

22
21

EL CONCEPTO DE COMPRESION EN GADAMER.



Claudia Villanueva Kuri.
FFYL. UNAM.

30 1985
SECRETARIA DE
ASUNTOS ESCOLARES

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

INDICE.

Introducción General	IV
Cap. I Introducción a la Hermenéutica Filosófica.	
1.1 El concepto de comprensión-interpretación en Gadamer.	1
1.2 La universalidad del fenómeno hermenéutico.	
1.2.1. El concepto de lenguaje en Gadamer.	26
1.2.2. Presupuestos epistemológicos.	33
1.2.3. El carácter universal del fenómeno hermenéutico.	37
Notas del primer capítulo	41
Cap. II Racionalidad, Verdad y Método en la Comprensión Gadameriana	
2.1 Los inicios de la relación comprensión-ciencia (Deslinde de la hermenéutica filosófica frente a la tradicional).	42
2.2 El problema de la racionalidad en la hermenéutica filosófica.	56
2.3 El problema de la verdad en la hermenéutica filosófica.	66
2.4 La problemática metodológica en la hermenéutica gadameriana.	83
2.5 A modo de conclusión del presente capítulo.	105
Notas del segundo capítulo.	107
Cap. III La Interpretación y la Posibilidad del Ejercicio Crítico.	
3.1 Introducción al problema de la relación entre hermenéutica y crítica	109
3.2 Crítica a la idea de interpretación como recuperación de la tradición	115
3.3 Hermenéutica, psicoanálisis y teoría crítica.	144
Notas del tercer capítulo	163
Conclusiones Generales.	164
Bibliografía General.	168

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

INTRODUCCION.

La presente investigación obedece, antes que nada, al interés por estudiar el pensamiento de uno de los representantes más importantes de la hermenéutica contemporánea, Hans Georg Gadamer, quien a pesar de su trascendencia en otras latitudes, resulta casi desconocido en nuestro medio. Gracias a la polémica que sostuvo con Jürgen Habermas, sin duda uno de los filósofos más connotados en el mundo actual, su relevancia aparece cada día con mayor nitidez. Sin embargo, el trabajo de profundización acerca de su obra es una empresa todavía pendiente, y constituye uno de nuestros objetivos el contribuir a su realización.

El tema central de nuestra tesis es su concepto de comprensión. En un principio, nos interesamos en él por razones amplias y no estrictamente filosóficas: nos llamó la atención, sobre todo, la posibilidad de que la comprensión gadameriana aportase elementos que ayudaran a la satisfacción de la necesidad -cada vez más urgente- de superar dogmas y sectarismos, de ser abiertos y tolerantes para que se pueda reconocer al diferente, y de ser capaces de aceptar puntos de vista ajenos. Al respecto, la hermenéutica de Gadamer tiene, efectivamente, mucho que decir: la actitud comprensiva, digna de un hombre racional, parte de la premisa ética de que los valores y las creencias de uno poseen una impronta histórica, están referidas a su entorno cultural y no tienen por qué ser, entonces, imperativos para todos los demás seres humanos. En consecuencia, hace suya la exigencia de estar abierta a las posibilidades de sentido que pueden emerger en el diálogo con el otro, en el contacto con una cultura distante o con una tradición lingüística extraña. Pero el tratamiento de estos temas, si bien despreñable de la lectura de su obra, no conformó su objetivo fundamental. Este se inscribe en ámbitos mucho más delimitados filosóficamente hablando. Busca, principalmente, sentar las condiciones de posibilidad

de la comprensión, intentando hacer valer en toda su extensión las implicaciones que conlleva el hecho de que el comprender constituya un modo originario de ser del género humano, y no sólo una entre las diversas formas de conocer. Reivindica, así, el carácter ontológico que ya Heidegger le había otorgado al fenómeno de la comprensión. Intenta, -- además, enfrentarse a la tradicional concepción del comprender que considera que éste es únicamente la base metodológica de las llamadas -- "ciencias del espíritu", y pretende, finalmente, revisar el quehacer, -- los métodos y principios de estas últimas.

Nuestra tesis se aboca, básicamente, al análisis de estos aspectos del concepto de comprender. En el primer capítulo, el más expositivo -- de los tres, se especifican todas las características que Gadamer atribuye a la comprensión, desde su forma de comportamiento (tomando como -- ejemplo la interpretación de textos antiguos) hasta su carácter universal, pasando por el análisis del concepto gadameriano de lenguaje, que es el hilo conductor que le permite mostrar la universalidad de comprensión, gracias a que parte de la premisa de que el hecho de pertenecer a una tradición lingüística implica "ver" al mundo de una manera determinada. En el segundo capítulo, posiblemente el más polémico, nos dedicamos a intentar investigar el significado que presumiblemente Gadamer le otorga a tres importantes conceptos que fundamentan y dan consistencia a la comprensión: el de racionalidad, el de verdad y el de método. Dadas las dificultades que se nos presentaron para analizar estos temas, pues con excepción hecha de algunas disertaciones acerca del "método", Gadamer nunca habló de racionalidad y solo en pocas ocasiones menciona la cuestión de la verdad, consideramos oportuno decir que el resultado de nuestra investigación mantiene todavía un nivel hipotético y necesita, por tanto, ser revisado y discutido. Es imprescindible advertir,

además, que esta investigación analiza al fenómeno de la comprensión - desde puntos de vista epistemológicos y metodológicos, con el fin de sacar a luz las posibilidades que tiene la hermenéutica filosófica de ser una disciplina que pueda ayudar a y ser relevante para la investigación social. Finalmente, en el tercer capítulo realizamos un análisis de la polémica que, a propósito de Verdad y Método, sostuvieron Gadamer y Habermas. Enfocamos la discusión desde la perspectiva de la relación entre la hermenéutica filosófica y la teoría crítica de las ideologías, y procuramos hacer patentes no solo las diferencias, sino también las coincidencias que existen entre ambas posiciones.

Cabe decir, por último, que espero que este trabajo sirva para revalorar la función tanto de la hermenéutica filosófica como de la comprensión en el quehacer de las ciencias sociales. Es mi intención rehabilitar el papel que la filosofía gadameriana ha jugado en el "conflicto de las interpretaciones".

México, D.F., agosto de 1989.

Advertencia: Muchas de las citas que introdujimos en el trabajo no estaban traducidas al español, por lo que nosotros realizamos tal labor.

INTRODUCCION A LA HERMENEUTICA FILOSOFICA.

I. El concepto de comprensión-interpretación en Gadamer.

Al intentar caracterizar a la comprensión, Gadamer empieza por establecer la completa historicidad de la razón humana: "...la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce."¹ Con estas palabras, Gadamer quiere decir que incluso el más elemental o neutral de los conocimientos que puedan emerger en algún momento está invariablemente determinado por una anticipación de sentido, posibilitada a su vez por aquello que la tradición lingüística ofrece, y la cual influye en la selección y producción de dicho conocimiento. En realidad, no somos nosotros -como individuos aislados- los que promovemos el surgimiento de nuevas verdades, sino que son las condiciones históricas, y principalmente las lingüísticas, las que nos guían en la producción de nuevos juicios y razonamientos. Obviamente es imposible escapar a estas determinaciones: la historia, y más aún la historia de los significados, condiciona de modo fundamental nuestro acercamiento a los entes, abriéndonos o cerrándonos a los aspectos fundamentales que podríamos observar e investigar en ellos.

La historicidad de nuestra razón, por lo demás, es algo que desde el siglo XIX está más que demostrado, y no sólo desde el punto de vista filosófico, sino incluso desde el sociológico, psicológico y hasta físico y matemático. Lo novedoso en Gadamer radica entonces en que la referencia a la historicidad del conocimiento humano está directamente relacionada con los conceptos de prejuicio y tradición, al grado en que nuestra pertenencia a la historia está

en gran medida definida por ellos. Dice nuestro autor: "...no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros 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 (...) Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser."² Lo propio puede decirse de la tradición: "...nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivo que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición."³

¿Por qué este interés por relacionar nuestra historicidad con los prejuicios y la tradición?, y más aún, ¿por qué este afán por reivindicar conceptos que la conciencia científica había desechado por inoperantes cognoscitivamente hablando? Precisamente en virtud de que Gadamer reconoce la importancia que tiene en nuestro conocimiento no-científico y, de una manera derivada, también en nuestro conocimiento científico, el pertenecer a una tradición que nos conforma autoevidentemente y que nos transmite el cúmulo de creencias con las cuales nuestra propia comunidad se ha cohesionado. Esto nos remite, y posiblemente nos ayude a aclararlo, a la sociología del conocimiento: más que pensar a la ideología como una instancia falsa que hay que desterrar para poder hacer ciencia, es necesario pensar que toda forma de comunidad humana se constituye en buena medida gracias a una Weltanschauung que, en lugar de eliminar, hay que comprender si queremos conocer el móvil de algunos de sus productos cultura

les. En este mismo sentido, es importante preguntarse por qué ciertos prejuicios y tradiciones perviven, son funcionales y eventualmente hasta efectivos*. Lo cierto es que a pesar de la ciencia y del afán emancipador contra los prejuicios, éstos no sólo no desaparecen, sino que cada vez es más claro que tienen una función social y epistemológica fundamental: al ser transmitidos en el medio del lenguaje, de alguna manera abren al ser humano a una determinada comprensión y autocomprensión de su mundo y de sí mismo. En efecto, ya habíamos sugerido la idea gadameriana de que la pertenencia a una tradición lingüística no sólo implica hablar una determinada lengua, sino que también alude al hecho de que cada uno ha aprendido a ver el entorno de acuerdo a como ella se lo ofrece. Ahora podemos precisar esta idea diciendo que gran parte de lo que es transmitido en una lengua pertenece al orden de los prejuicios y que, por lo menos al principio, éstos conforman la acepción del mundo que inmediatamente poseemos. Con el fin de reafirmar este hecho, Gadamer emprende la tarea de rehabilitar el concepto de autoridad que desde la Ilustración había sido altamente cuestionado. Ella, ciertamente, es una de las instancias que más y mejor asegura la transmisión y conservación de prejuicios. Pero así como para nuestro autor no todo prejuicio es ilegítimo, ya que de hecho existen muchos que ayudan a la comprensión del mundo, así también no concibe a la autoridad en términos de imposición, sino como un momento del proceso de conocimiento en el que estamos inmersos por encontrarnos dentro de una comunidad lingüística. Es decir, uno escucha a la autoridad y uno asimila lo que ella dice no tanto porque esté obligado a ello, sino porque reconoce en su discurso algo que de suyo le parece correcto. Como dice Gadamer: "...la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación a la razón, sino en un acto de

reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento (...) En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con conocimiento."⁴ Ciertamente es que con estas tesis Gadamer no está defendiendo ni a una autoridad en particular, ni a éste o aquél prejuicio concreto; sólo está diciendo que los prejuicios en general y que los planteamientos de la autoridad -en abstracto- pueden tener una función comprensiva clara e inmediata. Queda pendiente, sin embargo, la cuestión de cómo aprender a diferenciar los prejuicios y la autoridad legítimos de aquellos cuya superación representa el incuestionable objetivo de toda razón crítica. Pero esto lo abordaremos posteriormente. Por el momento, y en nuestro afán original por develar las características de la comprensión, hagamos hincapié en que, además de la completa -- historicidad de nuestro conocimiento, éste se conforma en mucho gracias a los prejuicios que la tradición lingüística a la que pertenecemos nos transmite. El producto de esta transmisión constituye una determinada manera de comprender inmediatamente -sin verificación alguna- el mundo que nos rodea. Por eso podemos decir, en este primer sentido, que la comprensión es un modo primigenio de abrirnos y familiarizarnos con el mundo: éste se nos presenta con sentido en virtud de que el lenguaje -que incluye prejuicios y significados conservados por tradición- nos lo ofrece con un contenido comprensible.

Esta idea de que el ser humano no es una "tabula rasa" que crea conocimiento únicamente a partir del contacto con la realidad está desarrollada, en la obra de Gadamer, según los criterios heideggerianos. Para el autor de Ser y Tiempo, el "ser ahí" es un ser que por

principio y originalmente comprende, y este comprender es siempre -- una proyección del propio ser existencial del "ser ahí"; de tal modo que, en cuanto ser que vive y se conforma dentro de un mundo y de -- una sociedad, el ser humano capta y se capta desde el todo significativo que originalmente constituye su manera de comprender la realidad. Lo cual significa (siguiendo la interpretación de G. Vattimo -- sobre Heidegger) que: "...el mundo se nos da sólo en la medida en -- que ya tenemos siempre (esto es, originariamente, antes de toda experiencia particular) cierto patrimonio de ideas y, si se quiere, ciertos 'prejuicios', los cuales nos guían en el descubrimiento de las -- cosas."⁵ El ser humano posee siempre entonces una (llamémosle) precomprensión original, que se forma en él gracias a un lenguaje significativo que lo abre al mundo, y que es condición de posibilidad de su propio acercamiento a y familiarización consigo mismo y con el -- mundo. Esta precomprensión determina a tal grado el futuro conocimiento que tengamos de los entes, de los demás seres humanos y de nosotros mismos, que resulta imposible pensar en la emergencia de nuevas verdades abstraídas del todo significativo que originariamente -- conforma dicha precomprensión; el surgimiento de los conocimientos está invariablemente determinado por las posibilidades que ofrece es -- tá primera comprensión que, digámoslo de paso una vez más, es posesión del individuo solo en sentido figurado, pues el conjunto de -- nuestros prejuicios es producto de una acción comunitaria que queda representada en el lenguaje al que tenemos acceso y desde el cual se forma la "precomprensión" que cada uno tiene.

Gadamer se apropia de esta idea para desarrollar, contra el -- afán de neutralidad y objetividad científicas, la tesis que afirma -- que es no sólo imposible sino hasta inútil querer desembarazarse de los prejuicios por los cuales el investigador social está determina-

do. Intentar abstraerse de ellos es, además de una falsa pretensión, un ejercicio de violencia contra la propia constitución ontológica - del ser humano, pues éste es originariamente un ser cuya capacidad - cognoscitiva está posibilitada, más que por su facultad abstractiva o por la posesión de categorías a priori, por la adquisición de un lenguaje comunitario que le devela con sentido el mundo. Querer eliminar los prejuicios significa suponer que el ser humano puede olvidarse de lo que cultural y existencialmente lo ha conformado. Esto, evidentemente, resulta una pretensión inviable, pues en la actividad cognoscitiva del sujeto, así como en todas sus demás acciones, entra siempre en funcionamiento la totalidad de su estructura existencial y difícilmente se puede abogar en favor de la división de tal estructura. Antes bien, el presente del ser humano, esto es, su vida y el conjunto de sus actividades, no se puede explicar sino como un resumen eficiente de todas las experiencias que han pasado a formar parte de su historia personal en comunidad.

Todo esto lo refiere Gadamer, fundamentalmente, al concepto de interpretación, mismo que en Verdad y Método queda definido como "la forma explícita de la comprensión"⁶. Esto quiere decir, como es fácil suponerlo, que la comprensión -o precomprensión- determina fundamentalmente a la interpretación, guiándola en la apropiación y selección de su objeto de estudio y de los elementos que integran a éste. Pretender eliminar la precomprensión del proceso de interpretación supone, entonces, una idea falsa de lo que la actividad cognoscitiva implica. Sin embargo, al quedar establecido de este modo el proceso interpretativo, Gadamer se enfrenta a uno de los problemas nodales - de la hermenéutica: el que está definido por el círculo de la comprensión. Esto es: si cualquier interpretación está siempre determinada por la precomprensión y si además la primera se mueve en y se

alimenta de ella, ¿cómo se van a dar resultados científicos sin moverse en un círculo? Gadamer piensa que el hecho de que la interpretación tenga la forma de un círculo no necesariamente implica su falta de productividad. Existen salidas: si bien es cierto que toda interpretación comienza con conceptos previos que la guían en una primera aproximación, también es verdad que estas ideas -prejuicios- frecuentemente- pueden entrar en contradicción -o al menos no integrarse fluidamente- con los elementos que constituyen el objeto de interpretación. Si esto sucede -y ocurre casi siempre- el intérprete se ve obligado a cambiar o ampliar su propia precomprensión para ver si gracias a esto su interpretación logra articularse con el quid del objeto; si tiene éxito, bien; si no, entonces es menester continuar con el proceso. En consecuencia, al círculo de la comprensión no le podemos dar el calificativo de vicioso, puesto que sí permite avanzar en la producción de conocimiento: cada vez que el intérprete se ve obligado a ampliar su comprensión para poder abarcar un nuevo objeto de estudio, se ensancha su capacidad para dar sentido y significación a campos cada vez más vastos. Lo importante a subrayar aquí es el hecho de que el buen intérprete debe evitar imponer su propia perspectiva al objeto, so pena de que el resultado de su tarea carezca de solidez. Con palabras de Gadamer: "Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto [objeto de interpretación] (...) Claro que las opiniones son posibilidades variadas y cambiantes (...), pero dentro de esta multiplicidad de lo opinable, esto es, de aquello a lo que un lector [intérprete] puede encontrar sentido y que en consecuencia puede esperar, no todo es posible, y el que pasa de largo por lo que el otro está diciendo realmente tampoco podrá en último extremo integrar por entero lo que entendió mal en sus propias y variadas expectativas de

sentido."

Bajo esta perspectiva, la idea del círculo de la comprensión, según los planteamientos de Gadamer, implica además que la interpretación ni es la descripción del objeto "tal como éste es en sí mismo", ni es una mera ocurrencia subjetiva que poco tiene que ver con las características del objeto. Gadamer se niega a aceptar la idea de que la comprensión de un objeto tenga que definirse en términos de la reconstrucción de cada uno de sus elementos. Esta tesis está fundamentada, en primer lugar, en que el objeto, visto desde la perspectiva de la hermenéutica, no es un factum brutum, un simple dato constatable y medible, sino que es algo que posee sentido y que es susceptible de ser conocido sólo gracias a que el ser humano, por medio del lenguaje, lo ha hecho parte de su mundo. Lo cual implica que el objeto no es una cosa ya constituida, lista para que nuestra conciencia se la apropie progresivamente, puesto que con cada nueva comprensión que históricamente vaya apareciendo, el objeto se reviste de sentidos y significados cada vez más amplios (algunas veces) o simplemente distintos (en otras ocasiones). Por lo tanto, y en la medida en que la apropiación de un objeto está siempre determinada por la precomprensión y ésta por la propia historia, no podemos siquiera suponer que de lo que se trata en la interpretación es simplemente de reconstruir el objeto tal y como es o era en sí mismo. Aquí está en duda, ante todo, el "en sí mismo": lo que un objeto es no constituye nada distinto de las acepciones en las que él ha sido ofrecido a lo largo de la historia. Por el otro lado, sin embargo, tampoco podemos decir que la interpretación sea simplemente el producto de la ocurrencia de una subjetividad; aquí, de nuevo, se patentiza la relación dialéctica entre sujeto y objeto: toda interpretación arbitraria, que no logra aprehender al objeto y adecuarse a

sus características, se muestra, a lo largo del proceso de su aplicación, como algo falso que acaba por ser aniquilado. El movimiento de la interpretación empieza siempre con conceptos previos, mismos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados; y el patrón para ver si resulta efectiva la interpretación es la cosa misma, cierto que no como ^{si} ésta fuera un factum. En palabras de Gadamer: " Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada 'a la cosa misma' ".⁸ Un intérprete honesto, que sabe que invariablemente su precomprensión forma parte de su actividad, intentará hacerse consciente de sus prejuicios para poder controlarlos y medirlos correctamente a lo largo de su investigación. En consecuencia, evitará arbitrariedades y se apegará a lo que el objeto, en su carácter histórico, le "dice" a él como sujeto, también inscrito en una historia particular. El círculo de la comprensión implica, entonces, la mutua pertenencia de sujeto y objeto y funciona como una de las características más importantes de la interpretación, misma que la condiciona para no ser ni mera reconstrucción ni una simple ocurrencia subjetiva.

El hecho de que el círculo de la comprensión alude a una mutua pertenencia de sujeto y objeto está referido a - y en parte también - fundamentado en lo que Gadamer denomina con el término "historia efectiva" [Wirkungsgeschichte].* Para poder explicar con mayor

* La traducción de Wirkungsgeschichte y de Wirkungsgeschichtsbewusstsein, conceptos claves en la filosofía gadameriana, no deja de ser problemática para el español. Las dos traducciones con las que nos hemos topado son "historia efectiva" e "historia efectiva". Si bien la primera (utilizada por el traductor al español de Verdad y Método) mantiene el sentido original de "efecto" (Wirkung), pierde sin embargo el sentido de efectividad y permanencia en el tiempo, implícito

afraí →

claridad qué quiere decir este concepto, recordemos primero que lo que Gadamer tiene en mente al remitirse a la interpretación es, fundamentalmente, el conjunto de textos del pasado. Ciertamente, lo que ha resultado de su investigación es la posibilidad de pensar a la interpretación en referencia a un campo mucho más vasto que el de la historiografía, pero esto se hará claro conforme avancemos en nuestra exposición. Esta observación nos es indispensable para poder abordar con mayor precisión no sólo el concepto de la historia efectiva, sino todo lo que éste tiene que ver con la interpretación.

Para nuestro autor, como para muchos otros, la conciencia del ser humano está sustancialmente determinada por las condiciones históricas en las que cada uno nace y vive. Estas condiciones no son, por su cuenta, sino un producto, un efecto de lo que la humanidad --o, en un sentido más regional, una comunidad-- ha experimentado y conservado por considerarlo efectivo. En este sentido, la historia --para Gadamer-- mantiene en sí misma una cierta continuidad --que no necesariamente implica linealidad sin rupturas-- que hace que el presente, y nuestra conciencia de éste, puedan ser definidos como el efecto o el resumen eficiente de lo acontecido a lo largo de nuestro pasado. El concepto de "historia efectiva" designa precisamente -- "...lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella..."⁴ Ahora bien, el hecho de que exista una relación efectiva entre lo sucedido y la situación en la que esto último abreva resulta relevante cuando se ve referido al concepto de -- "conciencia de la historia efectiva" [Wirkungsgeschichtsbewusstsein] y cuando éste se relaciona con la interpretación.

Si realmente nuestra conciencia es producto de nuestro pasado, esto es, de la tradición comunitaria en la cual emergemos, entonces nuestra interpretación de textos históricos no se da en términos de

una "conciencia presente" que se acerca desde fuera a un "otro del pasado" para investigarlo. Es decir, con el concepto de la historia efectiva Gadamer tiende un puente entre el sujeto, que no^o sino efecto de la tradición, y el objeto por investigar, que de algún modo es está contenido en tal tradición. La distancia que separa sujeto y objeto no es por lo tanto insalvable; ambos encuentran cabida en lo que la tradición ha conservado y transmitido. De modo tal que la conciencia que piensa su objeto de investigación como ajeno a ella misma se engaña pretendiendo desconectarse de lo único que hace posible la comprensión, esto es, la pertenencia a una tradición. Este es el problema sustancial de la conciencia histórica o de la conciencia estética que consideran posible analizar el texto antiguo o la obra de arte como si fueran un objeto conformado en una historia distante y distinta a la del propio intérprete. En realidad, como bien apunta Habermas, "el intérprete, al igual que su objeto, es un elemento de la estructura misma de la tradición. Se apropia de ésta a partir de un horizonte de expectativas que ha sido previamente conformado por la propia tradición."¹⁰ Por eso, repitámoslo, resulta ingenio pretender eliminar los prejuicios en la actividad interpretativa, pues son ellos los que nos abren a una tradición de sentido que es condición necesaria para entender el significado de nuestra propia historia. Como dice nuestro autor: "Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectiva. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de interpretación".¹¹ Por esto mismo, insiste Gadamer, la interpretación poco tiene que ver con la subjetividad: es, más bien, un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición en el que, por el hecho de

que pasado y presente se hallan en continua mediación, el sujeto se mueve en un horizonte significativo determinado por la propia historia efectiva y no, claro es, por una actividad cognoscitiva aislada. Es esto precisamente lo que queda develado con el concepto de "círculo de la comprensión": los prejuicios del intérprete le abren a un sentido que entra en relación con el objeto de investigación, -- gracias a que ambos están mediados y posibilitados por una tradición. Lo cual no implica, por supuesto, que el significado completo del objeto se le de al intérprete inmediatamente. Este se irá -- acercando y familiarizando paulatinamente, siempre desde la premisa de que hay que controlar y contrastar los propios prejuicios con la totalidad del objeto. Pero lo cierto es que el círculo de la comprensión resulta una instancia sustancial de la interpretación, en la medida en que describe lo que efectivamente sucede en la interpretación: el sujeto y el objeto se abren mutuamente gracias al -- acontecer de sentido que la tradición transmite.

El término "conciencia de la historia efectiva" significa, por su parte, darse cuenta de que, ciertamente, tanto el presente como la conciencia que de él se tenga fueron producidos y están determinados por la propia historia. El que pretende interpretar tiene -- que tomar conciencia de la efectividad de la historia, so pena de -- violentar su objeto de estudio bajo pretensiones de objetividad -- científicista. Esto implica darse cuenta de la historicidad del -- propio pensamiento, lo cual, a su vez, permite al intérprete estar en disposición de conocer y reconocer los prejuicios por los cuales está determinado su pensamiento y así abrirse controladamente a las posibilidades de sentido que le ofrece la tradición. Esto significa que el intérprete intentará no imponer los parámetros de su propia precomprensión, para dejar valer así la verdad del objeto. Pe-

ro también significa notar que, sin la apertura que le otorga la propia precomprensión, el objeto sería ininteligible o, simplemente, carecería de sentido. Con palabras de Gadamer: "Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro. El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia." ¹² El pensamiento histórico implica, por tanto, una mediación entre el propio pensar y el objeto que se deja oír, esto es, que adquiere sentido gracias a la tradición que nos lo ha hecho llegar.

La mediación entre sujeto y objeto (intérprete-tradición) es constitutiva de todo proceso comprensivo. El producto de éste, la interpretación, se puede definir, en virtud de tal interpenetración, con el término "fusión de horizontes". Un horizonte, al decir de Gadamer, "...es el ámbito de 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 [a] nuevos horizontes. La lengua filosófica ha empleado esta palabra (...) para caracterizar la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y la ley del progreso de ampliación del ámbito visual." ¹³ Del lado del intérprete, el concepto de horizonte remite a la precomprensión a la que el primero se ve sometido; del lado del objeto alude a la situación del mismo en el vasto campo de lo que la tradición ha

transmitido. No obstante, según todo lo que hemos venido afirmando en torno a la sustancial pertenencia del propio intérprete a la tradición, no podemos pensar que uno y otro horizontes estén totalmente distanciados y sean extraños entre sí: no son mónadas cerradas, efectivamente. Antes bien, podemos decir que la interpretación de algo que nos llega a través de la tradición -un texto o -- una obra de arte, por ejemplo- no implica un traslado a mundos ajenos, desvinculados por completo del nuestro; por el contrario, es condición de la interpretación el que de entrada exista cierta comunidad de sentido entre el horizonte del sujeto y el del objeto, pues sin ésta, el intérprete no se sentiría ni siquiera interesado en el objeto: para él no existiría, simplemente. De ahí que sea imposible pensar en dos horizontes perfectamente delimitados; parecería más bien todos ellos forman un gran horizonte en el que se perfilan las experiencias humanas y el cual determina el origen, el pasado y el presente de éstas. Fusión de horizontes no -- significa, entonces, "unión" o "suma", sino una ampliación del propio presente que se va conformando al paso que es capaz de ir comprendiendo, esto es, incluyendo en su propio horizonte de vida, lo pasado, lo extraño, lo diferente. A esto se refiere la cita inmediata superior cuando habla del "progreso de ampliación del ámbito visual": un intérprete gana en su perspectiva cada vez que logra integrar en ella conceptos u objetos que en principio le parecían ajenos, ininteligibles, incomprensibles. Claro está que todo horizonte de pensamiento, incluso el más amplio, es incapaz de abarcar por completo -y de una vez y para siempre- el universo del sentido, pues la razón humana, como razón histórica, está siempre sometida a transformaciones, mismas que permiten la emergencia de nuevos sentidos y significados. No hay conciencia que pueda abrazar

todos los horizontes presentes y posibles, ya que, como dice Gadamer, "...ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse." ¹⁵ Estamos entonces en condiciones de ampliar nuestro propio horizontes, nuestras perspectivas de sentido, pero por ser finitos e históricos estamos siempre determinados por las posibilidades de significado que nos ofrece la tradición.

Por todo esto, para la conciencia de la historia efectiva, interpretar debe significar también obtener el horizonte correcto para que pueda hacer frente a las cuestiones que se le plantean -- desde la tradición. Es decir, habíamos ya mencionado que interpretar no debe referirse ni a una actividad subjetiva -que ahora implicaría integrar forzosamente el objeto al horizonte del intérprete-, ni a una reconstrucción -que supondría la existencia de un objeto 'en sí mismo'-, sino a una mediación entre la propia comprensión y la tradición que hace llegar el objeto. En estos momentos estamos en condiciones de llamar a tal mediación con el nombre de "fusión de horizontes" y lo que esto significa es que cada interpretación es un hacer valer las pretensiones tanto del sujeto como del objeto, a través de una integración de ambas en un horizonte único y más vasto que aquellos a los que cada una pertenecía. El intérprete se desplaza entonces al horizonte del objeto, pero con la intención de ampliar su propia perspectiva. En términos de nuestro autor: "Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad [la del intérprete] en la otra [la del objeto], ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte

quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos (...). Por eso es una tarea tan importante como constante impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de -- sentido. Sólo entonces se llega a escuchar a la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente." 15

Una vez que se amplía el propio horizonte, gracias a que el intérprete ha podido comprender -sin forzarlo- un objeto que antes le parecía ajeno, se llega a un nuevo estadio de formación y liber tad espiritual. El sujeto está ahora en condiciones de abrirse a y de dejarse interpelar por un universo más grande de sentido, y es capaz, entonces, de desenvolverse con mayor naturalidad y conocimiento en mundos diferentes al de él. Su formación espiritual se ve así enriquecida y gana solidez para enfrentarse a nuevas situaciones.

Cada interpretación agranda entonces la propia precomprensión del intérprete, y por eso se puede decir que el proceso de comprensión está estrechamente relacionado con la formación del sujeto. - Esto es, un ser humano con formación [Bildung] tiene como característica general el estar capacitado para mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos. Con palabras de Gadamer: "La formación comprende un sentido general de la medida y de la -- distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad. Verse a sí mismo y -- ver los propios objetos privados con distancia quiere decir verlos como los ven los demás." 16 En este sentido, cada interpretación, cada apertura hacia algo nuevo, implica por un lado darse cuenta -- de la contingencia y finitud de los propios prejuicios y valores,

17

y por otro formarse espiritualmente de un modo más efectivo. Mediante esto, el ser humano se capacita para analizar su vida y su presente con medidas más justas, sin pretensiones de universalidad y sin minusvaloraciones morales. Interpretar, acercarse a lo otro, fusionarse con él, implica entonces estar en condiciones de comprenderse uno mismo de manera más adecuada. Y ciertamente, como ya Hegel lo había mostrado, la vida del espíritu, su conciencia y su desenvolvimiento, consiste en reconocerse a sí mismo en el ser del otro. Al respecto dice Gadamer: "El espíritu orientado hacia el conocimiento de sí mismo se ve enfrentado a lo 'positivo' que se le aparece como extraño, y tiene que aprender a reconciliarse con ello reconociéndolo como propio y familiar. Resolviendo la dureza de la positividad se reconcilia consigo mismo." ¹² Esta reconciliación --inclusión del otro en un horizonte amplio-- es producto del proceso de comprensión y, a la vez, condición de posibilidad para realizar nuevas y variadas interpretaciones, pues de lo que uno se va apropiando al ensanchar el propio horizonte queda incorporado por entero a la propia perspectiva y sigue funcionando así en cualquier otro acto de interpretación. La importancia que Gadamer le da al concepto de formación es pues muy grande: en muchas ocasiones aludirá a la idea de que la sustancia y consistencia de la interpretación depende en buena medida de la formación, pues debido a que el crecimiento de ésta aporta nuevas perspectivas a la precomprensión, el sujeto formado está en condiciones de abrirse a nuevos horizontes, guardando la distancia necesaria para hacerlos valer en su propio sentido y para darse justicia a sí mismo.

Para la conciencia histórico-efectiva, todo esto significa darse cuenta de que acceder, por ejemplo, a un texto histórico o, en general, a cualquier objeto que le llega desde la tradición, no sig

nifica ir al encuentro con algo absolutamente extraño, sino con algo que puede quedar incorporado -sin ejercicio de violencia- al propio horizonte, pues el intérprete puede reconocerse, y conocer con mayor precisión su propia tradición, en el momento en que se abre a la com pre nsión de realidades que en principio le resultan extrañas. El su je to gana así en su propia formación y con esto se asegura la posi bi li dad de que interprete con mayor criterio y solidez. Ciertamente es que el "ascenso a una mayor generalidad" que implica el concepto de formación está, obviamente, determinado por la historicidad de la razón humana. No existe -ya hemos insistido en ello- la posibilidad de la emergencia de un horizonte capaz de abarcar la totalidad del conjunto de sentidos presentes y futuros. La formación del intérprete, y su consiguiente apertura a nuevos horizontes, está pues condicionada históricamente. Y esto resulta evidente si pensamos que, debido a que cada interpretación implica una fusión de horizontes, no se puede hablar a priori de la permanencia de idénticas perspectivas a lo largo de toda la historia. Las transformaciones operan también en la resolución de sentidos; además, como cada interpretación amplía la posibilidad de encontrar nuevo sentido, es obvio que, bajo la luz de horizontes más vastos, todo el pasado y el presente se puede re-interpretar según distintos puntos de vista. Este proceso es infinito, o tan infinito como lo sea la propia historia humana. Por lo mismo, y es importante subrayar esto, no se puede hablar de la existencia de una interpretación ahistórica o de la Interpretación que pretenda asegurar de una vez y para siempre su permanencia en el futuro. Cada nuevo horizonte, o cada horizonte ampliado, habla de la posibilidad del surgimiento de distintas y variadas interpretaciones, y sólo una conciencia dogmática, incapaz de reconocer su propia historicidad, podría quitarles validez a las interpretaciones ante-

riores o posteriores a la de ella. La conciencia de la historia - efectiva, por el contrario, "...conoce el carácter interminablemente abierto del acontecer de sentido en el que participa. Por supuesto, también aquí cada comprensión tiene un patrón con el que se mide y en consecuencia un posible acabamiento: es el contenido mismo de la tradición el que proporciona el baremo único y el que se da a sí mismo acceso al lenguaje. Pero no es posible una conciencia (...), por infinita que fuese, en la que la 'cosa' transmitida pudiera aparecer a la luz de la eternidad. Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta a las otras, y esto no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquéllas: cada una es - realmente la experiencia de un 'aspecto' de la cosa misma". La conciencia histórico-efectiva se da cuenta, entonces, de la imposibilidad de cerrar el horizonte de sentido en el que se encuentra cuando comprende; entiende, más bien, que el cambio de las cosas continúa determinando el pensamiento y que, precisamente en virtud de la historicidad de la comprensión humana, los que interpreten en un futuro lo transmitido por la tradición lo harán, muy probablemente, de manera distinta de la suya. Debido a esto, Gadamer se niega a aceptar el principio básico de la antigua hermenéutica, según el cual es posible conocer a un autor mejor de lo que él mismo se conoció, pues de lo que la interpretación trata no es de un progreso en los significados, sino de modos diferentes de ir aprehendiendo la tradición.

De cualquier modo, no todas las cosas que en un momento dado -- han sido objeto de comprensión e interpretación tienen su lugar asegurado en el medio del lenguaje y, por tanto, del sentido. Lo cual implica que no se puede confirmar la transmisión perenne de toda la historia de los significados. Existen preocupaciones que pierden vi

gencia, ideas que se tiran y se olvidan, objetos que dejan de im-
perar a la interpretación. Lo que indica, por un lado, que la forma-
ción, o la ampliación de un horizonte, no se define en términos de
la suma de las diferentes interpretaciones, sino de un enriqueci-
miento cualitativo que posee una forma más bien concéntrica o circu-
lar (los conceptos "fusión de horizontes" y "círculo de la compren-
sión" no se conforman, claro está, como un continuum; implican an-
tes bien un proceso dialéctico de negación y superación). Por el
otro lado, esta transformación histórica de la existencia de obje-
tos de comprensión alude también al hecho de que no necesariamente
todo lo que ha sido transmitido le parece al ser humano digno de
ser interpretado. ¿En qué consiste y cómo se da tal selección? Ya
hemos insistido varias veces en que la interpretación, por muchas
razones, tiene muy poco que ver con la subjetividad; en el caso
que ahora nos ocupa Gadamer mantiene la misma postura: tal selec-
ción no es un acto de suprema voluntad, sino una acción determinada
desde la efectividad de la historia y desde la precomprensión que
ella misma produce. Los sentidos a los que ésta nos abre, los que
subraya, los que omite, los que nos hace llegar como preocupaciones
sustanciales, etc., condicionan esencialmente la selección de aque-
llo que nos estimula a la interpretación, a grado tal que sólo nos
interesamos (o nos sentimos interpelados) por aquello que inmediata-
mente -antes de toda profundización- nos parece tener continuidad
con nuestro presente, esto es, un sentido vigente para nuestro pro-
pio horizonte. De hecho, es condición sine qua non de la interpre-
tación el que el ser humano relacione el objeto con su perspectiva
particular e histórica,¹⁷ y que él mismo se pregunte por el funda-
mento de tal relación. En toda interpretación opera así una espe-
cie de "aplicación" en la que el sujeto logra ver aquel sentido -

útil del objeto, esto es, aquello que efectivamente "le dice algo" a él; así logra incorporar a su propio horizonte el significado vigente de lo otro, y mediante ello se enriquece su formación y autocomprensión. Está de más decir que aquél que tenga un mayor grado de formación, es también el que más sentidos interesantes y útiles puede encontrar en el vasto conjunto de horizontes humanos. El momento de la aplicación implica, pues, el impulso originario hacia aquello que al intérprete le parece digno de conocimiento y la asimilación correspondiente de lo comprendido en la vida misma del intérprete.

Estamos ahora en condiciones de entender el concepto de "fusión de horizontes" con mayor claridad: el hilo conductor que permite ampliar la perspectiva del intérprete es el que está conformado por la aplicación. Un objeto de interpretación queda fundido realmente en una situación hermenéutica cuando, desde esta última, el primero aparece con un sentido efectivo y pretendidamente utilizable. Ciertamente es que la vigencia del significado de cualquier objeto está también inmersa en la historia; por eso es presumible que lo que en un momento histórico dado aparece como el aspecto útil de una cosa, en otros no lo sea tanto o no lo sea de ninguna manera. Lo decisivo, sin embargo, es que toda fusión de horizontes tiene como condición de posibilidad una especie de aplicación.

Para la conciencia de la historia efectiva, esto significa que hay que partir de la premisa de que los propios intereses del intérprete, sus prejuicios y su historicidad, no sólo no se pueden eliminar sino que además son necesarios para poder realizar una interpretación, pues sin ellos es imposible pensar en la aplicación: ¿en dónde, si no en la propia vida, va a encontrar acogida el conocimiento adquirido con cada interpretación?

Todo lo cual implica que, para Gadamer, el proceso interpretati

vo tiene como característica fundamental el que el sujeto efectiva, real y sustancialmente se involucra con aquello que interpreta. Es falso, entonces, suponer que el objeto se puede analizar con ojos fríos, distantes, alejados de la realidad del sujeto; también es erróneo presumir que lo que se va a interpretar sólo tiene un sentido, mismo que quedará develado cuando una conciencia lúcida lo haga patente. Jamás será inoportuno insistir en esto: en el proceso interpretativo, según lo pone de manifiesto nuestro autor, ni el sujeto ni el objeto constituyen entes aislados, pero su relación tampoco se aclara en el mero reconocimiento de la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, pues esto seguiría implicando tanto un "objeto" como un "acercamiento" del sujeto a él.²⁰ La dependencia del uno al otro se caracteriza más bien por un total "involucramiento", ya que ambos se constituyen desde la tradición y están abarcados sustancialmente por un horizonte universal que es, como ha quedado ya insinuado, el del lenguaje. Y si la apertura del sujeto al objeto no se define por un "acercarse a", ni por un "reflexionar sobre", sino por un "estrechamiento", entonces se puede decir, en términos gadamerianos, que lo que se da en la interpretación es una experiencia [Erfahrung] real y vivida de la fusión horizontal, esto es, un acontecimiento en el que queda desplegado el sentido que se produce con tal "involucramiento". Y es esto lo que más interesa retener en el análisis de la conciencia de la historia efectiva, pues ella misma tiene la estructura de la experiencia: ni se refleja en su objeto, ni hace que éste se subsuma a ella, sino que es copartícipe de la emergencia de un nuevo significado que surge en virtud de la apertura del intérprete a lo que le transmite la tradición. Como dice Gadamer: "He aquí el correlato de la experiencia hermenéutica. Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el -

sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado [o de lo otro, en general], sino en el de que ella tiene algo que decir. También esto requiere una forma fundamental de apertura. (...) La conciencia de la historia efectiva (...) [deja] que la tradición se convierta en experiencia y [se mantiene] abierta a la pretensión de verdad que le sale al encuentro desde ella. La conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático.²¹ Tener experiencias interpretativas significa tanto reconocer la finitud y contingencia de los propios prejuicios y de la precomprensión, como ampliar el horizonte personal y adquirir una formación más abierta, capacitada para hacer frente a situaciones desconocidas. Y, una vez más, no es una suma la que determina la forma de la adquisición de experiencias; ésta no se puede describir simplemente como la formación, sin rupturas, de generalidades. Toda fusión de horizontes implica, antes bien, choques y enfrentamientos entre los prejuicios del intérprete y el objeto por conocer; la reconciliación -el reconocimiento de uno mismo en lo otro, como apunta Hegel- produce un nuevo estadio que transforma cualitativamente la perspectiva del intérprete. De este modo, la interpretación aparece como una auténtica experiencia del pasado, de lo otro y/o de lo extraño, que promueve la formación, la ampliación de horizontes y la emergencia de nuevos sentidos.

Por lo que toca a la interpretación, sólo resta ahora decir que la estructura paradigmática que Gadamer le atribuye a la fusión de horizontes es la de la conversación. Más que monológica, como se autoentiende la actividad científica, o dialéctica, como se supone en la historia universal hegeliana, la experiencia hermenéutica es fundamentalmente dialógica. En ella participan un "yo" y un "tu" --

(intérprete-tradición, pasado-presente) que mantienen un diálogo en torno a la cosa de la que se habla y en el cual lo que importa no es tanto la individualidad de cada uno de los participantes, sino lo que ambos tienen que decir respecto a la cosa, para poder llegar así a un entendimiento común. En palabras de Gadamer: "La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa. -- Por lo tanto no referimos su opinión a su persona, sino al propio opinar y entender. (...) El ponerse de acuerdo en una conversación implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y adverso. Cuando esto ocurre recíprocamente y cada interlocutor sopesa los contrargumentos al mismo tiempo que mantiene sus propias razones, puede llegarse poco a poco a una transferencia recíproca, imperceptible y no arbitraria de los puntos de vista (lo que llamamos intercambio de pareceres) hacia una lengua común y una sentencia compartida." El intérprete que se mantiene en diálogo con la tradición, misma que no habla directamente, como lo haría un "tu" real, ha de lanzar preguntas y abrir con ello diferentes posibilidades de sentido, en espera de encontrar aquellas que satisfacen el significado de lo que se ha de interpretar. Y esto lo debe hacer sin la pretensión de obligar a decir a la tradición lo que él quiere escuchar; de lo que se trata es de ver si es factible la incorporación, en un solo horizonte, de lo que ambos tienen que decir con respecto a la cosa.

La fusión de horizontes se puede reconocer así como la forma de realización de una conversación. Por lo demás, pronto veremos la importancia que tiene en la estructura de la filosofía gadameriana esta forma dialógica de la comprensión.

II. La universalidad del fenómeno hermenéutico.

A. El concepto de lenguaje en Gadamer.

El gran aporte de la filosofía del siglo XX, en general, y de la hermenéutica filosófica, en particular, fue haber intentado resolver muchos de los tradicionales problemas de la filosofía apoyándose en una instancia a la que nunca como hasta ahora se le había concedido importancia, a saber, el lenguaje. Este ha pasado a conformar la problemática más acuciante de la filosofía, misma que antes había estado definida por preocupaciones metafísicas o epistemológicas. Desde diversos puntos de vista -y es eso, en parte, lo que distingue a una corriente filosófica de otra- el lenguaje ha sido abordado como el topos en donde se puede encontrar una respuesta para muchas de las más antiguas cuestiones filosóficas.

Para Gadamer, el lenguaje no es sólo un sistema de signos, cuya articulación y significatividad permite a los sujetos que lo hablan comunicarse entre sí; tampoco es una instancia susceptible de ser comprendida a través de un análisis formal o estructural. Para nuestro autor, el lenguaje es más bien una experiencia vital y originaria del mundo, pues en él se conforma una manera comunitaria de comprender todo lo que constituye el horizonte de vida. Lo que se ha hablado y transmitido en cada lengua no es sino una determinada acepción del mundo, y el ser humano, que crece siempre en sociedad, aprende a ver al mundo y a los demás seres humanos de acuerdo a los modos en los que éstos se le ofrecen en el lenguaje.

Actualmente, casi nadie estaría dispuesto a negar que nuestra relación con el mundo y con los otros está fundamentalmente mediada por el lenguaje. No obstante, la tesis de Gadamer es aún más radical, pues para él la relación ser humano-mundo-ser humano no está --

mediada por el lenguaje, sino confirmada por él, lo cual constituye una afirmación mucho más fuerte. En palabras de nuestro autor: -- "El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo." ²³ Gadamer fundamenta esta tesis en la premisa que afirma que la constitución ontológica del ser se determina de acuerdo al modo como éste se hace patente en virtud de la palabra que lo devela, es decir, lo representa, siendo lo representado algo indistinto a su representación. Esto significa que lo que accede al lenguaje no adquiere una segunda existencia, pues el modo como algo es presentado en el lenguaje conforma su propio ser. El lenguaje mantiene en sí mismo la unidad de ser y representarse y estos dos aspectos, fenomenológicamente hablando, no se pueden distinguir, pues el lenguaje es especulativo, valga decir, el lenguaje es realización de sentido, lo cual implica que el ser tiene sentido sólo en la medida en que se representa en el lenguaje. ²⁴ Por eso, únicamente aquello que accede al lenguaje recibe en la palabra su propia determinación. De ahí que Gadamer sostenga que la relación humana con el mundo y con los demás seres humanos esté conformada por el lenguaje y sea en sí misma lingüística, pues es el lenguaje el que abre, el que devela con sentido al ser (de los entes, de sus relaciones, de los demás seres humanos, etc.) La constitución ontológica del mundo se determina así como lenguaje. Dice Gadamer: "...en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es 'absoluta'. Va más allá de toda relatividad del 'poner' el ser, porque -- abarca todo ser en sí, se muestre en la relaciones (relatividades) en que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado co-

mo ente. La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje. Lo que es objeto de conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje." 25

La totalidad de las relaciones humanas con el entorno y con los propios congéneres tiene, pues, una estructura lingüística. Es en virtud del lenguaje que el ser humano puede familiarizarse con los objetos y con los otros seres vivos que se encuentran a su alrededor, pues sin esta instancia todo aparecería como carente de sentido, de significación; lo cual implica, ciertamente, que la designación de contenidos significativos no es anterior a la creación de palabras. Es decir, dice Gadamer, "...la palabra no se forma una vez que se ha concluido el conocimiento, hablando en términos escolásticos, una vez que la información del intelecto es cerrada por la species, sino que es la realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación (formatio) del intelecto." 26

La dependencia del pensamiento al lenguaje es prácticamente absoluta: no se puede hablar de un sistema de verdades o significados previo a la estructura del sistema lingüístico. Este no se conforma de signos que podrían servir como herramientas para construir sentido; antes bien, un pensamiento no es tal, a menos que pueda ser formulado en términos significativos dentro de una totalidad lingüística. Esto, por lo demás, no es muy difícil de comprobar: basta con ver que a quien es incapaz de expresar un pensamiento no sólo le "faltan las palabras", sino que además ni siquiera tiene claro el contenido de dicho pensamiento. Una idea, un argumento, un juicio son precisos y claros sólo cuando están formulados en un lenguaje comprensible. Así, ni el pensamiento antecede a la palabra, ni el ser humano puede familiarizarse con su medio, encontrándole sentido, antes de que po-

sea el mínimo lenguaje requerido para comprenderlo. Esto no significa, obviamente, que el lenguaje preceda a la experiencia que del mundo o de los otros pueda tener un ser humano; no se posee antes un sistema de signos al que posteriormente se le añade una vivencia; tampoco es posible afirmar que primero se tenga una experiencia y que luego de reflexionar sobre ésta se formulen las palabras para entenderla (aunque, claro está, la reflexión posterior puede aclarar y darle más significado a un hecho ocurrido tiempo atrás; esto ciertamente no se discute). Lo que sucede más bien es que, según Gadamer, "... es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresan."²³ Verdad es, sin embargo, que son muchas las vivencias cuyo significado no puede agotarse con palabras, por ejemplo, las relacionadas con el erotismo, el amor y con casi todas las artes. No obstante, es difícil pensar en la posibilidad de una experiencia de este tipo que carezca totalmente de un lenguaje significativo; en estos casos se recurre al sentido implícito en el "lenguaje" de las caricias, los símbolos o la mímica. Me parece que un buen ejemplo al que podemos recurrir para ilustrar la tesis gadameriana de la indisolubilidad de experiencia y lenguaje es el que se encuentra en la actitud de muchos receptores ante el arte contemporáneo y, más específicamente, ante las obras surrealistas o abstractas. Como bien afirman las estéticas que parten de la teoría de la información, es indispensable que la obra pueda hacer llegar al receptor un mínimo de contenido significativo para que éste la pueda disfrutar. Esto, cierto, no quiere decir que es sólo el artista el responsable de la comunicación. Lo único que aquí se afirma es que es necesario que la obra "le diga algo" al receptor para que éste pueda captarla. Pues bien, el hecho de que haya mucha gente a la que no sólo no le gusta el arte abstracto, sino que además es incapaz de gozarlo, se debe, en gran parte, a que dichas personas -

no encuentran algún sentido en tales creaciones estéticas, es decir, no existen ningún "lenguaje" que permita entablar la comunicación entre la obra y el espectador; muy por el contrario, la experiencia de este tipo "busca" y suele encontrar palabras de rechazo tales como "no me gusta", "¿qué es esto?", etc., lo cual muestra también la necesidad de que la experiencia adquiriera un sentido en virtud de un lenguaje. Resulta además interesante observar que casi todos los que están frente a un cuadro o escultura que no comprenden buscan inmediatamente el título de la obra y, aunque éste no diga mucho, parece tranquilizar al espectador. Todos sabemos, por lo demás, que entre más conocimiento (y esto implica pensamiento, lenguaje) se tenga acerca de una corriente artística, del mismo autor o del arte en general, más fácilmente se puede entablar una relación estética y, por tanto, aunque a esta última le sea imposible encontrar su cabal expresión en palabras, sí resulta completamente aceptable afirmar que una experiencia de esta índole requiere necesariamente el contenido significativo inherente a un lenguaje. Y es esto lo que Gadamer quiere subrayar. El lenguaje está entonces tan indisolublemente unido al pensamiento y a la experiencia que resulta impensable el significado de la experiencia que se tenga de un ente, cualquiera que éste sea, fuera de la totalidad del lenguaje; es pues absoluta "la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo."

De esto deriva otra de las características del lenguaje que, para nuestros fines, es preciso subrayar, a saber, que toda forma de comunidad humana es necesariamente una forma de comunidad lingüística. El lenguaje es tal sólo en la medida en que es realización de una conversación, de un mutuo entendimiento. Lo cual implica que todo lenguaje constituye una estructura comunicable; no existe la posibilidad de llamar lenguaje a un sistema individual de entendimiento; más aún, no

es lenguaje aquel sistema de signos que aunque sea posesión de dos o más personas, no sea capaz de mantener viva una conversación, y esto significa que no es lenguaje un sistema de signos inerte o meramente funcional, pues cada lengua se forma y prosigue continuamente al paso que va trayendo al lenguaje su propia experiencia del mundo, de la conversación y del entendimiento. De ahí que Gadamer piense al lenguaje como un proceso vital y social, y afirme, por esto, que "...los sistemas inventados de entendimiento artificial no son nunca lenguajes." ²⁸
() (28)

Lo que se revela en el lenguaje no es, pues, un mero acto de designación, sino el fruto de una lógica de la experiencia histórica que, por ser esencialmente comunicable, se puede definir también como una experiencia compartida. Esto es, el conjunto de significados que se articula en un lenguaje no es producto de la capacidad abstractiva y analítica del ser humano, mediante la cual él mismo haya podido ordenar en géneros y especies la totalidad de los entes intramundanos. Antes bien, para Gadamer, "...las lenguas que han nacido en la historia, la historia de sus significados igual que su gramática y sintaxis, pueden hacerse valer como formas variantes de una lógica de la experiencia, de una experiencia natural, es decir, histórica..." ²⁹ Lo cual alude al hecho de que la formación y transformación del lenguaje es un proceso simultáneo al de las experiencias efectivamente vividas y comunicadas en una sociedad. Si se puede calificar a una lengua como conformadora y transmisora de una determinada acepción del mundo, es precisamente en virtud de que es en ella en donde se representan (utilizo este término en el sentido anteriormente señalado) las experiencias que han sido o son susceptibles de ser compartidas por una comunidad. De ahí que exista una especie de solidaridad inherente o implícita entre todos aquellos que hablan una misma lengua. El uso de palabras --

con doble sentido y de frases hechas que no remiten al significado preciso de los términos con los cuales están constituidas alude, ciertamente, a la tesis de que el lenguaje revela, más que cualquier otra cosa, la acepción que tiene una comunidad lingüística acerca del mundo y de las relaciones intersubjetivas. No es casual que sean generalmente estos "modismos" los que resultan más difíciles de ser aprendidos para una persona que no habla esta o aquella lengua extranjera. Y haber podido dominar un lenguaje no materno significa, más que haber aprendido la gramática o el vocabulario, estar en condiciones de decir por sí mismo aquello que sólo los que han vivido la experiencia lingüística de tal lenguaje podrían comprender. Esto, cierto es, no significa que cada lengua sea producto, en su totalidad, de experiencias compartidas sólo por aquellos que la hablan. Si esto fuera así, la posibilidad de traducción sería nula. Recordemos, más bien, que son muchas las experiencias que se repiten en una y otra comunidad (del tipo familiar, productivo, político, erótico, etc.), y es por eso que la lógica de la experiencia de una comunidad no le resulta a veces tan extraña a otra. No obstante, todos sabemos que efectivamente hay conceptos y construcciones sintácticas que son intraducibles de una lengua a otra, y es precisamente en éstos en donde se manifiesta con mayor claridad la tesis de que cada lengua devela una acepción del mundo, que es fruto de la experiencia compartida por una misma comunidad lingüística.

Podemos decir entonces que el lenguaje constituye una experiencia vital y originaria del mundo: nos familiarizamos con el entorno de acuerdo a como éste se nos ofrece en el lenguaje, nos abrimos al mundo gracias a un lenguaje que lo presenta con un sentido determinado, etcétera. Todo lo cual no implica, sin embargo, que la tesis que afirma la constitución lingüística del mundo quiera decir, a su vez, que el comportamiento humano hacia el mundo está constreñido a un entorno es-

quematizado lingüísticamente. Ya hemos visto que, para Gadamer, el lenguaje es un proceso vital que cambia conforme se van representando en él las nuevas vivencias y experiencias significativas. En este sentido, la utopía de la "neolengua" orwelliana parece sumamente inviable. Habría que ver si efectivamente es posible determinar la conducta humana a partir de un lenguaje restringido. Todo indica que no, pues -- mientras el ser humano siga siendo capaz de elevarse por encima de su entorno y de tener por tanto nuevas experiencias, el lenguaje seguirá siendo un ente vivo.

En síntesis, se puede decir que el lenguaje según Gadamer es una instancia comunicativa, que se aboca al mutuo entendimiento, que es producto de la tradición histórica y de la experiencia compartida, que -- constituye en sí mismo una determinada acepción del mundo y que representa toda la experiencia humana con el entorno.

B. Presupuestos epistemológicos.

El concepto de lenguaje que Gadamer propone, relacionado a su vez con su idea de comprensión, promueve la formación de un paradigma epistemológico que transforma, y en cierto modo supera, a los que tradicionalmente habían sido considerados como respuestas viables a las preocupaciones surgidas en torno a la producción de conocimiento, al estatus del sujeto que conoce, a la relación de éste con el objeto de conocimiento, etc.

Son dos, fundamentalmente, los principios que se han visto alterados de modo profundo. Tradicionalmente, el proceso de conocimiento -- era descrito por la filosofía a partir del establecimiento, muchas veces implícito, de la separación onto-epistemológica entre sujeto y objeto, por un lado, y entre sujeto y sujeto, por otro. El paradigma -- cognoscitivo de nuevo cuño, que está superado ya desde la obra de Hei-

degger, no sólo se apropia del principio hegeliano de la mutua dependencia y transformación del sujeto y el objeto de conocimiento, sino - que además establece que la producción de verdades y de conocimientos no es consecuencia del esfuerzo realizado por un sujeto puro, cuyo pensamiento permanezca aislado del de los demás seres humanos, sino que - es producto, antes bien, de una actividad esencialmente comunitaria, - que está determinada por una tradición lingüística.

El concepto de lenguaje que Gadamer propone nos obliga, en primer lugar, a cuestionar la idea del idealismo gnoseológico que desde Descartes y Kant ha prevalecido en la filosofía. Esto debido a que, como hemos visto, el ser humano aprende a familiarizarse con su entorno (i. e. comprende) en virtud de un lenguaje que le abre con sentido el ser de las cosas; lo cual implica que no podemos afirmar que el ser humano se apropia del mundo gracias a alguna forma de intuición o a través de las categorías a priori del entendimiento, ya que lo que ocurre, antes bien, es que cada uno ha crecido y se ha desarrollado ya en una -- tradición lingüística que lo conduce a comprender al mundo y a sí mismo según los aspectos en los que ésta se los ofrece. Y es por esto -- que debemos decir que tanto la concepción de un sujeto o conciencia pura, como la de un objeto dado de conocimiento, tendrán que ser revalorados por la filosofía contemporánea. En efecto, ^{si} el mundo no es na da distinto de su representación en el lenguaje y si, además, cada ser humano se abre al mundo y a sí mismo sólo gracias a y de acuerdo a lo que le transmite la tradición lingüística a la que pertenece, entonces ni los entes son objetos ya constituidos, cognoscibles sólo mediante - un proceso metodológico de apropiación, ni el ser humano es una conciencia infinita que aprehende progresivamente las cosas que ve en su entorno. Ciertamente es que en cada fenómeno cognoscitivo toman parte un ser humano y un ente por conocer, pero, por el hecho de que ambas par-

tes están abarcadas por el horizonte universal del lenguaje, ninguna prevalece sobre la otra y ninguna decide el resultado de su encuentro. Los objetos y los seres humanos no constituyen nada distinto de lo que de ellos se ha ido develando, al paso que la tradición lingüística se ha desenvuelto. Por ello la hermenéutica, dicho sea tangencialmente, no pretende dejar establecidos de antemano los contenidos propios del mundo o de los seres humanos; ella no intenta decir qué es el ser, si no solamente hacer hincapié en el hecho de que todo lo que podamos enunciar acerca de las características de este o de aquel ente está siempre determinado por el horizonte lingüístico - y eso implica histórico - al que cada uno pertenece. En consecuencia, la relación que el sujeto mantiene con el objeto de conocimiento está fundamentalmente determinada por la tradición cultural a la que el primero pertenece y, por tanto, ya no podemos hablar de un sujeto puro o ahistórico que se apropia de un objeto ya dado. En este sentido seguimos la interpretación de Thomas McCarthy cuando, a propósito de la filosofía de Gadamer, dice: "El hermenéutico [sic] no puede adoptar una mera relación sujeto-objeto frente a su propia herencia cultural; no es un yo absoluto para el que todo lo demás -incluyendo su propia lengua y cultura- no representen [sic] sino otros tantos cogitata; tampoco es una conciencia trascendental equipada originalmente sólo con un conjunto definido e invariable de formas de la intuición y de categorías del entendimiento. Es más bien un sujeto histórico concreto. Y sus conceptos, creencias, ideales, criterios y normas tienen su origen en la misma tradición que él trata de interpretar. En este sentido, la relación con su herencia cultural es constitutiva de la situación del intérprete hermenéutico; en cierto modo también él pertenece al ámbito objetual que trata de investigar." ³⁰ Por todo esto decimos que la formación de conocimientos, y todos los demás modos de relación que el ser humano man

tiene con su mundo, están fundamentalmente determinadas por la estructura del comprender, misma que se ha conformado por el hecho de pertenecer -y esto a todos nos sucede- a una tradición lingüística. Así, la experiencia originaria que el ser humano tiene con su entorno es, en y por principio, comprensiva.

En virtud del descubrimiento de esta pre-estructura ontológica del comprender, es necesario cuestionar también la idea del solipcismo gnoseológico. Ciertamente, si el conocimiento es fundamentalmente comprensivo, si la comprensión está determinada por la tradición lingüística, y si, por último, el lenguaje es fruto de la experiencia -- compartida y comunicable, entonces el conocimiento es producto de una actividad en la que participan no uno ni dos, sino todos los sujetos que han vivido las mismas experiencias, por pertenecer a una particular comunidad lingüística. Como ya vimos, para Gadamer la razón lingüística surge y se constituye como tal sólo en la medida en que eleva todo contenido cognoscitivo al nivel de la claridad comunicativa; el conjunto de verdades no es un reino de existencia previa al lenguaje comunitario, sino que se va conformando al paso que las experiencias significativas se comparten, una vez que se han representado en el lenguaje. Este, por lo demás, únicamente puede calificarse como tal si y sólo si es un diálogo vivo y una instancia en la que participan todos los sujetos que han compartido ciertas experiencias históricas y comunitarias. Por ello, el conocimiento que el ser humano adquiere de su mundo, de sí mismo y de los otros no es nada más producto del esfuerzo individual, sino resultado de una tradición lingüística que le ha permitido abrirse para conocer, y que está conformada básicamente bajo los principios de la comunicabilidad, la participación, la compartibilidad y la intersubjetividad. De esta manera, la concepción que tiene Gadamer acerca del lenguaje, y en particular la idea -

de que éste es fruto de una tradición comunicativa y social, obliga a pensar que el proceso cognoscitivo es una instancia fundamentalmente intersubjetiva, y esto a pesar de que nuestro autor no utiliza explícitamente tal categoría. En efecto, si se parte de la constitución lingüística de la relación ser humano-mundo-ser humano, entonces no se puede hablar ni de un ser humano que accede a su entorno sólo gracias a la simple aprehensión, ni de un sujeto puro cuyo entendimiento posea categorías que le permitan ordenar la realidad. Antes bien, hay que pensar en un ser cuyo acceso al mundo está fundamentalmente determinado por un lenguaje que, por ser social y comunicativo, transmite una aceptación del mundo conformada gracias a la participación no de uno, sino de muchísimos sujetos. Todo lo cual implica que nuestra apertura al mundo está condicionada por una instancia plenamente intersubjetiva.

C. El carácter universal del fenómeno hermenéutico.

Decíamos en la introducción que Gadamer busca reivindicar la universalidad ontológica que ya Heidegger le había otorgado al fenómeno de la comprensión, haciendo valer, para ello, todas las implicaciones que conlleva el hecho de que el comprender sea el modo originario de ser del ser humano y no sólo una entre las diversas formas de conocer.

El hilo conductor que permite que Gadamer nos muestre la universalidad del fenómeno hermenéutico es, una vez más, el lenguaje. Como se sabe, Gadamer inaugura lo que hoy conocemos con el nombre de ontología hermenéutica basándose en la identificación, ya sugerida por el Heidegger de Ser y Tiempo, entre ser y lenguaje. Al afirmar que somos nosotros los que pertenecemos al lenguaje -y no al revés-; al decir que no hay experiencia del mundo sin un lenguaje que lo de sentido, ni lenguaje que no represente una determinada manera de abrirse al mundo; y al sostener, finalmente, que lo que accede a la palabra representa un

develamiento del ser, Gadamer apunta a la conformación de una estructura universal ontológica, es decir, a la constitución fundamental de aquello que el ser humano siempre hace: comprender. En efecto, si Gadamer puede afirmar que la comprensión es el modo originario de conocer todos los entes posibles, es porque piensa que éstos se encuentran siempre abarcados por el horizonte universal del lenguaje, que es, porque su propia estructura así lo exige, el ser que ha de comprenderse. Con palabras de nuestro autor: "El ser que puede ser comprendido es lenguaje. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óntica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como lenguaje, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación." 31 Esto significa que siempre estamos impelidos y determinados ontológicamente para comprender, pues el lenguaje -representación del ser- es lo que nos abre al mundo permitiéndonos entenderlo, y nuestro acceso a él -- que en rigor no es sino un dejarse padecer por su hacer- nos remite a una experiencia fundamentalmente comprensiva. La universalidad de la comprensión se confirma también por el hecho de que ella se vuelca al lenguaje y éste todo lo contiene: "...la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio." 32 De esta manera, Gadamer pretende sostener que entre el comprender y el lenguaje hay una conexión similar a la que existe entre ser y lenguaje: el lenguaje determina nuestra precomprensión, y nuestro hacer comprensivo se vuelca directamente al todo abarcativo del lenguaje. Por derivación, podríamos decir que todo lo que se diga acerca del ser es producto de lo que se comprende de él, y esto no quiere decir ni que se le falsee ni que se le interprete de modo arbitrario: ya hemos dicho que, en la medida en que ser es representarse en el lenguaje, lo que se diga de él forma parte de su propia consti-

tución.

Es gracias a esta relación que mantienen entre sí el ser, el lenguaje y la comprensión, que nuestro autor pudo hacer que la hermenéutica filosófica se abriera a un horizonte mucho más vasto que el metodológico. En efecto, tal relación permite que los presupuestos onto-epistemológicos de la filosofía gadameriana sean más abarcentes que aquellos sobre los que se sustentan las hermenéuticas metodológicas. Estas presuponen una cierta "división ontológica" que se da entre aquellos objetos que, por su carácter, se hacen inteligibles mediante la explicación y aquellos que sólo son susceptibles de ser comprendidos. Ciertamente, toda hermenéutica pensada como una metodología se fundamenta en una separación similar: desde Schleiermacher, que supone que la hermenéutica se debe utilizar únicamente ahí donde existe la posibilidad del malentendido, hasta Ricoeur, quien sostiene la tesis de que sólo los signos multívocos o simbólicos (y no los técnicos o unívocos) requieren, por su ambigüedad, una interpretación. Dice Paul Ricoeur: "De modo que, por contraste con los signos técnicos, perfectamente transparentes y que no dicen más que aquello que quieren decir al plantear el significado, los signos simbólicos son opacos porque el sentido primero, literal, patente, apunta analógicamente hacia un segundo sentido que no está dado fuera de él." 33 Y en otra obra: "...el símbolo es una expresión de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar símbolos." 34 Gadamer, por el contrario, afirma que la comprensión es el modo originario de conocer todos los entes posibles porque éstos se encuentran siempre abarcados por el horizonte universal del lenguaje, que es, tal y como decíamos arriba, el ser acerca del cual comprendemos.

La hermenéutica gadameriana hace evidente, entonces, la importancia de un acontecimiento que precede a todo el quehacer científico sobre los objetos y que, en parte, fundamenta a este último. Esto es, pone en claro que toda la relación humana con el mundo, por estar mediada y posibilitada por el lenguaje, es necesariamente comprensiva. Y esto no quiere decir que excluya, pero sí que antecede, a la experiencia metodológica que durante años han privilegiado no sólo ciertas disciplinas científicas, sino incluso algunas teorías hermenéuticas. Es importante, sin embargo, ver cuál es la relación que esta nueva forma de definir la comprensión mantiene con la ciencia, y a esto nos abocaremos inmediatamente.

Notas bibliográficas.

1. Gadamer, H.G. Verdad y Método Ed. Sígueme. Traducción al español por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca 1984. p. 345
2. Ibid p. 344
3. Ibid p. 350 (subrayados nuestros).
4. Ibid p. 347
5. Vattimo, G. Introducción a Heidegger p. 35
6. Gadamer, H. G. Op. cit. p. 378
7. Ibid p. 335
8. Ibid p. 332-333
9. Ibid p. 16
10. Habermas, J. Review of Gadamer p. 345 (Traducción nuestra)
11. Gadamer, H.G. Op. cit. p. 371
12. Ibid. p. 370
13. Ibid. p. 372-373
14. Ibid. p. 372
15. Ibid. p. 375-376
16. Ibid. p. 46
17. Ibid. p. 420-421
18. Ibid. p. 565
19. Cfr. Ibid. p. 400
20. Cfr. Ibid. p. 382 y 401
21. Ibid. p. 438-439
22. Ibid. p. 463 y 465
23. Ibid. p. 531
24. Cfr. Ibid. p. 568. Gadamer sostiene que ser y lenguaje forman -- una indistinción en cuanto que el lenguaje es -- especulativo. Este término se usa en el sentido de "reflejo en el espejo". El lenguaje es especulativo en la medida en que es realización de sentido.
25. Ibid. p. 539
26. Ibid. p. 508
27. Ibid. p. 501
28. Ibid. p. 535
29. Ibid. p. 522
30. McCarthy, Thomas. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas. p. 216
31. Gadamer, H.G. Op. cit. p. 567
32. Ibid. p. 568
33. Ricoeur, Paul. Introducción a la Simbólica del Mal. p. 28
34. --- Freud: Una interpretación de La Cultura. p. 12 (subrayados nuestros).

RACIONALIDAD, VERDAD Y METODO EN LA COMPRESION GADAMERIANA.

En el presente capítulo intentaremos investigar la relación de la comprensión con la ciencia, y en particular con las Geisteswissenschaften, así como su cercanía (o no) a una racionalidad y a una metodología científicas.

I. Los inicios de la relación comprensión-ciencia. (Deslinde de la hermenéutica filosófica frente a la tradicional).

La autocomprensión decimonónica de las llamadas "ciencias del espíritu" (Geisteswissenschaften), misma que influyó en su conformación y desarrollo, estuvo muy determinada desde su inicio por el modelo de las ciencias naturales. Para muchos, el esfuerzo de la filosofía debía centrarse en el intento de definir las condiciones sobre las cuales las disciplinas sociales se podrían constituir de acuerdo a los principios paradigmáticos del concepto moderno de ciencia. En este contexto surgió también la hermenéutica tradicional, que consideró como su tarea fundamental el sentar las bases teóricas para garantizar que el método comprensivo de las Geisteswissenschaften alcanzara un status científico. No obstante, el problema más importante de las ciencias del espíritu consiste en que sus objetos de estudio no se pueden entender correctamente si se les trata con los patrones metodológicos utilizados en investigaciones sobre la naturaleza, en virtud del hecho de que los fenómenos sociales no se pueden definir como si fueran un factum, del cual una conciencia debería -y podría- apropiarse progresiva y metódicamente, hasta llegar al establecimiento de una ley en razón de la cual se explicaría el carácter del fenómeno social en cuestión. Los objetos de conocimiento de las ciencias del espíritu -textos históricos o filosóficos, obras de arte, instancias como "la familia", "el estado" o "el poder"- son susceptibles, por tener una estruc-

tura polisémica y sometida al curso de la historia, de comprenderse de muchas y diferentes maneras, algunas contradictorias o contrarias entre sí. Debido a esto, y pensando además en que el investigador social está también condicionado por una precomprensión histórica -misma que no se puede eliminar completamente, como vimos en el capítulo precedente-, resulta imposible, lógicamente hablando, exigirles enteramente a las ciencias sociales aquello que en ciencias naturales se considera necesario para garantizar la verdad. Este hecho, sin embargo, no condena a las disciplinas sociales a perder su productividad y validez cognoscitiva; por el contrario, haber rastreado el surgimiento de verdades en ámbitos no sometidos al criterio científico permitió que Gadamer cuestionara, antes bien, las pretensiones de universalidad de la racionalidad científica y de su consecuente metodología.

Dado que nuestra tarea es analizar cómo es que las disciplinas sociales pueden ser productoras de verdad, aun y cuando no se subsuman a los patrones metodológicos de las ciencias naturales, me parece conveniente desarrollar la crítica que Gadamer hizo tanto al ideal científico moderno, como a aquellos filósofos que intentaron aplicarlo a las ciencias sociales y al concepto de comprensión. Es obvio que, estudiando lo que nuestro autor cuestiona, estaremos en mejores condiciones para entender la configuración racional de su concepto de investigación social.

Uno de los presupuestos de la ciencia positiva y de la hermenéutica metodológica que Gadamer rechaza con más ahínco es el que afirma la necesidad de que el investigador social se abstraiga de su precomprensión histórica, para que así se puedan garantizar la objetividad y neutralidad científicas. La primera crítica a esta tesis se fundamenta en la esencial pertenencia de todo ser humano a su historia.

Como dice David Linge en la introducción a Philosophical Hermeneutics: "El ideal de comprensión que nos exige sobrepasar nuestro propio presente resulta inteligible sólo si se acepta que nuestra propia historicidad es un factor accidental. Pero si ésta es ontológica, y no una mera condición accidental y subjetiva, entonces la situación presente del propio sujeto cognoscente está ya constitutivamente involucrada en cualquier proceso de comprensión."¹ Tal y como nos esforzamos en hacer ver cuando analizábamos el tema de la comprensión, Gadamer parte precisamente de la premisa que afirma la historicidad como un existencial (ontológico) del ser humano; en este sentido se había dicho -- que la razón humana es histórica y que, por tanto, todo investigador social está guiado por anticipaciones de sentido que le llegan por la tradición lingüística a la que pertenece y que lo determinan en la selección del tema de estudio, en la elaboración de preguntas, en la forma de abordarlo, etc. Intentar abstraerse del propio presente resulta entonces una falsa tarea. Para la hermenéutica tradicional, sin embargo, tal pretensión no era sólo conveniente, sino que además constituía una condición de posibilidad de una correcta interpretación, pues dicha filosofía partía de una valoración negativa de la situación histórica del investigador. Tanto para Schleiermacher como para Dilthey, -- por ejemplo, los prejuicios distorsionan la comprensión válida y, precisamente por ello, el intérprete los tiene que trascender para que deje a un lado sus propios horizontes de apreciación. Ante esta situación, Gadamer se vió en la necesidad de reivindicar teóricamente a la precomprensión, otorgándole un estatus positivo en el proceso de conocimiento. Con ello, la pertenencia a la historia dejó de ser susceptible de considerarse como un impedimento de la investigación, y éste -- fue uno de los elementos que ayudaron a las ciencias del espíritu a liberarse del obsesivo deseo de identificarse con los procedimientos me-

metodológicos de las ciencias naturales.

Todo esto no significa, sin embargo, que el investigador social tenga que aceptar en su totalidad el conjunto de sus propios prejuicios; Gadamer no discute, ciertamente, la importancia de controlar y criticar los prejuicios que determinan la interpretación. Sólo que tal control y tal crítica están también definidos en función de una precomprensión histórica, de modo que lo ^{- cuestionable -} es la posibilidad lógica de que alguna vez exista un investigador libre de todo prejuicio. En efecto, un prejuicio puede ser superado eventualmente: una nueva experiencia, el diálogo cercano con lo diferente y el "involucramiento" con tradiciones ajenas a la propia, son vías excelentes para la disolución de ciertos prejuicios; pero pretender una autoevidencia y una autoconciencia tan amplias, como para suponer que el investigador sea capaz de liberarse de toda precomprensión, significa ignorar la intrínseca temporalidad del ser humano y el consecuente carácter finito de toda comprensión. Para Gadamer, esta pretensión envuelve además un fuerte prejuicio que ha dominado a la filosofía desde Descartes, y que se hubo fortalecido con la Ilustración: el ideal del sujeto autónomo que exitosamente se puede alejar de las determinaciones históricas y de los prejuicios que éstas traen consigo. Es precisamente esta conciencia solipscista, autónoma y alienada el segundo de los presupuestos científicos y metodológicos que Gadamer critica. En primer lugar, nuestro autor sugiere que es imposible abstraerse de la inherente intersubjetividad del proceso cognoscitivo, lo cual implica que no es factible definir al sujeto de conocimiento como un ser esencialmente aislado del diálogo con los otros. Que este hecho influye en la configuración de nuevos conocimientos, resulta claro si pensamos que la pertenencia del sujeto a una comunidad lingüística lo determina, por lo menos, en ^{- virtud de -} que es a partir del alcance de los

conceptos que existen en tal tradición lingüística, y desde el marco de las posibilidades que ésta ofrece para vivír nuevas experiencias teóricas y prácticas, que el sujeto de conocimiento se dedica al estudio de su objeto. Para los investigadores sociales o naturales, que idealmente pertenecen a alguna tradición científica, esta determinación es aún más patente: es condición de posibilidad de la creación de nuevos conocimientos el no ignorar el contenido teórico, los patrones metodológicos y los objetivos científicos que hayan sido previamente desarrollados por la comunidad de investigadores en cuestión. Es un hecho que todo científico entra necesariamente en diálogo -real o ideal- con los que le precedieron, con sus colegas e incluso con miembros de la comunidad no-científica. Aunque pareciera que para las ciencias naturales este hecho conlleva consecuencias menores, ya T. S. Kuhn ha demostrado ampliamente, en la Estructura de las Revoluciones Científicas, cómo la presión pública y colegial influye en la aceptación de nuevos paradigmas científicos. En las disciplinas sociales, donde el investigador se encuentra profundamente imbuido en la socialidad de la existencia humana, tal fenómeno resulta trascendente. Por todo esto, Gadamer negaría la posibilidad de la existencia de un "yo científico", inmunizado contra la influencia de los otros sujetos: todos los seres humanos vivimos ontológicamente en una intersubjetividad que abarca todo tipo de comprensión. En segundo lugar, Gadamer critica fuertemente el presupuesto de la dicotomía sujeto-objeto que ha acompañado, durante mucho tiempo, a la conciencia autónoma científica. Como ya hemos visto, nuestro autor parte de la premisa que afirma la relación dialógica (dialéctica) de sujeto y objeto. Por tal motivo rechaza a las teorías historiográficas y científicas que suponen la posibilidad de que un sujeto, considerado como un ente ya constituido, tome distancia frente a un objeto dado, y lo observe como si fuera algo

ajeno. Es precisamente ésta una de las tesis que permite que se distingam más claramente las diferencias que mantiene la hermenéutica tradicional frente a la hermenéutica gadameriana y, como posteriormente veremos, también frente a la crítica. Gadamer afirma que tanto Schleiermacher, como Ranke y Dilthey estuvieron imbuidos en la tradición que seguía rindiendo homenaje al sujeto autónomo y que, por tanto, olvidaron la lección hegeliana de la mutua dependencia sujeto-objeto. Esto los condujo a ciertas ingenuidades teóricas, contra las cuales Gadamer ha construido su hermenéutica, y me parece que por esta razón convendría analizarlas detenidamente.

Gadamer, al igual que todos los historiadores de la hermenéutica, afirma que es con Schleiermacher con quien esta última se consolidó como un marco conceptual de análisis para todas las ciencias del espíritu. Con él, la comprensión se convirtió en un aspecto fundamental que toda disciplina social debía tomar en consideración, en virtud de que en ellas, preferentemente, existía la posibilidad del malentendido, -- mismo que era necesario superar para poder comprender correctamente el objeto de estudio. Schleiermacher fundamenta la posibilidad de la disipación de malentendidos en la premisa de que "...cada individualidad es una manifestación del vivir total y por eso cada cual lleva en sí -- un mínimo de cada uno de los demás y esto estimula la adivinación por comparación consigo mismo."² La comprensión, entonces, quedaría reducida a una especie de empatía, para la cual el investigador estaría capacitado en la medida en que comparte ciertas experiencias de vida -- con el fenómeno social o con el texto que analiza. Sin embargo, al cimentar la posibilidad de la comprensión en tal actividad adivinatoria por comparación, Schleiermacher cae en lo que nuestro autor llama la -- "metafísica panteísta de la individualidad"³, y que consiste precisamente en la suposición de que existe un "cogito" ya formado que, por --

ser manifestación de un "vivir total", puede comprender lo diferente y superar el malentendido. Frente a esto, Gadamer sostendrá que no existe un "yo" ya constituido, en el que estén actualizadas, en mayor o en menor grado, las vivencias ajenas, sino que es precisamente por y en la experiencia del diálogo con lo otro que el ser humano se construye. De manera tal que el investigador ni comprende por empatía gracias a que "lleva en sí mismo algo de los demás", ni es portador de ese "algo de los demás"; sólo se adquiere la experiencia de lo ajeno, cuando se establece una relación dialógica con ello. Según el autor de Verdad y Método, la hermenéutica de Schleiermacher supone un concepto tan individualista del sujeto de conocimiento que, en mucho, se acerca también a la idea romántica de la total extrañeza del propio ser humano con su pasado: éste se veía como algo ajeno a la constitución del hombre. Nuestro autor, así, estaría enfrentándose tanto a la idea de la conciencia solipscista que nos llega desde la tradición ilustrada, como a la que viene de la romántica.

Es una crítica similar a la que le hace a Schleiermacher, la que Gadamer esgrime contra la escuela histórica de Ranke y Droysen. El problema que nuestro autor observa en las tesis de estos filósofos es que suponen una separación lógica y metodológica entre la conciencia histórica y la experiencia de la comprensión: esto es, afirman la posibilidad de que el investigador vaya reconociendo el sentido de la historia a partir de hechos ganados por la experiencia y luego revalorados por la propia conciencia histórica. Lo cual implica que, para tal escuela, existe la posibilidad de que haya una conciencia autónoma que se puede abstraer de sus propios prejuicios para que, investigando neutral y objetivamente el curso de la historia, esté en condiciones de encontrar el sentido de esta última. Pero, para Gadamer, el investigador no "adquiere" el sentido de la historia gracias a que, por la

experiencia de su estudio, se puedan establecer las leyes de su curso; más bien, el hecho de que el investigador pertenezca a una tradición histórica, resulta ser una condición de posibilidad de que la historia tenga algún sentido para él. Como dice nuestro autor: "El que la historia del mundo, a lo largo de un desarrollo continuo, haya producido este mundo cultural occidental no es un mero hecho de la experiencia - que comprueba la conciencia histórica, sino una condición de la conciencia histórica misma, es decir, no es algo que podría también no haber sido o que una nueva experiencia podría eliminar. Al contrario, - sólo porque la historia del mundo ha hecho este camino puede una conciencia de la historia universal plantear la pregunta por el sentido - de la historia y referirse a la unidad de su constancia."⁴ Vemos, - entonces, que Gadamer insiste en que la experiencia, y la conciencia - que se tenga del sentido de la historia, forman parte de un mismo proceso, en el que ambas se dan simultánea y coimplícadamente. La conciencia histórica se malentiende a sí misma, si no se asume como un - producto del propio curso de la historia, y si, en consecuencia, se autodefine como un "yo ajeno" que puede acercarse al estudio de los fenómenos históricos como si éstos fueran sólo un dato (que poco o nada - tiene que ver con el investigador), que una conciencia metódica tendría que comprender. El concepto de "historia efectiva" permite observar, antes bien, que la conciencia del historiador está también definida por una historia, de modo tal que la separación lógica entre la conciencia y sus objetos de estudio se convierte en un presupuesto ambiguo e insostenible: no se puede hablar ni de hechos cuyo sentido ya se ha consumado y estén en espera de que se los descubra, ni de conciencias que se puedan abstraer de los efectos del desarrollo histórico. Según Gadamer, entonces, las premisas que mantiene la escuela histórica parten de una división entre la conciencia y el curso de la his

toria que ésta investiga, que resulta difícil aceptar ontológicamente hablando.

Es Dilthey, último representante de la hermenéutica tradicional - cuya postura vamos a analizar, el que más claramente supone la división sujeto-objeto que ahora desarrollamos. El fue quien con más ímpetu intento elevar las ciencias del espíritu a un estatus de científicidad, equiparable al que caracteriza a las ciencias naturales. A pesar de que sostuvo la idea de que la vida humana se define por poseer una estructura siempre interpretativa, su objetivo consistió, finalmente, en proporcionar las condiciones para otorgarle seguridad científica al método comprensivo, lo cual lo condujo a plantear la necesidad de que las Geisteswissenschaften consideraran sus objetos de estudio, tal y como ven los suyos las ciencias naturales, esto es, como algo extraño al "yo", en el curso de cuya investigación, la conciencia científica podría aprehender sus características, descifrándolo poco a poco. La consecuencia teórica de esta tesis, señala Gadamer, es la de suponer que los fenómenos sociales son un "objeto", del cual una conciencia metódica se podría apropiarse. Pero, para nuestro autor, la historia y el conjunto de experiencias que la conforman no son un "objeto" en el sentido literal de la palabra, es decir, no accedemos a ellos por vía de observación, experimentación y verificación; al contrario, es la experiencia hermenéutica, tal y como quedó definida en anteriores palabras, lo que permite encontrar un sentido a los fenómenos socio-históricos. Tal experiencia, como hemos venido subrayando, no puede partir de la separación lógica entre sujeto y objeto, pues es la pertenencia de ambos a la historia efectiva, lo que posibilita su encuentro. Con todo esto, Gadamer quiere insistir en que, así como no hay una conciencia ni una individualidad ajenas -ni tan siquiera metodológicamente- a la experiencia de la historia, tampoco existe un objeto

previo a o aislado de ésta.

Vemos entonces cómo Gadamer se aleja del presupuesto de conciencia autónoma y autosuficiente, que había sido paradigmático no sólo para las ciencias naturales, sino también para la hermenéutica tradicional. Frente a ella, nuestro autor plantea la idea de un sujeto inserto en una tradición lingüística, relacionado recíprocamente con su objeto de investigación, y que es fundamentalmente histórico.

La última, y posiblemente la más importante crítica de nuestro autor al concepto tradicional de ciencia, es aquella que se refiere al método como garantía para acceder a la verdad. Obviamente, lo que hasta ahora se ha escrito en contra de la conciencia autónoma está en completa relación con el cuestionamiento acerca del método, por cuanto es precisamente exigencia de éste que el investigador elimine toda clase de influencia (tanto externa como subjetiva) del proceso de producción científico. Desde el inicio de la tradición moderna, la idea del método científico ha presupuesto tal tipo de conciencia, pues sólo de este modo se podía garantizar la objetividad y neutralidad requeridas para que el conocimiento científico fuera confiable. De manera tal que la crítica de Gadamer al método incluye, necesariamente, el cuestionamiento a la conciencia alienada que ya hemos explicado.

Para que podamos entender mejor la posición de Gadamer, conviene revisar, grosso modo, lo que tradicionalmente se entiende por método. Con palabras de J. Bleicher: "Desde Descartes, el método ha representado el camino por excelencia hacia la verdad en el sentido de veritas y adaequatio intellectus ad rem: la correspondencia entre hecho y proposición. La verdad de la segunda puede ser indagada por referencia a la primera. Los procedimientos metódicos excluían la inclusión de elementos externos, -e.g. los ídolos de Bacon. La verificabilidad llegó a ser la medida de las pretensiones científicas, las cuales se basaban

en la certidumbre resultante de la adherencia a un método.⁵ Lo que nuestro autor va a cuestionar es, en primer lugar, la relación verdad-método, esto es, la necesidad epistemológica de que la verdad dependa de un método que la garantice; en segundo, la posibilidad -y deseabilidad- de que el investigador elimine influencias externas, cosa que ya hemos analizado; y, finalmente, la verificabilidad en términos de procedimientos medibles.

Antes de pasar a esto, conviene poner de relieve que Gadamer no tiene como objetivo negar la importancia y necesidad de la metodología, y mucho menos, hacer anticiencia. Lo único que quiere someter a discusión son los límites y el alcance de la efectividad y funcionalidad del método científico. Pretende hacer ver que tal modo de acercamiento a los entes es una mera forma secundaria de tratarlos, en razón de que existe siempre una experiencia comprensiva de ellos, que antecede a cualquier otra clase de apropiación. Su interés, entonces, no consiste tanto en eliminar el método científico, sino en señalar que no necesariamente es el único modo de tratar a los entes. Pero de esto no se sigue que él pretenda liquidar el poder de la ciencia o la validez de los métodos sociales de investigación.

En estos momentos no podemos perder de vista que uno de los objetivos de Verdad y Método es justamente mostrar que la productividad cognoscitiva y veritativa de las ciencias sociales poco tiene que ver con los patrones metodológicos de la ciencia moderna, a pesar de que elevar a este estatus de científicidad al método comprensivo haya sido una de las tareas más importantes de algunos filósofos de estos últimos siglos. Nuestro autor logra clarificar tal afirmación asumiendo el punto de partida contrario al que tomaron los filósofos mencionados: no se trata de hacer de la investigación social algo equiparable a la práctica científica de las Naturwissenschaften, sino de demostrar

que las pretensiones de tal universalidad científica son cuestionables precisamente porque la lógica de la comprensión escapa a los condicionamientos exigidos por el ideal moderno del método. En palabra de Gadamer: "...las Geisteswissenschaften constituyeron el punto de partida de mi análisis en Verdad y Método, precisamente en virtud de que estaban relacionadas con experiencias que no tienen nada que ver con cuestiones de método y ciencia, sino que se ubican más allá de la ciencia, -como las experiencias del arte y la cultura que cargan la impronta de su propia tradición histórica. La experiencia hermenéutica, tal y como opera en todos estos casos, no es en sí misma el objeto de la alienación metodológica, sino que se dirige en contra de esta alienación. La experiencia hermenéutica antecede a toda alienación metodológica porque es la matriz de donde surgen los interrogantes que luego dirige a la ciencia."⁶ Paralelamente, su investigación sobre el carácter de las ciencias sociales lo lleva a confirmar la idea de que no toda verdad requiere de un método que la garantice: "...las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica."⁷ Lo que con todo esto se hace patente es que el fenómeno del surgimiento de verdades y el del comportamiento científico no se entienden claramente, si se les analiza sólo bajo un concepto estrecho de racionalidad y de metodología.

A estas alturas, deben resultar claras al menos dos de las críticas de nuestro autor al concepto de método científico, que mencionamos arriba: primero, que con su exigencia de que el sujeto elimine toda influencia externa o subjetiva, está dejando de lado el hecho de que toda actividad científica está guiada por algún tipo de pre-conocimien

to imbuido en el lenguaje, lo cual implica la imposibilidad de que se realice tal pretensión; segundo, que intentar analizar los fenómenos históricos y sociales según patrones de medición y verificabilidad resulta estéril, por cuanto el sentido de tales objetos no se puede definir como algo consumado de lo cual se apropia un investigador, en la medida en que tal sentido es infinitamente reinterpretable. Lo que resta, entonces, es analizar la crítica en torno a la idea de que el método científico es la mejor vía para alcanzar y garantizar la verdad. Lo que aquí está en cuestión es, en principio, la pretensión de que tal tipo de legitimación pueda abarcar todo el campo de la actividad cognoscitiva. Con palabras de Bleicher, una vez más: "La ciencia sigue las leyes de su objeto, y sólo puede ser juzgada en relación con eso. (...) Cuando transgrede su esfera legítima de actividad -la de los objetos objetivables- y cuando usurpa el papel de proveedor de toda verdad, entonces la conciencia hermenéutica sostendrá la legitimidad de una disciplina de cuestionamiento e indagación en la cual los métodos de la ciencia no pueden afianzarse; y reafirmará el hecho de que el método no puede garantizar la verdad, sino sólo ciertos grados de certidumbre sobre procesos controlables."⁸ Todo lo cual implica, primero, que existen otras formas de acceder a la verdad, las cuales también pueden darle legitimidad; segundo, que la aplicación del método científico resulta fértil sólo cuando se restringe a aquel ámbito de objetos en el que se pensó al establecerlo como la mejor vía para garantizar la verdad; y, tercero, que la hermenéutica no pretende destruir la científicidad, sino sólo señalar sus límites.

Otro de los cuestionamientos que hace nuestro autor en torno a la tradicional relación de verdad y método es aquél que se refiere al concepto de verdad presupuesto en ella, y que se define como la ade--

cuación del intelecto a la cosa. El análisis de la posición de Gadamer con respecto al concepto de verdad es algo a lo que nos dedicaremos con especial atención posteriormente, pero por ahora es necesario señalar que, aunque presumiblemente él no está en contra de tal criterio de verdad, pues ya hemos visto que la interpretación "...es y sigue siendo una adecuación a la cosa, una mesuratio ad rem"⁹, sí lo considera parcial y restrictivo. Esto se debe, en primer lugar, a que Gadamer no está dispuesto a aceptar la tradicional definición de "res" -- como un factum brutum constatable y medible, y, en segundo lugar, a que para él, el intelecto está siempre sometido a una precomprensión -- que impide que exista un conocimiento neutral, ahistórico y objetivo -- como es aquel al que pretende llegar la tradicional metodología. Esto no necesariamente significa --y pronto lo veremos-- que Gadamer caiga -- en una concepción relativista de la verdad y que, en consecuencia, tenga que renunciar a cualquier concepto de racionalidad u objetividad. -- Lo único que sucede es que nuestro autor intenta pensar dichos conceptos bajo parámetros más amplios, que permitan dar cuenta de ciertas experiencias vitales, cuyo análisis la ciencia suele hacer a un lado. -- Para él, "...la ciencia siempre se sostiene sobre condiciones definidas de abstracción metodológica y (...) el éxito de las ciencias modernas descansa en el hecho de que otras posibilidades de cuestionamiento están encubiertas por abstracción."¹⁰ "Y sin embargo, en contraste -- con la totalidad de nuestra civilización que se funda en la ciencia moderna, debemos preguntar una y otra vez si algo no ha sido omitido."¹¹ Lo cual, insisto, no quiere decir que su objetivo sea hacer anticiencia o fundamentar una nueva versión del relativismo. Nuestra tarea, -- entonces, es intentar indagar cuáles son las características de esos -- conceptos amplios de racionalidad y verdad, y tratar de mostrar que -- gracias a ellos ni la hermenéutica se tiene que concebir como una pura

metodología, ni las ciencias sociales están condenadas a seguir patrones que no les corresponden, para que puedan garantizar la efectividad de sus conocimientos.

Hoja
— Apunte

II. El problema de la racionalidad en la hermenéutica filosófica.

Resulta obvio que es en el tratamiento que Gadamer hace del concepto de comprensión, en donde vamos a indagar las cuestiones que ahora nos preocupan, por lo que una y otra vez recurriremos a todo lo que desarrollamos en nuestro primer capítulo.

Desde sus orígenes, el campo de aplicación de la hermenéutica ha sido aquél que comprende todas las situaciones en las cuales encontramos significados que no son inteligibles inmediatamente, sino que requieren de nuestro esfuerzo interpretativo.¹² El contacto con culturas cuyas costumbres son distintas a las propias, el enfrentamiento con valores diferentes e incluso opuestos a los de uno, o, simplemente, el acercamiento a un texto escrito en una forma antigua del idioma materno, son experiencias que conducen al extrañamiento, alejamiento y eventualmente hasta la sensación de que lo ajeno resulta incomprendible.

Lo que la hermenéutica intenta es precisamente, en un sentido general, indagar los supuestos sobre los cuales se puede tender un puente entre lo familiar y lo extraño, para favorecer así la mutua comprensión. Pero en un sentido más específico, la hermenéutica se preocupa por investigar las condiciones de posibilidad del conocimiento de tales objetos ajenos a la propia tradición; esto es, intenta responder a la pregunta -escrita en sentido kantiano-: ¿cómo es posible la comprensión? Es decir, ¿cómo se da el que alguien entienda efectivamente aquello que a primera vista resulta ininteligible?, o mejor, ¿cómo es

posible que alguien comprenda algo que pertenece a una lógica de vida extraña a la suya?, ¿se da con justicia un entendimiento entre dos perspectivas distintas de ver al mundo?, ¿es posible que alguien comprenda, bajo los parámetros que le ofrece su propia tradición, otra - cuyos valores y costumbres sean diferentes?.

Es justamente en el marco de esta problemática que se inserta la cuestión acerca del concepto de racionalidad. Una teoría del conocimiento, o, en el mejor de los casos, una de la comprensión, que presuponga una definición estrecha de la racionalidad, tal y como la que - subyace tras toda perspectiva científicista del mundo, calificaría de incoherentes, injustificables y/o irracionales aquellas manifestaciones culturales cuya dinámica no se adecue a los principios básicos de las formas lógicas del pensamiento. Desecharía por erróneas, asimismo, a todas aquellas proposiciones cuya pretendida verdad no hubiera sido previamente verificada, según ciertos patrones metodológicos. Pero, debido a que el objetivo de la hermenéutica es, precisamente, - indagar por las condiciones bajo las cuales la comprensión de lo - "aparentemente" irracional es posible, ella tiene que partir del supuesto de que lo ajeno a ^{la} tradición racional occidental puede tener al gún sentido inteligible, aunque éste no se vea claro inmediatamente y a pesar de que muchas veces parece netamente incomprensible. Como dice Thomas McCarthy: para Gadamer, "...el rechazo de creencias y valores como yerros puros y simples equivale a admitir nuestro fracaso en nuestras tentativas de entender. En sentido (hermenéutico) fuerte, - entender es desarrollar el significado hasta un punto en que la creencia o el valor en cuestión aparecen como dignos de consideración desde un punto de vista común de humanidad. (...) Como no tenemos el monopolio de la verdad y de la bondad, hemos de mantenernos abiertos a las creencias y valores de los otros; tenemos que estar dispuestos

a aprender de ellos."¹⁵ Pero, entonces, es necesario ampliar el concepto tradicional de racionalidad, para que se pueda efectivamente calificar de inteligible aquello que, aunque no se corresponde con los parámetros clásicos de "buen razonamiento" y "verdad", puede poseer un sentido comprensible bajo otra lógica de pensamiento. Ciertamente es que esto conlleva el riesgo de que no se pueda finalmente justificar cómo es posible entender otras formas de pensamiento, si no es a partir de ciertos criterios -que, en última instancia, son nuestros criterios- de verdad, significatividad, etc. Pero, en la medida en que la hermenéutica intenta hacer valer las pretensiones de verdad de formas de concebir al mundo diferentes a la propia, tiene que correr el riesgo y apostar en favor de la posibilidad teórica de un concepto de racionalidad, que no se circunscriba a una noción algorítmica y científica del mundo. El peligro, sin embargo, también acecha desde otro ángulo: ¿cómo es posible concebir un concepto de racionalidad, flexible en sus criterios y amplio en sus contenidos, sin que se caiga al mismo tiempo en una posición relativista de la verdad y de la razón, que resulte en última instancia insostenible? Ciertamente, Gadamer no puede partir de una concepción extremadamente relativista, pues esto negaría al final de cuentas la posibilidad misma de la comprensión: suponer que las formas de pensamiento (precomprensiones) que existen son tan diferentes entre sí, al grado de que cada una exprese una lógica propia y singular, implicaría negar la posibilidad misma de la comprensión, pues ésta supone -como hemos visto- un diálogo, y es sabido que éste no se puede dar entre dos tipos de pensamiento inconmensurables entre sí. De modo tal que cuando Gadamer dice que cada lenguaje expresa una manera específica de comprender al mundo, no por ello está suponiendo la existencia de diferentes tipos de razón, o de tantas verdades como perspectivas del mundo haya. Con sus propias palabras: "...es comple

tamente erróneo inferir que la razón esté fragmentada porque existen varios lenguajes. Sucede justamente lo contrario. Precisamente a través de nuestra finitud, la particularidad de nuestro ser, que es evidente incluso en la variedad de lenguajes, el diálogo infinito está abierto en dirección a la verdad que somos."¹⁴ Todo esto nos permite, pues, estar en condiciones de entender cuáles son los extremos que la hermenéutica filosófica debe evitar, si desea fundamentar la posibilidad de la comprensión: entre el Escila de una racionalidad estrecha y el Caribdis de un relativismo radical, es necesario mantenerse en una posición que permita hacer valer las pretensiones de verdad que existen en otras tradiciones de pensamiento, sin caer en la suposición de que no es posible hablar de verdad y razón. Esto último garantizaría, por lo demás, la posibilidad de que la hermenéutica no sólo fuera aplicable a los casos paradigmáticos de comprensión, tales como el acercamiento a culturas extrañas o la interpretación de textos antiguos, sino también a los que comúnmente se enfrentan las ciencias sociales, esto es, fenómenos políticos o históricos que se encuentren en la propia tradición del investigador.

Indagar todo lo que ahora nos preocupa, resulta algo difícil, por cuanto en la obra de Gadamer casi no se encuentran referencias al tema de la racionalidad. Por ello, es importante subrayar que todo lo que ahora expongamos está situado en un nivel hipotético, que todavía requiere ser discutido y corregido. Desarrollaré las siguientes ideas, con la esperanza de que ayuden en algún sentido a analizar una de las cuestiones latentes en la obra de Gadamer que más atención merecen.

El curso de nuestra investigación nos ha llevado a considerar que el concepto de racionalidad presupuesto en la obra de Gadamer puede definirse con la palabra "dialógico", a pesar de que él jamás men-

ciona este término. Sin embargo, pensamos que es viable debido a las siguientes razones: frente a la estructura rígida de las nociones de validez y verificabilidad, propia de la razón científica, nuestro autor opone la forma dinámica del diálogo, mediante la cual se puede asegurar trascendentalmente la posibilidad de la confrontación y del establecimiento de algún tipo de verdad, sin que esto implique la existencia de criterios estrechos de calificación: a su vez, contra la idea de que cada tradición lingüística, o cada sistema de pensamiento, tiene su propia concepción de lo que es verdad o racionalidad, Gadamer afirma la idea del diálogo que, si bien no se relaciona con ninguna definición angosta o algorítmica de validación, sí implica la proposición de que no existe lenguaje o sistema de pensamiento alguno que sea cerrado en sí mismo e inconmensurable, por ende, con otros. Pasemos al análisis de todo esto.

Según nuestras consideraciones, en el pensamiento gadameriano, el diálogo funciona como un supuesto inevitable del fenómeno hermenéutico: como ya se dijo, la comprensión sólo se da cuando hay fusión de horizontes, la cual únicamente es posible, a su vez, mediante el diálogo. Independientemente de que éste sea real o ideal, de que se de en buenos o malos términos, el diálogo funciona como una condición de posibilidad de toda comprensión. El estatus intradiscursivo de la idea de diálogo es, pues, el de un concepto trascendental que fundamenta la experiencia comprensiva. En la medida en que además ésta última determina las formas de relación posterior entre ser humano-mundo-ser humano, es de suponerse que todas ellas están también posibilidades por un a priori dialógico. Como dice Gadamer: "...la comprensión y el llegar a un entendimiento (...) son la forma en que se desarrolla la vida social de los hombres, una vida social que -para decirlo formalmente- es una comunidad de diálogo (Gesprächsgemeinschaft).

Nada queda exceptuado de esta comunidad, ninguna experiencia del mundo, cualquiera que ésta sea. Ni la especialización de las ciencias modernas y su administración crecientemente esotérica, ni el trabajo material y sus formas de organización, ni las instituciones políticas de gobierno y administración que mantienen la cohesión de la sociedad quedan situadas fuera de este medio universal de la razón práctica...¹⁵ Todo lo cual es consistente con la idea de que el lenguaje está también configurado dialógicamente: debido a que es producto de la experiencia comunitaria compartida, y en virtud de que sólo se puede definir como tal porque es la realización de una conversación, podemos presumir que el lenguaje se conforma precisamente con una estructura dialógica; esto significa "...que la realidad del habla se basa en el diálogo."¹⁶ En este sentido, se puede afirmar que si la comprensión sólo se da en el medio del lenguaje, y si éste posee una dinámica dialógica, entonces la comprensión es posible únicamente a través del diálogo.

La tesis de la dialogicidad de la razón implica, obviamente, una idea de razón compartida. Así como las estructuras lingüísticas no se pueden pensar como propiedades de mónadas aisladas, ya que se forman -- gracias a las relaciones comunicativas, así también es imposible imaginar un apriori dialógico, si no se supone al mismo tiempo que toda comprensión del mundo es producto de la acción comunicativa. Esto significa que a la idea de diálogo le es inherente una concepción no-solipcista del sujeto de conocimiento: éste puede conocer sólo en función de que algo le ha sido comunicado y de que clava su saber al nivel de la claridad comunicativa. Lo cual, a su vez, alude al hecho de que el diálogo existe únicamente a partir de las posibilidades de comunicación que ofrece la tradición lingüística.

Lo cual implica, de algún modo, que el apriori dialógico del cual hablamos no es un apriori en sentido kantiano estricto, sino un "aprio-

¹³
ri relativizado", que forma parte de una teoría que reconoce el carácter histórico de toda razón. El diálogo es efectivamente un concepto a priori porque es condición de posibilidad de la comprensión; sin embargo, la "razón dialógica" no es una "razón pura", pues además de que se define como razón compartida (intersubjetiva, en el sentido analizado en el primer capítulo), está condicionada por las posibilidades de sentido que el desarrollo histórico-lingüístico ha puesto a su disposición. En consecuencia, ni el modo en el que transcurre el diálogo, ni su contenido, ni su conclusión pueden ser establecidos de antemano, - - pues todo esto depende de factores ajenos a la construcción lógica, tales como la ocasionalidad del habla, las motivaciones prácticas del diálogo, el mundo de referencias que tienen los seres humanos en su momento histórico, etc. Lo cual quiere decir que así como el concepto de diálogo presupone la idea de conciencia no-alienada, también implica la de la historicidad de la razón.

En su carácter de concepto trascendental, el diálogo alude al hecho de que la posibilidad de la comprensión está relacionada con la posibilidad de llegar a establecer un acuerdo, un entendimiento común. - Es decir, difícilmente podremos entender la estructura de la comprensión, si no vemos que, como tal, su objetivo consiste en llegar a un -- acuerdo: en la medida en que posee una estructura dialógica, supone, - de entrada, que entre el que comprende y lo comprensible existe una es pecie de lenguaje común gracias al cual es posible entablar una conversación, cuya finalidad es el acuerdo y el entendimiento. A nadie se le ocurriría, ciertamente, pensar en una razón dialógica si no tuviera al mismo tiempo el deseo teórico de fundar la posibilidad de la conversación y el acuerdo; esto es, argumentar en favor de una dialogicidad -- del pensamiento humano, implica pretender que una conversación, en la cual se deja hablar al otro, y en donde se sopesan sus juicios y se in-

tercambian pareceres, se puede dar efectivamente: y, como vimos en el primer capítulo, el objetivo final de toda conversación es siempre el acuerdo. Independientemente de que éste se alcance o no al final de la conversación, es lógico pensar que el móvil de todo intercambio de opiniones es el de poder llegar a ponerse de acuerdo sobre aquello de lo que se habla. De esta manera vemos cómo el diálogo, por el mero hecho de posibilitar la conversación, sienta las bases sobre las cuales se puede alcanzar un acuerdo.

Para que la conversación se ponga en funcionamiento es indispensable, como vimos antes, que lo que llega al intérprete desde otra tradición tenga algún sentido vigente -por mínimo que sea- para su propio horizonte. Si él no se siente interpelado o interesado por el objeto, difícilmente podrá relacionarlo con su propia perspectiva, y entonces será imposible que "dialogue" (en términos ideales) con él. En efecto, toda conversación es dependiente de un código común a receptor y emisor; por ende, si en el objeto de comprensión no existe un mínimo de contenidos significativos para el sujeto, éste se verá imposibilitado para enfrentarse al primero. Lo cual implica, por contraposición, que si el intercambio de pareceres es posible, es gracias a que los diferentes horizontes de vida pueden comunicarse entre sí. Ciertamente, el fundamento último de todo este proceso de conversación y consenso se encuentra en la idea de que no existe sistema de pensamiento o lenguaje alguno absolutamente cerrado o estático. Como dice Gadamer: "El acuerdo común se verifica en virtud del hecho de que el habla se enfrenta al habla, pero no permanece inmóvil. Al hablar con otro nos trasladamos constantemente al mundo de pensamientos de la otra persona; la comprometemos y ella nos compromete. Así nos adaptamos al otro en un modo preliminar hasta que empieza el juego de dar y tomar: el diálogo real."¹⁸ Poder pasar del pensamiento de uno al del otro, significa pre

cisamente que existe una apertura -condicionada por la finitud humana-, que posibilita la conversación con aquello diferente a lo propio y el llegar a un acuerdo con él. Esto implica, a su vez, que ningún juicio, argumento o costumbre es única y necesariamente inteligible sólo cuando se le mira bajo la perspectiva de vida en la que surgió: la idea de -- que el sentido es exclusivo es negada por esta suposición de apertura. Verdad es, sin embargo, que esto no significa que todo lo que es inteligible, según una lógica de pensamiento o vida, también lo es según -- otras. Aquí no se supone que todo concepto sea traducible por completo, pues ya hemos visto que existen diferentes maneras de hablar acerca del mundo, y es este hecho el que produce la sensación de extrañeza que la hermenéutica intenta superar. Lo que aquí subyace es, más bien, la -- idea de que es posible encontrar algún sentido en lo que nos ha interpe-- lado desde otra tradición lingüística, gracias a una conversación -que implica apertura-, en cuyo desarrollo se puede ir haciendo inteligible lo que a primera vista no aparecía así. El resultado de esta conversación no será, obviamente, la reconstrucción del sentido original de lo que no nos es propio, sino una fusión de horizontes en la que la pers-- pectiva inicial ha quedado ampliada.

El diálogo funciona, además, como la condición de posibilidad para superar aquellos prejuicios que eventualmente impedirían la realización de la comprensión: es decir, en el desarrollo de la conversación se -- puede ir distinguiendo entre los que permiten el acuerdo y los que hay que desechar para alcanzarlo. Si, como hemos venido señalando, vivimos en una comunidad de lenguaje, constituida intersubjetivamente, entonces resulta obvio que la validez de los prejuicios y juicios, tanto propios como ajenos, sólo puede asegurarse en el ámbito de esa comunicación entre unos y otros, esto es, el diálogo. Y no es sólo de la obra de Gadamer de donde se puede extraer esta tesis. Albrecht Wellmer, por ejem--

ple, ha desarrollado con éxito la idea de que la validez del pensamiento sólo puede garantizarse en el medio de la comunicación y el discurso. Con sus palabras: "Hablar y argumentar con los otros, tratar de entenderlos y tratar de darnos a entender, es la única manera de poner a prueba nuestras afirmaciones de verdad en contraposición a la impredecible pluralidad de diferentes 'puntos de vista'." ¹⁹ El diálogo, es decir, la confrontación de la propia precomprensión con otra acerca de un tema común, es el mejor crítico de los prejuicios. La colisión permite ver cuáles son los puntos de desacuerdo, y si se logra aclarar en qué consisten estos últimos, entonces se está en condiciones de entender por qué la otra parte dice lo que dice. Lo que el diálogo posibilita es, en consecuencia, la corroboración de la validez de los prejuicios propios y ajenos. Ciertamente es que no por eso podemos afirmar que el diálogo constituya un criterio de verdad; es sólo la manera de verificar la validez intersubjetiva de algún pensamiento, de modo tal que lo comprobable, gracias a él, es únicamente la aceptabilidad comunitaria del juicio o prejuicio. (En breve procederemos a analizar la teoría de verdad que suscribe Gadamer, para saber cuáles son sus criterios de verdad).

Hasta ahora hemos desarrollado la hipótesis de que el concepto de racionalidad supuesto por la hermenéutica filosófica implica un apriori dialógico, que parte de una idea de razón compartida e histórica, que posee una estructura que posibilita la conversación y el acuerdo, y cuyo desarrollo permite corroborar la validez intersubjetiva de los prejuicios. Es así, entonces, como se va configurando el tipo de racionalidad que explica la posibilidad de la comprensión: esta última, ciertamente, no se podría haber fundamentado ni en el concepto moderno de sujeto, ni en su correspondiente idea de razón metódica, pues el fenómeno hermenéutico implica tanto un "involucramiento" de sujeto-objeto, como una historicidad de la razón, y estas características no se podrán

hacer inteligibles bajo supuestos monológicos. Sólo una concepción dialógica de la razón podría entonces garantizar que, de acuerdo a ciertas condiciones, sí nos es dable comprender aquello que no pertenece a la propia tradición. Por tanto, si nuestra hipótesis se sostiene, podremos decir que la precomprensión, que es lo que inicialmente nos abre o nos cierra a la comprensión, funciona según la dinámica de la razón dialógica, y es gracias a esto que se puede tender un puente entre lo familiar y lo extraño.

Hacia adelante
 III. El problema de la verdad en la hermenéutica filosófica.

En lo que sigue, intentaremos completar el análisis de la racionalidad hermenéutica ocupándonos, por fin, de la cuestión acerca de la verdad. Gadamer está interesado, como hemos venido diciendo, en hacer patente la posibilidad de existencia de verdades que no pueden ser verificadas con los criterios metódicos de la ciencia. Pese a que el ideal de la ilustración y de la conciencia científica de nuestro siglo, consistente en no aceptar como verdadero aquello que no fuera probado, podría ser calificado como noble, en la medida en que correspondía a la creencia de que eran precisamente los irracionalismos y prejuicios, carentes de prueba, los que provocaban los males de la humanidad, lo cierto es que tal concepción de verificación produjo desventuras por otro lado: excluyó del reino del sentido ciertas experiencias de verdad que no resistían una prueba metódica. El objetivo de Gadamer, entonces, consiste en fundamentar la posibilidad de que la verdad rebase el ámbito estrecho de objetividad y verificabilidad que presupone la conciencia científica, sin caer, al mismo tiempo, en una concepción que finalmente no garantice ningún tipo de verdad.

Resulta paradójico observar que, a pesar de haberle dado el título

de Verdad y Método a su obra principal, Gadamer no haya abordado ni en ella, ni en sus escritas posteriores, el problema de la verdad de manera amplia y directa. Jamás dice cómo se forma la verdad, ni cuáles son los criterios para ello, ni qué debemos entender por ese término. Gracias a algunas referencias aisladas, podemos decir que el concepto de verdad en Gadamer se encuentra relacionado con la dimensión dialógica e histórica, con algún tipo de idea de consenso, con el concepto de experiencia y con el de aletheia. Pero difícilmente se podría hablar de un concepto de verdad claramente articulado. Ciertamente es, sin embargo, que tal paradoja no es del todo casual: el móvil de su obra no consistió en definir un concepto de verdad, sino en pensar acerca de una disciplina que, alejada de cualquier pretensión metodológica tradicional, pudiera garantizar la verdad en aquellos ámbitos en donde no cabe un criterio estrecho de verificación. Como es de esperarse, este hecho complica el análisis del concepto de verdad en la filosofía gadameriana; no obstante, nosotros no podemos eludirlo debido a que, si queremos saber qué es lo que hace fructífera a la comprensión, entonces necesitamos conocer el tipo de verdad que puede asegurarse. Afortunadamente, éste sí es uno de los temas más frecuentemente abordado por algunos de los intérpretes de la obra de Gadamer, lo cual, en cierto sentido, facilita nuestra tarea, aunque en otra la complica, ya que no siempre las distintas interpretaciones son complementarias. De cualquier manera, las ideas que a continuación se exponen siguen manteniéndose también en un nivel hipotético, por cuanto que es muy rica y compleja la discusión en torno al concepto de verdad en Gadamer. Es posible, además, que mi interpretación parezca demasiado atrevida, pero por esto mismo trato de apoyarme, la mayoría de las veces, en la obra de Gadamer, e intento argumentar paso a paso las razones que sustentan a mis ideas.

En principio, es necesario decir que para Gadamer no existe un único y último criterio de verdad, lo cual se confirma por el hecho de que el fenómeno de la verdad, así como cualquier otra cosa que ocurra en la vida humana, depende del todo significativo de la precomprensión; es decir, todo criterio de verdad -real y posible- se establece en función y bajo la guía de las posibilidades de sentido que ofrece la tradición lingüística. Por eso, no podemos asegurar ni que los criterios de verdad que tenemos a disposición sean los únicos existentes (en otros lenguajes o culturas pueden ser distintos), ni que sean los últimos y mejores. En la medida en que están condicionados por las perspectivas y el alcance teórico y científico, su estructura puede cambiar. Lo cual se aplica también a cualquier tipo de verdad: no podemos asegurar, ni siquiera bajo un punto de vista de necesidad lógica, la eternidad de una verdad. Hacerlo implicaría decir que de todo tipo de precomprensión se podría derivar tal verdad, y esto, ciertamente, no se puede probar de antemano. La cercanía de Gadamer a Heidegger se hace clara en esta cuestión, pues el segundo afirma: "Verdad sólo la 'hay' hasta donde y mientras el 'ser ahí' es. Los entes sólo son descubiertos luego que un 'ser ahí' es y sólo son abiertos mientras un 'ser ahí' es. (...) Antes de que todo 'ser ahí' fuese y después de que todo 'ser ahí' haya dejado de ser, ni fue ni será verdad alguna (...). Que hay 'verdades eternas' es cosa que sólo habrá quedado suficientemente probada cuando se haya logrado demostrar que el 'ser ahí' fue y será por toda la eternidad (...). Toda verdad es -con arreglo a su esencial forma de ser, la del 'ser ahí'- relativa al ser del 'ser ahí'." ²⁰ En este sentido, tanto para Heidegger como para Gadamer, todo criterio de verdad y toda verdad son formas derivadas, proyecciones de una precomprensión original, y por ello su validez e inteligibilidad dependen de la vigencia de la precomprensión que las produjo, o, en su defecto, del reconocimiento

que les pueda dar otra tradición comprensiva. A partir de esta misma lógica, se torna comprensible la idea gadameriana según la cual el lenguaje devela la verdad del ente: "...las palabras con las que una cosa accede al lenguaje son ellas mismas (...) aquello en lo que consiste su verdad..."²¹ Lo cual quiere decir que con la palabra queda revelada la verdad del objeto.

Malentendida, esta idea podría hacernos pensar que Gadamer está diciendo, en última instancia, que todos los "tipos" de "verdad" podrían ser igualmente válidos, si a cada uno se le mira desde la perspectiva en la que surgió. Esto conduciría, bien lo sabemos, a una concepción relativista de la verdad, que simplemente imposibilitaría el hablar de verdad. Y, en efecto, si nos apegamos demasiado a una interpretación de la verdad como develación, entonces caeríamos inmediatamente en una indiferenciación extrema de la verdad, que anularía la posibilidad misma de reconocer y valorar las pretensiones de verdad pertenecientes a una tradición ajena a la propia, pues no es factible aceptar la validez de lo que ni siquiera se puede distinguir. Dado que Gadamer busca precisamente lo contrario, esto es, poder aceptar la validez de verdades surgidas en ámbitos distintos al propio, no podemos sino resistirnos a la idea de una lectura relativista de su concepto de verdad. Debido a ello, quisieramos entender que la idea de develación es sólo una confirmación de que todo criterio de verdad es un fenómeno secundario, mismo que está estrechamente relacionado con la precomprensión de la cual surgió y que debe, por tanto, ser sometido a revisión, para aclarar sus limitaciones y establecer su adecuado valor. Esta interpretación, por lo demás, se sustenta en el hecho de que, para Gadamer, el problema en torno a la verdad comienza justamente cuando se piensa que existe algo así como una verdad suprema o un criterio último, que podría funcionar como juez excelso de todas las demás pretensiones de verdad. La validez de

tal presunción podría aceptarse si fuera factible comprobar que, de todas las precomprensiones existentes y posibles, se podría proyectar una misma verdad o un sólo criterio de verdad, y, como ya dijimos, esto no es humanamente cognoscible. De modo tal que la tesis según la cual la verdad es dependiente de la precomprensión y, por ente, de la historia, está pensada en contra de cualquier pretensión de verdad eterna y válida para todo espacio.

Pero afirmar que no es factible la existencia de verdades últimas y supremas no significa, ni negar la posibilidad de toda clase de verdad, ni caer en un relativismo burdo. En este sentido, es necesario acabar con la confusión existente entre lo que podemos llamar "verdad relativa" (o relacional) a una precomprensión, misma que no se definiría como absoluta, pero que puede ser reconocida y revalorada por otras perspectivas, y "verdad relativista", término con el cual aludimos a la subjetividad y/o a la idea de que cada verdad sólo es comprensible, si es medida con los patrones de la precomprensión de la que deriva.²² Gadamer, ciertamente, no aceptaría este último concepto, pues además de que con él se niega la intersubjetividad y dialogicidad de la razón humana, es una concepción que acaba por no significar nada, pues la verdad, si pretende ser tal, tiene que ser confrontada no sólo con su medio -ahí cualquiera la aceptaría-, sino también con el de otras perspectivas de vida, que podrían rechazarla. El diálogo funciona aquí, como ya habíamos dicho, como la opción ideal para comprobar la aceptación intersubjetiva de una pretensión de verdad; a partir de él, se puede llegar al reconocimiento y revaloración de la posición del otro y, eventualmente, al acuerdo, lo cual hablaría de la posibilidad de comprender pretensiones ajenas de verdad.

El resultado de tal acuerdo tiene la estructura de la fusión de horizontes; es decir, la verdad que uno puede reconocer en virtud de ha-

ber entablado diálogo con otra tradición, será una verdad interpretada bajo la propia perspectiva: como ya vimos, la "reconstrucción original" del otro punto de vista es imposible, pues toda comprensión está mediada y condicionada por ciertos prejuicios y, por tanto, ni nos abrimos a otras pretensiones de verdad como si fuéramos una tabula rasa, ni las reconocemos "tal cual son". Pero, entonces, ¿cuál es la verdad que, se supone, queda aceptada intersubjetivamente mediante el diálogo? Ciertamente, ni la propia ni la ajena, sino una verdad construida, constituida gracias a una relación entre dos perspectivas, dos lenguajes que acaban conformando uno solo, y que pone de relieve un nuevo aspecto de la cosa acerca de la cual se habla, que antes no había sido contemplado.

Visto ontológicamente, esto significa que el lenguaje devela al ser y que la verdad se define precisamente como descubridora del ente. Una vez más, aquí se muestra un Gadamer muy heideggeriano. Pero consideramos que todo esto se puede interpretar también desde una perspectiva epistemológica: ¿tal ^{construcción} no implica más bien que la verdad, en la comprensión, se encuentra localizada en el acuerdo? Esto es, ¿no es justo decir que una conversación, en la que verdaderamente se ha dejado hablar a cada una de las partes, en la cual se han sopesado los argumentos y los contrargumentos de uno y otro, en la que se han distinguido los puntos de desacuerdo y en la cual se han podido diferenciar los prejuicios, que impedían formar una idea clara con respecto a la cosa de la que se habla, puede posibilitar que se llegue a un acuerdo sobre la verdad de la cosa?. Es decir, si es imposible reconstruir originalmente al objeto o al otro punto de vista, y si lo único que tenemos para decidir acerca de la cuestión de la verdad es la validación intersubjetiva, ¿no podemos decir que a la verdad se llega y que la verdad se garantiza gracias al acuerdo en el diálogo? En un cierto

sentido se pueda aceptar una idea afirmativa: efectivamente, el concepto "fusión de horizontes" sugiere un proceso dialógico en el que ambas perspectivas han hecho valer sus pretensiones, y en virtud de lo cual el acuerdo al que han llegado puede funcionar como la nueva verdad que los dos están dispuestos a aceptar. Tal es la interpretación que tiene Thomas McCarthy del concepto de verdad en Gadamer: la hermenéutica -dice- parte de la idea de que toda verdad tiene una base dialógica. Con sus propias palabras: "En realidad, la verdad sólo puede surgir de la apertura a otros puntos de vista y de la voluntad de llegar a un acuerdo en el diálogo."²³ Según todo esto, el acuerdo en el diálogo fungiría como un criterio de verdad: se puede calificar como verdadera una proposición si, mediante una conversación en la que ambas partes han expuesto sus puntos de vista y éstos han sido reconocidos y revalorados, se ha llegado a una mutua aceptación acerca de la validez de tal proposición.

No obstante, esta versión del concepto de verdad de la filosofía gadameriana es insuficiente y conlleva además muchos problemas. De entrada, como bien sugiere Habermas, para Gadamer, el diálogo no parece tener como requisito ni el que los participantes tengan que ser iguales, ni el que cada uno posea igual derecho a hacer uso de la palabra. En efecto, nuestro autor piensa siempre en un diálogo entre un objeto -texto escrito, preferentemente- y un intérprete, el cual, por obvias razones, tiene la primacía sobre el uso de la palabra. Ciertamente es que si lo que el intérprete diga acerca del texto no es adecuado, este último pondrá resistencias para acomodarse a dicha interpretación, lo cual obligará al primero a revisar sus prejuicios y a ampliar o cambiar sus perspectivas, para que se puedan hacer valer las pretensiones de verdad del objeto y para que se esté en condiciones de llegar a un acuerdo. Por eso, para Gadamer, la comprensión de textos históricos también tiene la

forma de una conversación, en la que el texto plantea preguntas al intérprete y también le "da" respuestas, de modo tal que al final el investigador ha comprendido el texto y lo ha hecho valer. Pero, como bien dice Ronald Rothberg al respecto: "...¿cuál es la base de este consenso? (...) ¿por qué debemos admitir que este consenso alcanza la verdad? (...). ¿Puede haber un 'falso' consenso? ¿Cómo podemos saber si nuestro consenso es adecuado?"²⁴ Aunque no considero que la respuesta que da este filósofo a tales preguntas, consistente en sostener que la verdad sólo se garantiza si se acepta la prioridad del objeto por sobre el intérprete, sí creo que sus preguntas plantean claramente cuál es el meollo del asunto: ¿qué garantiza la relación necesaria entre consenso o acuerdo en el diálogo- y verdad? Obviamente, Gadamer diría que si se parte de la premisa de la existencia de diferentes maneras de hablar acerca del mundo, y si se mantiene, además, que las pretensiones de verdad de cada una pueden poseer alguna validez (misma que no siempre se puede verificar mediante algún método científico), entonces es necesario, en primer lugar, que haya un diálogo a través del cual ambas partes hagan valer sus puntos de vista y se fusionen en una perspectiva que comprenda a las dos, y, en segundo lugar, que exista un consenso acerca de la validez de esta nueva perspectiva, para que así se pueda garantizar la verdad.

Pero esto no es solución alguna para el problema, pues además de que finalmente la decisión última acerca de la validez del consenso continúa recayendo sobre el intérprete, sigue manteniéndose la pregunta de cuál es la garantía de la relación entre consenso y verdad. Si no existiera esta última, entonces tendríamos que aceptar que todo consenso -- sobre todo aquél que se da entre iguales -- es verdadero, y la falsedad de esta proposición ha sido demostrada históricamente. (Aunque por consenso se rechazara el movimiento de la Tierra, lo cierto es que la Tie-

tra se mueve).

Según nuestras consideraciones, la primera de estas dos últimas -- cuestiones no necesariamente implica un problema grave, debido a que el intérprete no tiene porqué entenderse ni como una subjetividad, cuyas pretensiones de verdad fueran meras ocurrencias y/o imposiciones, ni como un sujeto trascendental que fuese el origen último del sentido y de la verdad. Gadamer ha insistido en que el intérprete es también parte y producto de la historia efectiva, lo cual implica que es la propia -- tradición quien lo guía en su tarea, abriéndolo o cerrándolo a ciertas consideraciones acerca del significado del texto. Ciertamente es que el intérprete resulta ser el que finalmente acepta o no el "acuerdo", pero -- en este caso la comprensión no supone un entronque arbitrario nacido de uno mismo, sino que se refiere al encuentro del intérprete con algo que puede tener sentido y relevancia. Además, el proceso de diálogo obligará al intérprete a poner en suspenso sus propios prejuicios, pues el -- texto puede ofrecer resistencias y, si no hay concordancia entre lo que el intérprete piense inmediatamente acerca del texto y el contenido de éste, entonces el primero tendrá que cambiar su perspectiva. De hecho, no hay una verdadera comprensión si existen partes del texto que no se puedan articular con lo que el intérprete dice. Tal y como afirma Gadamer: "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."²⁵ Vemos entonces que si bien es el intérprete el que, según su propia --- perspectiva, rechaza o no la verdad del texto y la validez del "consenso" (valga metafóricamente la palabra, pues es obvio que entre texto e intérprete el "diálogo" es virtual), esto no significa que en la interpretación "todo se valga", pues hay criterios para ver si lo que dice --

el intérprete se sostiene o no, y si éstos no se cumplen, entonces el "acuerdo" al que se llegue, que no es sino la comprensión del texto, serán arbitrarios.

Volvamos entonces al problema de la relación entre consenso y verdad. Sugeríamos antes que, a pesar de que es posible aceptar que el -- consenso es -- en un cierto sentido -- un criterio necesario para convalidar la verdad de alguna proposición, no es factible, sin embargo, pensar que él es una garantía suficiente de la verdad, puesto que, como sugiere Wellmer, él mismo no puede asegurarse de su propia no-falsedad. -- Nosotros consideramos que Gadamer, de algún modo, sí contempló esta problemática, pues a pesar de que constantemente mantuvo una actitud re-nuente con respecto al establecimiento de criterios de verdad, sí tuvo que introducir algunos patrones de valoración para complementar y fortalecer al de acuerdo. El primero de ellos fue mencionado, casi imperceptiblemente, en la cita inmediata superior: la congruencia. Ciertamente es que el párrafo en el que tal palabra aparece remite, más que al problema de la verdad, al de la corrección de la comprensión, pero tenemos razones para pensar que en la filosofía de Gadamer estas dos cuestiones -- están estrechamente relacionadas: si la verdad a la que se llega en el proceso hermenéutico es producto de una fusión de horizontes, y si ésta sólo se consolida cuando se comprende correctamente, i.e., cuando efectivamente se han hecho valer sin arbitrariedades los puntos de vista de cada una de las partes, entonces el surgimiento de la verdad depende de una correcta interpretación. En consecuencia, no emergerá una nueva verdad si antes no se han evitado las ocurrencias típicas de quien trata -- de imponer su propia perspectiva o de quien no sigue un orden en el pensamiento, imposibilitando así una articulada fusión de horizontes. El factor que nos permite afirmar esto es que, para Gadamer, la verdad que surge del proceso dialógico no es algo dado o transmitido, sino algo --

construido gracias a la fusión de dos lenguajes; si alguno de ellos no ha sido tomado en cuenta seriamente, entonces el resultado no se adecuara efectivamente al conjunto de significados formado por ambas partes. La relación entre corrección, adecuación, congruencia y verdad no es, por lo demás, demasiado novedosa: ya Spinoza había dicho que "...no precisamos de más instrumento que la verdad misma y el buen raciocinio para establecer la verdad y raciocinar bien."²⁶ Por consiguiente, aunque en la cita de Gadamer la congruencia se refiere a la corrección de la comprensión, nosotros consideramos que también puede funcionar como un criterio de verdad: no se podrá calificar como verdadera una interpretación, si ésta no es producto de una articulada y coherente (esto es, congruente) fusión de horizontes. Lo cual implica, también, que sólo se llegara a un verdadero "consenso" entre texto e intérprete, si los detalles y el todo significativo del nuevo horizonte son congruentes entre sí. De modo tal que la verdad de la interpretación presupone la adecuación. Vemos entonces que, si bien la verdad de la comprensión está localizada en el acuerdo, éste envuelve el criterio de la congruencia.

El segundo patrón de valoración de la verdad, que hipotéticamente consideramos que complementa y fortalece al del acuerdo, es difícilmente observable en la obra de Gadamer y, sin embargo, gracias a una o dos referencias aisladas se puede encontrar, aunque no sin ambigüedades. Nos referimos a una forma especial de la llamada mesuratio ad rem. A pesar de que Gadamer, apoyándose en Heidegger,²⁷ reconoce el carácter derivado de tal fenómeno de la adecuación a la cosa y, por ello, no hace depender a la verdad de él, sí lo introduce en su obra para distinguir, una vez más, las interpretaciones que son correctas de las que no lo son. Con su palabras: "En consecuencia, y porque el conocimiento histórico recibe su legitimación de la pre-estructura del [ser ahí], na

die querrá ya atacar los criterios immanentes de lo que quiere decir conocimiento. Tampoco para Heidegger el conocimiento histórico es un proyectar planes, ni un extrapolar objetivos de la propia voluntad, ni un amañar las cosas según los deseos, prejuicios o sugerencias de los poderosos, sino que es y sigue siendo una adecuación a la cosa, una mesuratio ad rem. Sólo que la cosa no es aquí un factum brutum, un simple dato constatable y medible, sino que es en definitiva algo cuyo modo de ser es el [ser ahí]. Naturalmente de lo que ahora se trata es de comprender correctamente esta tan reiterada constatación. Ella no significa una mera 'homogeneidad' de conocedor y conocido, sobre la que podría cimentarse lo específico de la transposición psíquica como 'método' de las ciencias del espíritu. (...) En realidad, la adecuación de todo conocedor a lo conocido no se basa en que ambos posean el mismo modo de ser, sino que recibe su sentido de la peculiaridad del modo de ser que es común a ambos. Y ésta consiste en que ni el conocedor ni lo conocido 'se dan' 'ónticamente' sino 'históricamente', esto es, participan del modo de ser de la historicidad."²⁸ Manteniendo el sentido de nuestra argumentación, podemos decir, entonces, que una interpretación será verdadera, si lo que se dice acerca del objeto o texto no es una mera ocurrencia arbitraria, sino que está orientado a las características propias del último. Ciertamente es, como se ha venido subrayando, que Gadamer no está pensando ni que la res sea un factum brutum, ni que el intelecto sea una conciencia aislada, de manera que la mesuratio supuesta en su obra no tiene sus fundamentos ni en la filosofía escolástica, ni en la moderna. Sin embargo, esto mismo es lo que hace ambigua su referencia a la mesuratio ad rem, porque si en su filosofía no podemos encontrar ninguna clase de realismo, puesto que para él todos los objetos están abarcados por el lenguaje y no constituyen nada distinto de las acepciones en las que se han mostrado a lo largo de la (su) historia, -

entonces, ¿de qué clase de mesuratio está hablando? La única hipótesis que podemos aventurar es que Gadamer se refiere a la correspondencia en términos de la efectiva inteligibilidad de las características de la cosa: cuando las interpretaciones, por ocurrentes, apresuradas o arbitrarias, encuentran resistencia por el lado del objeto, cuando caen por su propio peso por no convenir con el comportamiento de las cosas, entonces es pertinente preguntar si el intérprete ha utilizado un lenguaje que realmente haga inteligible al objeto. La adecuación a la cosa, de la que Gadamer habla, está entonces lingüística e históricamente mediada. Si es cierto, por último, que funciona como un criterio que complementa al del acuerdo, entonces podemos decir que no será verdadero el contenido de éste, si la interpretación no corresponde a las características del objeto.

Por lo demás, cada vez se hace más notoria la necesidad de introducir un criterio de correspondencia en toda teoría consensual de la verdad, incluyendo la mejor desarrollada por Jürgen Habermas. Sin profundizar en la razón de tal imperativo, sí es justo mencionar que el consenso no puede funcionar como único criterio de verdad, pues además de que él mismo no puede ser garantía de que su contenido no sea falso, -- siempre parece implicar, como argumenta Alessandro Ferrara, una relación no reconocida con la realidad, ya que no hay modo de llegar a un acuerdo, si no se ha comparado aquello de lo que se habla con el comportamiento de los objetos.²⁹ Debido a esto, las teorías consensuales de la verdad, particularmente la de Habermas, presentan ciertas incoherencias. Con sus propias palabras: "La inconsistencia de la que se quejan algunos críticos (Beckermann, Höffe) y la impresión de una cualidad paradójica del criterio de consenso, el cual sería falso o superfluo -- (Wellmer), proviene de la tendencia de Habermas de presentar su teoría como antagónica al criterio de verdad como correspondencia. Esto crea

la expectativa de una teoría de la verdad completamente desprendida de elementos correspondentistas (...). En cambio, no surgiría ninguna impresión de inconsistencia si Habermas presentara la noción de consenso como complementaria, en lugar de sustitutiva, a la noción de correspondencia de una aserción con la realidad. El sostendría, entonces, que la verdad de una teoría o afirmación sólo puede establecerse con base en el consenso en una situación ideal del habla y, al mismo tiempo, que el objeto del discurso teórico tendría que ser algo como la correspondencia de la aseveración o la teoría a la realidad."³⁰ O, siguiendo el modo de decirlo de V. Cotesta: "...es igualmente imposible hablar de la correspondencia de una aserción a los hechos, sin apelar a la noción de consenso racional sobre lo que son los hechos, y concebir la verdad de una afirmación como fundada en el consenso racional, sin admitir que tal consenso está referido al potencial de la afirmación para decirnos algo verdadero acerca del mundo (en el sentido de correspondencia)."³¹

Según lo expuesto hasta ahora, podemos decir que el concepto de verdad en Gadamer se define, fundamentalmente, por el acuerdo al que se llega en el diálogo; secundariamente, la coherencia del sentido de la interpretación y la conveniencia de esta última con respecto a las características de la cosa funcionan como patrones de corrección que, en la medida en que la verdad hermenéutica es una construcción, pueden hacer más plausible la verdad de la interpretación. Esta definición, sin embargo, presenta todavía una forma muy esquemática, que resulta burda por cuanto los elementos histórico y dialógico, tan importantes en todo proceso interpretativo, todavía no han sido incluidos y articulados en ella. A continuación, intentaremos desarrollar los aspectos que todavía es necesario tomar en cuenta, si queremos exponer todo lo que, consideramos, implica la verdad en la obra gadameriana.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

El resultado de nuestra investigación nos ha conducido a pensar que uno de los méritos más grandes de Gadamer consistió en haber conectado historia y verdad, sin que por ello cayera en algún historicismo o relativismo. La verdad emerge y está posibilitada por condiciones lingüísticas y de significado que no escapan al curso de la historia, y que determinan el proceso dialógico a través del cual se llega al acuerdo. La conversación (real o virtual), que se da entre el intérprete y el interpretandum, tiene sus alcances y sus límites en los marcos de referencia y sentido que le da al intérprete la tradición con la que haya estado en contacto. De ahí que el contenido del acuerdo dependa sustancialmente de las posibilidades históricas de significado. No obstante, en la medida en que toda fusión de horizontes implica reconocimiento y legitimación de la validez de las verdades que haya en ambas perspectivas, se puede decir que ningún contenido significativo está condenada a fortiori a perder su sentido (y, eventualmente, su verdad) por el solo hecho de que desaparezca el horizonte en el cual surgió. Del mismo modo, la validez de una interpretación no tiene por qué darse sólo dentro de un horizonte, pues mientras exista la posibilidad de conciliación (entre dos maneras de ver el mundo), de inclusión (de una en la otra) y/o de ascenso a una generalidad mayor, la verdad no tiene por qué ser exclusiva del sistema de pensamiento al que corresponda. Obviamente, esto no quiere decir que todo aquello que ha sido considerado verdadero en algún momento dado no tenga la posibilidad de dejar de tener sentido en otras circunstancias; ya hemos insistido en que si no hay un momento de "aplicación", no habrá reconocimiento y, por tanto, habrá proposiciones que puedan perder todo sentido y validez. Sin embargo, y a pesar de que toda verdad dependa de circunstancias históricas, cada nueva perspectiva del mundo puede asumir y revalorar verdades que provengan

de otros horizontes; en consecuencia, la relación historia-verdad no implica la imposibilidad de que existan verdades cuya efectividad pueda ser reconocida por mucho tiempo y por diferentes modos de concebir el mundo. Las verdades que han prevalecido a lo largo de siglos han recibido la confirmación de su validez, en virtud de que fueron aceptadas por los nuevos sistemas de pensamiento que surgieron. De esta manera vemos cómo la historia y la verdad sí pueden concebirse como factores interrelacionados.³²

La dialogicidad de la comprensión, por su cuenta, atraviesa y termina todos los aspectos que puedan entrar en la constitución de una verdad hermenéutica. Tanto el acuerdo -primer criterio de verdad-, como los modos "especiales" de adecuación y congruencia imbuidos en la descripción del proceso interpretativo, obedecen a una dinámica dialógica. En efecto, cuando aquí se habla de correspondencia y congruencia, no se está suponiendo ni una definición -cualquiera que sea- de lo que es realidad, ni un sujeto trascendental -al estilo racionalista o idealista-, ni una idea precisa de lo que es cosa o esencia, ni una visión tradicional de las operaciones del intelecto -simple aprehensión, por ejemplo-, pues todo esto le quitaría al diálogo la flexibilidad necesaria como para poder hacer valer las pretensiones de verdad que llegan desde una tradición diferente a la propia. Dado que la dialogicidad de la comprensión implica, más bien, una conversación, una dialéctica de pregunta y respuesta, podemos decir que la correspondencia y la congruencia funcionan no tanto como criterios últimos de calificación, sino como baremos para superar las resistencias que le ponga el texto al intérprete y para evitar las arbitrariedades típicas de la comprensión apresurada. Por esto se orientan al reconocimiento de lo otro, pero no para decidir mediata o inmediatamente sobre su validez, sino para tratar de incorporarlo -sin imposi-

ciones- a la propia perspectiva. En rigor, los elementos que entran en juego en una idea de correspondencia de esta índole no son una "cosa" y una "proposición", sino ciertos prejuicios que a lo largo del proceso de la conversación se irán puliendo, con el objetivo de hacer inteligible algún sentido latente en un texto. De manera similar, la congruencia de la que hablamos poco tiene que ver con la concatenación lógica, según el clásico more geométrico; se trata más bien de una ampliación concéntrica o circular -ascenso a una mayor generalidad-, que se forma gracias a la inclusión y revaloración de las ideas del interlocutor -o del texto- durante el desarrollo del diálogo. El acuerdo, a su vez, posee una estructura dialógica casi evidente, que hace prácticamente innecesario explicar por qué depende de la dinámica de la conversación, es decir, del juego de pregunta y respuesta, a partir del cual se inicia el proceso interpretativo.

El concepto gadameriano de verdad que hemos intentado desarrollar está relacionado, entonces, con el acuerdo que se da en la fusión de horizontes, con la dinámica dialógica de la comprensión y con la historicidad de toda interpretación. Su originalidad consistió en que la verdad hermenéutica no resulta de la aproximación progresiva y metódica al ideal de la objetividad, sino en una apertura de sentido que se constituye históricamente, gracias al acuerdo en el diálogo. Teóricamente, este concepto de verdad es lo suficientemente flexible, como para poder hacer valer las pretensiones de verdad que llegan desde una tradición diferente a la propia, pues no posee parámetros estrechos de calificación, ni se autoconstituye como un criterio último de verdad con carácter fundamentalista⁵³ (grund), sino tan solo como un suelo (boden), sobre el cual, haciendo valer lo que tiene sentido, puede emerger una verdad, y si a partir de esto se construye un nuevo criterio de verdad, entonces (la historicidad de la comprensión ~~es~~ -

así lo afirma) el primero sufrirá cambios, revaloraciones y hasta -pro- bablemente- pérdida de significatividad.

Desgraciadamente, como decíamos al principio, las limitaciones -- que impone la obra de Gadamer para tratar el problema de la verdad son muchísimas, al grado en que se puede decir que estos son apenas esbo- zos que dejan sin respuesta preguntas fundamentales, pues, a pesar de todo, todavía no queda claro, por ejemplo, cómo se puede asegurar -de manera inequívoca- la verdad del acuerdo, ni qué entiende Gadamer por adecuación. Espero, sin embargo, que todo lo expuesto sirva, por lo - menos, para avanzar en la discusión acerca del concepto gadameriano de verdad.

- *Nota aparte*

IV. La problemática metodológica en la hermenéutica gadameriana.

Recordemos que todo el curso de la investigación de esta última - parte obedecía al objetivo de responder a la cuestión de cómo es posi- ble la comprensión. Sumariamente, hemos llegado a los siguientes plan- teamientos: podemos comprender gracias a que la razón humana es dialó- gica, es decir, no está cerrada ni incapacitada para reconocer senti- dos válidos en tradiciones diferentes a la propia, a pesar (y en -- virtud) de que la razón está condicionada por su historia efectiva. -- Esto le permite entablar una conversación (real o virtual), que lo ex- horta a trascender los límites de su perspectiva particular y a am- -- pliar el espacio de comunicación intersubjetiva, lo cual le posibilita para llegar a establecer una nueva verdad, que concilie y revalore los contenidos significativos válidos que encuentre tanto en otros horizon- tes como en el suyo, una vez que éste ha colicionado con los primeros. ←

Sin embargo, todavía quedan por analizar muchas cuestiones en tor- no a la comprensión. En particular, vamos a detenernos un poco para - estudiar el carácter universal de la comprensión, el papel del intérr-

prete en el proceso comprensivo y, posteriormente, nos preguntaremos si Gadamer está realmente tan alejado de una problemática metodológica, tal y como él lo afirma.

Hemos ya afirmado que la comprensión es factible. Pero el hecho de que tengamos -ontológicamente, si se quiere- todas las posibilidades para comprender y de que, en efecto, siempre nos movamos con pre-comprensiones, no significa que, en un momento dado, no podamos dejar de comprender, especialmente en el sentido de hacer valer las pretensiones de tradiciones ajenas a la propia. Ciertamente, uno puede actuar en contra de las posibilidades que la razón dialógica ofrece -- cuando se vuelve intolerante, dogmático, inimaginativo y/o incapaz de escuchar otros argumentos. Lo cual se confirma también por el fenómeno, mucho más importante, de que no es tan fácil poner en suspenso -- los propios prejuicios para dejar que se enfrenten a los del otro, -- por lo que, en cierta manera, todos podemos ser presas de la cerrazón. Como dice nuestro autor: "En general, la disolución [de los prejuicios] surge por medio de alguna nueva experiencia, en la cual la opinión previa se demuestra como insostenible. Sin embargo, los prejuicios básicos no son fácilmente eliminables y se protegen a sí mismos apelando a una certeza autoevidente de sí mismos o, incluso, planteando una supuesta libertad de todos los prejuicios y, en consecuencia, asegurando su aceptación. Nos es familiar la forma de lenguaje en -- que se verifica tal autoseguridad de los prejuicios: la inflexible -- repetitividad característica de todo dogmatismo."³⁴ Esto no quiere decir, claro está, que quien se cierra al diálogo no esté comprendiendo inmediatamente en un sentido más simple. Como el comprender es, más que otra cosa, un modo de comportamiento ontológico del "ser ahí", -- nuestra relación con lo que llega desde otra tradición es siempre, --

aun en los casos en donde existe cerrazón, comprensiva. Es decir, todos nos apropiamos, en uno u otro sentido y querámoslo o no, de lo que nos ha interpelado, y esta apropiación se da en términos de una proyección de la propia precomprensión. De modo tal que, aun el dogmático y el incapaz de reconocer la validez de algunos contenidos provenientes de otra tradición, ejerce una actividad comprensiva, en el sentido de que sus precomprensiones (la perspectiva resultante de su historia efectiva) lo guían a entender de esa manera específica lo que se le presenta. Pero precisamente porque nuestro interés consiste en hacer valer realmente las pretensiones de verdad que llegan desde otra tradición, necesitamos dar un paso adelante para asegurarnos, en la medida de lo posible, de que la cerrazón y el dogmatismo pueden ser superados, evitando así actuar en contra de la misma razón dialógica. Esto significa que es importante concebir a la comprensión no sólo como una actividad ontológica, sino también como una posibilidad cabal para garantizar el conocimiento de lo extraño y diferente. Hemos visto ya que el ser humano tiene todas las condiciones para comprender de este último modo, en virtud de que posee una razón dialógica; ahora analizaremos si es factible asegurarnos de que el intérprete se aproveche verdaderamente de esta situación. Sólo así, por lo demás, podría resultar fructífera la investigación sobre la comprensión para las ciencias sociales.

Por este motivo me gustaría introducir una distinción entre lo que es la comprensión como "precomprensión" y "modo de comportamiento del "ser ahí", y lo que es la comprensión como "esfuerzo hermenéutico" por entender lo ajeno a la propia tradición. Dicha distinción, que a continuación definiremos, obedece a la necesidad de hacer una crítica a la posición ontologista de Gadamer. Tal cuestionamiento, por lo demás, está motivado por las ambigüedades que posee su propia obra y --

que nos pueden hacer pensar que la hermenéutica filosófica no siempre se mantiene en un nivel estrictamente ontológico, sino que también in gresa en terrenos metodológicos, a pesar de que Gadamer no lo diga -- así.

Cuando en el primer capítulo explicábamos lo que es la compren-- sión para Gadamer, decíamos que él partía de la tesis -ya muy bien - fundamentada por Heidegger³⁵ de que la comprensión es uno de los mo-- dos de ser del "ser ahí", que contiene el conjunto de las experien-- cias mundanas de éste y que, por tal motivo, posee universalidad on-- tológica. Afirmábamos, asimismo, que tal universalidad se confirmaba por el hecho de que el lenguaje, lugar de representación y develamien-- to del mundo, es él "ser que puede ser comprendido"³⁶ y que, por tan-- to, el hacer comprensivo ontológico humano se volcaba directamente al todo abarcativo del lenguaje. Mediante la conexión esencial de la -- comprensión con el lenguaje, nuestro autor pudo demostrar que la com-- prensión es un existenciario del "ser ahí", aplicable a todos los ám-- bitos del mundo y constituyente de la relación primigenia del hombre con el mundo. Cuando posteriormente analizamos el tipo de racionalidad presupuesto en la comprensión pudimos observar, sin embargo, que Gadamer se preocupó por fundamentar la posibilidad de la comprensión, no sólo como si ésta fuera únicamente una actividad por la cual esta-- ba determinado el ser humano, sino también como si conformara la vía para tender un puente de inteligibilidad entre lo familiar y lo extra-- ño. En efecto, por un lado la racionalidad dialógica fundamenta cier tamente el carácter comprensivo-ontológico del ser humano, pues mues-- tra que nuestra pertenencia a la historia, al lenguaje y a las rela-- ciones intersubjetivas nos conduce irremediabilmente a comportarnos -- comprensivamente, pero, por el otro lado, también sienta las bases -- que garantizan la posibilidad de que uno entienda efectivamente lo --

que sucede con culturas -tradiciones- ajenas a la propia. Y es precisamente a este segundo aspecto de la comprensión al que me gustaría llamar con el nombre de "esfuerzo hermenéutico", y por esto quisiera que se entendiera la actividad, posibilitada por la razón dialógica, que intenta hacer valer sin dogmatismos ni imposiciones las pretensiones de verdad que le llegan al intérprete desde otra tradición. Por lo demás, Gadamer mismo utiliza esta expresión, aunque no con el sentido literal que ahora propusimos; nos la apropiamos, sin embargo, porque remite a una idea que, como veremos, está latente en su obra, a saber, que no son las mismas las características de lo que es comprender en sentido ontológico, que de lo que significa realizar un esfuerzo por comprender lo ininteligible a primera vista.

Considero que la distinción inmediata superior es de suma importancia, pues sólo con ella se podría fundamentar la pretensión de asegurar que el ejercicio de la comprensión supere las graves consecuencias producidas ^{por} la cerrazón y ^{por} la incapacidad para poner en suspenso los propios prejuicios. Efectivamente, si asumieramos incondicionalmente que la comprensión es sólo un modo de comportamiento ontológico del "ser ahí", entonces tendríamos que aceptar que como tal, esto es, como un acontecimiento -de facto-, no es susceptible de que se le valore, ni en su forma ni en su contenido; es decir, si todo comprender es un suceso originario, entonces es indiferente a su conveniencia o bondad (es gleichgültig). Si pensamos, en cambio, que el comprender no es sólo tal actividad ontológica, sino que puede ser también un camino excelso para asegurar el entendimiento intercultural e intertradicional, entonces podríamos suponer que es posible valorar la pertinencia o no de una interpretación, por lo menos en términos de su efectividad para mostrar el carácter de lo comprendido. Y, a mi entender, es precisamente esto último lo que se necesita para

demostrar que la hermenéutica puede hacer aportaciones fructíferas a las ciencias sociales: al intérprete, obviamente, no sólo le interesa saber que su capacidad comprensiva está posibilitada y condicionada por su precomprensión y su pertenencia a la historia, sino que también pretende conocer tanto el tipo de actitud que es conveniente tomar, como los criterios que pueden asegurar la pertinencia de la interpretación, sobre todo si lo que quiere es entender la dinámica de lo que a primera vista resulta ininteligible, llámese a esto cultura exótica, texto ambiguo o fenómeno social complejo. Lo cual no implica, por supuesto, que el intérprete pueda rebasar sus propias determinaciones y analizar reflexivamente, desde un punto de vista ajeno -objetivo-, aquello que investiga. Gadamer insiste siempre en que no existe comprensión libre de todo prejuicio, lo cual implica que a pesar de que el intérprete pueda llegar a controlar su propia perspectiva, haciendo un esfuerzo supremo por tomar distancia frente a sí mismo mediante la reflexión, no por ello se puede decir que pueda abstraerse totalmente de sus precomprensiones. Con otras palabras: "La reflexión no está menos históricamente situada [y] no es menos dependiente del contexto que otros modos de pensamiento."³² Podemos decir, por tanto, que el "esfuerzo hermenéutico" depende y está determinado sustancialmente por la actividad ontológica comprensiva del ser humano; no obstante, creemos que no podemos reducir el primero a la segunda y, por esta razón, apostamos en favor de la posibilidad de que el esfuerzo hermenéutico no sea gleichgültig.

La afirmación de la irreductibilidad del esfuerzo hermenéutico al nivel ontológico, misma que -aunque suene paradójico- aleja a Gadamer de la ontología comprensiva heideggeriana, está sustentada, principalmente, en las siguientes razones: la primera consiste en que no veo motivo teórico alguno para derivar, de la universalidad ontológi-

ca de la comprensión y el lenguaje, la misma universalidad ontológica -y su consiguiente indiferenciación cualitativa- para la comprensión que quiere hacer valer efectivamente las pretensiones de verdad de otra tradición. Ciertamente, el que todos los seres humanos se comporten comprensivamente, y el que todos tengan la capacidad para comprender lo extraño, no implica que siempre reconozcan -en el sentido de reconciliación con lo extraño- los contenidos significativos que llegan desde otra tradición. En otras palabras: la universalidad -- del fenómeno hermenéutico no necesariamente incluye el acuerdo dialógico; por lo tanto, nuestra capacidad comprensiva no asegura la ausencia de la sinrazón. La segunda razón apela al hecho de que Gadamer mismo introduce ciertos elementos, referidos directamente a lo -- que aquí denominamos esfuerzo hermenéutico, que no se pueden circunscribir por completo a la dimensión ontológica: el que hable de "congruencia" y "adecuación", el que apele a la voluntad del intérprete -- para que se pueda efectuar una buena conversación que eventualmente -- produzca acuerdo,²⁸ y el que, por último, diga que es necesario poner -- en suspenso los propios prejuicios,²⁹ sugiere que, si se quiere hacer -- valer lo diferente, el menester algo más que el simple dejarse llevar por las precomprensiones. Como él mismo dice: "No podemos comprender sin intentar comprender, esto es, sin desear que algo sea dicho." (49). En la obra de Gadamer, entonces, existe el fundamento que nos permite pensar que no toda comprensión --especialmente la que aquí llamamos esfuerzo hermenéutico-- está reducida al comportamiento comprensivo ontológico del "ser ahí". Y esto, por supuesto, no entra en contradicción con el interés gadameriano de demostrar la universalidad -- de la comprensión, pues es obvio que todo esfuerzo hermenéutico parte de y está condicionado por tal actividad existencial.

Pero, ¿podemos, como decíamos arriba, fundamentar, a partir de --

tal irreductibilidad la posibilidad tanto de que el esfuerzo hermenéutico -y su resultado- sea susceptible de valoración cualitativa, como de que se asegure que el intérprete no actúe dogmáticamente durante el ejercicio de la comprensión? Si la respuesta es afirmativa, entonces sí que vamos a tropezar con problemas, pues si a algo se niega -- nuestro autor es precisamente a aceptar que existen "mejores" o "más acertadas" interpretaciones que otras⁴¹. No obstante, Gadamer mismo introduce ciertos criterios que tratan de prevenir contra las interpretaciones violentas, impositivas y apresuradas: cuando analizábamos la racionalidad dialógica vimos que la comprensión, en términos de esfuerzo hermenéutico, es decir, como intento por hacer valer lo diferente, tenía que garantizarse por el acuerdo, la adecuación y la coherencia, sobre todo si pretendía alcanzar una verdad, producto de una real fusión de horizontes. Del mismo modo, Gadamer presenta ambigüedades en torno al tema de la metodología, que hacen pensar, como dice Karl O. Apèl, que implícitamente plantea los presupuestos de la comprensión adecuada⁴² y que por tanto invitan, de algún modo, a seguir una cierta metodología para obtener éxito en la interpretación: "Particularmente en la controversia con E. Betti subraya Gadamer que no propone 'método alguno', sino que 'describe lo que es'. Sin embargo, no podemos ignorar que existe una invitación implícita a considerar, como necesaria para la interpretación, la conexión histórica del intérprete con el interpretandum -ya que ésta determina la 'precomprensión'- y, por tanto, a desarrollar una conciencia histórico-efectiva en relación con el interpretandum, y esta invitación implícita sólo puede entenderse como normativamente relevante. (...) Sólo podemos concebir ontológicamente el proceso interpretativo histórico de la mediación de la tradición (...), si el concepto filosófico expresa también un compromiso normativo, metodológicamente relevante."⁴³ Ahora

bien, ¿podríamos afirmar, siguiendo estas ideas, que el resultado de un esfuerzo hermenéutico no será correcto ni verdadero, si no muestra efectivamente la cosa que trata de comprender, si no articula coherentemente las partes de la interpretación con una unidad global de sentido, si no es producto del desarrollo de una conciencia de la historia efectiva por parte del intérprete, etc.? Según nuestras consideraciones, la respuesta es claramente positiva, pues en buena medida la racionalidad dialógica y el concepto de verdad que la acompaña, están pensadas para que eventualmente se pueda evitar una interpretación dogmática o inconveniente. Y esto se debe, como dice Thomas McCarthy, a que "...el problema de la interpretación no estriba simplemente en que uno se acerque al material con una estructura de prejuicios, sino en la imposición inconsciente de esa estructura, y en la violencia que ello entraña para una interpretación adecuada.⁴⁴" Por todo esto, sí consideramos pertinente afirmar que, dado que el esfuerzo hermenéutico no se reduce al ámbito ontológico (y, por tanto, no necesariamente es gleichgültig), y dado también que Gadamer mismo introduce ciertos criterios de corrección -aplicables precisamente a este tipo de comprensión-, entonces sí es posible calificar cualitativamente las interpretaciones que intentan hacer valer los contenidos de verdad de otras tradiciones. En otras palabras, no toda interpretación (de esta categoría) es igualmente válida, pues aquella que ha partido de imposiciones y dogmatismos, evitando la colisión de prejuicios, no puede realmente lograr una adecuada y verdadera fusión de horizontes. Y estas afirmaciones las hacemos con y, paradójicamente, también a pesar de Gadamer. Es decir, por un lado él se niega a aceptar la existencia de mejores y peores interpretaciones, argumentando que cada una es algo histórico y distinto, cuya articulación es el reconocimiento de algún aspecto del objeto comprendido.⁴⁵ Pero, por otro lado, no está dispuesto a aceptar que cualquier cosa que se diga sobre un ob-

jeito sea tan válida como otra, pues eso implicaría aceptar que las interpretaciones apresuradas, dogmáticas y/o inadecuadas valen lo mismo que las que son producto de una verdadera conversación en la que ambas partes han reconocido el punto de vista contrario. Y esto último, como hemos visto, no se sigue consistentemente de su filosofía. Por lo tanto, como anunciábamos al principio, Gadamer mismo nos da armas para presentar una lectura de su obra que lo aleja de la ontología heideggeriana y lo acercan a las teorías de la interpretación adecuada. Aunque, ciertamente, estos elementos no dejan de provocar paradojas, pues siempre se esbozan ambiguamente.

Y precisamente para evitar estas paradojas, me pareció necesario introducir la distinción entre comprensión como "precomprensión" y "modo de ser del 'ser ahí'", y comprensión como "esfuerzo hermenéutico". A la primera, ciertamente, no le podemos dar ninguna valoración, pues es un acontecimiento que obedece a su propia lógica y no a criterios externos; a la segunda, sin embargo, sí la podemos avalar -o no-, dependiendo esto de su efectividad para hacer inteligible lo extraño. Con todo lo que hemos expuesto se puede entender, entonces, en qué sentido la comprensión no es susceptible de calificarse y en qué otro sentido sí lo es: nuestro interés, en efecto, no consiste en afirmar que una tradición lingüística es mejor que otra, ni en suponer que existen "formas de hablar acerca del mundo" que son más verdaderas que otras, sino en no legitimar las interpretaciones que, por dogmáticas o inadecuadas, no hacen valer las pretensiones de verdad de otras tradiciones.

Conviene recordar que el propósito de todo este rodeo era responder a la cuestión de si es posible asegurarse de que intérprete pueda evitar la cerrazón y el dogmatismo. Tuvimos entonces que demostrar que no toda comprensión se reduce a la dimensión ontológica, procedimos después a argumentar en favor de la posibilidad de existencia de interpretaciones --

más capacitado está para darse cuenta de su propia finitud y, por consi-
 guiente, para abrirse más fácilmente a otros sentidos posibles. Quien,
 por el contrario, se ha mantenido cerrado en su propio horizonte, negán-
 dose a tener experiencias fuera de sus límites es, generalmente, aquél -
 incapaz de reconocer la validez de otros sentidos. La conciencia de la
 historia efectiva, según esto, tiene mucho más que ver con la experien-
 cia que con la reflexión pura: efectivamente, uno no está capacitado -
 para aceptar su finitud, ni para reconocer los límites de su horizonte,
 si no es hasta que se ve impelido a hacer valer la verdad del otro. La
 experiencia hermenéutica, por tanto, es el canon que permite distinguir
 al hombre experimentado, abierto a nuevos sentidos, del hombre dogmático
 y cerrado. Por lo mismo decíamos en el primer capítulo que Gadamer rela-
 ciona mucho la capacidad de interpretar, en el sentido de darle valor a
 lo diferente, con la formación (Bildung), que apela precisamente a la --
 apertura y al sentido de la medida, propios de aquél que se ha visto en-
 frentado a tradiciones distintas.

Pero la adquisición de tal conciencia no depende sólo de las expe-
 riencias vividas: el haber mantenido contactos con otras formas de ver
 el mundo, no es suficiente para garantizar que un hombre deje de ser --
 presa del ostracismo de sus prejuicios. Para ello, es necesario que --
 exista también un momento de reflexión, esto es, un intento por tratar -
 de distinguir entre aquello que vale de la propia precomprensión y aque-
 llo que no se sostiene. Ciertamente es que este momento de reflexión no se
 puede dar fuera de la experiencia comprensiva. Como dice Thomas McCart-
 thy: "Es más bien en el proceso de interpretación mismo en el que la -
 propia estructura de prejuicios va cobrando gradualmente claridad." 47

Pero también es verdad que, si no se toma distancia frente al propio --
 acontecer de la interpretación, para reflexionar acerca de las diferen-
 cias entre uno y la otra tradición, difícilmente se podría distinguir -

entre los prejuicios que producen malentendidos y los que no. Como dice nuestro autor: "Así, sólo a través de la reflexión hermenéutica va a no estaré preso de mí mismo, sino que podré juzgar libremente lo que en mi precomprensión puede estar justificado y lo que no." Por lo mismo, todo intérprete tiene la obligación de intentar -en la medida de lo posible- hacerse consciente de los prejuicios involucrados en su propia situación hermenéutica, para que así pueda controlarlos, evitando imponérselos a aquello que quiere comprender: "La operación de la comprensión requiere que los elementos inconscientes involucrados en el acto original de conocer sean elevados al plano de la conciencia." La conciencia de la historia efectiva depende, entonces, tanto de las experiencias como de la reflexión que se pueda hacer, gracias a ellas, en torno a los propios prejuicios. Sólo así se adquiere conciencia de la finitud, se reconoce que ^{se} se tiene el monopolio de la verdad y se está abierto para hacer valer sentidos ajenos.

La conciencia de la historia efectiva es, entonces, un requisito de todo esfuerzo hermenéutico, pues sólo aquél que tiene formación y experiencia, y que ha aprendido a hacerse consciente de sus propios prejuicios, está capacitado para interpretar con justicia, sin forzar al objeto, no imponiendo su punto de vista y dejando hablar realmente al otro. Claro es que aun el "inconsciente" puede interpretar con justicia, puede pretender que su interpretación sea verdadera y hasta es posible que sea así efectivamente. Si nadie tiene el monopolio de la verdad, entonces ni aun el más experimentado se puede creer poseedor de La Interpretación. Pero por ahora no estamos interesados en ver si, por casualidad, alguien inconsciente puede salvarse de la cerrazón y el dogmatismo; nuestra preocupación consiste, más bien, en analizar si se puede asegurar el ejercicio pleno de la razón dialógica, pues sólo así la hermenéutica podría aportar algo al intérprete.

En este sentido hemos ya avanzado, pues ahora estamos en condiciones para sostener que una persona con conciencia de la historia efectiva tiene más posibilidades de hacer valer las pretensiones de verdad que le llegan desde otra tradición, que aquella que no la posee, en la medida en que, gracias a ella, tal persona está capacitada para reconocer la importancia del control de los propios prejuicios, lo cual le hará trabajar con más cuidado y honestidad. Pero esto, ciertamente, no es suficiente, pues para que el intérprete pueda aprender a distinguir y controlar sus prejuicios, es necesario que regularmente los vigile para ver si son válidos o no. El trabajo del intérprete, por esto, se debe hacer sobre la base de la frecuente -y paulatina- verificación de los prejuicios implicados en su propia precomprensión, pues únicamente mediante esto se puede evitar que el investigador imponga su perspectiva. Tal examen, obviamente, no se puede hacer sino hasta que se entra en "conversación" con el horizonte de lo que se quiere comprender, ya que sólo dejando a este último hablar, pueden empezar a clarificarse los prejuicios que impiden llegar a un entendimiento y acuerdo. Como dice Joseph Bleicher: "...la comprensión puede tener éxito sólo con base en la revisión constante del propio punto de vista, lo que permite que el objeto surja (...) La actividad del intérprete sigue la lógica de la pregunta y respuesta y brinda al objeto la posibilidad de repercutir con un nuevo y más amplio significado." Por consiguiente, tanto la conciencia de la historia efectiva, como la verificación constante de los propios prejuicios, constituyen elementos que ayudan a evitar el dogmatismo. Conviene precisar, por lo demás, que cometeríamos un error si supusiéramos que estos factores funcionan aisladamente; por el contrario, sólo el diálogo con la otra tradición permite que nos hagamos conscientes de nuestros propios prejuicios y de nuestra finitud, y esta nueva conciencia actúa recíprocamente, pues con cada experiencia hermenéutica adquiere más capacidad pa-

ra abrirse a otros horizontes.

El intérprete que tiene conciencia y que está dispuesto a cambiar o matizar sus prejuicios, en pos de alcanzar un acuerdo con lo que desea comprender, no puede, sin embargo, proceder espontáneamente. No sólo debe procurar el conocimiento y el control de sus propios prejuicios, sino que además es necesario que, durante el proceso de interpretación, dirija la conversación hasta el punto de llegar a integrar en una unidad el significado latente del texto, por un lado, y su propio horizonte, por otro. La dinámica del diálogo, por tanto, no debe ser ni casual ni ingenua. Tiene que seguir una lógica de pregunta y respuesta que obedezca al interés fundamental del fenómeno hermenéutico: llegar a una verdad que concilie ambas perspectivas. Pero esto no es fácil, y ciertamente la responsabilidad cae sobre el intérprete: éste tiene que encontrar las preguntas adecuadas, cuya formulación obviamente está motivada por los intereses que se le plantean desde su horizonte, para que las posibilidades de sentido que tiene el texto empiecen a salir a la luz. Si en el texto existen respuestas para tales preguntas, entonces se puede decir que se está avanzando en la comprensión; pero si no las hay, entonces es menester reformular las preguntas y, eventualmente, hasta cambiar los prejuicios que las sustentaban. La tarea central del intérprete consiste, entonces, en la búsqueda de las preguntas para las cuales el texto tiene respuesta. Los criterios de corrección para este trabajo son la adecuación entre el todo y las partes del sentido proyectado por las preguntas y respuestas, y la correspondencia de la interpretación del investigador con el significado latente del texto. Un buen intérprete procurará, entonces, guiar la conversación hasta que encuentre coincidencias entre preguntas y respuestas, para asegurar así que él no imponga su propio horizonte. Consideramos, en consecuencia, que la honesta búsqueda de las preguntas --

que abren las posibilidades de sentido del texto, y la investigación no impositiva de las respuestas que puede ofrecer este último, constituyen también factores que pueden asegurar que no haya interpretaciones apresuradas y/o dogmáticas. Por lo demás, es esto precisamente lo que caracteriza a una verdadera actitud de diálogo.

La realización del esfuerzo hermenéutico tiene, entonces, mayores posibilidades de éxito, si la actividad del intérprete se sustenta en -- una conciencia clara de su finitud, en una disposición para conocer, controlar y revisar sus prejuicios, y en una actitud de búsqueda de las preguntas y respuestas que podrían conducir al acuerdo y al consenso. Conviene hacer hincapié, no obstante, en que estos elementos que ayudan a la comprensión no se deben concebir como "herramientas" de las cuales el intérprete se podría apropiar. La adquisición de estas habilidades es, más bien, paulatina, y se va conformando al paso que el intérprete va teniendo más experiencias hermenéuticas y mayor reflexión sobre ellas. La capacidad para comprender, entonces, es algo que se constituye en la -- práctica misma de la comprensión. Por eso, insistimos, el intérprete no puede "hacer uso" de tales recomendaciones, creyendo que basta con estar consciente de la necesidad de ellas para "aplicarlas"; lo importante, -- más bien, es aventurarse en el terreno del esfuerzo hermenéutico. Por eso dice Gadamer: "...el arte de comprender, cualesquiera sean sus modos y medios, no depende de una conciencia explícita de las reglas que lo guían y lo gobiernan. Está constituido (...) sobre un poder natural que todos poseemos en algún grado. Se trata de la habilidad que permite que una persona dotada supere a las demás, y la teoría puede cuando mucho decirnos porqué."⁵²

¿Se podría concluir, en virtud de todo lo que hemos analizado, que el sujeto más experimentado en la interpretación es quien, finalmente, mejor puede comprender? Por lo menos podemos decir que es quien más ca-

pacidad tiene para hacerlo y, ciertamente, también podemos afirmar que es seguro que él realizará una mejor interpretación que la de aquí -- que, apresuradamente, sin dejar hablar al otro y sin confrontarse con él, llegue a conclusiones arbitrarias o impositivas. Lo cual no implica, por supuesto, que el más experimentado sea poseedor de la Interpretación: lo único que queremos sostener es que, si este último hace valer realmente las pretensiones de verdad de otra tradición, su interpretación será más adecuada, y corresponderá mejor con lo comprendido, que la proveniente del sujeto que sustenta su actividad interpretativa en una indisposición para el diálogo y en una actitud dogmática.

Todas estas consideraciones nos conducen a pensar que la importancia del intérprete en el proceso de la comprensión, entendida como esfuerzo hermenéutico, es mucho mayor de lo que el propio Gadamer acepta. En efecto, en la medida en que la comprensión de lo que resulta ininteligible a primera vista no es espontánea, ni implica una simple actitud caritativa o empática, sino que requiere de un gran trabajo, tenemos -- que concluir que la comprensión recae de algún modo sobre la capacidad del intérprete para realizar tal tarea. Es él, ciertamente, quien necesita hacer un esfuerzo para controlar y revisar sus prejuicios, quien debe buscar y encontrar las preguntas y respuestas adecuadas que le permitan llegar a un acuerdo y quien tiene, finalmente, que mantener una actitud de diálogo. Claro es que aquí no hablamos de un supremo acto de voluntad pura, y tampoco suponemos un yo trascendental que ordene lo que comprende sólo según sus criterios: ya hemos visto que no es un sujeto de esta categoría el que está presupuesto en la hermenéutica filosófica. No obstante, por el hecho de que el reconocimiento de la validez de sentido de tradiciones ajenas requiere de experiencia, conciencia de la finitud y de los propios prejuicios, y de una actitud dispuesta al diálogo, podemos decir que el intérprete no tiene exactamente el

mismo valor que aquello a lo cual se enfrenta, sea esto texto ambiguo, obra de arte o cultura exótica. Por supuesto que la importancia del intérprete tampoco es lo suficientemente grande como para imponerse en todo sentido por sobre el objeto; nada más lejos de nuestra intención el suponer algo de tal envergadura. Pero, así como habíamos dicho que es finalmente el sujeto -no entendido ni como subjetividad ni como ego trascendental- el que "decide" si hay acuerdo o no, también ahora afirmamos que es él quien se abre o no, quien acepta el diálogo o no, --- quien es razonable o no.

Y dicha importancia se confirma también por el hecho de que la interpretación se hace desde el horizonte específico del investigador; es decir, comprender no quiere decir abarcar todos los sentidos posibles del objeto, ni aprehender el significado que éste tiene "en sí mismo". Ya hemos visto que, debido a que el intérprete comprende guiado por su propia precomprensión, lo que surge del proceso no es algo que hubiera estado desde siempre en el objeto, esperando a que una conciencia lúcida lo hiciera explícito: "La reconstrucción de las condiciones originales (...) es -dice Gadamer-, cara a la historicidad de nuestro ser, una empresa impotente. Lo reconstruido, la vida recuperada desde la lejanía, no es la original."⁵³ Por eso el objeto, por lo menos en lo que éste es "en sí mismo" (existencia que Gadamer rechaza), no cuenta sustancialmente; por el contrario, lo que vale es el sentido nuevo que emerge en el horizonte del intérprete y, en virtud de esto, cada comprensión del objeto es, como dice Joseph Bleicher, una creación: "La apropiación del significado del texto (...) debe considerarse no tanto como un esfuerzo duplicativo, sino como una genuina creación en sí misma."⁵⁴ ¿Y mediante qué, si no a través del trabajo del intérprete, puede adquirir forma dicha creación? ¿Cómo, si no gracias a la dirección que él le da al diálogo, puede irrumpir un nuevo -

sentido, una nueva verdad?

La actividad del intérprete, por tanto, resulta ser un aspecto sustancial del esfuerzo hermenéutico. Solo ella puede asegurar el éxito de éste. Creemos, entonces, que la tesis de Gadamer acerca de la idéntica importancia del sujeto y objeto para la comprensión, se sostiene, en cierto grado, cuando la referimos al "modo de comportamiento ontológico del Dasein", pero no cuando hablamos del esfuerzo hermenéutico. Este sólo se cumple cabalmente si hay una real disposición para dejar hablar al otro y si existe un mínimo de conciencia de la historia efectiva; y la realización de estas actitudes depende, fundamentalmente, del intérprete.

Pero, ¿a qué obedece esta revaloración del sujeto? Pues a que, según nuestro entender, la hermenéutica filosófica puede ser de gran ayuda para el intérprete, si es vista no sólo como el fundamento de la hermenéutica ontológica, sino también como la base teórica para el mejor aprovechamiento de la capacidad para comprender. A lo largo de esta última parte, hemos intentado argumentar en favor de la posibilidad de -- las actitudes comprensivas que escapan en algún grado a la dimensión ontológica, precisamente para sacar a luz el hecho de que la filosofía de Gadamer indica y sugiere, de alguna manera, el cómo debe actuar el intérprete si en verdad quiere comprender. Aunque sabemos que éste no -- puede escapar a sus determinaciones históricas y existenciales, ahora -- estamos en condiciones para asegurar que un buen investigador social -- procurará entrar en diálogo con el objeto, intentará poner en suspenso sus propios prejuicios, los revisará constantemente, y se aplicará a la búsqueda de las mejores preguntas y respuestas que le permitan mostrar, en una unidad, el sentido latente del texto y la perspectiva de su propia comprensión.

Cierto es, por otro lado, que esta revaloración del intérprete que ahora realizamos entra en contradicción con la interpretación que muchos

hacen de la filosofía gadameriana, entre ellos Habermas y Apel, para --- quienes Gadamer, al final de cuentas, sí plantea una superioridad del in terpretandum por sobre el intérprete, apoyándose en la tesis de que, para nuestro autor, la palabra transmitida es verdad (por ejemplo, en el evangelio).⁵⁵ Sin embargo, según nuestras consideraciones, la ambigüedad de la obra de Gadamer en torno a este tema es también grande. Nosotros apoyamos la tesis de la eventual superioridad del intérprete, sobre todo en el proceso del esfuerzo hermenéutico, sobre la base de que la tesis contraria sería inconsistente tanto con la idea de la imposibilidad de la reconstrucción original (pues la interpretación se hace a partir del horizonte comprensivo del intérprete), como con la idea de que la interpretación no es espontánea, sino que implica un proceso creativo. Debido a esto, tuvimos que concluir que el papel del intérprete es más importante de lo que se suponía en un principio, puesto que es de él de lo que depende el éxito de la interpretación.

Ahora bien, ¿es posible pensar que el conjunto de indicaciones que pueden ayudar a que la comprensión se cumpla en buenos términos, mismas que hemos extraído de la obra de Gadamer, podrían llegar a constituir algún tipo de metodología?. Ciertamente no, si por metodología entendemos lo que la conciencia científica moderna y la hermenéutica del s. XIX denotaban con ese término: abstracción de las condiciones históricas, búsqueda de objetividad, aplicación de los pasos rigurosos y necesarios que asegurarían el conocimiento, etc. Por el hecho de que, con Gadamer, ya no se parte ni del imperativo de la reconstrucción original, ni de la exigencia de superar el propio momento histórico, la obligación de construir una metodología de esta clase deja entonces de tener sentido. Como dice nuestro autor: "En efecto, si suponemos que no existe algo -- así como un texto totalmente dilucidable o un interés de explicación y comprensión de textos que pueda quedar totalmente satisfecho, quedan des

plazadas todas las perspectivas con respecto al arte y la teoría de la interpretación [reglas, técnicas para comprender]." La aplicación de una metodología de esta última índole entraría en contradicción, además, con todas las premisas ontológicas de la filosofía de nuestro autor: -- "La universalización de la hermenéutica por parte de Gadamer descansa, dice McCarthy, en una argumentación lógica contra la posibilidad de trascender metodológicamente el punto de vista hermenéutico: toda tentativa de superar ese punto de vista es inconsistente con las condiciones de posibilidad de la comprensión, con la lingüisticidad y la historicidad de la existencia humana."⁵⁷ No obstante, es importante no caer en la tentación de suponer que, dada la negativa de nuestro autor a aceptar tal tipo de metodología, la hermenéutica filosófica carece de toda clase de reglas para lograr el objetivo de la comprensión. En rigor, ni siquiera Heidegger, en quien se basa Gadamer para desarrollar su ontología comprensiva, escapa a una cierta dimensión metodológica, pues al dejar sentado desde las primeras páginas de Ser y Tiempo que la fenomenología es el único camino genuino para develar al ser en un sentido metódico auténtico,⁵⁸ está al mismo tiempo hablando de la importancia que tiene el seguir ciertos pasos, si se quiere llegar a una cabal comprensión. Dichos pasos no son, por cierto, reglas técnicas que aseguren el conocimiento del objeto, como si éste fuera un factum medible; son, más bien, modos de transitar en la propia precomprensión, con la finalidad de hacer inteligible algún aspecto encubierto u olvidado del objeto que se quiere comprender. De la misma manera, Gadamer, a pesar de insistir en que la filosofía de Heidegger sólo describe lo que sucede siempre que se comprende,⁵⁹ no deja de contemplar unos cuantos pasos que se han de seguir, si realmente se quiere comprender. Por ejemplo, en las líneas que a continuación citaremos, existe una clara expresión de esto último: "Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica [auténtica] inten-

tará 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. Esto es lo que Heidegger -- quiere decir cuando requiere que el tema científico se "asegure" en las cosas mismas mediante la elaboración de posición, previsión y anticipación." ⁶⁰ Lo mismo se puede decir de todos aquellos párrafos en los que nuestro autor habla de la importancia de encontrar las preguntas para -- las cuales el texto es respuesta, ⁶¹ de la exigencia de dejar hablar al -- otro, de la necesidad de que la interpretación sea congruente y se oriente a la cosa misma, ⁶² etcétera. Todo lo cual nos hace pensar que, si -- bien la tesis de la universalidad ontológica del fenómeno hermenéutico -- es incompatible con un método científico, no por ello se puede pensar -- que el esfuerzo hermenéutico sea azaroso, espontáneo o casual; por el -- contrario, si el intérprete quiere tener éxito, está obligado a seguir -- con honestidad y cautela las "reglas" básicas de la comprensión. Ciertamente, por lo demás, que la aplicación de dichas "normas" no constituye ninguna razón suficiente de la buena comprensión, pues en la medida en que somos seres finitos, incapaces de tener una autocomprensión absoluta, el riesgo del dogmatismo y la cerrazón está siempre presente. Es verdad, -- asimismo, que dichas "reglas" no pueden ser pensadas como "normas técnicas" de las cuales el sujeto se pueda apropiarse: son, insistimos, formas de moverse en la propia precomprensión con el objetivo de ir ganando cada vez más experiencia en la actividad comprensiva. No obstante, la hermenéutica filosófica, como teoría que intenta explicar lo que sucede -- cuando se interpreta, ha hecho explícito el camino conveniente y/o adecuado por el cual se puede avanzar en la comprensión, y, aunque el intérprete no pueda "utilizar" -- como si fuera una "herramienta" -- tal vía de -- acceso a la interpretación, sí tiene la posibilidad de darse cuenta de -- los elementos que entran en juego en la comprensión y de empezar, así, a introducirlos -- paulatinamente -- en su propia praxis. Por ese motivo puede

mos aventurarnos a decir que, a pesar de que la obra de Gadamer se opone tanto a las premisas que subyacen al método científico, como a este mismo método, eso no implica que la filosofía hermenéutica carezca de una cierta metodología, en sentido restringido -si se quiere-, es decir, como "arte de interpretación", pero que ofrece las posibilidades para construir una interpretación que verdaderamente haga valer las pretensiones de una tradición diferente a la propia.

2 V. A modo de conclusión del presente capítulo.

Considero que ahora sí estamos en condiciones para resumir ordenada mente todos los temas que fuimos tratando a lo largo de este capítulo. Nuestra preocupación fundamental consistió en intentar hacer explícito el tipo de racionalidad que podía fundamentar la validez del quehacer de la comprensión, toda vez que la razón científica moderna abrevaba casi siempre en la deslegitimación de ciertas verdades, procedentes de ámbitos no susceptibles de ser estudiados con los patrones de la ciencia natural. Al analizar lo que aquí llamamos la razón dialógica, salió a luz el hecho de que la comprensión, actividad sustentadora de la investigación social, era posible, legítima y fructífera, pues podía garantizar la obtención de verdades que, si bien no eran producto del seguimiento de un método riguroso, bajo el punto de vista de un criterio amplio y racional, sí podían ser calificadas como válidas. En esos momentos pudimos concluir que la hermenéutica podía prescindir de las exigencias que le imponía la conciencia científica moderna y, aun así, tenía la posibilidad de sentar las bases teóricas para asegurar que la actividad de la comprensión fuera legítima en términos científicos. Posteriormente vimos cómo era posible controlar, en un cierto sentido metodológico, la práctica comprensiva, con la finalidad de hacer claro que el investigador sí puede rendir frutos con base en su capacidad interpretativa. Lle

gamos, así, a una situación que nos permite afirmar que la comprensión es válida y productiva, a pesar de (y gracias a) que en su quehacer operan determinantes históricas, lingüísticas y existenciales. Su actividad, obviamente, no se base ni en criterios rígidos de racionalidad y verdad, ni en patrones metodológicos exactos y, no obstante, como actitud del preguntar, dialogar, investigar y revisar puede realmente garantizar la verdad. 63.

Antes de cerrar este capítulo, queremos agregar una consideración final. Si la interpretación que hemos hecho sobre la filosofía de Gadamer se sostiene, entonces es menester decir que nuestro autor no está tan alejado -en el grado que él mismo desearía- de ciertas preocupaciones científicas modernas, tales como la búsqueda de verdades, la creación de algún tipo de metodología (flexible, en este caso) que asegure la obtención de estas últimas, la suposición de una racionalidad que legitime el quehacer científica, etcétera. Es claro, sin embargo, que en su obra también asoman signos nítidos de crítica a la modernidad: no existe fundamento (grund) último de la verdad, hay negación absoluta de cualquier noción de progreso en la autocomprensión humana, no acepta que exista la posibilidad de demostrar que puede haber una interpretación mejor que otra (aunque sugiere que garantiza más la verdad aquélla que tiene una actitud dialógica que el dogmático o impositivo), y, en fin, evita constantemente las nociones de sujeto trascendental, realismo ingenuo o psicologismo. La hermenéutica filosófica se nos presenta, así, como un punto intermedio entre lo moderno y lo posmoderno, entre la teoría de la interpretación y la ontología comprensiva.

Citas Bibliográficas.

1. Linge, E. David. Introducción a Philosophical Hermeneutics p. XIV Traducción nuestra (tn).
2. Schleiermacher. Aesthetic. Apud. Verdad y Método p. 243
3. Cfr. Gadamer, H.G. Verdad y Método p. 254
4. Ibid. p. 265-266
5. Bleicher, Joseph. Hermeneutics as Method, Philosophie and Critique p. 117 (tn)
6. Gadamer. Scope and Function or Reflection en Philosophical Hermeneutics p. 26 (tn)
7. ---- Verdad.... p. 24
8. Bleiche, J. Op. cit. p. 120
9. Gadamer. Verdad... p. 327 Aunque esta cita está contextualizada en referencia al pensamiento de Heidegger, hay razones para pensar que Gadamer se la apropia.
10. --- The Universality of the Hermeneutical Problem en Philosophical... p. 11 (tn)
11. Ibid. p. 10
12. Cfr. Gadamer. Aesthetics and Hermeneutics en Philosophical... p. 99 (tn)
13. McCarthy, Th. La teoría crítica de Jürgen Habermas p. 217
14. Gadamer. The Universality... en Philosophical... p. 16 (tn)
15. Gadamer. Replik. Apud McCarthy, Th. Op. cit. p. 225
16. --- Man and Language en Philosophical... p. 66 (tn).
17. Utilizo la expresión de Th. McCarthy. Aunque él la aplica al pensamiento de Habermas, me parece pertinente para el caso. Cfr. Op. cit. p. 323
18. Gadamer. On the Problem of Selfunderstanding en Philosophical... p. 56-57 (tn)
19. Wellmer, Albrecht. Intersubjetividad y Razón en Racionalidad, León Olivé, comp. p. 259
20. Heidegger, M. Ser y Tiempo p. 247-248
21. Gadamer. Verdad... p. 583
22. Cfr. Ortiz-Osés, Andrés. Mundo, Hombre y Lenguaje Crítico. p. 18
23. McCarthy, Th. Op. cit. p. 244
24. Rothberg, Donald Gadamer, Rorty, Hermeneutics and Truth: A response to Warnke en Inquiry 29 (tn)
25. Gadamer. Verdad.... p. 361
26. Spinoza, B. Tratado de la Reforma del Entendimiento p. 41
27. Cfr. Heidegger, M. Op. cit. p. 239 y 244
28. Gadamer. Verdad... p. 327
29. Cfr. Ferrara, Alessandro. "A Critique of Habermas Consensus Theory of Truth" p. 48
30. Ibid. p. 55
31. Ibid. p. 66 nota a pie de página.
32. Cfr. Rothberg, D. (a propósito de Warnke) Op. cit. p. 356
33. Me apego aquí a las últimas palabras del artículo de Wellmer arriba citado.
34. Gadamer. Semantics and Hermeneutics en Philosophical p. 92 (tn)
35. Cfr. ---- Verdad.... Introducción.
36. Ibid. p. 567
37. Ibid. p. 424
38. Cfr. Ibid. p. 463 y 465
39. Cfr. Ibid. p. 369
40. ---- Aesthetics and Hermeneutics en Philosophical... p. 101 (tn)
41. Cfr. ---- Verdad.... p. 565
42. Cfr. Apel, Karl Otto La Transformación de la filosofía Tomo I p.43

43. Cfr. Ibid. Tomo II p. 203 y 204
44. McCarthy, Th. Op. cit. p. 209
45. Cfr. Gadamer. Verdad... p. 565
46. Wellmer, Albrecht Op. cit. p. 257
47. McCarthy, Th. Op. cit. p. 209
48. Gadamer. Scope and Function... en Philosophical... p. 38 (tn)
49. ---- On the Problem... en Ibid. p. 45
50. Bleicher, J. Op. cit. p. 123
51. Cfr. Ibid. p. 114
52. Gadamer. Scope and Function... en Philosophical... p. 20-21 (tn)
53. ---- Verdad... p. 220
54. Bleicher, J. Op. cit. p. 123
55. Cfr. Apel, K. O. Op. cit. Tomo I p. 44-45 y
Habermas, Jürgen. La Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo I p. 187
56. Gadamer. Hermenéutica como Filosofía Práctica en La razón en la época de la ciencia p. 75
57. McCarthy, Th. Op. cit. p. 229-230
58. Cfr. Heidegger, M. Op. cit. parágrafo No. 7
59. Cfr. Gadamer. Verdad... p. 332
60. Ibid. p. 336
61. Cfr. ---- La razón... p. 75 y Philosophical.... p. 13
62. Cfr. ---- Verdad... p. 332 y 361
63. Cfr. ---- Ibid. p. 585.

La interpretación y la posibilidad del ejercicio crítico.

1. Introducción. *al problema de la relación entre hermenéutica y crítica.*

Una de las objeciones más fuertes que se le han hecho a la filosofía gadameriana es aquella que la acusa de ofrecer muy pocas armas a -- las ciencias sociales para que realicen una crítica rigurosa tanto a -- las condiciones sociales de dominación, como a los aspectos ideológicos imbuidos en el lenguaje. Debido a la carencia de una metodología sociológica o histórica de carácter fuerte -misma que entra en contradicción con las tesis fundamentales de Verdad y Método-, y a causa, sobre todo, de la rehabilitación que Gadamer hace de los conceptos de prejuicio, --- tradición y autoridad, se dice que su idea de interpretación parece dirigirse más a la recuperación de lo que la tradición ofrece, que a criticar los aspectos de ella que sirven para reproducir ejercicios de poder o de distorsión. En esta parte intentaremos desarrollar las razones en las que esta crítica se sustenta, así como la defensa que Gadamer realiza de su posición. Trataremos de precisar además en qué sentido tal cuestionamiento nos parece pertinente y en qué otro no, para estar así en condiciones de establecer la relación que tiene la hermenéutica--- filosófica con la así llamada " crítica a las ideologías ".

Antes quisiera precisar el sentido de la palabra " crítica " que a -- lo largo de este capítulo utilizaremos. Salvo en las ocasiones en que - explícitamente digamos lo contrario, el concepto "crítica" se deberá entender de acuerdo al significado que de él nos ha legado la tradición - ilustrada, distinguiéndose así de la clásica referencia kantiana del --- término. Aunque es imposible, por otro lado, definir inequívocamente a la Ilustración y por tanto a su concepto de crítica, deseamos caracterizarlo grosso modo como el ejercicio de racionalización que pretende po--

racionalización?

ner en tela de juicio los principios o las convenciones sociales aceptados por el dogma o la tradición. La cuestión gira, entonces, en torno a la clásica distinción -pertinente o no, eso lo veremos- entre ideología y crítica. En este sentido, la ilustración es un procedimiento a través del cual se constituye autónomamente la razón frente a cualquier tipo de dogmatismo. Por ello se ha caracterizado, al decir de Ferrater-Mora, por un "optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar a fondo la sociedad a base de principios racionales (...); un optimismo basado única y exclusivamente en el advenimiento de la conciencia que la humanidad puede tener de sí misma y de sus propios aciertos y tropiezos."² Esta esperanza puesta en la razón tiene como objetivo fundamental liberar al ser humano de los mitos, prejuicios y principios de autoridad que impiden el autónomo desenvolvimiento de su ser; para lograr tal objetivo parte del principio de que todas las verdades aceptadas, y sobre todo las que parecen incuestionables, han de ser criticadas y jamás idolatradas. Sólo así se podrá garantizar un funcionamiento racional y libre de las relaciones sociales. En este sentido utilizaremos entonces la palabra "crítica": como ejercicio de sospecha frente a las verdades aceptadas por tradición. Y como lucha por obtener una sociedad y una conciencia cada vez más libres y racionales.

Otra precisión que me gustaría hacer antes de entrar al tema principal, y que seguramente ayudará a entender con mayor claridad el curso de la polémica, se refiere a la distinción entre la posibilidad crítica que la idea de interpretación gadameriana ofrece -que es lo que está en duda-, por un lado, y la crítica que de hecho hace la hermenéutica gadameriana a ciertos aspectos sociales -caracterizados por favorecer la alienación, la dominación y la manipulación, por el otro. Esta distinción puede resultar fructífera no sólo porque así evitamos la suposición de que Gadamer no es crítico frente a su realidad contemporánea, sino porque además así podremos ver cuál es el contexto filosófico general en el

que se encuentra su idea de interpretación, que es la que se torna más decididamente objeto de cuestionamiento. En efecto, es posible que, si analizamos contra quiénes o frente a qué se yergue la filosofía gadameriana, entonces podremos entender mejor porqué está en pos de una revaloración de los -- conceptos de prejuicio y autoridad, y porqué toma distancia frente a esa -- << tradición ilustrada que bien conocía.

Sabemos ya que la crítica gadameriana al concepto de método está enmarcada en un cuestionamiento agudo al concepto de ciencia, y al ideal de universalización de sus principios. Pero lo que subyace a esto es la preocupación profunda por los males que ha acarreado el "mito racional" de nuestro siglo: el de la ciencia, precisamente. En el libro titulado "La razón en la época de la ciencia", Gadamer desarrolla, entre otras cosas, la idea de que no sólo es fundamental la duda acerca de las reales bondades de la ciencia, toda vez que ahora conocemos sus consecuencias, sino que además, en un mundo tan tecnificado, es urgente que la filosofía ^{comience} a preguntarse si este afán de desarrollo no ha propiciado a que se dejen fuera de consideración muchos de los aspectos que también constituyen al Dasein, tales como la posibilidad de selección y opinión (piénsese en la manipulación de los medios de información) la flexibilidad en el trato con el mundo (relación cada vez más dependiente de la tecnología), y el derecho a vivir en este mundo (cada vez más dudoso por las políticas ecodidas establecidas en función del crecimiento de la economía y la técnica).³ Debido a esto es necesario sospechar de la soberbia científica y tecnológica que ha invadido grandes sectores de la sociedad contemporánea. Y es ésta una de las tareas a las que Gadamer se compromete: parecería que él -- quiere fomentar una nueva toma de conciencia acerca de los límites del poder de los seres humanos. Así como, al decir de Freud, el hombre ha sufrido tres grandes humillaciones, la de Copérnico, la de Darwin y la de él mismo, ahora se -- manifiesta como necesaria una cuarta: que se de cuenta que él no es capaz de controlar los desastrosos efectos del juego de la tecnología, y menos cuando

ésta sirve a la política y, en especial, a la guerra. Y considero que Gadamer está proponiendo precisamente eso; vuelve a subrayar lo que muchas veces se ha olvidado: la idea de la finitud humana, de su contingencia y de su poderío limitado. ⁷Por ello está favoreciendo una nueva autocomprensión del género humano, una recodificación de sus logros y metas, una autocrítica productiva, a partir, entre otras cosas, de un cuestionamiento profundo a la ciencia y a la tecnología. Como él mismo sugiere: "Mi única preocupación (...) era la de asegurar una base teórica que nos permitiera habérnosla ⁵con el factor básico de la cultura contemporánea, a saber, la ciencia y su utilización industrial y tecnológica."⁴

No obstante, sabemos que esta crítica a la razón instrumental y tecnológica no es exclusivamente de cuño gadameriano. Además de tener una clara procedencia heideggeriana, fue también una constante de la escuela de Frankfurt y lo vuelve a ser ahora de la teoría crítica de las ideologías y de la llamada hermenéutica crítica. Según mis consideraciones, la originalidad de Gadamer en este sentido radicaría, primero, en haber establecido que el éxito de la ciencia depende en gran medida de las condiciones metodológicas que le subyacen y que éstas a su vez sólo funcionan por una racionalización extrema que cancela otro tipo de preocupaciones antropológicas, y segundo, y debido a esto, en haber hecho una de las críticas más agudas al concepto de método, resaltando, precisamente, todo lo que él es incapaz de abarcar y, mucho más, de eliminar. Y en esto sí logra distinguirse de otras posiciones, en particular de las sustentadas por los representantes de la hermenéutica crítica, pues a pesar de que éstos sí critican ciertos métodos de la ciencia natural, no llegan al límite de plantear una idea de interpretación metodológicamente irrelevante, ni caen en una ontología comprensiva que haga secundarios los métodos sociológicos e históricos de investigación. Este tema lo analizaremos con mayor detenimiento posteriormente, por cuanto que alrededor de él se cierne una muy importante discusión que echa luces para resolver la cuestión fundamental de saber si la

filosofía gadameriana cierra o no las posibilidades de crítica. Por ahora re_ saltamos solamente que nuestro autor se inscribe claramente en la tradición -- que cuestiona y critica fuertemente la racionalidad científica, técnica y meto_ dológica.

¿Existe algún otro sentido en el que podríamos decir que la hermenéutica-- filosófica sí es crítica? Tal vez no, si buscamos en su obra referencias expli_ citas, pues en ella únicamente aparecen como claras las preocupaciones por los -- problemas que acarrea la ciencia y sus sobrevaloración.

No obstante, la filosofía gadameriana puede funcionar como germen de crítica ha_ cia otras formas de ejercer violencia y dominación. Quisiera mencionar, parti_ cularmente, que con su afirmación de la completa historicidad y relatividad (que_ no relativismo, y mucho menos irracionalismo, como vimos en el capítulo preceden_ te) del pensamiento, está dándonos argumentos para criticar los efectos nocivos-- que acarrearán todas las formas absolutizantes y excluyentes de hablar acerca del mundo, tales como la sobrestimación de los propios valores culturales, el despre_ cio por lo extraño, la violencia hacia lo diferente y la dominación ejercida sobre aquello que se considera inferior. En efecto, como sabemos, buena parte de las ideas que intentan justificar algunas conquistas, invasiones, colonizaciones y gue_ rras tienen su fundamento en formas de pensamiento que se autoerigen como universa_ les, superiores y capaces de discernir mejor que otras lo que es el bien y la ver_ dad. A mi me resulta claro, entonces, que cuando Gadamer demuestra con éxito que no existe forma de pensar alguna que pueda tener la última palabra acerca de algo, está abriéndonos espacios para criticar todas aquellas formas de violencia y ejer_ cicio de poder que se fundan en la automistificación cultural y en la exclusividad del pensamiento.

Una vez aclarado en qué sentidos la hermenéutica filosófica sí es crítica, po_ demos resaltar en cuáles no lo es: omite de su universo de cuestionamiento las -- coacciones socio-económicas⁵ y la manipulación ideológica. Rara vez habla de las primeras y aunque a la segunda le dedica algunas líneas más, sólo se remite a ella

para demostrar porqué la crítica de las ideológicas parte de falsos supuestos. Sobre esto abundaremos posteriormente. Por lo demás, resulta entonces claro por qué la llamada escuela crítica acusa a Gadamer de idealista y preilustrado: para ella, sobre todo a partir de la relectura marxista de la escuela de Frankfurt, resulta tan importante la crítica a la dominación económica e ideológica, como la crítica -sumamente relacionada con la primera- a la razón instrumental y científica. Por tanto, a pesar de coincidir con Gadamer en esto último, no puede dejar de pensar que nuestro autor está evadiendo tal cuestionamiento -- por ^Su intento de conservación y justificación de ciertos valores. Esto, como--- veremos, es exagerado, aunque ciertamente no carece de algún grado de justicia. ←?

Pero la crítica a Verdad y Método, como anunciamos, no se restringe a la hermenéutica filosófica, sino que se dirige a la idea de interpretación que se encuentra en ella. La hermenéutica crítica considera que además de que la rehabilitación de los conceptos de prejuicio, autoridad y tradición no favorecen la sospecha ni el descubrimiento de situaciones de dominación, la carencia de método y la revaloración de una ontología comprensiva eluden el momento de distanciamiento y reflexión en el que se puede sustentar el ejercicio crítico, con lo cual se ve cómo la idea de interpretación gadameriana no fomenta en casi ningún sentido el cuestionamiento de lo que el investigador estudia.

Veamos todo esto con mayor detenimiento, valiéndonos de Habermas como el principal protagonista de la polémica con Gadamer.

II. Crítica a la idea de interpretación como recuperación de la tradición.

Para la hermenéutica crítica, en particular para Habermas, una de las primeras dificultades de Verdad y Método estriba en la absolutización del lenguaje. Al retomar la idea heideggeriana del lenguaje como "morada del ser", Gadamer hace que en él queden contenidos todos los aspectos del mundo (incluidos los socio-económicos); bajo la premisa de que es la palabra la que devela al ser, el sentido de todo lo que hay en el horizonte sólo puede ser determinado lingüísticamente. Para Habermas, esta concepción del lenguaje como metainstitución -así la llama él-, que resulta significativa por cuanto es claro que toda relación social está conformada lingüísticamente, no sería problemática si no fuera porque encubre de algún modo el hecho de que el lenguaje no sólo es dependiente de los fenómenos sociales, sino que también es un medio de dominación con características ideológicas: "Parece lógico concebir al lenguaje como una especie de metainstitución de la cual dependerían todas las instituciones sociales, en virtud de que la acción social sólo está constituida en la comunicación del lenguaje ordinario. Pero esta metainstitución del lenguaje en tanto tradición depende evidentemente, a su vez, de procesos sociales que son irreductibles a las relaciones normativas. El lenguaje es, asimismo, un medio de dominación y de poder social; sirve para legitimar relaciones de fuerza organizada. Hasta donde las legitimaciones no articulan las relaciones de poder cuya institucionalización ellas hacen posible, hasta donde estas relaciones se manifiestan meramente a sí mismas en las legitimaciones, el lenguaje es también ideológico. Aquí no se trataría de la impostura dentro de un lenguaje, sino de la impostura del lenguaje como tal."⁶ Las coacciones socio-económicas, la voluntad de poder y la dominación son fenómenos que atraviesan y ayudan a conformar el lenguaje, y en la medida en que no se

expresan claramente en él, éste pasa a ser también una vía de conservación y reproducción de los mencionados fenómenos. Para la hermenéutica crítica, el hecho de que Gadamer no incluya en su universo discursivo - la necesidad de distinguir entre las precomprensiones distorsionadas y las no-distorsionadas que se encuentran en el lenguaje, impide ver en - qué forma éste legitima formas de ejercicio de poder cuyo significado - no es transmitido nítidamente por la tradición. Como dice Karl O. Apel al respecto: "La hermenéutica pura no tiene en cuenta que la realidad social -la vida de esta realidad social, vivida en la praxis técnica y político-económica- no se manifiesta suficiente ni adecuadamente en el "espíritu objetivado" de la tradición lingüística, en el más amplio sentido. Precisamente a la luz de un compromiso ético-normativo, el "espíritu objetivado", interpretable hermenéuticamente, puede y debe ser - puesto en cuestión de nuevo por la crítica de las ideologías, en la medida en que los aspectos de la historia social y de sus condiciones reales de vida, no expresadas lingüísticamente, se confrontan, de forma metodómicamente consciente, con la mediación hermenéutica de la tradición y se utilizan como correctivo de la misma."⁷ Debido a esto, la absolutización ontológica del lenguaje, pese a su fuerza argumentativa, pues es cierto que lo que tiene sentido lo tiene gracias al lenguaje, no puede resultar, a los ojos de Habermas y Apel, sino una tesis incompleta que difícilmente puede ser fundamento de una teoría sociológica que quiera explicar los fenómenos sociales de dominación y manipulación.

Metodológicamente hablando, el problema sustancial de esta absolutización del lenguaje consiste en que si aceptamos, con Gadamer, que todo queda contenido en el lenguaje y si consentimos, además, en que "es el lenguaje el ser que ha de ser comprendido", entonces resultaría que incluso los fenómenos sociales de los cuales el lenguaje es dependiente, es decir, que aun las instancias socio-económicas e ideológicas serían

objeto de comprensión. Y es esto lo que Habermas no estaría dispuesto a aceptar, pues más allá de que el momento de investigación hermenéutica sea sumamente importante, existen aspectos de la vida social que requieren un tipo de análisis no circunscrito al plano meramente interpretativo. La aplicación de la idea de comprensión gadameriana, sobre todo por carecer de una metodología fuerte, no alcanza para explicar todas las características inherentes a una complejísima formación social, tal y como la contemporánea: "La infraestructura lingüística de una sociedad es parte de un complejo que, aunque simbólicamente mediado, está también constituido por el constreñimiento de la realidad: -- por el constreñimiento de la naturaleza exterior que entra en los procedimientos de dominio técnico y por el constreñimiento de la naturaleza interior reflejada en el carácter represivo de las relaciones sociales de poder. Estas dos categorías de constreñimiento no son sólo objeto de interpretación; detrás del lenguaje, ellas también afectan a las mismas reglas gramaticales de acuerdo con las cuales interpretamos al mundo: Las acciones sociales sólo pueden ser comprendidas según un marco objetivo que está constituido conjuntamente por el lenguaje, el trabajo y la dominación. (...) En consecuencia, la sociología no puede reducirse a una sociología interpretativa (...) Es preciso (...) que no sucumba a un idealismo de la lingüisticidad [Sprachlichkeit] y que no subsuma enteramente los procesos sociales a la tradición cultural." 8 De esta manera, Habermas piensa que la mera investigación hermenéutica no es suficiente para dar cuenta de ciertos fenómenos sociales, especialmente los coercitivos, pues existen aspectos de ellos que sólo pueden ser explicados mediante el auxilio de una metodología fuerte y de algún tipo de investigación empírica. La reflexión, la toma de distancia y el análisis de las condiciones reales de dominación socio-económica y manipulación ideológica son también momentos sustancia

les de toda investigación social. En consecuencia, la absolutización del lenguaje que Gadamer realiza, en conjunción necesaria con la carencia de un método relevante de investigación, son para Habermas una instancia a la que las ciencias sociales no pueden ser reducidas.

Otro de los problemas graves que, según el autor de Conocimiento e Interés, trae consigo la absolutización del lenguaje consiste en la neutralización e indiferenciación del poder de la reflexión. Al establecer que toda comprensión está imbuida en una tradición lingüística que la determina y la hace finita e histórica, Gadamer le quita a la reflexión (que en este sentido sería, como toda acción del pensamiento, producto de la precomprensión) la fuerza de la que Hegel y la tradición ilustrada la habían dotado. En efecto, dado el carácter históricamente situado de la reflexión, ésta ya no puede concebirse como una potencia infinita, pues está siempre enraizada en la contingencia de la tradición, de modo tal que el momento reflexivo, en el que uno toma conciencia de y distancia frente a lo que comprende, aparece como dependiente del contexto lingüístico e histórico en el que se desenvuelve. Pese a que Habermas acepta la idea de Gadamer sobre la finitud de la comprensión y la vinculación de ésta al contexto, considera que las conclusiones que el último ^{colige} de esta tesis traen como consecuencia una posición relativista que impide criticar a la tradición, distanciándose de ella y descubriendo lo que en ella existe de ideológico. Si ciertamente, al asumir que toda interpretación se da "siempre de un modo diferente" -no susceptible de ser calificado como mejor o peor-, el autor de Verdad y Método elude la posibilidad de que existan interpretaciones liberadoras o superadoras de una tradición coercitiva y/o de prejuicios que fomentan la dominación. Y es esta posibilidad, precisamente, la que Habermas le otorga a la reflexión: "El prejuicio

de Gadamer en favor de los prejuicios certificados por la tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión, la cual se acredita en su capacidad de rechazar también, llegado el caso, las pretensiones de la tradición. La reflexión disuelve la realidad en virtud de que no sólo confirma, sino que también desbarata fuerzas dogmáticas (...). La reflexión no lucha con la facticidad de las normas transmitidas sin dejar una huella!"¹⁰ La absolutización del lenguaje y la tradición, al convertir así a la reflexión en una actividad histórica y finita, le quitan el poder crítico y de distanciación que la había caracterizado sobre todo gracias a la ilustración.

La rehabilitación de los conceptos de prejuicio, autoridad y tradición, en íntima conexión con el problema que ahora tratamos, también funciona para Habermas como una actitud tendente a neutralizar el poder de la reflexión y por ende de la crítica. Al plantear la posibilidad de que tales conceptos converjan con el del conocimiento y al eliminar el antagonismo que entre ellos y este último había surgido desde la ilustración, Gadamer limita la fuerza de la razón crítica, argumentando que los prejuicios, la autoridad y la tradición siguen funcionando también en ésta. Y ciertamente, no existe conciencia alguna que pueda erigirse autónomamente sin ser influida por lo que le ha precedido. No obstante, Habermas piensa que lo que Gadamer está proponiendo al reivindicar tales conceptos es la aceptación o al menos la recuperación del pasado, de lo transmitido y su significado, y de lo que determina al intérprete en su propio espacio. Dicha posición, además, está favoreciendo mucho más una actitud conservadora que una crítica y reflexiva, por cuanto que parte de la premisa de que existen prejuicios verdaderos, tradiciones que no es necesario cambiar y autoridades a las que no *Forzosamente* se debe cuestionar. Lo *más problemático* del asunto es que Gadamer no dice cómo distinguir los prejuicios falsos y simplemente *internamente*

te da por descontada la ^{reflexión} de criticar a la autoridad coercitiva o dogmática. Por eso Habermas se ve impelido a elaborar una reivindicación del poder de la reflexión, aludiendo a que el conocimiento y la autoridad no pueden converger, ya que la antítesis del saber es precisamente la adquisición dogmática e irreflexiva de los valores y creencias. La reflexión, por el contrario, permite que se reconozcan conciente y racionalmente aquellos contenidos significativos de la tradición que es deseable conservar, y ayuda a que se eliminen los que promueven la dominación y la falta de libertad. Como dice McCarthy, parafraseando a Habermas: "En la reflexión crítica podemos tanto rechazar como aceptar las pretensiones de validez de la tradición. En ambos casos 'el elemento de autoridad que era sólo dominación' es sustituido por la 'fuerza menos violenta de la inteligencia y de la decisión racional.'" ¹¹ Una vez que la reflexión ha entrado en acción, ni los prejuicios ni lo que dice la autoridad quedan intactos, aun y cuando se haya decidido confirmarlos, debido a que gracias a ella, éstos se vuelven transparentes y por esta razón ya no pueden seguir funcionando como prejuicios ni como dogmas. ¹²

Lo que Gadamer le deja al intérprete, si es que se aceptan sus premisas en torno al prejuicio, a la autoridad y a la tradición, es sólo la posibilidad de vincular su propia investigación a la tradición, sin actuar reflexivamente sobre esta última y sin tratar de criticarla: "Gadamer ve fundidas en un único punto la continuidad de la tradición y la investigación hermenéutica. A ello se opone el hecho de que la apropiación reflexiva de la tradición rompe la sustancia natural de la misma y cambia la posición de los sujetos en ella. (...) Ciertamente que es correcta la idea hermenéutica de que una comprensión, por controlada que sea, no puede saltar por encima de la vinculación del -

intérprete a la tradición. Pero de la pertenencia estructural de la comprensión a las tradiciones que esa comprensión prosigue mediante apropiación, no se sigue que el medio de la tradición no se vea profundamente transformado por la reflexión científica (...) Gadamer no se percata de la fuerza que la reflexión desarrolla en la comprensión. Si se identifica la investigación hermenéutica con la recuperación de la tradición, entonces se acentúa la posición de la participación y la conservación, antes que la de la crítica y la de distanciamiento. Por las consecuencias que esta tesis acarrea, el autor de Conocimiento e Interés se ve imposibilitado a aceptar que el intérprete vea siempre desde el punto de vista de su tradición aquello que se convierte en su objeto de estudio. Sin pretender que el investigador social pueda prescindir de la visión del mundo que le ha sido transmitida, Habermas sí considera posible -y necesario- el enfrentarse críticamente a la tradición, desvinculándose de la propia Weltanschauung y elaborando explicaciones que ataquen el núcleo de la dominación y la manipulación.

La presentación que hemos hecho de las objeciones que Habermas le pone a Verdad y Método, aun sin haberlas completado -cosa que haremos más adelante-, sirve ya para ahondar más en el debate, introduciendo las respuestas y los contraargumentos de Gadamer, mismos que aparecen fundamentalmente en los textos reunidos bajo el título de Philosophical Hermeneutics. Creo incluso conveniente suspender por ahora la crítica de Habermas, pues lo que al respecto dice Gadamer ayudará a entender mejor la otra parte del cuestionamiento que realiza el primero.

En principio, Gadamer no está dispuesto a aceptar que el lenguaje sea una instancia social entre otras, una dimensión que se pueda equiparar a la del trabajo y la dominación, y en la que hay que buscar, de entrada, su aspecto ideológico: "La articulación, a través del lenguaje y de la cooperación comunicativa, del mundo en el que vivimos, no

es una mera dimensión de lo convencional o de la condensación de una conciencia quizás falsa; refleja lo que es y está segura de su legitimidad en lo general precisamente porque en lo particular puede aceptar la persuasión, la contradicción y la crítica. La descomponibilidad y creabilidad de todo ente que proporciona la ciencia moderna representa frente a esto sólo un campo particular de la intervención y del control, que únicamente queda delimitado en la medida en que no puede ser superada la resistencia del ente en contra de su objetivación." ¹⁵ La comunidad de diálogo que conforma al y es determinada por el lenguaje incluye en su universo todos los aspectos de la vida social que se han ido estructurando teóricamente, y aun aquellos que no han sido abordados todavía por la ciencia. Esta, de hecho, trabaja a partir de los marcos de referencia y sentido que se han ido acumulando y transmitiendo en el lenguaje.

Es en ese nivel, precisamente, en el que se puede afirmar que el lenguaje, por ser la dimensión del sentido, abarca todo lo que en un momento dado puede convertirse en objeto de estudio, incluyendo claro está el trabajo y la dominación. Tal y como lo explica Jack Mendelsohn, en un artículo dedicado al debate que ahora reseñamos: "En cierto sentido Gadamer tiene de nuevo la razón. El trabajo y la dominación son 'comprendidos' en el amplio sentido en --

que son entendidos por seres humanos y esta comprensión se articula -- tanto en la vida social como en todas las demás experiencias mundanas. En este sentido el lenguaje es un medio universal." ¹⁶ El sentido de las relaciones sociales, el concepto de dominación, la referencia a la manipulación ideológica, la idea de coerción, etc., sólo son adquiridas por el lenguaje, únicamente gracias a él poseen un contenido significativo para el ser humano. Pese a que en esta tesis haya una gran dosis de idealismo, Gadamer está dispuesto a reafirmar fuertemente que el ser humano tiene "mundo" y "horizontes" inteligibles precisamente porque ha desarrollado un lenguaje. De esto no se sigue, sin embargo, que el análisis de las condiciones socio-económicas de manipulación y dominación deba ser "lingüístico" o reducirse a ello. Nada más lejos de las ideas gadamerianas, las cuales, ciertamente, no funcionan al nivel de las disciplinas lingüísticas, sino que se enclavan en el corazón mismo de la filosofía. Y, curiosamente, Habermas no está tan alejado de dichas tesis, pues el núcleo de su filosofía tiene mucho en común con el de Gadamer: también él acepta la idea de la comunicación como medio universal de la vida social y la ^{notión} de la historicidad de la conciencia humana." ¹⁷ Lo que sucede, siguiendo una vez más a Mendelsohn, es que las preocupaciones de Habermas, al situarse dentro de la dimensión crítica y reflexiva, lo obligan a establecer distinciones -- que Gadamer no contempla: "Habermas ^{qué}so distinguir entre esos aspectos del contexto social que son estructuras de símbolos -formas culturales- y aquellos otros que, aunque están simbólicamente mediados, son más que eso y que, por tanto, plantean límites a la universalidad del lenguaje. Desde luego, el trabajo y la dominación forman parte del lenguaje y, durante el proceso de su interpretación, pueden afectar la constitución del lenguaje. Sin embargo, como señala Ricoeur, es necesario distinguir entre los fenómenos que se adentran en el lenguaje y

aquellos que sólo llegan al lenguaje. En este sentido, la distinción de Habermas sigue siendo importante." ¹⁸ Por esta razón, el autor de La Teoría de la Acción Comunicativa no puede aceptar la idea de la universalización del lenguaje, sobre todo en virtud de las conclusiones metodológicas que Gadamer extrae de ella, pues no es posible pensar -- que todos los fenómenos sociales se presentan con igual nitidez y -- transparencia en el lenguaje, lo cual conduce a creer que la comprensión no es suficiente para develar lo que de ideológico y coercitivo -- existe en el lenguaje.

No obstante, hay que preguntarse ^{si} efectivamente la hermenéutica filosófica es incapaz de habérselas con este último tipo de fenómenos. Para que se pueda ver qué tan justas son las objeciones de Habermas, -- hay que indagar entonces si es cierto que la hermenéutica se opone tan crudamente a la reflexión y hay que investigar en qué medida la rehabilitación de los conceptos de autoridad, tradición y prejuicio ataca el corazón de la razón crítica.

Para Gadamer, el hecho de que se universalice al lenguaje; como -- dimensión del sentido, no implica necesariamente la ausencia de la reflexión y mucho menos la de la crítica. El mismo sostiene que mediante el diálogo y la confrontación se pueden superar críticamente algunos de los prejuicios imbuidos en nuestra precomprensión; al mismo -- tiempo piensa que sin un momento reflexivo no se puede juzgar libremente lo que puede estar o no justificado en la tradición o en la autoridad. ¹⁹ Por nuestra cuenta, hemos ya adelantado algunas de estas últimas ideas: cuando describíamos en el capítulo precedente la idea del "esfuerzo hermenéutico", misma que --decíamos-- se puede derivar con justicia de la obra gadameriana, argüíamos que era imposible interpretar un texto antiguo o una cultura extraña de un modo no arbitrario ni impositivo, a menos que el investigador estuviera dispuesto a hacerse --

conciente de sus propios prejuicios, a criticarlos -siempre desde el marco de referencias al que tuviera acceso- y a encontrar lo que en ellos resultara insostenible. Aludíamos ahí también, apoyados en citas del propio Gadamer, a la importancia de la reflexión para cumplir con la tarea de cuestionar la propia tradición. Debido a esto, cuesta trabajo entender los matices de la polémica, pues a pesar de que casi siempre Gadamer habla a un nivel ontológico y desde un punto de vista que favorece la interpretación como recuperación de la tradición, existen sin embargo claras referencias que apoyan la idea de que también ~~exhorta~~ a la crítica en algún sentido. Ciertamente es, no obstante, que estas alusiones no aparecen en Verdad y Método, sino en parte de los textos reunidos en Philosophical Hermeneutics -escritos antes de que Habermas publicara su "Review"-, y en los que se encuentran bajo el título de La Razón en la Epoca de la Ciencia, pero ello no invalida el que, analizando otros sectores de su obra, se pueda ver cómo Gadamer sí enfatiza la importancia de la reflexión y la crítica, por lo menos en algún sentido.

En primer lugar, del hecho de rehabilitar los conceptos de prejuicio, autoridad y tradición, no se sigue que él piense que el ser humano está determinado a creer sin juzgar en todos y cada uno de los contenidos transmitidos en su contexto cultural: el que describa el comportamiento hermenéutico como una lógica de pregunta y respuesta implica que la interpretación no necesariamente obedece al interés de conservar lo transmitido, pues la pregunta surge de la duda y ésta del asombro: "Sin una tensión interna entre nuestras expectativas de sentido y las concepciones ampliamente difundidas y sin un interés crítico en las opiniones dominantes, no existiría ninguna pregunta." De aquí se infiere que es posible que la respuesta no confirme la perspectiva tradicional que se tenga del objeto en cuestión. Mediante el diálogo

la importancia de superar estos fenómenos a la hora en que desarrolla lo que entiende por comprensión. Es por esta razón por la que Habermas le critica, ya que para éste el ideal de razón ilustrada sigue vigente en muchos sentidos, y aunque Gadamer apele de algún modo a la importancia de cuestionar los propios prejuicios, no llega siquiera a explicar bajo cuáles principios teóricos se puede o se debe hacer tal crítica, y además rechaza fuertemente la idea de apoyar tal tarea en una metodología fuerte. En consecuencia, y considerando que Habermas habla desde el punto de vista de una hermenéutica encauzada fundamentalmente a la crítica en sentido ilustrado, éste tiene razón al señalar que Gadamer omite de su universo teórico el perentorio ataque a las formas distorsionadas de comunicación. Pero de esto no se sigue que Gadamer piense que la interpretación es siempre mera recuperación de la tradición y tampoco que no piense en la importancia de cuestionar los prejuicios que a los ojos ^{de un análisis actual} aparezcan como injustos e insostenibles.

Matices análogos son los que tenemos que hacer al abordar la cuestión de la reflexión. Como hemos dicho, Gadamer no está tan fácilmente dispuesto a aceptar que la reflexión y la comprensión hermenéutica se oponen ^{de un} sin más. Por una parte, es cierto que al hablar de la historicidad de la razón y al abogar por la tesis de que todo pensamiento surge en una tradición lingüística que lo determina, el autor de Verdad y Método está limitando el poder de la reflexión debido a que la sitúa dentro de las fronteras de la comprensión; pero, por la otra parte, disminuir una fuerza no significa acabar con ella y mucho menos despreciarla por completo. En concordancia con su crítica al método y a las pretensiones objetivantes de la hermenéutica tradicional, Gadamer intenta apuntar que la reflexión también deriva de la comprensión; como señala Jack Mendelsohn: "El propósito general [de Gadamer] no --

era negar la validez de la reflexión crítica, sino el de ubicarla dentro de la hermenéutica y, en consecuencia, defender la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Como ha señalado Misgeld, Gadamer creyó que a su modo él estaba defendiendo el soporte de la existencia humana en la razón práctica, el diálogo y la asimilación de la tradición en contra de una teoría crítica que a su juicio muestra signos de sucumbir ante la idolatría científica de los métodos objetivantes, que caracterizan al positivismo." ²² Toda vez que Gadamer coloca a la reflexión dentro de los marcos de la comprensión, la primera pierde la capacidad de distanciarse totalmente de su objeto y de ver a éste, por tanto, como algo extraño al sujeto. La reflexión crítica, que pugna por la des-ideologización y liberación de los fenómenos sociales de manipulación y coerción, se convierte así en un tipo de pensamiento tan histórico y dependiente de la tradición como los otros. Su contenido y sustancia no provienen de la nada; surgen también de una tradición, una tradición crítica e ilustrada, pero tradición finalmente. En este sentido, la tesis gadameriana que señala los límites y alcances de la reflexión resulta sumamente pertinente. En palabras de McCarthy: "Gadamer no simplemente aboga por las ventajas de la tradición; argumenta que la participación en una herencia cultural es una condición de posibilidad de todo pensamiento, incluyendo la reflexión crítica. De ahí que en su réplica a Habermas lo acuse de emplear un concepto supersimplificado de crítica y de erigir un antagonismo abstracto entre tradición y reflexión. (...) El sujeto da inevitablemente por descontada en su reflexión una multitud de conceptos, juicios, principios y criterios que no se tematizan: no puede poner en cuestión todo al mismo tiempo. Por tanto, la crítica es necesariamente parcial y hecha desde un punto de vista particular. Si el punto de vista crítico se somete, a su vez, a reflexión, esto ha-

brá de hacerse inevitablemente desde otro punto de vista y sobre la base de otras presuposiciones que se dan, a su vez, por descontadas." 23
Así caracterizada, la reflexión tiene un poder finito, dependiente -- igualmente de la tradición y los prejuicios del que la ejerce y cuyo contenido, por tanto, debe ser sometido a revisión y diálogo tanto como el de los otros tipos de pensamiento. No es ninguna panacea contra los mitos y las ideologías, pues ella misma puede estar motivada por -- prejuicios, de signo diferente o antagónico, pero prejuicios al fin y al cabo; tampoco tiene los parámetros únicos de lo que es la verdad, la libertad o la justicia y, en consecuencia, la crítica que haga bajo estos principios estará tan vinculada a su contexto como lo está la -- búsqueda por la conservación de la tradición.

Con estas tesis, Gadamer está mitigando el poder que tanto la tradición ilustrada en general, como ciertos marxismos y positivismos en particular, le otorgaron a la ciencia y a la crítica. Uno de los ideales más importantes de estos últimos, pese a que frecuentemente navegaron en dirección opuesta, era precisamente ver a la sociedad liberada de ideologías, prejuicios y mitos; consideraban además que las armas óptimas para lograr tal objetivo era apoyarse siempre en la fuerza de la ciencia y de la reflexión crítica. No se percataron de que la radicalización de sus tesis, misma que a lo largo de este siglo ^{ha sucedido} con frecuencia, estaba también influida por prejuicios antihumanistas o antiburgueses. (como el que opone la ciencia burguesa a la proletaria); tampoco se dieron cuenta de que con esa actitud estaban favoreciendo el surgimiento de nuevos mitos, como el de que la ciencia todo lo soluciona, mismo que ha caracterizado a nuestro siglo. De paso, -- acababan desechando otro tipo de discursos que no cumplían los requerimientos mínimos para ser considerados científicos. Tales actitudes -- provocaron extremismos que más que promover la apertura al diálogo y a

la discusión, la cerraban dando por sentado que ellas operaban conforme a la razón. Ciertamente es que estas intolerancias no son producto de la reflexión crítica; decir eso sería falso e incorrecto. Gadamer ve el problema, más bien, en la sobrestimación del poder de la crítica y de la ciencia y en la hipervaloración de los principios con los cuales se aplican. Él considera que bajo tales premisas difícilmente se podrían esclarecer algunos fenómenos sociales, debido a que la falta de conciencia de la propia historicidad y de la pertenencia del pensamiento a un contexto determinado -características de una tradición que hipostasias el poder de la reflexión-, podrían acabar conduciendo a un ejercicio de violencia intelectual sobre el objeto de estudio, del cual resultaría una desvalorización de ciertas pretensiones de verdad que podrían resultar convincentes y adecuadas si tan sólo se las intentara comprender. Buscar siempre el sentido distorsionado e ideológico, las formas de coacción y manipulación, y el significado oculto que finalmente descubriría el fenómeno es una actitud que, si bien no rebasa los intereses de la hermenéutica filosófica, sí parte de entrada de principios que pueden conducir a una eliminación de formas de vida y de discursos, tales como los que dominan la vida cotidiana del ser humano o los de algunas culturas diferentes a la propia, que merecen respeto y reconocimiento. Según esto, una de las principales diferencias que Gadamer guarda para con las distintas variantes de la ilustración es precisamente que concibe la comprensión bajo la idea del diálogo y del acuerdo antes que bajo el concepto de sospecha o reflexión; intenta encontrar preguntas para las cuales el texto en cuestión sea respuesta, antes que analizarlo según patrones de crítica preestablecidos. Con sus propias palabras: "Tenemos que comprender qué es lo que se esconde detrás de la pregunta que se plantea. Pero hacer conscientes los presupuestos ocultos no significa sólo y en primer lugar expli

citar presupuestos inconscientes, en el sentido del psicoanálisis, sino que significa hacer conscientes presupuestos poco claros e implicaciones que se esconden en la pregunta que se formula. (...) Sólo tenemos alguna probabilidad de comprender los enunciados que nos preocupan si reconocemos en ellos nuestras propias preguntas. Esto está vinculado al hecho de que lo inconsciente y lo implícito no constituyen simplemente lo opuesto a nuestra existencia humana consciente. La tarea de la comprensión no consiste únicamente en dilucidar, hasta en los -- más íntimos fundamentos de nuestro inconsciente, qué es lo que motiva nuestros intereses, sino sobre todo, comprender e interpretar en la dirección y en los límites que están fijados por nuestro interés hermenéutico." 24

Para Gadamer, entonces, la reflexión se puede entender con justicia sólo cuando se caracteriza como un derivado de la comprensión; en el momento en que su valor se sobrestime al grado en que se piense que es esa la actitud intelectual que el investigador social debe tomar -- preferentemente frente a su objeto, la hermenéutica gustosa señalaría los límites históricos y contextuales que posee todo pensamiento crítico. Y de todo esto no se sigue que el autor de Verdad y Método fomente únicamente la conservación y recuperación del sentido de la tradición, pues la comprensión implica tanto el rechazo de los prejuicios -- inadecuados como la aceptación de una autoridad pertinente. Lo que sucede es que las premisas ontológicas de las cuales parte su idea de -- comprensión lo conducen irremediablemente a plantear que el pensamiento crítico y reflexivo también está condicionado, relativizado, contextualizado y, por tanto, limitado a las fronteras de sentido que le -- abren las tradiciones con las que se haya puesto en contacto.

De algún modo, Gadamer elabora así una especie --no desarrollada -- explícitamente en su obra-- de crítica --en sentido kantiano-- de la razón crítica --en sentido ilustrado; es decir, contesta a la pregunta:

citar presupuestos inconscientes, en el sentido del psicoanálisis, sino que significa hacer conscientes presupuestos poco claros e implicaciones que se esconden en la pregunta que se formula. (...) Sólo tenemos alguna probabilidad de comprender los enunciados que nos preocupan si reconocemos en ellos nuestras propias preguntas. Esto está vinculado al hecho de que lo inconsciente y lo implícito no constituyen simplemente lo opuesto a nuestra existencia humana consciente. La tarea de la comprensión no consiste únicamente en dilucidar, hasta en los -- más íntimos fundamentos de nuestro inconsciente, qué es lo que motiva nuestros intereses, sino sobre todo, comprender e interpretar en la dirección y en los límites que están fijados por nuestro interés hermenéutico." - 24

Para Gadamer, entonces, la reflexión se puede entender con justicia sólo cuando se caracteriza como un derivado de la comprensión; en el momento en que su valor se sobrestime al grado en que se piense que es esa la actitud intelectual que el investigador social debe tomar -- preferentemente frente a su objeto, la hermenéutica gustosa señalaría los límites históricos y contextuales que posee todo pensamiento crítico. Y de todo esto no se sigue que el autor de Verdad y Método fomente únicamente la conservación y recuperación del sentido de la tradición, pues la comprensión implica tanto el rechazo de los prejuicios -- inadecuados como la aceptación de una autoridad pertinente. Lo que sucede es que las premisas ontológicas de las cuales parte su idea de -- comprensión lo conducen irremediablemente a plantear que el pensamiento crítico y reflexivo también está condicionado, relativizado, contextualizado y, por tanto, limitado a las fronteras de sentido que le -- abren las tradiciones con las que se haya puesto en contacto.

De algún modo, Gadamer elabora así una especie --no desarrollada -- explícitamente en su obra-- de crítica --en sentido kantiano-- de la razón crítica --en sentido ilustrado; es decir, contesta a la pregunta:

¿Hasta dónde nos es dable criticar?. Comprensivamente hablando sólo - es posible formular una crítica partiendo de y limitándose a el conjunto de contenidos significativos a los que se tiene acceso, proviene éste del propio horizonte, del contacto que el sujeto ha mantenido con otros o de una perspectiva más general que haya fusionado dos o más horizontes. El criterio bajo el cual se realiza una crítica (pues todo cuestionamiento presupone un parámetro -más o menos elaborado- a partir del cual se acepta o se rechaza aquello que sale al encuentro) no surge de la nada; puede provenir de alguna tradición ajena al intérprete que, al interpelarlo, puede hacer que critique algunos -o muchos- de los prejuicios de su propia tradición; puede formularse a partir de la colisión o el antagonismo de prejuicios acerca de la misma cosa que pertenezcan a diferentes tradiciones; puede emerger también a partir del encuentro de contenidos contradictorios entre sí - que, hasta entonces, hayan funcionado sin problemas en una misma tradición (nadie ha dicho que en un mismo horizonte no puede haber prejuicios antagónicos, contrarios o contradictorios entre sí); o puede surgir, finalmente, gracias a la propia precomprensión, en cuyo caso el intérprete considera que sus criterios son más convincentes que los que tiene otra tradición. En cualquier caso, los criterios de cuestionamiento cobran cuerpo en función de las perspectivas con sentido a las que el sujeto tiene acceso. De lo que se sigue que el intérprete crítico proyecta sus conceptos de emancipación, no-manipulación y comunicación no-distorsionada sobre la base de una comprensión creativa de las tradiciones que se le ofrecen, lo cual le impide distanciarse de ellas por completo. Y esta es, paradójicamente, una condición de posibilidad del propio pensamiento crítico: sólo se puede cuestionar - aquello que, mediante la precomprensión, ya se ha comprendido. Como dice Gadamer: "...el trabajo de crítica ideológica tiene una estructu

ra dialéctica, está referido a determinadas condiciones sociales con respecto a las cuales interviene corrigiéndolas o eliminándolas. Forma parte pues del mismo proceso social que critica. Este es un presupuesto ineliminable que no puede ser remplazado por ninguna pretensión científica." ²⁵ Todo esto le quita al intérprete el derecho a suponer que la idea de libertad que maneja, que la idea de "sociedad mejor" -- que tiene en mente (y que actúa como principio utópico a partir del -- cual cuestiona el presente), y que la concepción que posee de la historia y su desarrollo, pueden trascender universal o cuasi universalmente. Cuando estos criterios son trasladados a teorías de análisis social, y funcionan entonces como parámetros bajo los cuales se realiza la crítica a la tradición, entonces la hermenéutica filosófica tiene que recordarle a la tradición reflexiva que puede estar sobrepasando -- sus propios límites al pretender que los principios a los que se debe tienen una validez que rebasa cualquier frontera. Y son precisamente estos principios --muchas veces tácitos-- los que Gadamer cuestiona: -- "...si examinamos el alcance de estas nuevas intelecciones [sospechas marxistas o freudianas], tenemos que considerar críticamente cuáles -- son los presupuestos no sometidos a prueba, de tipo tradicional, que en ellos siguen estando presentes. Tiene que parecerle a uno dudoso el que la ley de movimiento de la vida humana pueda realmente ser -- pensada con el concepto de progreso, del permanente transformar lo -- desconocido en lo conocido y que la cultura humana haya recorrido un camino en línea recta desde la mitología hasta la ilustración. Cabe pensar aquí en otra concepción totalmente distinta, es decir, considerar que el movimiento de la existencia humana lleva en sí mismo -- una incesante tensión interna entre iluminación y encubrimiento." ²⁶

Cierto es que habría que preguntarse se efectivamente una posición -- como la habermasiana tiene presupuestos similares, pero tendremos --

ocasión de hacer esto más adelante. Por lo pronto, subrayemos la idea de la razón crítica siempre parte de una herencia cultural que la condiciona, pero que también la hace posible.

Las consecuencias metodológicas de esta especie de crítica de la razón crítica son graves. En principio, Gadamer limita con ello el poder de las teorías de la historia o la sociedad que, valiéndose de algún tipo de filosofía de la historia o de alguna concepción del progreso y desarrollo de la humanidad, pretendan definir los logros y las metas a las que ha de tender la sociedad. Cuestiona, por ende, los principios metodológicos que se fundan en este tipo de teorías. Cualquier investigación que pretenda comprender el curso de la historia universal como una sucesión de hechos, inteligibles bajo una idea de progreso o de tendencia hacia una meta última y válida para todas las culturas, le parece a Gadamer digna de cuestionamiento. Para él, ésta sería una manera de forzar la comprensión, siempre impredecible, de cada etapa del acontecer humano; y también constituiría una forma de universalización de una comprensión que pasa por alto el hecho de que el entendimiento es histórico y está siempre contextualizado. Con esta postura, Gadamer ataca por igual al hegelianismo, al marxismo y a Habermas: con sus diferencias y matices, todos los autores incluidos en estas corrientes consideran que la historia y su curso obedecen a una racionalidad -más o menos perfectible-, misma que la autocomprensión humana debe de entender para poder encauzar el desarrollo social. El problema que acarrea esta tesis es que así se puede violentar la interpretación de textos antiguos o de culturas no occidentales, cuya dinámica no sea susceptible de explicarse con las categorías de las que parten tales teorías. De ahí que Gadamer critique con énfasis la metodología de las llamadas ciencias críticas: al partir de una filosofía de la historia y de una concepción de la verdad, la justicia y la libertad -

se están arrogando el derecho a suponer que las cosas son siempre in-
 terpretables así. Y esto entra inmediatamente en contradicción con --
 las tesis históricas y dialógicas que Gadamer propone. En este senti-
 do, bien dice McCarthy: "Las pretensiones que Habermas plantea en fa-
 vor de la reflexión crítica son excesivas. La crítica no puede preten-
 der estar en posesión exclusiva de la verdad. Sus ideas de vida justa
 no están eximidas de revisión y rechazo en el diálogo con otros. Por
 tanto, la autorreflexión crítica, así como la crítica de la distorsión
 ideológica, no son posibles con independencia de la tentativa de lle-
 gar a un acuerdo con los otros. Los ideales de la razón están de por
 sí ligados a una apertura al diálogo, tanto a un diálogo efectivo con
 los contemporáneos como a un diálogo virtual con el pasado." ²⁷Lo que
 Gadamer cuestiona entonces es que la reflexión crítica intente inter-
 pretar bajo sus propias categorías, descalificando lo que no parece --
 adecuarse a su concepción de progreso y bienestar y aceptando lo que --
 sí concuerda con sus ideas. Y es este el tipo de crítica que Gadamer
 rechaza; él está dispuesto a argumentar en favor de la crítica que se
 construye en el diálogo, de aquella que sale a luz en el proceso de fu-
 sión de horizontes, de la que elimina prejuicios una vez que éstos se
 han contrastado con los de otra tradición..., pero nunca va a apoyar --
 una crítica que se sustente en categorías previas y que sea entonces --
 capaz de neutralizar lo que el texto, la cultura diferente o simplemen-
 te otro sujeto puedan o tengan que decir. La reflexión crítica no pue-
 de concebirse, según Gadamer, como un supremo acto de voluntad, sino --
 como un momento del propio proceso de diálogo y comprensión. La refle-
 xión crítica y la interpretación pueden ser pensadas juntas, ya que no
 se oponen siempre y cuando uno entienda que la crítica sólo es posible,
 hermenéuticamente hablando, si no pretende negar su propia herencia --
 cultural y si acepta que el cuestionamiento no debe partir de catego-

rías previas que puedan violentar el objeto de crítica.

Lo que nosotros hemos denominado una "especie de crítica de la razón crítica" puede entonces esbozarse de la siguiente manera: Gadamer sugiere que la reflexión crítica tiene como condición de posibilidad - la comprensión -gracias a la precomprensión- de la tradición cultural en cuestión; en consecuencia su poder y alcance están limitados a los sentidos que le otorgue al intérprete su herencia cultural: las premisas de las que parte el investigador no son ahistóricas y están relacionadas con su precomprensión. Por tanto, la fuerza de la reflexión descansa en la de la comprensión y ésta constituye el marco de referencia de la primera. Ciertamente es que puede resultar pretencioso llamar a esto una "crítica de la razón crítica". Utilicé este término simplemente porque Gadamer contesta de alguna manera implícita a las preguntas: cómo es posible criticar y hasta dónde se puede criticar. En todo caso, me parece que una interpretación como la que ahora propongo - puede abrir vetas para pensar acerca de las condiciones de posibilidad y del alcance de la reflexión crítica. Y debido a esto me pareció conveniente entresacar algunas de las ideas que se relacionan con este modo de ver a Gadamer.

Pero ahora es justo dejar hablar a Habermas, pues en el actual -- contexto de la discusión tiene mucho que decir. Las razones por las que aboga en favor de la reflexión crítica son dignas de considerarse y además habría que ver si los contrargumentos de Gadamer responden -- ciertamente a lo que Habermas propone.

En principio, y optando por hacer un análisis que parta de lo particular para llegar a lo general, es necesario indagar porqué Habermas piensa que la investigación hermenéutica debe ir acompañada de una filosofía de la historia. En rigor, la cuestión estriba en ver si es po

sible que el historiador prescinda -aunque así lo quiera- de una concepción del desarrollo y de las metas de los acontecimientos que vive la humanidad. Esto significa que tenemos que preguntarnos cómo se hace la historia; en el contexto de nuestro debate la disyuntiva es: ¿nos basta con el modelo interpretativo, o, para que se pueda entender el pasado, es necesaria además una filosofía que explique el funcionamiento de la historia y que sea capaz por ende de proyectar -en algún sentido- su futuro?. Habermas considera que la posibilidad de entender los fenómenos sociales -actuales o pasados- descansa en la segunda opción. Si el investigador no tiene una idea -por vaga que ésta sea- de cómo ha ido y va desarrollándose el acontecer humano, de cómo se han relacionado unos fenómenos con otros, de cuáles son los elementos más significativos en el análisis histórico, etc., entonces difícilmente podría encontrar algún sentido racional en los acontecimientos sociales; el historiador o el sociólogo tendería a ver cada fenómeno como un suceso aislado y le costaría mucho trabajo encontrar la relevancia que un hecho histórico podría tener para el presente o para el futuro. Por el contrario, el poseer una concepción de la historia -por hipotética que sea- le resta ingenuidad a la actividad del investigador: éste tendría armas para detectar los aspectos que puedan resultar fundamentales si se quiere entender el fenómeno en cuestión, para relacionar un acontecimiento del pasado con el presente, para proyectar las consecuencias que a futuro tendrá algún suceso del presente, etc. Por consiguiente, una filosofía de la historia abre un conjunto de posibles significados sin el cual el intérprete no podría haberse-- las con la complejidad de los fenómenos sociales.

El abogar en favor de una filosofía de la historia no significa, sin embargo, que Habermas piense en la anulación de la tesis del enraizamiento del pensamiento a su circunstancia y mucho menos que con ello

proponga alguna concepción de "progreso". En efecto, el autor de Con-
ciencia e Interés no considera que exista siquiera la posibilidad de
contemplar la historia como si ésta fuera una totalidad acabada que
encontraría su culminación en la conciencia del historiador; poseer
una filosofía de la historia no quiere decir pretender conocer de una
vez y para siempre todos los posibles sentidos que algún día aparece-
rán; significa sólo anticipar aquellos que el historiador cree
que son relevantes. Por lo mismo, _____ el contenido de una fi-
losofía de la historia como la que propone Gadamer tiene un carácter
hipotético: "Podríamos ofrecer una completa y definitiva descripción
de un acontecimiento histórico sólo si tuviésemos la seguridad de que
ya no aparecerían nuevos puntos de vista al respecto, esto es, si pu-
diéramos anticipar todos los puntos de vista relevantes por surgir en
el futuro. En este sentido, la filosofía de la historia anticipa el
punto de vista que puede guiar al último historiador hacia el final
de la historia en su conjunto. En la medida en que no podemos antici-
par el curso futuro de los acontecimientos, tampoco podemos anticipar,
con sólidos fundamentos, el punto de vista del último historiador." 28

En consecuencia, la descripción completa de la historia es, para Ha-
bermas, un ideal ilegítimo." 29 Por otra parte, el pensar que es posi-
ble proyectar un futuro no implica necesariamente concebir una idea
de progreso -cualquiera que ésta sea-, pues en la medida en que el mo-
vimiento de la historia depende de decisiones y de acciones concre-
tas, no hay manera de describir teóricamente el futuro de la humani-
dad. No obstante, con base en el análisis de los determinantes rea-
les de los procesos sociales presentes, y tomando en consideración --
las posibilidades de desarrollo de éstos, es factible proyectar un --
porvenir, también hipotético, sin el cual resultaría difícil organi-
zar el significado del pasado. En este sentido cada historiador ac-

to e Interés no fundamenta su teoría en una filosofía de la historia que tenga pretensiones de abarcar todos los sentidos posibles que alguna vez surjan; ~~esta~~^{no} basa sus tesis en una concepción dogmática y ahistórica del progreso; tampoco abusa de sus criterios de verdad y justicia tratando de imponérselos a culturas diferentes o tradiciones ajenas: él también está preocupado por hacer valer hermenéuticamente aquello que a primera vista parece incomprensible; finalmente, el hecho de que Habermas piense que se puede proyectar o anticipar el futuro no implica que arbitrariamente esté imponiendo su visión del porvenir, pues él concibe tal proyección como posible, sólo sobre la base de lo históricamente comprensible.

El poder que Habermas le otorga a la reflexión crítica tampoco es tan grande como Gadamer supone. En la medida en que el primero no niega la pertenencia del intérprete a la historia y al contexto, reduce, al igual que el segundo, los límites de una reflexión que ingenuamente pretenda superar su contingencia. Por lo mismo, su postura crítica conserva un cierto grado de mesura que la hace incomparable con las actitudes exageradamente críticas que Gadamer cuestiona. Además, la posición de Habermas no niega la importancia de la investigación hermenéutica, ni la del diálogo con los otros; de algún modo sostiene también que los parámetros bajo los cuales se sustenta la reflexión mantienen un estatus hipotético; como afirma Jack Mendelsohn: "Habermas argumenta que incluso en relación con los aspectos teóricos de la autoconciencia de su precomprensión, la teoría crítica no puede pretender una 'autocertidumbre monológica' (...) En este sentido, -- aun los aspectos teóricos de la crítica no pueden fundarse completamente en términos teóricos, sino que mantienen un estatus contingente, hipotético, que sólo puede ser recuperado a través de la reinserción del proceso vital de la ilustración." 31

En consecuencia, y por lo menos en lo que respecta al problema de la reflexión y la filosofía de la historia, las críticas de Gadamer parecen aplicarse de modo muy restringido a la posición habermasiana.

Conviene hacer ahora una pausa para recapitular la información que tenemos hasta el momento. Consideramos que es importante poner de relieve, en primer lugar, el hecho de que buena parte de las discrepancias entre ambos autores son, fundamentalmente, diferencias de matiz o de énfasis. En efecto, aunque Habermas acentúa la necesidad de la reflexión y la crítica, y Gadamer resalta más bien la perentoriedad del diálogo con la tradición, ni el primero estaría dispuesto a considerar la posibilidad de que el intérprete escapara a su propia herencia cultural, ni el segundo podría pensar seriamente en la imposibilidad de criticar a o de reflexionar sobre aquello que es objeto de interpretación. Análogamente, aunque Habermas piensa sobre todo en la urgencia de superar las formas distorsionadas de comunicación (en particular aquellas en donde existe coacción o manipulación), y Gadamer esté preocupado más bien por abogar en favor de la posibilidad de restablecer toda forma de comunicación, ambos concuerdan al hacer hincapié en la importancia del diálogo, la comunicación, la monologicidad, etc. En este sentido se puede decir que a pesar de que Habermas se apropie más de la herencia ilustrada y Gadamer de aquello que la ilustración desechó, ambos son representantes de una filosofía que parte de la conciencia de la historicidad de la existencia humana, que piensa en la resolución dialógica de los conflictos prácticos o de interpretación, y que reconoce a la comunicación como medio universal de la cultura humana. No obstante, existen también diferencias que abren brechas cuasi-inconmensurables. Pienso sobre todo en

aquella que tiene que ver con la abarcabilidad ontológica del lenguaje, y en aquella (derivada de la primera) que se refiere a la cuestión metodológica. Ciertamente, a pesar de los parecidos, ni Gadamer está dispuesto a ceder un paso atrás en la tesis según la cual el lenguaje todo lo contiene, ni Habermas a aceptar las consecuencias de irrelevancia metodológica que tal tesis acarrea. La universalización ontológica del lenguaje que Gadamer hace se dirige, como ya vimos, a una argumentación lógica contra la posibilidad de trascender metodológicamente el punto de vista hermenéutico; Habermas, por el contrario, está a favor de la introducción de elementos teóricos que tienen por objetivo fundamentar una posición metodológico-crítica. Según nuestras consideraciones, es precisamente en todo esto donde estriba la raíz de la polémica: mientras que Gadamer rechaza el método porque aceptarlo es una tentativa que entraría en contradicción inmediata con las condiciones de posibilidad de la comprensión, con la historicidad y la lingüisticidad del ser humano, Habermas aboga por crear las condiciones metodológicas que permitan ejercer una crítica fuerte y una comprensión reflexiva que ayude a superar los elementos de dominación y coacción que todavía prevalecen en nuestra sociedad. ←

A lo largo de este trabajo, sin embargo, hemos intentado desarrollar la tesis de que la obra de Gadamer, pese a él mismo, sí permite entresacar una cierta metodología, aunque obviamente no del calibre que Habermas considera pertinente. En este sentido, y con las limitaciones correspondientes, cabría preguntarse si las diferencias entre Gadamer y Habermas no quedan aún más mitigadas cuando al primero se le mira desde un punto de vista metodológico y no estrictamente ontológico. Si así sucede, entonces podríamos ver la obra de Gadamer como un elemento de apoyo a la crítica, a la reflexión y a la investiga

ción social, y no nada más como una ontología comprensiva. En lo sucesivo intentaremos profundizar en esta tesis, completando, al mismo tiempo, el debate entre Habermas y Gadamer.

III. Hermenéutica, psicoanálisis y teoría crítica.

Otro de los aspectos importantes de la polémica que ahora reseñamos es el de la relación de la hermenéutica con el inconsciente, lo distorsionado (en el sentido psicoanalítico del término) y, por extensión, con la ideología. Como ya hemos dicho, Habermas considera que la filosofía de Gadamer es incapaz de habérselas con tales fenómenos y, por tanto, difícilmente puede analizar la represión y la coacción que esconden estas expresiones deformadas de la realidad. En el presente apartado intentaremos indagar si efectivamente la hermenéutica filosófica posee dichas limitaciones, y lo haremos empezando por investigar la relación que tanto la teoría crítica como la hermenéutica guardan con estos elementos de la teoría psicoanalítica.

Como sabemos, la teoría crítica de las ideologías, gracias sobre todo a las aportaciones de la Escuela de Frankfurt, ha introducido algunas de las categorías freudianas en sus marcos teóricos de referencia. Desde que se estableció el paralelismo entre el síntoma neurótico y el fetichismo ideológico, esto es, desde que se postuló la idea de que ambos son manifestaciones deformadas de una realidad que se oculta detrás de ellas y que constituye un poder opresor, y desde que se entendió -además- que es importante que el analista (o el crítico) saquen a luz tales encubrimientos, la teoría psicoanalítica ha nutrido -algunas veces ^{a multitud de} con éxito- teorías sociales críticas y emancipatorias. En el caso de Habermas, este hecho ha sido particularmente evidente, pues él no sólo se apropió de algunas de las categorías freudianas y de otros cuantos factores de explicación para los fenómenos del poder y la represión, sino que además ha utilizado con creces los rasgos metodológicos del psicoanálisis. ³³ Según el autor de Conocimiento e Interés, el valor que un

crítico social le pueda dar a la teoría freudiana se basa principalmente en el hecho de que el psicoanálisis constituye "el único ejemplo tangible de una ciencia que incluye una autorreflexión metódica." ³⁴ Con lo cual quiere decir que la teoría psicoanalítica es el único paradigma de investigación que se fundamenta tanto en la observación controlada, propia de las ciencias empírico-analíticas, como en la experiencia de la comprensión, característica de las disciplinas hermenéuticas. Habermas considera, en efecto, que el proceso psicoanalítico se desarrolla en un ámbito (el diálogo analista-analizando) en el cual es posible interpretar causalmente las hipótesis relativas a motivos inconscientes; debido a esto, piensa que el psicoanálisis es una disciplina que hace acopio de los principios metódicos de la ciencia y de los fundamentos de la comprensión. Como bien apunta Thomas McCarthy: "El hecho de que las construcciones psicoanalíticas sean ellas mismas interpretaciones demuestra una cierta afinidad con el método hermenéutico. Mas por otro lado, el hecho de que estas construcciones puedan funcionar como hipótesis explicativas en relación con los síntomas indica una afinidad con los métodos analítico-causales." ³⁵ Habría que precisar, ciertamente, lo que Habermas entiende en este caso por causalidad, pues los motivos del síntoma neurótico difícilmente se pueden parangonar con las causas que provocan un fenómeno natural: "Pero la causalidad -sigue diciendo McCarthy- se refiere en este caso a las operaciones de los motivos reprimidos y de los símbolos escindidos. Haciendo suya una expresión de Hegel, Habermas llama a esta causalidad 'causalidad de destino' en contraste con la causalidad de la naturaleza, puesto que las conexiones causales no representan aquí una constancia de leyes naturales, sino invariantes biográficas que pueden ser disueltas por el poder de la reflexión. Se re-

fieren a la esfera de la 'segunda naturaleza', la inconsciente, que es tanto una estructura empírica como una estructura de sentido." 36

Pese a que la discusión en torno al concepto de causalidad es sumamente importante, tanto que ha merecido trabajos, no es ésta sin embargo la ocasión para entrar en el debate; lo que sí me interesa subrayar es, primero, que para Habermas la explicación causal no necesariamente tiene que basarse en el clásico modelo ^{nomó} monoló gico deductivo y, segundo, que los métodos de investigación que, según Habermas, se manejan en el psicoanálisis (el hermenéutico y el dialógico-empírico) se complementan y se pueden relacionar con eficacia. La importancia de la teoría psicoanalítica para la filosofía habermasiana descansa entonces y en principio en el hecho de -- que sirve como paradigma de lo que es una ciencia reflexiva: aquella que no puede basarse exclusivamente ni en los principios de las ciencias empíricas ni en los de la hermenéutica, sino que requiere los modelos metodológicos de ambas para que pueda avanzar en la investigación de sus objetos.

El esquema dialógico entre médico y paciente es otro de los -- elementos de la teoría psicoanalítica que más han influido a la obra de Habermas. Este concibe la terapia de psicoanálisis como un proceso de ilustración y autorreflexión: a medida que el diálogo avanza, el paciente, que en un principio expresa fundamentalmente -- mensajes con fuertes dosis de autoengaño y represión, comienza a explicar-se las causas de sus síntomas neuróticos y a liberarse de -- los elementos de represión que los provocan. Paulatina y reflexivamente, haciendo acopio de contenidos significativos que le permitan reconstruir su propia historia (no es necesario que conozca las categorías psicoanalíticas), el paciente puede llegar a eliminar algunos de los factores que le impiden tener una vida relativamente au-

tónoma y libre. El meollo del asunto, según Habermas, estriba en hacer "comunicable" aquello que, por estar reprimido, ha quedado en el ámbito de lo incommunicable. Para él, las nociones de consciente y preconsciente se refieren a lo que es público o comunicable; el inconsciente, por el contrario, ha sido suprimido de la comunicación humana. Como dice McCarthy, Habermas "concibe la represión -- la reacción defensiva por la que el yo 'se oculta a sí mismo' -- como una expulsión del ámbito de la comunicación pública de aquellos símbolos que representan exigencias instintivas indeseables." ³⁷ La finalidad del psicoanálisis consiste entonces en superar las resistencias que impiden que el paciente comunique el material reprimido, y en hacer que se restablezca el sentido distorsionado de los mensajes cuya expresión se basa en un autoengaño o en una deformación. Al elevar al rango comunicativo los motivos de la represión, éstos adquieren un sentido sobre el cual tanto paciente como analista pueden trabajar, para ir depurando los rasgos fantasiosos, las regresiones infantiles, etc., que impiden que el paciente reconozca y asimile su realidad. Gracias a lo último, éste puede racionalizar y explicar su propia conducta y así liberarse de algunos elementos de represión.

Pero la interpretación que Habermas hace sobre este modelo es aún más provechosa, pues para él, éste tipo de diálogo presupone -- una teoría de la comunicación cotidiana que si bien Freud no desarrolló, es posible reconstruir a partir de sus escritos metapsicológicos. "La tesis de Habermas -- dice McCarthy -- es que un desarrollo pleno y consistente de la base teórica del psicoanálisis exigiría -- una teoría general de la competencia comunicativa. Tal teoría no solamente tendría que explicar las condiciones estructurales de la comunicación 'normal' (no distorsionada), sino que también tendría que proporcionar una explicación evolutiva de la adquisición de la

competencia comunicativa, así como de las condiciones bajo las que se producen las distorsiones sistemáticas de la comunicación." ³⁸
Las bases para esta interpretación de Habermas se encuentran ^{en} el modelo de "yo, ello y super yo", mismo que según él se fundamenta en un esquema de la deformación de la intersubjetividad lingüística cotidiana: "Las dimensiones que el id y el super yo definen para la estructura de la personalidad se corresponden unívocamente con las dimensiones de la deformación de la estructura de intersubjetividad dada en la comunicación no coactiva. El modelo estructural que Freud introdujo como marco categorial de la metapsicología puede, por tanto, hacerse derivar de una teoría de las desviaciones de la competencia comunicativa." ³⁹ Lo no-comunicable, es decir, lo que públicamente e intersubjetivamente se reprime por indeseable, podría equipararse a lo inconsciente; lo comunicable es aquello que socialmente está permitido escuchar, aquello que no es susceptible de ser escondido, aquello que está legitimado y que se corresponde con el 'yo'. La privatización de los contenidos significativos -- que se dan en el plano inconsciente debe superarse, entonces, para -- que se pueda llegar a un nivel de comunicación racional e intersubjetiva.

Este elemento del psicoanálisis que Habermas retoma y reinterpreta constituye un factor de gran ayuda para la ciencia crítica en general, pues a partir de él Habermas ha establecido una conexión entre deformación del lenguaje y patología de la conducta. Por el hecho de que considera que la metapsicología presupone una teoría de la comunicación lingüística cotidiana, pudo extender las directrices del diálogo médico-paciente al nivel extralingüístico para situarlo, concretamente, en el ámbito político: la transformación del orden social existente también requiere de un proceso de ilus--

tración y reflexión que permita restablecer la comunicación distorsionada y que fomente la racionalización de la dinámica de la sociedad. El material reprimido en el inconsciente es análogo al material que cualquier lenguaje distorsionado, en general, y la ideología en particular ocultan. Al igual que el primero, éste necesita ser sacado a luz y ser elevado a la altura de lo comunicable, para que así se pueda desentrañar su sentido y para que sea posible analizarlo racionalmente. El objetivo último de la teoría crítica es, como en el psicoanálisis a nivel individual, el de liberar a la sociedad de los factores de coerción y dominación mediante el restablecimiento racional de los lenguajes que fomentan tal coacción.

Esta es, grosso modo, la relación que la teoría crítica de Habermas mantiene con el psicoanálisis. Gracias a este último, el marco de referencia teórico mediante el cual se pueden analizar los fenómenos ideológicos se vió ampliado, y por ello la teoría crítica asume que puede habérselas mejor que la hermenéutica con el inconsciente y con la ideología. Procederemos ahora a investigar si la hermenéutica posee o no las condiciones para realizar tal tipo de análisis.

Hay que decir, en primer lugar, que Gadamer no contempla los temas en torno al psicoanálisis sino hasta que escribe los artículos publicados en La Razón en la Epoca de la Ciencia, posteriores a Verdad y Método. Para ello estuvo motivado en mucho por el uso que hizo Habermas de los elementos psicoanalíticos archicitados, mismo que quería cuestionar. En su crítica, Gadamer argumenta, por un lado, que la hermenéutica no necesariamente es incapaz de habérselas con la ideología, y por el otro, que el traslado del modelo dialógico médico-paciente al análisis del orden social trae consigo graves problemas.

Empecemos por la segunda de estas cuestiones. Gadamer considera, en principio, que el modelo de la terapia psicoanalítica no puede llegar tan lejos como pretende la teoría crítica de las ideologías, pues está diseñado únicamente para tratar casos de deformación comunicativa que, por presentarse escasamente, pueden ser considerados como una situación hermenéutica límite: "El modelo del psicoanálisis apunta al restablecimiento de lo que ha sido perturbado en una sociedad existente y vinculada comunicativamente (...). Por lo tanto, el modelo tiene fuerza sustentadora sólo en la medida en que se trate del restablecimiento de condiciones perturbadas de comunicación en una comunidad."⁴⁰ Y más adelante dice: "En los pocos casos en los que la intersubjetividad comunicativa de la 'comunidad de diálogo' está fundamentalmente perturbada, de manera tal que uno tiene dudas acerca del sentido intensionado (sic) y común, esto puede motivar una dirección de intereses que cae bajo la competencia del psicoanalista. Pero esta es una situación hermenéutica límite (...). Por cierto que no hay nunca una concordancia total entre nuestras motivaciones conscientes y las tendencias de nuestro inconsciente, pero, por lo general, tampoco se trata de un encubrimiento y distorsión totales."⁴¹ Aunque la tarea de la comprensión pueda consistir en dilucidar, hasta lo más íntimo, lo que motiva a un sentido distorsionado, lo cierto es que regularmente la interpretación es una práctica que sigue la dirección y los límites fijados por el interés hermenéutico del que investiga. Sólo cuando éste encuentra serias resistencias en su objeto de estudio, puede entonces sospechar que está frente a un caso en el que lo manifiesto no concuerda para nada con lo que esconde, y entonces sí resultará necesario que haga acopio de todas las enseñanzas del psicoanálisis para extraer el sentido oculto de aquello que interpreta. El modelo del

psicoanálisis, en consecuencia, está limitado a situaciones extraordinarias y puede resultar fructífero sólo si efectivamente existe una inconsistencia entre lo expresado y las motivaciones ocultas. Pero éste no es un caso general, pues aunque cada "texto", cultura o sociedad constituya un reto para el intérprete en la medida en que los datos manifiestos son únicamente símbolos disgregados de un sentido que él tiene que construir, esto no quiere decir, sin embargo, que dichos símbolos estén invertidos o que se mantengan en estado de oposición con su significado hermenéutico. Es decir, si bien es cierto que para el hermeneuta no existe sentido alguno que se le dé inmediata y manifiestamente, también es verdad que él no siempre tiene que buscar lo contrario o lo inverso a aquellos símbolos que se le manifiestan desde el principio. Por lo mismo, no todo esfuerzo interpretativo requiere de la guía que le puede proporcionar un modelo de análisis diseñado fundamentalmente para casos de perturbación. Ciertamente es, por lo demás, que Habermas no pretende que toda comprensión siga el esquema del psicoanálisis; su interés consiste más bien en hacer notar que el psicoanálisis presupone una teoría de la comunicación cotidiana (misma que le permite detectar casos de perturbación o deformación) y que, por tanto, puede servir de ayuda precisamente para aquellas situaciones en donde haya ruptura en la comunicación. No obstante, con las tesis supracitadas, Gadamer parece cuestionar el hecho mismo de que el psicoanálisis presuponga tal teoría de la comunicación, pues, según sugiere, el análisis de los casos patológicos no necesariamente implica la existencia de una teoría de la normalidad.

Lo que a Gadamer le resulta más asombroso y cuestionable es el traslado del modelo dialógico médico-paciente al ámbito político, y su correspondiente pretensión de que mediante un diálogo no-violento (que fomente la racionalización) se pueden depurar las represio-

nes y las deformaciones sociales. Gadamer se pregunta, de entrada, si las implicaciones de tal traslado no podrían resultar, más que emancipatorias, otro factor de ejercicio de poder: partamos de la siguiente premisa: si se sigue la analogía entre sociedad y terapia, resultará obvio que en el terreno político el papel del "paciente" se le confiere a los grupos o individuos marginados y dominados y el del "médico" al del crítico social; ahora bien, si lo anterior es efectivamente así, entonces ¿no se corre el riesgo de propiciar un incontrolado ejercicio de fuerza por parte de aquellos que dogmáticamente se consideren a sí mismos mejor capacitados que los demás para resolver los problemas sociales? Como dice Gadamer en un texto recopilado en Philosophical Hermeneutics: "El psicoanalista conduce al paciente hacia la reflexión emancipatoria, -- que va más allá de la superficial interpretación conciente, atraviesa la autocomprensión enmascarada y entreve la función represiva de los tabúes sociales. Su actividad está inscrita en la reflexión -- emancipatoria a la cual traslada a su paciente. Pero, ¿qué sucede cuando usa este mismo tipo de reflexión en una situación en la cual él no es el doctor, sino un compañero de juego? En ese caso, abandonar⁴²ía su papel social! Un compañero de juego que está siempre -- 'inspeccionando' al otro participante, que no asume seriamente el motivo por el cual están reunidos, es un aguafiestas del cual se huye. El poder emancipatorio de la reflexión pretendido por el psicoanalista es más una función especial de reflexión, que una general, y a la que se debe limitar con base en el contexto y la conciencia social, dentro de la cual el analista y su paciente se encuentran al mismo nivel que todos los demás. (...) Aquí, creo yo, la analogía sugerida por Habermas entre teoría psicoanalítica y sociología se viene abajo, o por lo menos, enfrenta graves problemas. Por --

cuanto, ¿cuáles serían los límites de esta analogía?. ¿Dónde terminaría la relación con el paciente y dónde comenzaría la camaradería social en su versión no-profesional? Y lo que es más importante: -- ¿frente a qué autointerpretación de la conciencia social (...) está el psicoanalista en posición de ir más allá del plano conciente y frente a cuál no? En este contexto puramente práctico, o de la reflexión emancipatoria universalizada, estas preguntas parecen no tener respuesta." ⁴³ El psicoanálisis parte además del hecho de que el paciente elige voluntariamente el camino de la terapia, lo cual implica que él asume la necesidad de analizar su vida y acepta la importancia de hacerlo mediante ayuda profesional; es él, entonces, quien da el primer paso hacia su propia emancipación. Debido a esto, el traslado que realiza Habermas del modelo psicoanalítico al ámbito político parece resquebrajarse de nuevo, pues es muy difícil imaginar casos en los que los grupos o individuos dominados o marginados se autoasuman en una situación de desamparo tal que los impulse a buscar ayuda en un profesional (crítico social). Habría que cuestionar, también, la analogía que hace la Teoría Crítica entre psicoanalista y crítico social. Para ella, estos dos sujetos tienen la tarea de sacar a luz los elementos de represión que se esconden tras de los fenómenos; sin embargo, y según nuestras consideraciones, mientras el crítico pretende develar tales elementos de coacción para mostrar a la sociedad el camino a la emancipación, el analista pretende que sea el propio paciente quien tenga la experiencia de la represión μ quien forme su vía de liberación. En efecto, aunque el médico pueda llegar a saber, después de un análisis teórico, cuáles son las causas de la neurosis de su paciente, mal haría en decírselas y mal haría en explicarle cómo podría liberarse de ellas, pues si el paciente no ha llegado por su propia

cuenta a conclusiones similares, difícilmente podría identificarse con el cuadro clínico que le presentara el médico, debido a la gran falta de autoconocimiento y a la buena dosis de autoengaño con las que generalmente empieza el psicoanálisis. Por ello, el analista tiene la tarea de ayudar o guiar al paciente para que él mismo reconstruya su pasado, para que experimente los elementos introyectados que lo reprimen, para que forme su vía de emancipación, etc.; y este es un largo camino de avances y retrocesos, cuyo recorrido no tendría éxito si el paciente no pudiera revivir o vivir a fondo situaciones que fuera del consultorio corren el riesgo de ser incomprendidas. Por este hecho, de nada serviría el psicoanálisis si sólo consistiera en la formación del cuadro clínico del paciente. El crítico social, por el contrario, no trabaja directa y constantemente con su "paciente"; lo analiza más como si éste fuera un "objeto de estudio" (ajeno de algún modo a él) que como un sujeto con el cual se tienen que vivir ciertas experiencias (como la transferencia psicoanalítica). Pretende, además, que él puede darle las claves para su liberación, como si su capacidad de reflexión crítica (en el sentido cuestionado por Gadamer) le confiriera el poder de saber cuál es la mejor situación social posible después de la vi gente. Debido a todo esto, la analogía entre médico y crítico parece romperse una vez más: pese a que ambos buscan la emancipación del individuo o la sociedad, su método de trabajar y su posición -- con respecto al "paciente" son sumamente diferentes.

Llega ahora el momento de ver si la hermenéutica filosófica -- puede o no habérselas con la ideología y los fenómenos inconscientes. La limitación central que, según Habermas, posee la filosofía de Gadamer con respecto a estas cuestiones consiste en que la universalización de la hermenéutica desemboca en una devaluación de --

los métodos de análisis social que intentan ir más allá de la simple comprensión y recuperación de los sentidos expresados en un texto, cultura, etc. Para Habermas, la hermenéutica carece de herramientas tanto teóricas como metodológicas para distinguir entre el sentido explícito y el escondido o intencionado en un discurso: -- por un lado, le falta la base teórica gracias a la cual podría explicar la génesis de la distorsión y la represión, por el otro, no tiene las armas metodológicas que le permitirían desentrañar un segundo sentido que explique aquello que investiga. Por tales motivos, la hermenéutica filosófica no puede ser una base única y adecuada para la investigación social, pues en ésta abundan los casos en los que los sentidos manifiestos distorsionan otros posibles significados. Gadamer, sin embargo, no acepta que el inconsciente o la ideología sean fenómenos cuyo análisis escape a las posibilidades de investigación hermenéutica. En primer lugar, considera que el "desenmascaramiento de las distorsiones del lenguaje" es una actividad que se realiza sobre el objeto normal de la hermenéutica, -- que es precisamente el lenguaje, puesto que tanto la ideología como el material reprimido que logra comunicarse (sobre el incomunicado es imposible trabajar) están mediados lingüísticamente. Lo cual implica que los fenómenos de distorsión no se encuentran fuera de la competencia hermenéutica, pues en tanto que se expresan lingüísticamente constituyen objetos posibles de comprensión. ⁴⁴ En segundo lugar, la hermenéutica no centra su tarea sólo en la recuperación de los significados subjetivamente pretendidos, pues acepta que no -- siempre hay una concordancia total entre las motivaciones conscientes y las tendencias inconscientes, lo cual a su vez implica que la hermenéutica no parte de supuesto de que todo significado está actualizado; por el contrario, considera que "lo inconsciente, en el

sentido de lo implícito, es el objeto normal del esfuerzo hermenéutico." ⁴⁵Y de este objeto, según Gadamer, sí se puede tener una experiencia hermenéutica: "...¿realmente la hermenéutica adquiere valor a partir del concepto limitado de perfecta interacción entre motivos comprendidos y acciones realizadas conscientemente (una idea - que considero en sí misma ficticia)? Yo sostengo que el problema hermenéutico es universal y originario en todas las experiencias interhumanas, tanto de la historia como del momento presente, precisamente en virtud de que el significado puede ser experimentado incluso donde no ha sido realmente intencional." ⁴⁶En tercer lugar, el que Gadamer considere que el objeto normal de la hermenéutica es el inconsciente, y el que defina a éste como lo "implícito", quiere decir, según mis consideraciones, dos cosas: primero, que él concibe la tarea de la hermenéutica como el des-cubrimiento de aquello que no se manifiesta inmediatamente, y segundo, que deja abierta la posibilidad para que este "implícito" se transforme, una vez interpretado, tanto en un "explícito" que tenga un sentido inverso u opuesto al fenómeno manifiesto, como en un "explícito" que simplemente completa o recupera el significado inmediato del fenómeno. Es decir, la filosofía de Gadamer mantiene una posición de apertura tal que deja al intérprete en libertad para que investigue según sus propios intereses hermenéuticos, y éstos, tal como lo sugiere Gadamer, pueden consistir tanto en la búsqueda del sentido escondido -- tras las expresiones distorsionadas como en la recuperación del sentido comunicado. En consecuencia, la hermenéutica no necesariamente es ajena a la tarea de desenmascaramiento en la que tanto insiste la crítica de las ideologías. En cuarto y último lugar, si se toman en consideración las propuestas de la hermenéutica en torno a

la crítica y autocrítica de los prejuicios, a la importancia de --
 abrirse al diálogo y a la reflexión (en sentido comprensivo), en--
 tonces se verá que la hermenéutica no carece de armas para desentra--
 ñar sentidos ocultos que se encuentren detrás de algunos fenómenos
 sociales, puesto que el mismo diálogo y la crítica comprensiva pue--
 den sacar a luz lo que en un principio no se manifiesta claramente.
 Tal y como dice McCarthy citando a su vez a Gadamer: "Lo que Habermas
 designa como 'determinantes reales de los procesos sociales' --
 (tales como los factores políticos y económicos) oponiéndolos al --
 lenguaje y a la cultura, están en sí lingüísticamente mediados y re--
 sultan accesibles a la comprensión interpretativa, ya que el Sinn--
verstehen hermenéutico no se limita a los significados subjetivamen--
 te pretendidos, a la comprensión motivacional, sino que se preocupa
 más bien de 'comprender todo lo que pueda ser comprendido'; y esto
 incluye las distorsiones ideológicas que Habermas reserva a la crí--
 tica de las ideologías: 'Pues toda ideología -en tanto que falsa -
 conciencia lingüísticamente articulada- no sólo se presenta a sí --
 misma con un sentido inteligible, sino que también puede ser enten--
 dida en su 'verdadero' sentido, esto es, en conexión con un interés
 por el dominio' [Gadamer. Hermeneutik und Ideologiekritik] Las --
 preconcepciones y prejuicios que la reflexión hermenéutica saca a -
 luz -así los del intérprete como los del autor o agente- incluyen -
 aquellos que están enraizados en intereses políticos y económicos.
 '¿Qué otra cosa son si no los prejuicios sobre los que la reflexión
 hermenéutica trata de reflexionar?. ¿De dónde vienen si no?. ¿De la
 tradición cultural?. También, desde luego. Pero, ¿de qué se compone
 ésta?' [Gadamer. Ibid.] Por tanto, concluye Gadamer, no hay necesi--
 dad de ir más allá del análisis hermenéutico para descubrir los fac--
 tores 'reales'. Sólo tratando de entender, podemos sacar a luz, po

ner ante la conciencia, tales fuentes de prejuicios." 47

En respuesta a las acusaciones de Habermas, podríamos decir entonces que Gadamer no está devaluando los métodos de análisis social, ya que, como enfatizamos en el capítulo precedente, el hacer énfasis en el hecho de que tras toda teoría y metodología existe siempre una precomprensión que las determina y las hace posibles, no significa que se desprecie o se deseche ni a la ciencia ni a sus métodos. En todo caso, lo único que esto implica es un señalamiento de sus límites. Y es también esto lo que Gadamer pretende hacerle ver a la crítica de las ideologías: la reflexión no posee un poder de distanciamiento y objetivación tan grande como el que se quisiera, la crítica está mediada y limitada por la precomprensión del intérprete, y la teoría crítica y su correspondiente metodología no escapan a las influencias de la cultura y la tradición. Por otro lado, la hermenéutica filosófica no carece de armas para poder analizar las deformaciones del lenguaje: el recurso del diálogo, la conciencia de la historia efectiva que debe poseer cada intérprete, el patrón de coherencia y adecuación, etc. son elementos que sirven tanto para que se recupere el sentido tradicional como para desenmascarar y criticar. Ciertamente, el arte interpretativo o la metodología restringida que la hermenéutica filosófica propone ofrece bases para que se haga una u otra cosa, y es del interés hermenéutico del intérprete de lo que depende el que se haga énfasis en la conservación o en la ruptura: si el investigador parte de una precomprensión o, si se quiere, de una teoría que ante todo quiere criticar o desenmascarar, no por ello se puede decir que su posición sea incompatible o contradictoria con las tesis de Gadamer, a menos claro, que pretenda ser ahistórica o exclusivamente verdadera. Salvo en estos últimos casos, la hermenéutica filosófica deja tan abiertas las posibilidades de interpretación, que aun las teorías

más críticas (siempre y cuando reconozcan su dependencia al propio contexto histórico) pueden concurrir con ella. En este sentido, se puede decir que si bien la hermenéutica filosófica no posee herramientas tan sofisticadas para el arte del desenmascaramiento como las que tiene la teoría crítica, no por ello es incapaz de haberse las de algún modo con los fenómenos de comunicación distorsionada, y mucho menos de aceptar la posibilidad de la crítica, puesto que ella misma puede resultar un factor de apoyo y fundamentación para el crítico de las ideologías, ya que le da armas para conocer su propia actitud, para saber por dónde y hasta dónde puede criticar, etc.

De lo que sí carece la hermenéutica filosófica es de una teoría que le permita explicar la génesis de la distorsión, pero construir una teoría así no constituyó jamás uno de sus objetivos. Si bien es cierto que para las ciencias sociales resulta imprescindible el poseer teorías que guíen y fundamenten su investigación, también es verdad que Gadamer quiso que se entendiera un fenómeno que sucede antes de todo acercamiento científico a los entes. Recordemos, además, que su interés consistió en enfatizar la importancia de la experiencia comprensiva por sobre la teoría o el método, lo cual quiere decir que, sin pretender desechar la efectividad del es quema científico tradicional, nuestro autor sí ha hecho más hincapié en la necesidad de crear formas de acercamiento a los entes que dé algún modo rechazan la objetivación que sufren en manos de un científico moderno. No por esto, sin embargo, Gadamer resulta irrelevante para las ciencias sociales; por el contrario, podemos decir que precisamente en aquellos ámbitos en donde las teorías o la metodología científicas no permiten explicar con efectividad un fenómeno, el investigador social puede hacer uso de las elementales -

enseñanzas de la hermenéutica para privilegiar entonces la experiencia por sobre el método, el diálogo por sobre la teoría, etc. y para ver si así le resulta más fácil avanzar en la investigación.

Lo más importante es, no obstante, que si procuramos observar las tesis de Gadamer desde un punto de vista metodológico y no estrictamente ontológico, entonces veremos que su filosofía no es incompatible con las teorías sociales que sí pueden explicar la génesis de la distorsión. En efecto, si superamos la idea de que la hermenéutica filosófica es sólo una ontología y si nos apoyamos en todas las ideas que hacen suponer que Gadamer está pensando en una comprensión exitosa -producto de un verdadero esfuerzo hermenéutico por parte del investigador-, entonces saldrá a luz el hecho de que la comprensión también estriba en criticar los prejuicios ajenos -- tanto como los propios, en desenmascarar autoengaños y relaciones de poder, en encontrar las razones -de dominación o manipulación- que hacen que tal agente social crea en lo que cree, etc. Aunque Gadamer no enfatiza todo esto tanto como lo hace Habermas, lo cierto es que sólo si se insiste en que la hermenéutica es pura ontología -y puro relativismo, por ende-, se puede decir que ella es contradictoria con una teoría crítica social. Pero si, a pesar de Gadamer, vemos que la hermenéutica sí supone lo que es una comprensión exitosa y si consideramos además que no todo en ella es pura ontología, entonces no tenemos por qué crear una falsa oposición entre comprensión qua conservación y teoría crítica qua disolución de poder. Como dice McCarthy: "...las ideas de Gadamer, cuando se las mira desde un punto de vista metodológico y no ontológico, no son incompatibles con tales planteamientos teóricos [por ejemplo, los de Marx, Parsons, Freud, Mead y Chomsky, que Habermas rescata], [...pues...] la precomprensión que funciona en toda tentativa de aprender significados puede ser objeto de una fundamentación teóri-

ca y quedar metodológicamente asegurada." ⁴⁸ Ciertamente, lo que Gadamer ha tratado de hacerle entender a la ciencia, i.e., que sus tesis y métodos están determinados por una precomprensión, no tiene por qué ser obstáculo para la ciencia; al contrario, ésta puede tematizar los intereses que la motivan para estar así en condiciones de controlarlos, desarrollarlos y desplegarlos del mejor modo posible. Y consideramos que esta utilización de las fuerzas de la ciencia no entra en contradicción con la hermenéutica filosófica.

Lo que hasta ahora hemos analizado nos conduce a pensar que la hermenéutica filosófica no está tan alejada de la crítica como generalmente se supone; incluso ofrece bases para poder enfrentarse a fenómenos tan problemáticos como el inconsciente o la ideología. De modo tal que las diferencias que separan a Habermas de Gadamer siguen siendo tan sólo las que antes señalamos: discrepancias en torno a la metodología. Sin poder afirmar que estas diferencias son tan sólo de matiz, considero que una lectura no ontológica de la obra de Gadamer permite mitigar la polémica, puesto que así se puede ver que la hermenéutica filosófica no necesariamente es contradictoria con la teoría crítica. Funciona más bien como una filosofía cuya temática puede ayudar al investigador a que reflexione de un modo más centrado y a que esté conciente de que su crítica es histórica y está mediada. Metodológicamente hablando, le puede abrir puertas para que no se encasille en un trato muy tecnificado con su objeto de investigación, para que no le imponga sus propias categorías y patrones, etc. Por tanto, si bien el énfasis que pone Habermas en el método y la teoría es causa de una polémica con una filosofía que parece devaluar los métodos y las teorías, lo cierto es que si intentamos distanciarnos un poco de la ontología gadame--

riana, la hermenéutica filosófica ya no resulta tan incompatible -- con la teoría crítica.

Pero mi interés fundamental no consistía tanto en mitigar las causas de la polémica sino en hacer ver que Gadamer no resulta irrelevante para la investigación social. Considero que a lo largo de este capítulo he hecho suficiente énfasis en la tesis de que el autor de Verdad y Método sí ofrece bases teóricas y armas -de baja intensidad si se quiere- para que la crítica, la reflexión y, en general, la investigación social puedan afianzarse y desarrollarse. El señalar los límites de la crítica y la reflexión es una forma de -- fomentar que la teoría crítica avance con pasos más seguros. Y es posiblemente ese uno de los elementos más rescatables de la filosofía de Gadamer.

1. Cfr. ¿Qué es Ilustración? Maestre, A. Comp. p. XIII.
2. Ferrater Mora. Diccionario de Filosofía. Ilustración. Tomo II.
3. Cfr. Gadamer, H.G. ¿Qué es Praxis? en La Razón en la Epoca de la Ciencia. pp. 42-43 y 53-55.
4. Gadamer, H.G. The universality of the hermeneutical problem p 11 en Philosophical Hermeneutiks. Traducción nuestra.
5. Cfr. Apel, K.O. La Transformación de la Filosofía Tomo II p. 22
6. Habermas, J. Review of Gadamer p. 360 Traducción nuestra (tn).
- 7. Apel, K.O. Op. cit. p.
8. Habermas, J. Op. cit. p. 361. (tn)
9. Cfr. McCarthy, Th. La Teoría Crítica de J. Habermas p. 219
10. Habermas, J. Op. cit. p. 358. (tn)
11. McCarthy, Th. Op. cit. p. 218
12. Habermas, J. Op. cit. p. 358.
13. Idem p. 356-7
14. Cfr. McCarthy, Th. p. 218
15. Gadamer, H.G. Acerca de lo filosófico en las ciencias y de lo científico en filosofía. en La razón... p. 16
16. Mendelsohn, Jack. "The Habermas-Gadamer Debate" p. 66(tn)
17. Cfr. McCarthy, Th. Op. cit. p. 227
18. Mendelsohn, J. Op. cit. p. 66 (tn)
- 19. Cfr. supra cap. 2 p. 36.
20. Gadamer, H.G. Hermenéutica como filosofía práctica en La razón... p. 76
21. Gadamer, H.G. Entrevista que le otorgó a Ortiz-Osés. En Mundo, Hombre y Lenguaje Crítico. p. 10-11
22. Mendelsohn, J. Op. cit. p. 57
23. McCarthy, Th. Op. cit. p. 224
24. Gadamer, H.G. Hermenéutica como filosofía práctica en La razón... p. 77
25. Gadamer, H.G. ¿Qué es praxis? en Idem p. 50
26. Gadamer, H.G. Hermenéutica como... en Idem p. 74
27. McCarthy, Th. Op. cit. p. 227
28. Habermas, J. Review... p. 349
29. Cfr. McCarthy Op. cit. p. 222
30. Habermas, J. Op. cit. p. 350
31. Mendelsohn, J. Op. cit. p. 63
32. Cfr. McCarthy, Th. Op. cit. p. 229-230
33. Cfr. Ibid. p. 243
34. Habermas, H.G. Conocimiento e Interés Cap. III Apartado 11
35. McCarthy, Th. Op. cit. p. 238
36. Idem.
37. Cfr. Idem p. 236-238
38. Idem. p. 235
39. Habermas, J. "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" en Hermeneutik und Ideologiekritik. Apud idem p. 236
40. Gadamer, H.G. ¿Qué es Praxis? en La razón... p. 50
41. Gadamer, H.G. Hermenéutica como... en La razón... p. 77-78
42. McCarthy, Th. Op. cit. p. 244
43. Gadamer, H.G. en Scope and Function... en Philosophical... p. 41 (tn)
44. Gadamer, H.G. Hermenéutica como... en La razón... p. 78
45. Ibid. p. 78
46. Gadamer, H.G. Scope and Function... en Philosophical... p. 30 (tn)
47. McCarthy, Th. Op. cit. p. 225
48. Idem p. 228

CONCLUSIONES.

Uno de los objetivos fundamentales de esta tesis consistió en realizar una lectura de la filosofía gadameriana que nos permitiera reivindicar el proceso comprensivo no sólo a nivel ontológico, sino sobre todo en el área de producción de conocimientos y, más concretamente, en la del quehacer de las ciencias sociales. Considero que el cumplimiento de tal objetivo desembocó en la afirmación de que la comprensión es, además de compatible con ciertas pretensiones críticas y metodológicas de las ciencias (particularmente con aquellas que rehabilitan la historicidad del conocimiento), una instancia que puede afianzar y consolidar el desarrollo de la investigación social, en la medida en que es capaz de dar cuenta del comportamiento de ciertos fenómenos que, por su carácter ambiguo o por el hecho de que poseen un sentido aparentemente ininteligible, resultan inaccesibles para una perspectiva científica -- que parta de concepciones estrechas de verdad o causalidad. En este -- sentido, la comprensión constituye una forma de entendimiento que abre perspectivas que eventualmente permitirán que el investigador asegure su tema, aun y cuando éste le sea extraño en principio.

En función de enfatizar el hecho de que la filosofía gadameriana no es irrelevante para el quehacer del científico social, dirigí la investigación hasta el punto que me hiciera factible concluir que la hermenéutica no es una disciplina que se aboque exclusivamente a develar -- el aspecto ontológico-comprensivo del ser humano, sino que también aborda --aunque sea indirectamente-- cuestiones de importancia para la problemática de la producción de conocimientos, tales como las posibilidades y los límites del método y la crítica, los conceptos de verdad y racionalidad con los que puede acrecentarse el campo de entendimiento de las ciencias sociales, la relación del sujeto y el objeto de conocimiento,

etc. Si las aportaciones que hace la filosofía gadameriana (y/o mi lectura de ella) en torno a estas cuestiones resultan relevantes, en alguna medida, para la investigación social, entonces podemos decir que la obra de Gadamer efectivamente ha abierto las puertas para la revaloración de la comprensión en el proceso de conocimiento. Y, según lo expuesto hasta ahora, podemos confirmar la verdad del antecedente de este condicional; por lo mismo, resulta importante empezar a reconsiderar el papel de la hermenéutica filosófica en el desarrollo de las ciencias sociales.

Filosóficamente hablando, pienso que una de las contribuciones más rescatables de la obra gadameriana es la de haber sentado las condiciones de posibilidad de la comprensión. Mediante la descripción minuciosa de los lineamientos y los requerimientos generales presupuestos en el comprender, Gadamer logra exponer todo lo que está implicado en este acto de entendimiento. Con ello, logra heredarnos una forma consistente de concebir la articulación de la comprensión, y esto, a su vez, nos permite revalorar a la interpretación como método de estudio. En última instancia, como dijimos ampliamente, ésta puede ser rigurosa, no arbitraria, coherente y fructífera, por lo que también habría que reconsiderar su papel en el quehacer del científico social.

Me gustaría hacer hincapié, además, en el hecho de que la hermenéutica filosófica nos ayuda a entender, con mayor amplitud y profundidad, la complejidad que hay en el proceso de diálogo e interacción entre los diferentes discursos y tradiciones que coexisten en nuestro medio. Con el planteamiento de que el lenguaje constituye una perspectiva de ver el mundo, salta a la vista el hecho de que la comunicación entre personas que hablan diferentes idiomas no sólo constituye un problema de tra

ducción, sino, sobre todo, una cuestión que atañe a la comprensión. En este sentido, lo más relevante de la obra de Gadamer es que nos da pautas para creer en que dicha complejidad no constituye un impedimento insuperable para el acuerdo entre dos o más tradiciones. En efecto, gracias a su concepto de comprender, se vuelve inteligible la posibilidad-factibilidad del entendimiento dialógico. Los criterios hermenéuticos dan pie, así, para que se materialice, en la práctica de la comunidad mundana, el diálogo racional y la comunicación amplia. En términos filosóficos, todo esto significa que Gadamer nos ha ofrecido una hipótesis convincente acerca de las condiciones de posibilidad del acuerdo. O, dicho con otras palabras, después de leer Verdad y Método uno se queda con la idea de que el problema fundamental que subyace al desacuerdo y a la falta de entendimiento no es la imposibilidad lógica y epistemológica de que dos perspectivas diferentes logren ponerse de acuerdo, si no la falta de disposición para entablar una verdadera conversación y la carencia de voluntad para ceder.

Sin duda alguna, podemos afirmar que gracias a que sienta las condiciones de posibilidad para el acuerdo, la hermenéutica filosófica abre también las puertas para el establecimiento de una mayor tolerancia entre diferentes tradiciones e individuos. El reconocimiento, por parte de la hermenéutica, de la posible validez y legitimidad de los diferentes discursos se convierte en una exhortación para que el intérprete intente entender, partiendo de la premisa de que el o lo otro pueden o tienen algo que decir. Se apela, con ello, a una actitud altamente estimada en un mundo racional: la del respeto a la diferencia, que no tiene que ver sino con la capacidad humana para comprender que los valores y las creencias de uno pueden coexistir con las de otro. En el momento en

que uno se abre y trata de entablar un diálogo con otro, se rompen las barreras del rechazo o de la indiferencia que impiden el acuerdo o la negociación y que, eventualmente, pueden acarrear graves daños, tales como la exclusión y la marginación. El concepto de comprensión, entonces, sugiere la importancia de la tolerancia y del respeto a las diferentes perspectivas de ver al mundo que existen.

Finalmente, cabe decir que la reivindicación que hemos hecho de la hermenéutica gadameriana ha estado también motivada por la esperanza de que se tome en cuenta la posible significación de la comprensión en ámbitos que rebasan a la filosofía y que se inscriben en las relaciones políticas, sociales, familiares, escolares, etc. La disposición al diálogo, la actitud tolerante, la capacidad para suponer que lo que dice el otro puede ser válido, etc. son valores que nunca está por demás reivindicar, y no sólo en función de que con ellos mejore la investigación social, sino además debido a que, gracias a ellos, podríamos vivir en un mundo más comunicativo, más racional y, claro está, más comprensivo.

BIBLIOGRAFIA GENERAL.

- Apel, Karl Otto La Transformación de la Filosofía Tomos 1 y 11
Editorial Taurus. Madrid, 1985
- Bleicher, Joseph Hermeneutics as Method, Philosophie and Critique.
Routledge and Kegan Paul, eds. Great Britain, 1980.
- Coreth, Emerich Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica.
Editorial Herder. Barcelona, 1972.
- Ferrater Mora, J. Diccionario de Filosofía. Cuatro Tomos.
Alianza Editorial. Barcelona, 1984.
- Gadamer, Hans Georg Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical stu-
dies on Plato.
Yale University Press. New Haven and London, 1980.
- La Razón en la Época de la Ciencia.
Editorial Alfa. Barcelona, 1981.
- Philosophical Hermeneutics.
Translated and Edited by David E. Linge.
University of California Press. Los Angeles, 1977
- The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philo-
sophie.
Yale University Press. New York, 1986
- Verdad y Método.
Ediciones Sígueme. Salamanca, 1984.
- Habermas, Jürgen. A Review of Gadamer's Truth and Method.
en Understanding and Social Inquiry.
F. Dallmayr y T. McCarthy, eds. Notre Dame, 1977
- Conocimiento e Interés.
Editorial Taurus. Madrid, 1982.
- La Teoría de la Acción Comunicativa. *El Taurus Madrid, 1982*
- Heidegger, Martin. Ser y Tiempo.
F. C. E. México, 1951.
- Ser, Verdad y Fundamento.
Monte Avila Editores. Caracas, 1975.
- McCarthy, Thomas. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas.
Editorial Tecnos. Madrid, 1987.
- Mendelsohn, Jack The Habermas-Gadamer Debate.
en New German Critique No. 18 Otoño, 1979
- Maestre, A. comp. ¿Qué es Ilustración?
Editorial Tecnos. Madrid, 1988
- Olivé, León, comp. Racionalidad.
Siglo XXI Editores. México, 1988
- Ortiz-Osés, A. Mundo, Hombre y Lenguaje Crítico.
Editorial Sígueme. Salamanca, 1976
- Ricoer, Paul. Freud: Una Interpretación de la Cultura.
Siglo XXI Editores. México, 1970
- Hermenéutica y Estructuralismo.
Ediciones Megápolis. Buenos Aires, 1975
- Introducción a la Simbólica del Mal.
Ediciones Megápolis. Buenos Aires, 1976
- Rothberg, D. Gadamer, Rorty, Hermeneutics and Truth: a Response
to Warnke. en Inquiry No. 29
- Rorty, Richard. La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza.
Ediciones Catedra. Madrid, 1983
- Spinoza, Baruch. Tratado de la Reforma del Entendimiento.
Editorial Aguilar. Buenos Aires, 1971

Steiner, George. Heidegger.
F. C. E. Breviarios No. 347 México, 1983

Vattimo, Gianni. El Fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica
en la cultura posmoderna.
Editorial Gedisa. Barcelona, 1986

---- Introducción a Heidegger.
Editorial Gedisa. Barcelona, 1986.