideal de objetividad que no puede servir más que para asegurarse un rango igual al de las ciencias exactas. De ahí...su preferencia por las descripciones metodológicas...En esto la hermenéutica romántica le es útil porque también desconocía la naturaleza histórica de la experiencia que está en la base de las ciencias humanas. Ella parte, en efecto, del presupuesto de que el objeto propio de la comprensión es el texto por descifrar y comprender, y que todo reencuentro con un texto es un reencuentro del espíritu con él mismo”. Sin duda, como ya hemos afirmado, la influencia de Schleiermacher es fundamental. En palabras de Gadamer: “como se puede ver en Schleiermacher, la hermenéutica tiene como modelo la comprensión recíproca que se consigue en la relación entre el yo y el tú. Comprender un texto comporta la misma posibilidad de adecuación perfecta que la comprensión de un tú. Lo que indica el autor se ve inmediatamente por su texto: el texto y el intérprete son absolutamente contemporáneos. He aquí pues el triunfo del método filológico, aprehender el espíritu pasado como presente, recibir lo extraño como familiar”.

Resumamos un poco: la crítica de Gadamer a Dilthey se centra en su metodologismo y en su ingenua creencia en una objetividad no condicionada históricamente, no condicionada y limitada por la tradición. No es posible, nos dice Gadamer, la interpretación si no partimos de alguna comprensión previa. Ningún intérprete parte de un punto absoluto sino que está influido por la historia. **Solo existe la conciencia histórica. El tiempo introduce la distancia entre obra e intérprete pero también es el medio de conexión entre ambos.** Para Gadamer hay que desmontar esa creencia en que los métodos en sentido general y sus condiciones o presupuestos son establecidos por un yo conocedor. **No existe un yo constituyente ni ningún a priori de la comprensión en sentido kantiano; es decir, en el mismo sentido en que para Kant existe un a priori de la razón.** No hay objetividad sin prejuicios; sin pre-concepciones. El modo apriorico como funciona la tradición es diferente: no funciona en un sentido constituyente sino en el sentido de que la tradición se expresa por medio del hombre. El ser habla por nosotros y en nosotros. Una de las implicaciones del análisis existencial heideggeriano del estar-ahí se encuentra en el hecho de que comprender la comprensión no es un asunto metodológico; no es un ideal de conocimiento en sentido epistemológico: “el comprender es la forma original de realización del estar-ahí humano, en tanto que ser-en-el-mundo.

Y, ante toda diferenciación del comprender en las dos direcciones del interés pragmático y del interés teórico, el comprender es este modo de ser del estar-ahí que constituye a aquél en *saber ser* y *posibilidad*".

El comprender tiene un "peso ontológico" nos dice Gadamer al hablarnos de Heidegger. El espíritu de la obra fundamental de Gadamer no está en proporcionar un método ni una técnica sino en describir **las condiciones de emergencia de la hermenéutica; de la comprensión:**

"La hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de la autoconciencia metodológica; y sobre todo lo que las vincula con nuestra experiencia del mundo. Si hacemos objeto de nuestra reflexión la comprensión, nuestro objetivo no será una preceptiva del comprender, como pretendían la hermenéutica filológica y teológica tradicionales".

No se trata por lo tanto de las condiciones de aplicación del método en las ciencias humanas sino de los pre-requisitos universales del conocimiento. Pre-requisitos que son anteriores a la aplicación de cualquier método en cualquier ámbito del saber. Pre-requisitos que está pre-supuestos. Se trata, por lo tanto, de la pre-comprensión que hace posible cualquier técnica o método interpretativo. Se trata de hacer con la comprensión lo que Kant hizo con la razón, una crítica:

"Kant no tenía la menor intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza cómo tenía que comportarse si quería sostenerse frente a los dictámenes de la razón. Lo que hizo fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuales son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna, y hasta donde llega esta. En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno solo a las llamadas ciencias del espíritu...ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de experiencia: su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas, a sus reglas. La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de hermenéutica".

Comprender es el modo originario de ser. Es el modo de ser propio del *Dasein*. Comprender

es el modo fundamental de conocimiento antropológico. Pero el hombre, en tanto que ser-ahí, es más que el simple sujeto cartesiano. El ser-ahí-fáctico, el existir humano va más allá del simple y abstracto sujeto trascendental que busca un método como base para su reflexión. Estamos de acuerdo con A.D. Moratalla cuando nos dice que con Gadamer nos sumergimos en la analítica existencial, en lo que Heidegger denominó “hermenéutica de la facticidad”: base de toda futura ontología fundamental. Se trata de entender las relaciones hombre-mundo fuera de todo planteamiento idealista y abstracto. Se trata de iniciar la reflexión “desde la existencia humana en tanto que *Dasein*”. Se trata de entender la vida desde el horizonte del tiempo. Sin duda alguna es por medio de Heidegger cuando se supera una forma de plantear los problemas filosóficos sin contar con el tiempo. Es decir, se supera una forma de filosofar abstracta e idealista. En adelante queda abolida la pretensión de atemporalidad. Por todo ello afirma Gadamer que con Heidegger aprendió a “integrar el pensar histórico en la reapropiación de la actitud interrogativa de la tradición”.

Según Betti, Gadamer efectúa una fenomenología descriptiva cuya aspiración no es aportar un método sino describir el punto de arranque básico de la hermenéutica. Esto no debe ofrecer ninguna dificultad de entendimiento si recordamos que Gadamer niega que se pueda constituir una autoconciencia no condicionada históricamente; libre de prejuicios. Se trata de una negación que es lo contrario de lo que está a la base de cualquier intento epistemológico clásico. Rorty lo viene a decir de otro modo: la hermenéutica está confrontada con el idealismo metodológico de la epistemología y sus pretensiones de conmensurabilidad (de reductibilidad de los diferentes discursos y niveles significativos). Como afirma D’Agostini al hablar de Heidegger “si la comprensión es el conocer *más originario*, y si el círculo no es un límite sino una *fuerza* del pensamiento, esto significa que existe cierta *prioridad* de la comprensión sobre la explicación, del saber histórico-hermenéutico sobre el saber científico: la comprensión interpretativa es el rasgo distintivo y fundamental del ser del hombre, la explicación científica es una variante interna, por así decirlo, *más restringida*”. La comprensión tiene una dimensión ontológica fundamental, no cognoscitiva en el sentido epistemológico. Recordemos que al comienzo de este artículo decíamos que a decir de Rorty la hermenéutica pretende el fin de la epistemología.

Frente a la epistemología establecida por un yo conocedor; frente a la certeza del *cogito*, Gadamer reivindica la historia y la tradición como **condición ontológica del *Dasein***. El mundo que conocemos y del que hablamos es inseparable del lenguaje con el que nos expresamos; que usamos.

El lenguaje es el horizonte de toda ontología: “la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse de la experiencia hermenéutica. Si cada lengua es una acepción del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua (que es como considera la lengua el lingüista), sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella”.

Cuando Gadamer habla de la “universalidad de la hermenéutica” entiende a ésta como abarcadora de **toda la conciencia humana expresada en lenguaje**. En ese sentido incluye también a la ciencia natural. El lenguaje es, al igual que en Heidegger y Wittgenstein el elemento fundamental del ser del hombre en el mundo. Para Gadamer es **el horizonte de una ontología hermenéutica: la base de toda una antropología filosófica**. El lenguaje, en fin, como reza el título de la tercera parte de *Verdad y Método*, es “el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”. El *medio* de la experiencia hermenéutica.

Posicionamiento frente al concepto romántico de la obra de arte.-

Es muy interesante resaltar aunque sea con brevedad cómo por medio de la posición que toma Gadamer frente a la concepción romántica de la obra de arte (que también es la de Dilthey) encontramos otro modo de criticar al historicismo. Gadamer se vale de una pequeña confrontación entre Schleiermacher y Hegel. Según Schleiermacher “el saber histórico abre el camino que permite suplir lo perdido y reconstruir la tradición pues nos devuelve lo ocasional y lo originario”. Este es, efectivamente, el presupuesto tácito de la hermenéutica de Schleiermacher (ya hemos hablado de ello en páginas anteriores): “el esfuerzo hermenéutico se orienta hacia la recuperación del *punto de conexión* con el espíritu del artista, que es el que hará enteramente comprensible el significado de una obra de arte; en esto procede igual que frente a todas las demás clases de textos, intentando reproducir lo que fue la producción original de su autor”. Surge una pregunta ineludible para Gadamer: “si la comprensión se determina correctamente cuando (la obra de arte) se la considera como la reproducción de la producción original”. Obviamente se trata de un absurdo nos dice nuestro autor porque de ser así acabamos por negar nuestra propia comprensión. Es decir, “esta determinación de la hermenéutica acaba tiñéndose del mismo absurdo que afecta a toda restitución y restauración de la vida pasada”. Reproducimos ahora un texto extraordinario de Gadamer en el que se ve la hondura de su crítica de la hermenéutica romántica en su afán historicista:

“La reconstrucción de las condiciones originales, igual que toda restauración, es, cara a la

historicidad de nuestro ser, una empresa impotente. Lo reconstruido, la vida recuperada desde esta lejanía, no es lo original. Sólo obtiene, en la pervivencia del extrañamiento, una especie de existencia secundaria en la cultura. La tendencia que se está imponiendo en los últimos años de devolver las obras de arte de los museos al lugar para el que estuvieron determinadas en su origen, o de devolver su aspecto original a los monumentos arquitectónicos, no puede sino confirmar este punto de vista. Ni siquiera la imagen devuelta del museo a la iglesia, ni el edificio reconstruido según su estado más antiguo, son lo que fueron; se convierten en un simple objetivo para turistas. Y un hacer hermenéutico para el que la comprensión significase reconstrucción del original no sería tampoco más que la participación en un sentido ya periclitado”.

Muchísimo más interesante es la posición de Hegel porque él sí tuvo conciencia de la impotencia de cualquier restauración. Se trataba para Hegel de aquellas “bellas frutas caídas del árbol”. Este autor es el polo opuesto de Schlaiermacher. El polo opuesto del “autoolvido de la conciencia histórica”. Y es que Hegel mostró algo fundamental que la hermenéutica gadameriana acepta tal cual: “la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la *mediación del pensamiento con la vida actual*”. Efectivamente, por mucho que se rehaga el contexto histórico no vamos a poder tener ningún tipo de relación vital con esos “bellos frutos arrancados del árbol”. Todo lo más vamos a poder imaginarlos (Gadamer).

Sobre la tradición, los prejuicios y la razón.-

En este apartado vamos a proceder del siguiente modo: sintetizaremos todo lo que hemos ido avanzando hasta ahora sobre los temas de que trata el título de este apartado; iremos más allá y al mismo tiempo introduciremos algunas críticas que se han hecho a las ideas que expresa Gadamer.

Los prejuicios o anticipaciones culturales son componente esencial para la práctica de la interpretación. Permitir la afirmación de la alteridad equivale a no rechazar dogmáticamente los prejuicios del otro. A no ser que queramos romper el diálogo. ¿Qué relación podemos establecer entre prejuicios, tradición y razón? ¿Prejuicios y razón se oponen? ¿Es Gadamer un contra-ilustrado? Trataremos de presentar en forma lo más clara posible la posición de Gadamer, racionalidad hermenéutica, frente a la Ilustración y a la hermenéutica crítica de Habermas. Desde luego Gadamer rechaza de forma total las pretensiones mesiánicas y providencialistas de una Ilustración total. Una Ilustración que no se sabe condicionada ni determinada ni es capaz de autocrítica. El sujeto

hermenéutico, de entrada, integra la crítica de la filosofía de la conciencia y, por supuesto, de la metafísica de la subjetividad. En este sentido, ya lo sabemos desde Heidegger, se trata de un “antihumanismo”.

La tradición para Gadamer, al ser la manifestación de la historicidad del *Dasein*, funciona como una especie de absoluto ontológico. Estamos en la tradición, pertenecemos a la tradición. Se trata de algo que nos viene dado y sin lo que no podemos existir como seres humanos. Entendemos el mundo desde la tradición y desde esta es desde donde se nos facilita la posibilidad de comprender (a priori, por lo tanto, pero no en el sentido kantiano). La tradición es “transmisión” condicionante. Se expresa por medio de nosotros. Por ello es fácil entender que para Gadamer (y para Heidegger) **hay más ser que conciencia**. Dice Gadamer lo siguiente:

“En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso *los prejuicios son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*”.

Para Gadamer es fundamental la rehabilitación del concepto de prejuicio tan desacreditado desde la Ilustración. Porque, efectivamente, hay prejuicios que ciegan pero otros hacen luz. No todos los prejuicios son del mismo orden. Y si los prejuicios son condición de comprensión de nuestro juicio hay que rehabilitarlos y reconocer que existen prejuicios legítimos (lo que criticarán autores como Habermas y McCarthy). Otra vez estamos, por medio de los prejuicios, frente a la ilusión de la autoevidencia del *cogito*. Según Gadamer la asimilación de la tradición es parte de la tradición que se comprende a si misma. No podemos salir de la historia. No existe la conciencia absoluta. En este sentido afirma Gadamer “pero esto es precisamente lo que nos interesa aquí: que se trata de una razón y de un saber que no están desconectados de un saber devenido, sino que están determinados por él y son determinantes suyos”.

Efectivamente, como comenta Hernández Pacheco, la objetividad histórica no está solo frente a nosotros sino también detrás de nosotros imponiéndonos los prejuicios a partir de los cuales comprendemos la historia. Pero esta comprensión nunca es completa. **El círculo hermenéutico nunca se clausura en una reflexión. No es un círculo cerrado. No existe la interpretación**

definitiva, “pues en la medida en que cada nuevo intérprete se incorpora al sentido que hay que comprender, también cada nueva época puede interpretar correctamente y de forma distinta el texto u objeto de que se trata”. Los prejuicios son corregibles, revisables. Tales revisiones y correcciones son los que facilitan el reajuste de la tradición cuando es recibida y reinterpretada a lo largo del tiempo. Otra vez: el *ser* es el ser y el tiempo. Gadamer lo dice así “no existe conciencia en cuya presencia la historia esté suspendida y comprendida. En toda ampliación infinita de la propia vida a través de la comprensión de historia, la vida sigue siendo finita e histórica”, “el ideal de la comprensión universal histórica es una abstracción errónea que se olvida de la historicidad. En este sentido Nietzsche tiene razón: únicamente si nos encontramos en un horizonte que nos determina, somos capaces de ver...Únicamente una existencia que obedece a tradiciones, a las suyas propias, es decir, a aquellas que son parte de uno, es sabedora, y por lo tanto puede tomar decisiones que hacen historia. Tampoco el individuo es capaz de comprenderse a sí mismo si no se experimenta ante el tú, al que debe prestar oídos”.

Toda comprensión tiene un carácter esencialmente prejuicioso. A partir de esta idea es desde donde se comprende la crítica de Gadamer a la Ilustración. Según nuestro autor, el *pathos* de la Ilustración está en la lucha contra los prejuicios, en su afirmación de la razón (una razón no condicionada y fuente última de verdad), en ese ideal crítico que se olvida de un prejuicio y de una autocrítica, la suya propia: “pues existe un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición”. La Ilustración no vio que la comprensión es inseparable de la tradición. Que la tradición opera como momento cognitivo en las ciencias del espíritu. Incluso en la determinación del objeto. Porque el objeto se plantea desde un presente que está motivado por el movimiento de la historia: “lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado...La moderna investigación histórica tampoco es solo investigación, sino en parte también mediación de la tradición. No podemos verla bajo la ley del progreso y de los resultados asegurados; también en ella realizamos nuestras experiencias históricas en cuanto que ella hace oír cada vez una voz nueva en la que resuena el pasado...En las ciencias del espíritu el interés del investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses. Sólo en la motivación del planteamiento llegan a constituirse el tema y el objeto de investigación. La investigación histórica está soportada por el momento histórico en que

se encuentra la vida misma y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto. Es esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. Mientras el objeto de las ciencias naturales puede determinarse *idealiter* como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza. Y por eso no es adecuado en último extremo hablar de un objeto en sí hacia el que se orientase la investigación”.

El particular ajuste de cuentas de Gadamer con la Ilustración respecto del tema del prejuicio es el siguiente: prejuicio no significa “juicio falso”(sentido peyorativo) sino **juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes**. Prejuicio no es “juicio sin fundamento”, como concluye el espíritu del racionalismo.

La Ilustración al criticar los prejuicios pecó a su vez de muchos prejuicios, incluso de cierta ingenuidad muy bien descrita por Gadamer en una obra muy interesante: “llamamos a lo que predetermina nuestra capacidad de juicio, nuestros prejuicios. Precisamente el *pathos* de la Ilustración fue combatir todos los prejuicios. La palabra de la Ilustración, la imparcialidad, ha encontrado como ideal de la falta de supuestos de la ciencia, su funcionalización teórico-científica. ¿No reside en ello la victoria definitiva de la Ilustración? ¿Una verdadera victoria?”. Páginas antes había escrito Gadamer: “en verdad el optimismo de progreso de la Ilustración ya no queda indiscutido ni en el S.XVIII. Rousseau; Herder; Kant pusieron de relieve para la conciencia general los límites de este *orgullo de la razón*”. Porque, como afirma Gadamer, lo razonable es también **ser consciente de los límites**. Y desde luego, los límites de la ciencia (incapaz de autocuestionarse y reflexionarse). La razón tiene como cometido fundamental ser clarificadora y autoclarificarse: “la razón consiste siempre en no afirmar ciegamente lo tenido por verdadero, sino en ocuparse de ello críticamente. Su hacer es el de la Ilustración, pero no como el dogma de una nueva racionalidad absolutamente regulada que todo lo sabe mejor, la razón es también comprenderse a sí mismo y nuestra propia relatividad en un autoconocimiento perseverante”.

Devaluación de la tradición y de los prejuicios, por un lado, y por otro lado reivindicación de los prejuicios como condición de comprensión y por lo tanto hay que rehabilitarlos así como hay que rehabilitar la autoridad y la tradición. Como ya hemos afirmado en varias notas Gadamer y Habermas tienen aquí el campo abonado para polemizar. Si para Gadamer, en unas páginas de su *Verdad y Método* un poco inquietantes, la autoridad se basa en el “reconocimiento y el conocimiento” y no

tiene fundamento último en un acto de “sumisión y de abdicación de la razón”, en cambio para Habermas la autoridad se basa en la coacción (consciente o inconsciente para el que la sufre). Para Habermas en Gadamer se da una “falsa autocomprensión ontológica de la hermenéutica” en sus posicionamientos sobre la tradición, los prejuicios y la autoridad, y es que el hecho de que exista siempre más ser que conciencia no invalida la potencialidad de la razón crítica y esclarecedora: “de ahí que haya que recurrir a la fundamental y elemental reserva de un entendimiento universal y libre de dominio para distinguir en principio entre el reconocimiento dogmático y el verdadero consenso. La razón en el sentido que al término *razón* confiere el principio de habla racional, es la roca en que las autoridades fácticas conocidas hasta aquí, más que fundarse se hacen añicos”.

Pero continuemos con Gadamer y recapitemos un poco. Su tesis es la siguiente: contra la polémica Ilustración / Romanticismo y al mismo tiempo contra la distorsión romántica de la tradición, la tradición -afirma Gadamer- es la base de toda comprensión y, por lo tanto, no se opone a la razón. **La precede.** La razón está siempre mediatizada por la tradición y “nuestra deuda con el romanticismo es justamente esta corrección de la Ilustración en el sentido de reconocer que, al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamiento”.

Pero deuda con el romanticismo no significa estar de acuerdo con esta filosofía: el romanticismo distorsiona la tradición al oponerla de forma abstracta a un no menos abstracto principio de la Ilustración (tanto uno como otro, dice nuestro autor, participan de la misma filosofía de la historia). En este sentido, “no creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible. Por problemática que sea la restauración consciente de tradiciones o la creación consciente de otras nuevas, la fe romántica en las *tradiciones que nos han llegado*, ante las que debería callar toda razón, es en el fondo igual de prejuiciosa e ilustrada. En realidad la tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia...La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí”.

La razón continúa un acontecer que viene de lejos, no se construye sobre bases totalmente inamovibles. La discusión racional se da en la tradición porque es esta última la que a nosotros, seres humanos que vivimos dentro de ella, nos transmite una comunidad de sentido mediatizada

por el lenguaje común a todos los que a ella pertenecemos. No podemos juzgar la tradición ni la historia desde fuera. Es desde la misma tradición como se hacen re-ajustes de ella por medio de la práctica hermenéutica de los sujetos que en ella viven (círculo hermenéutico). Por lo tanto, la tradición se entrega transformada a los que vienen después precisamente por esos procesos interpretativos de los que viven en ella en un momento dado. En este sentido Gadamer defiende que no es interesante contraponer razón y tradición o tradición y libertad. Racionalidad, entonces, es **reinterpretación de la tradición desde la tradición** que le sirve como elemento fundacional básico. Por todo ello nuestra experiencia es inseparable de nuestra historicidad. Ahora bien **¿hasta qué punto está Gadamer dispuesto a exponer la tradición a los golpes de una razón crítica? ¿En qué momento puede la razón tener razón sobre la tradición?** A nuestro juicio una absolutización de la posición de Gadamer es tan indefendible como una absolutización de los posicionamientos de Habermas pero si des-ontologizamos las ideas de Gadamer (suponiendo que él lo permitiese) sí podemos ver una vía de mediación entre las ideas de este autor y Habermas. Así lo ve, por ejemplo, McCarthy cuando afirma que “lo importante es, más bien, que las ideas de Gadamer, cuando se las mira desde un punto de vista metodológico y no ontológico, no son incompatibles con tales planteamientos teóricos (los de Habermas)”. Allí donde Gadamer universaliza la hermenéutica (ontológica) y no ve posibilidad de trascenderla metodológicamente Habermas intenta “mitigar el carácter radicalmente situacional de la comprensión con la introducción de elementos teóricos” que reduzcan la “dependencia contextual de las categorías y supuestos básicos de la teoría crítica”. Es decir, es posible hacer hermenéutica y al mismo tiempo desarrollarla críticamente por medio de intereses ilustrados y emancipadores. No hacer esto es quedarnos en una hermenéutica tradicionalista sin capacidad crítica. En la misma base del discurso de Gadamer **está la posibilidad de ir más allá de lo que él mismo parece querer ir.**

La crítica que Gadamer hace a la hermenéutica romántica es acertada: “así como la hermenéutica romántica pretendía ver en la homogeneidad de la naturaleza humana un sustrato ahistórico para su teoría de la comprensión; absolviendo con ello de todo condicionamiento histórico al que comprende *congenialmente*, la autocrítica de la conciencia histórica llega al cabo a reconocer movilidad histórica no solo en el acontecer sino también en el propio comprender. *El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación.

Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método”.

Decimos que la crítica a la hermenéutica romántica es acertada porque se trata de un hermenéutica historicista que no tiene sentido de la historicidad. Ahora bien vemos también cómo, efectivamente, Gadamer, en este texto se arroja en brazos del Ser y rompiendo con la metafísica de la subjetividad no da el paso a una hermenéutica no ontológica. No hay duda de que la existencia humana es finita; no hay duda de la imposibilidad de una reflexión absoluta e ilimitada; pero tampoco es necesario deducir de ello la incapacidad de un hacerse dueña de sí misma la razón (aunque no en un sentido absoluto pero intentando desarrollar la razón lo más lejos posible). Insistimos: creemos que en los mismos textos de Gadamer está la posibilidad de ir más allá de lo que él mismo parece que está dispuesto a ir.

El círculo hermenéutico.-

Tanto en Schleiermacher como en Dilthey la hermenéutica tiene un carácter sobre todo metodológico; preceptivo. La hermenéutica es entendida como *organon* de las ciencias del espíritu. Es Heidegger quien acabó con esta concepción de la hermenéutica. En adelante la comprensión cambió de sentido. El círculo hermenéutico ya no es un círculo metodológico. No darse cuenta de esto es lo que arruinó tanto al objetivismo histórico como al historicismo romántico. El giro decisivo de Heidegger reside en aportar al círculo hermenéutico una descripción y fundamentación existencial. Por otra parte desde este concepto heideggeriano de círculo hermenéutico la hermenéutica se sitúa no solo ante el historicismo romántico sino también ante el positivismo así como ante la posición epistemológica que mantiene que el punto de vista del observador no contamina la investigación. Para Heidegger así como para Gadamer poner en suspenso el punto de vista del observador no es posible. La idea de *finitud del conocimiento* nos recuerda que la autoconciencia está históricamente condicionada. Su límite está en la tradición (Ser). Estar dentro de la tradición es estar sometido al influjo de prejuicios que limitan la posibilidad de una autoconciencia perfecta y una verdad acabada y objetiva. Efectivamente: “la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica”. Dicho de otro modo: **historicidad significa no surgir nunca como autoconciencia.**

Círculo hermenéutico y prejuicios guardan una relación profunda. Comprender un texto implica siempre un **proyectar, anticipar** un sentido que se revisará conforme se vaya penetrando en el

sentido del texto. La interpretación parte de conceptos previos que se irán sustituyendo en el mismo transcurrir de la interpretación por otros conceptos que se adecuen mejor. Por lo tanto una genuina interpretación es una interpretación crítica: “el que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido solo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido...

Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse *en las cosas*, tal es la tarea constante de la comprensión. Aquí no hay otra objetividad que la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de la elaboración”.

Comprender implica siempre un proceso de apertura al texto, a la alteridad. Comprender implica también capacidad de receptividad. Ahora bien, ni una cosa ni la otra implican neutralidad. Uno siempre incorpora, aunque los matice, una estructura de prejuicios y opiniones previas. Pero no menos necesario es tratar de controlar las anticipaciones de las que parte el hermeneuta: “lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas...Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas”.

Sin duda alguna nos encontramos con una considerable exigencia crítica en la puesta en práctica del círculo hermenéutico. Se trata de un proceso holístico que nunca se convierte en círculo cerrado porque no existe la reflexión absoluta que cierre el círculo (estamos dentro del círculo). Interpretamos desde dentro de la tradición y esa interpretación jamás es definitiva: la comprensión se da “en la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete”; “el círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total”. Una supuesta “comprensión total” era la que creía alcanzar Schleiermacher cuando en su teoría de la comprensión (método) el intérprete entraba de lleno en el autor y desde dentro resolvía *todo lo extraño y extrañante del texto*. Como

dice Gadamer “no es sino muy consecuente que la teoría de la comprensión culmine en Schleiermacher en una teoría del acto adivinatorio” (creyendo que hace una reconstrucción lógica de lo que son motivos psicológicos).

El círculo hermenéutico no es un círculo vicioso porque en él se da siempre un proceso de corrección de anticipaciones. Se trata de un proceso holístico y dinámico de co-determinación dialéctica entre el todo y la parte. Anticipación del significado de la totalidad del texto que nos guía en la interpretación de las partes que a su vez nos guían en la interpretación del todo en una espiral...

Se trata, como afirma Gadamer de “la regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo...La anticipación de sentido que hace referencia al todo solo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a ese todo”.

Habermas también se hace eco de este modo de proceder circular y afirma lo siguiente: “la exégesis de un texto depende de una relación recíproca entre la interpretación de las *partes* a partir de una precomprensión, inicialmente difusa del *todo*, y la corrección de esta preconcepción por medio de las partes subsumidas en ella. Evidentemente a partir de las partes puede generarse una fuerza modificadora que retroactúe sobre el *todo* prejuzgado, *todo* sobre cuyo trasfondo, sin embargo, se las interpreta, solamente porque esas partes han sido ya interpretadas con independencia de esa concepción hermenéutica”.

El todo es más que la suma de las partes. El significado del texto en su totalidad es más que la suma lineal de las frases sueltas. Cuando uno quiere comprender una lengua extraña lo peor que puede hacer es coger un diccionario de esa lengua y estudiarlo palabra por palabra, porque el significado de cada palabra está en relación con las palabras del resto de la frase:”aprendemos que es necesario *construir* una frase antes de intentar comprender el significado lingüístico de cada parte de la frase. Este proceso de construcción está sin embargo ya dirigido por una expectativa de sentido procedente del contexto de lo que le precedía. Por supuesto que esta expectativa habrá de corregirse si el texto lo exige... El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. El criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo”.

La etnología procede igual en su práctica. El etnólogo siempre procede a partir de una serie

de anticipaciones que pone a prueba y conforme va teniendo experiencias más concretas con los nativos estas anticipaciones van corrigiéndose y las preguntas reformulándose. Esto es lo fundamental del círculo hermenéutico: **su movimiento de autocorrección dialéctica de anticipaciones de sentido**. La ilusión de una total autotransparencia del *cogito* queda totalmente volatilizada.

Resumamos todo lo dicho hasta aquí en palabras de Gadamer que arrancan en una crítica a Dilthey y describen el proceso hasta Heidegger pasando por Husserl:

“Ciertamente, el intento de Dilthey de renovar la hermenéutica de Schleiermacher, y con ello, por decirlo así, hacer patente el punto de identidad entre el que entiende y lo comprensible como principio fundamental de las humanidades, era un intento condenado al fracaso, pues en la historia se da siempre a la vez la profunda extrañeza y el extrañamiento, que no puede ser contemplados confiadamente desde el punto de vista de la inteligibilidad. En contrapartida, el giro que llevó a cabo el siglo XX, consumado, según mi opinión personal, por las decisivas contribuciones de Husserl y Heidegger, supuso el descubrimiento de los límites de una identidad idealista, o de la historia de las ideas, entre espíritu e historia. En los últimos trabajos de Husserl fue su mágica palabra del “mundo vital”; una de esas asombrosas y artísticas creaciones de palabras (pues no aparece antes de Husserl), que han sido aceptadas por la conciencia lingüística común y de ese modo dan testimonio de ese contribuir al lenguaje con una verdad olvidada o ignorada. La palabra “mundo vital” nos ha recordado los condicionamientos que preceden a todo conocimiento científico. El programa de Heidegger era enteramente una *hermenéutica de la facticidad*, es decir: la confrontación en lo incomprensible de la misma existencia factual, una ruptura con el concepto idealista de hermenéutica. Entender y querer entender se reconocen en su tensión con el acontecimiento real. Ambos, tanto la lección de Husserl sobre el mundo vital, como el concepto de Heidegger de la hermenéutica de la facticidad, constatan la temporalidad y la finitud de lo humano frente a la interminable tarea de la comprensión y de la verdad”.

Sobre la fusión de horizontes y el lenguaje.-

Siempre nos acercamos con prejuicios a un texto que queremos comprender. Por lo tanto nos acercamos condicionados por el poder de una tradición que, como hemos visto, es el mecanismo básico a partir del cual será posible el acto de comprender. Ahora bien, toda comunicación requiere **diálogo**, lo cual viene a decir que si es cierto que no podemos abdicar de nuestros prejuicios no

menos cierto es que tampoco podemos dogmatizarlos. Recordemos lo que afirma Gadamer: “cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abiertos a la opinión del otro o a la del texto...El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto”.

La idea de “fusión de horizontes” nos lleva a que pensemos en términos de un modelo dialéctico, esto es, implica una **conversación**. En una situación de diálogo el factor más importante es, sin duda, el lenguaje. Y desde luego es fundamental el lenguaje en un autor como Gadamer en el que se constata una identificación absoluta entre lenguaje, ser y racionalidad.

Hablamos de conversación en el proceso de fusión de horizontes. El modelo es el de la **pregunta-respuesta**. Para nuestro autor el horizonte de un texto que uno trata de comprender se puede definir siempre como la **respuesta a una pregunta**. Ahora bien, si el proceso de fusión de horizontes está estructurado como una conversación, como un diálogo **cuya lógica guía a los interlocutores**, hay que resaltar que no son los interlocutores los que guían el diálogo. Los interlocutores son llevados por el diálogo y nunca pueden saber a priori a qué lugar les va a llevar el diálogo ni donde va a terminar éste. Cuando uno de los interlocutores intenta controlar la conversación lo que hace es acabar con ella.

Los horizontes que se fusionan son las tradiciones finitas de los interlocutores a partir de las preguntas que se dirigen unos a otros y cuyas respuestas hacen modificar las respectivas anticipaciones de sentido. Es decir, el acto de fusión de horizontes pone en práctica el proceso del círculo hermenéutico. Y ya sabemos que se trata de un círculo inclausurable así como hay que tener en cuenta que los horizontes nunca se pueden cerrar totalmente, lo contrario implicaría que no se produjese la comprensión porque no se produciría ningún tipo de encuentro entre tradiciones o culturas diferentes.

El círculo jamás se puede cerrar: ningún antropólogo puede o debe afirmar que ha establecido correctamente el significado de unas determinadas prácticas. El significado se revela siempre dentro de un proceso dialéctico que nadie puede asegurar que no varíe en el tiempo. Ningún antropólogo puede asegurar que ha agotado toda la potencialidad de generar significados que tiene una práctica determinada. Así dice Gadamer respecto al significado de un texto:

“Si no existirá nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo, tampoco hay ni habrá nunca un lector que, con un texto ante sus ojos, lea simplemente lo que pone en él. En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. Él mismo pertenece también al texto que entiende. Y siempre ocurrirá que la línea de sentido que se demuestra a lo largo de la lectura de un texto acabe abruptamente en una indeterminación abierta. El lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente. Y lo que vale para el lector vale también para el historiador, sólo que para él de lo que se trata es del conjunto de la tradición histórica que él está obligado a mediar con el presente de su propia vida si es que quiere comprenderlo; con ello lo mantiene simultáneamente abierto al futuro”.

No hay posibilidad de interpretar o de comprender de forma definitiva la historia, lo ajeno, lo otro. El concepto gadameriano de fusión de horizontes es inseparable del concepto de **situación**:

“El concepto de situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación pertenece esencialmente el concepto del *horizonte*. Horizonte es el ámbito de la visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes”.

Uno se encuentra no frente a la situación sino *dentro* de ella. Se está en ella. No puede tener un saber objetivo de ella. Toda posición representa una posición que limita las posibilidades de ver. El intérprete debe ser consciente, (aunque es una tarea -dice Gadamer- que reviste dificultades), de la situación y reconocerla como diferente de la situación del otro o del texto a comprender. Sin un horizonte el sujeto no puede percibir la distancia entre él y el objeto. Ahora bien, **el horizonte en el que uno se encuentra no es un círculo cerrado. No hay horizontes cerrados:**

“Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive

toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento”.

La fusión de horizontes se logra cuando ampliamos nuestro horizonte (limitado, histórico, finito). Lo ampliamos pero no lo abandonamos. El horizonte del intérprete se abre, se amplía, se extiende hasta aceptar lo extraño. Con ello logramos un nuevo horizonte comprensivo que incluye horizontes, en origen, diferentes. Pero, para ello, como afirma Gadamer, debemos tener una conciencia hermenéuticamente educada: la que nos hace sensibles a la alteridad del texto, a la alteridad del otro.

Valladolid. Marzo 2001.