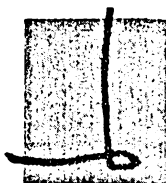


El círculo de la comprensión

Sobre la hermenéutica de Hans-Greog Gadamer

En última instancia nadie puede escuchar en las cosas más de lo que ya sabe.

Nietzsche. *Ecce homo.*



La idea profusamente difundida en la actualidad, según la cual para cualquier ámbito o problema de nuestra vida debe existir un conjunto de reglas más o menos complejo, cuyo seguimiento nos asegure el éxito en la superación de la inexperiencia o del conflicto –trátese incluso de asuntos tan importantes como tomar una decisión política o de educar a los hijos–, no parece tener otra explicación que la manera profunda como ha ido calando en nosotros la fe moderna en el método. En efecto, cada día es mayor el número de áreas de la vida práctica en las cuales se requieren especialistas que brinden asesoría para la consecución de óptimos resultados, y no sólo en campos directamente relacionados con la investigación científica o las aplicaciones tecnológicas, sino también en un amplio espectro de situaciones de la vida. Se acude así masivamente a expertos que, apoyándose en ese anhelado decálogo de máximas –resultado de una serie de experimentos, pruebas de laboratorio, encuestas, entre otros–, aseguran conocer y poder enseñar el camino hacia la solución acertada del problema en cuestión.

Visto este fenómeno un poco más detenidamente, se advierte allí un proceso que podemos llamar *cientifización* y que se caracteriza principalmente por la creciente tendencia a considerar que conocimiento verdadero sólo es aquel susceptible de ser legitimado por un determinado procedi-

THE CIRCLE OF UNDERSTANDING. ON THE HERMENEUTICS OF HANS-GEORG GADAMER

To understand something is only possible from what has previously been understood. Such is the circular structure of human understanding which the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer deals with. According to Gadamer, prejudices are, instead of an obstacle to knowledge, the historicotemporal range of experience within which our tradition unfolds itself for our genuine understanding.

LE CERCLE DE LA COMPRÉHENSION.

Comprendre quelque chose n'est possible qu' à partir de ce qu'on a compris avant. Voilà la structure circulaire de la compréhension humaine sur laquelle se penche l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer. Loin de représenter un obstacle à la connaissance, le philosophe montre que les préjugés constituent l'horizon historique temporel grâce auquel nos traditions peuvent s'ouvrir à une compréhension authentique.

EL CIRCULO DE LA COMPRESIÓN. SOBRE LA HERMENÉUTICA DE HANS-GREOG GADAMER

Comprender algo sólo es posible a partir de lo previamente comprendido. He aquí la estructura circular de la comprensión humana de la cual se ocupa la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Lejos de ser un obstáculo para el conocimiento, el filósofo muestra que los prejuicios constituyen el horizonte histórico-temporal gracias al cual la tradición a la que pertenecemos puede abrirse a nuestra auténtica comprensión.

miento metodológico, es decir, el que ostenta lo que llamaríamos cierta solidez científica. Así, pues, sea cual sea el desafío frente al cual nos encontremos, la actitud científica exigirá un modelo teórico que se adapte y haga cargo del caso particular. Desde esta perspectiva, las circunstancias individuales resultan prescindibles en el momento de decidir cuál es la acción debida ante una situación concreta, pues se tiene, o al menos así se cree, un método que da cuenta del problema *en sí mismo*, a la luz del cual nuestra situación es apenas un caso más. Se presenta como un procedimiento que en principio cualquiera podrá realizar y repetir, no importan las circunstancias, con la garantía de obtener idéntico resultado. De acuerdo con esto, el fenómeno que hemos dado en llamar científización se funda sobre la convicción de que siempre es posible encontrar una regla general que se aplique a los casos concretos y que dé explicación de su verdadero ser.

La científización, como la hemos venido caracterizando, exhibe entonces dos rasgos principales: 1) ahistoricidad de la experiencia y 2) absolutización del carácter metodológico. En efecto, el hecho de que exista un método que dé razón de una serie de casos particulares, equivale a considerar a cada uno de ellos como el mismo caso abstracto repetido *n* veces. Más aún, la eficacia de un método tal se mide con relación al número de casos a los cuales pueda aplicarse, por encima de las diferencias espacio-temporales que distinguen a unos de otros. Pero cuando de manera general se prescinde de las especificidades que hacen de cada situación algo único, se pierde de vista la historicidad esencial de la experiencia humana. Efectivamente, una conciencia históricamente formada busca reconocer lo que cada acontecimiento tiene de propio e irrepetible; en otras palabras, asume a plenitud la temporalidad del ser humano. Pero el carácter histórico-temporal de nuestra existencia y, por ende, de nuestro conocimiento, es un límite ante el cual la ciencia positiva no siempre está dispuesta a plegarse. Penetrar progresiva aunque lentamente en la verdad del mundo, a su ser *presente*, sigue siendo la tarea de la ciencia para cuya ejecución erige al método como el instrumento que la librará de toda contingencia. Así, pues, la científización lleva a que el carácter ahistórico de la experiencia científica, concebido en su caso como garantía de validez, tienda a apoderarse de nuestra visión de la experiencia humana en general.

Efectivamente, la científización de la que hablamos conduce a la absolutización de la

conciencia metodológica. Y es que la verdad es un concepto que cada vez más amenaza con caer bajo la total hegemonía de la ciencia, sin dejar lugar para el reconocimiento de otro tipo de experiencias, de las cuales sin duda tenemos noticia, de cuya verdad, empero, no puede dar cuenta la conciencia metodológica que está en la base del moderno pensamiento científico. Desde que la filosofía moderna encontró en la autoconciencia el fundamento *inconcuso* del conocimiento y estableció el recurso al método como criterio de verdad para todo saber, aquellas que pretendan ser reconocidas como experiencias de verdad afrontan la exigencia de tener que acreditar su base metodológica para lograr tal reconocimiento.

Que la experiencia humana del mundo no puede, sin embargo, ser reducida por una conciencia metodológica exacerbada, que existen ámbitos en los cuales no es posible, ni necesario, ni deseable siquiera adherirse a la convicción científico-metodológica, es precisamente lo que defiende la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. En efecto, la tensión entre los conceptos de verdad y de método que experiencias como la estética o la histórica, por ejemplo, ponen de relieve, hace necesaria una reflexión sobre la índole particular de toda experiencia cuyo contenido de verdad no puede ser explicado satisfactoriamente por medio de la conciencia metodológica. Aunque en el siglo XIX se creyó superada la disputa entre las *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y las llamadas *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu), al distinguir entre los conceptos de explicar y comprender, siendo lo primero asunto de aquéllas y lo segundo materia de éstas, tal distinción sólo logró ahondar más la separación al establecer una barrera discriminatoria entre las ciencias "estrictamente hablando" y las ciencias blandas o pseudociencias, ya que el comprender fue visto como una versión imperfecta del explicar y su verdad como menos científica y, en consecuencia, menos confiable.

Así, pues, afirmar que hay experiencias de verdad cualitativamente distintas de la experiencia metodológico-científica implica necesariamente una reflexión sobre el concepto de verdad, ya que en relación con una obra de arte o de un texto clásico, literario o filosófico, claramente se pone en cuestión la exigencia de objetividad en la comprensión, al menos en el sentido científico del término "objetivo". Si, como se ha advertido, no es posible apelar a este criterio para pretender calificar la validez de dichas experiencias, la pregunta es entonces acerca del tipo de verdad que les corresponde. Más

exactamente

exactamente, ¿sobre qué fundan estas experiencias su pretensión de verdad? Esto lleva a la revisión del concepto de experiencia en busca de un acercamiento más fiel, por así decir, a nuestra vivencia inmediata del mundo, en donde tengan cabida como auténticas nuestras experiencias con el arte, la historia o la filosofía. Al preguntarse así, Gadamer abre el camino para una reflexión hermenéutico-filosófica sobre la experiencia humana. En realidad, la hermenéutica gadameriana no se ocupa más de las *Geisteswissenschaften* y su fundamentación científica sino, como él mismo afirma, del conjunto de la experiencia humana¹. Ciertamente, al emplear el término hermenéutica, Gadamer está consciente de la necesidad de despojarlo de connotaciones históricas que le son propias, a saber: el que se trató de una preceptiva para la correcta interpretación de textos sagrados y literarios de la antigüedad, como también el que se convirtió en manos de Dilthey en el *organon* de la ciencia histórica. Para Gadamer no se trata ya de ofrecer un conjunto de reglas más específicas o apropiadas para la tarea interpretativa, como tampoco de mejorar el fundamento metodológico de las ciencias históricas. La hermenéutica filosófica que él desarrolla tiene su motivo en el método científico moderno, en la medida en que con la conciencia metodológica el concepto de verdad adquiere una progresiva rigidez. Poner al descubierto esta tensionalidad y ofrecer una alternativa de reflexión que se ocupe del amplio espectro de la experiencia humana es lo que hace de esta hermenéutica una tarea filosófica.

¿De qué manera, sin embargo, puede entenderse la relación entre la hermenéutica y la pregunta por la experiencia humana? ¿Por qué la investigación acerca de las condiciones que hacen posible la comprensión se convierte en el camino hacia una recuperación de un sentido, si se nos permite, más originario de experiencia? Nos encontramos aquí con la cuestión fundamental que da razón a la hermenéutica filosófica: desentrañar el vínculo que une la comprensión con la experiencia del ser humano. Según la hermenéutica de Gadamer, una verdadera experiencia es siempre comprensión y, por ende, una experiencia de verdad. De acuerdo con esto, indagar sobre la pretensión de validez de experiencias ajenas al campo científico-natural nos pone en el camino de recobrar un sentido de experiencia más próximo a nuestra propia vivencia del mundo. Un sentido que además permitirá rescatar la dimensión primaria de la experiencia de manos de la cientifización de la vida moderna. Esto implica hacer reconocimien-

to radical del carácter histórico de la experiencia y, por ende, de la comprensión. Volver sobre la finitud de la existencia significa, pues, poner en jaque la absolutización de la concepción científica de la verdad, según la cual ésta sólo puede ser el resultado de la aplicación de un método verificacionista.

El fundamento de la relación entre experiencia y comprensión lo encuentra Gadamer en la filosofía del también pensador alemán Martin Heidegger. Con la certeza de que la pregunta por el sentido del ser ha caído en el olvido, Heidegger juzga necesario renovarla y restituirle su primacía filosófica. En el desarrollo de esta empresa encuentra que, entre todos los seres, uno sobresale especialmente por ser él el lugar donde ocurre la pregunta por el ser: el hombre². Al ahondar en este *factum* descubre el filósofo que en la pregunta por el sentido del ser acontece algo muy particular, a saber: que quien así pregunta comprende ya de algún modo aquello por lo cual interroga. Más aún, tal comprensión previa que dirige la pregunta hacia su objeto de indagación constituye el rasgo ontológico propio del ser humano o, como dice Heidegger, en ello le va su ser mismo. Esta relación del hombre con el ser no deja de resultar extraña si se observa que, a la vez que el hombre indaga por el sentido del ser, cuenta ya con un conocimiento vago de él, el cual a su turno lo incita a preguntar. Hay una circularidad que, advierte Heidegger, en lugar de evitar como si fuese una trampa lógica, debemos penetrar con suma atención. La relación del ser humano con el ser no consiste, según el filósofo, en superar la distancia que los separa, puesto que uno y otro están tan implicados mutuamente, y Heidegger no vacila en señalar esta relación como el modo de ser más propio del hombre. Se trata del comprender (*verstehen*). Ahora bien, el análisis de Heidegger no sólo saca a la luz la estructura circular de la comprensión humana, sino principalmente el hecho de que se encierra allí la posibilidad misma de conocer: "El círculo no debe ser degradado a *circulus vitiosus*, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario"³. La actitud frente al círculo de la comprensión no puede ser, por tanto, la del rechazo dogmático, como tampoco la aceptación a regañadientes; el círculo se encuentra en el centro mismo —como condición de posibilidad— de toda experiencia y, por ende, de todo conocimiento.

Siguiendo la huella trazada por el análisis heideggeriano, Gadamer plantea que la cir-

¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Tomo I, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993, p. 12.

² Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, primera sección, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

³ Martin Heidegger, *op. cit.*, § 32, p. 176.

cularidad de la comprensión se manifiesta en el hecho de que en la historia, la filosofía o el arte, por ejemplo, el intérprete no se ubica frente a la tradición, al texto o a la obra con la fría distancia de quien se enfrenta a algo ajeno y separado de él. Por el contrario, la profunda intuición de poder reconocerse a sí mismo en ello, saber que le pertenece antes de comprenderlo plenamente, es lo que posibilita su comprensión. De acuerdo con esto, lo que desde el punto de vista de la objetividad científica significaría un obstáculo para el conocimiento, se convierte aquí en una condición positiva del comprender, y, por consiguiente, en la estructura constitutiva de toda auténtica experiencia. No resulta entonces exagerado afirmar que éste es el núcleo de la hermenéutica filosófica, el motivo primero y último de su tarea, ya que la circularidad de esta relación es la que da origen al problema de la comprensión, y es ahí también donde debe encontrarse la clave para resolver la cuestión de su pretensión de verdad.

Como señalamos, la hermenéutica filosófica tiene en el círculo de la comprensión su razón de ser fundamental. Con él sale a la luz el carácter temporal de la existencia humana, la cual se muestra como un proyecto cuyas posibilidades están siempre históricamente determinadas. Como dice Heidegger, el hombre es un ser que *gesta* su propio ser a partir de lo "ya sido". Ahora bien, admitir la historicidad del ser humano es reconocer su necesaria pertenencia a una tradición determinada. En efecto, en razón de su historicidad, afirma Heidegger, el ser humano "se ha ido familiarizando y creciendo en una interpretación usual del existir. Dentro de ella se comprende en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente"⁴. La historicidad del ser humano lleva, pues, implícita su pertenencia a una tradición de la cual hereda o en la cual encuentra su horizonte de comprensión particular. Por esta razón, podemos afirmar que la comprensión es esencialmente histórica, toda vez que se encuentra condicionada y limitada por la tradición a la cual pertenece el intérprete. No obstante, el problema que esto suscita no radica en el condicionamiento mismo, sino que consiste más bien en la propensión a "caer en la propia tradición", tomándola ingenuamente como algo inmediato, sin advertir el condicionamiento que ella ejerce. Parte de ese condicionamiento se revela en lo que Heidegger ha llamado la dictadura del "se" (*man*). Uno vive como "se" vive, goza como "se" goza, opina como "se" opina, etc. Por esto, al hablar del peligro de la arbitrariedad en la comprensión, Heidegger está señalando justamente la ne-



¿Lancelot y Ginebra? Escena de amor cortés. s. XIII. B. N., París.

cesidad de alzarse contra esta dictadura que de manera casi imperceptible dirige y determina nuestra comprensión, convirtiéndose en un poder que termina por hacernos perder de vista posibilidades más auténticas de existencia. En efecto, volverse sobre la tradición de la que uno hace parte no tiene como fin librarse de ella, sino desarrollar una comprensión más auténtica de sí mismo. En realidad, lo que parece estar en juego aquí es justamente la autenticidad o inautenticidad del ser humano, de su experiencia y su conocimiento. De ninguna manera se trata, pues, de desdeñar la pertenencia a la tradición, ya que éste es un hecho ineludible de la condición humana. El peligro está, más bien, en querer ignorar la propia naturaleza condicionada de nuestra comprensión.

Según Gadamer, dicha determinación histórica se pone de manifiesto en el hecho de que todo horizonte de comprensión está constituido por el conjunto de prejuicios legados por la tradición particular a la cual uno pertenece. En efecto, que el comprender sea posible sólo desde lo previamente comprendido, es decir, que sea necesaria una cierta precomprensión para llegar a comprender algo, se expresa en el hecho de que todo juicio está siempre sujeto a lo ya juzgado: los prejuicios (*Vor-Urteil*). En este sentido, la pregunta sobre cómo comprender sin caer en la arbitrariedad se convierte en cómo distinguir entre los prejuicios que le hacen justicia a la cosa misma y los prejuicios que, por el contrario, la desconocen; aquellos que

están

⁴ *Ibid.*, § 6, p. 44.

están legitimados y los que no lo están. La perspectiva hermenéutica permite así destacar lo positivo de la tradición histórica para el conocimiento. Si para el ideal ilustrado la tradición no es más que símbolo de autoridad, y por ello fuente continua de prejuicios nocivos para el conocimiento científico, desde el punto de vista hermenéutico, en cambio, la tradición es condición y fuente productiva del conocimiento: la tradición lega prejuicios y con ellos abre horizontes de comprensión. Por consiguiente, tratar de soslayar la pertenencia a una tradición en aras de una supuesta objetividad en el conocimiento, no sólo resulta imposible, dada la historicidad de la comprensión, sino que además desvirtúa la posibilidad de conocimiento genuino que ella encierra. Se ve entonces cómo el problema de desenvolverse apropiadamente en el círculo hermenéutico pasa necesariamente por el reconocimiento de la historicidad de la comprensión. Tener presente esta condición y elaborarla convenientemente es lo que Gadamer ha llamado la tarea hermenéutica de la "conciencia histórico-efectual" (*wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins*).

⁵ "Es esto lo que legitima la cierta ambigüedad del concepto de la conciencia de la historia efectual tal como yo lo empleo. Esta ambigüedad consiste en que con él se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y por la otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado". Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 11.

⁶ Hans-Georg Gadamer se sirve del modelo de lo clásico para iluminar esta relación del hombre con su pasado a través de la tradición. Por encima de los diferentes criterios con que se emplea el término clásico (histórico, normativo, estilístico), Gadamer rescata su rasgo esencial como aquello que a pesar del paso del tiempo y, mejor aún, gracias a él, muestra su potencial infinito de sentido. Lo clásico da cuenta de una insólita simultaneidad de lo pasado con "todo" momento presente, mas no en una relación de simple "co-habitación", sino de verdadera comunidad. El fenómeno de lo clásico se presta como ejemplar, en la medida en que permite observar con mayor nitidez la relación natural del hombre con su pasado mediada por la tradición. Lo clásico descubre que la naturaleza del pasado es ser, de algún modo, todavía presente. De lo contrario, el pasado no sería pasado sino que moriría en el olvido.

El término *historia-efectual* entraña una cierta ambigüedad, señalada por Gadamer, pero que él mismo se encarga de despejar. Afirma que fue empleado por la escuela histórica para referirse a una corriente historiográfica, cuyo interés estaba centrado sobre los efectos generados por ciertas obras o acontecimientos del pasado, antes que sobre los fenómenos históricos mismos. En ese sentido, reconoce Gadamer, un planteamiento histórico-efectual carecería de novedad. Sin embargo, a lo que se refiere realmente el planteamiento hermenéutico filosófico de la historia-efectual es a un reconocimiento de la profunda interpenetración del intérprete y su tradición, condición que lejos de rechazar, busca asumir de manera plena. Fundamentalmente, la tarea de la historia-efectual es la de generar una conciencia histórica que, dueña de su condición, no pierda de vista su historicidad; es decir, una conciencia histórica que se sepa a sí misma histórica⁵. Se trata, pues, de ingresar cabalmente en la unidad que conforman, por un lado, el efecto de la tradición sobre el intérprete y, por el otro, el efecto del intérprete sobre la tradición. Efecto de doble vía que Gadamer ha denominado *unidad efectual*.

Hablar de la *tarea* de la historia efectual supone, entonces, encauzar deliberadamente un esfuerzo hacia el reconocimiento de la condición histórica de la comprensión. En efecto, dice Heidegger, su propia historicidad puede serle ajena al ser humano, es de-

cir, puede pasarle desapercibida ("expresamente o no es su pasado"). De ser éste el caso, señala, no podría hablarse aquí de una condición de ahistoricidad en el ser humano, sino tan sólo de una forma débil o deficiente de la historicidad misma. La comprensión puede hacerse cargo o no de su determinación histórica, pero en cualquier caso es siempre histórica. Lo cierto es, sin embargo, que únicamente cuando se es consciente de su propio ser histórico, se puede desarrollar la historiografía (*Historie*); es decir, es posible cultivar una relación especial de reconocimiento y cuestionamiento de la tradición a la cual se pertenece.

Es evidente entonces que el planteamiento histórico-efectual no podría avanzar sin una clara conciencia acerca de la naturaleza de la tradición, cuyo necesario papel en el conocimiento se trata de reconocer. Acerca de la tradición, dice Gadamer, es lo que del pasado se conserva callada aunque vivamente en el presente. Hay que subrayar con fuerza el adverbio "vivamente", pues tradición no son los restos del pasado que se mantienen y exhiben como ruinas o piezas de museo, totalmente extrañas y carentes de sentido para la vida presente. Por el contrario, tradición es transmisión (*Überlieferung*) de sentido, es la manifestación silenciosa de un acto reiterado de la razón por medio del cual se *conserva* aquello que se reconoce como todavía válido (en el sentido de lo que vale o tiene valor para la vida). De acuerdo con esto, conceder a la tradición su importancia como fuente productiva de conocimiento no es abdicar a la razón natural (como clamaba la Ilustración). Es, por el contrario, afirmarla. Como dice Gadamer, la verdadera tradición —no la simple reliquia—, requiere ser permanentemente reafirmada, cultivada y asumida, no con el propósito fetichista de embalsamar el pasado, sino porque se lo reconoce como significativo o portador de sentido para el presente. La tradición es así permanente *mediación* entre pasado y presente⁶. Esto significa que la tradición no es una rémora o un lastre estático y rígido, sino que, por el contrario, está siempre en movimiento. Por esta razón, el horizonte de comprensión de cada ser humano no es tampoco un cuerpo fijo e inamovible de prejuicios. Los prejuicios no deben confundirse con conceptos u opiniones acabados de una vez y para siempre. Es imposible, por tanto, hablar de horizontes estrictamente cerrados; a lo sumo de horizontes provisionalmente limitados, pero susceptibles de cambio y expansión.

Ese vínculo inquebrantable con el pasado se hace manifiesto en los prejuicios desde

los cuales cada ser humano comprende y se comprende en su entorno. En los prejuicios lo transmitido se hace presente, el pasado reafirma su permanencia. Como afirma Gadamer: "Los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser"⁷. Por esta razón, si lo que se busca con el planteamiento de la *historia-efectual* es hacerse cargo de la propia historicidad, la tarea debe comenzar por aceptar los prejuicios como momentos positivos de la comprensión. Es necesario así que los prejuicios salgan a la luz como testimonio de esa historicidad insoslayable que define al ser humano, ya que en ese salir a la luz se hace justicia al ser histórico del hombre y, por consiguiente, a su comprensión⁸. Gadamer advierte además que son "los prejuicios desapercibidos los que con su dominio nos vuelven sordos ante la cosa de que nos habla la tradición"⁹. En otras palabras, la falta de reconocimiento de la historicidad, antes que garantía de objetividad para la comprensión, es la causa de su posible arbitrariedad. Sólo haciendo explícitos los prejuicios desde los cuales se comprende, es decir, elaborando hermenéuticamente la historicidad de la comprensión, se evita imponer de manera arbitraria los propios prejuicios, lo que acallaría la voz de aquello que se quiere comprender. Aquí radica la importancia fundamental del planteamiento *histórico-efectual*.

Ahora bien, ¿en qué consiste la elaboración hermenéutica de la historicidad? En otros términos, ¿cómo entender ese "explicitar" los prejuicios? Se pensaría de inmediato en despojarse de ellos para verlos "frente a frente", de manera objetiva. Esto, sin embargo, sería pretender salir del círculo hermenéutico para, desde esa supuesta posición de pureza ideal, confrontar a los prejuicios, de manera que dejaran de ejercer su poder ciego e incontrolado. Sería desconocer, contrario a lo que se persigue, el carácter eminentemente histórico de la comprensión, lo cual resulta por demás imposible, ya que como rasgo propio de la existencia humana, no es posible evadir el círculo. Como bien explica Gadamer, los prejuicios dan cuenta de la situación en la que se encuentra quien comprende, y toda situación lleva implícita la condición de que estar "en" ella es irreconciliable con estar simultáneamente "fuera de" ella. Sólo hasta cierto punto es posible llegar a hacerse consciente de la propia situación, pero aun así ésta sigue siendo propia. Dicho de otra manera, se está siempre perjudicado. Por tanto, la idea de ubicarse frente a los prejuicios, de tomarles distancia, no se corresponde en lo absoluto con la naturaleza del comprender. Ahora bien, lo

importante del planteamiento hermenéutico es aceptar que no sólo es imposible evadir la circularidad de la comprensión, sino que menos aún es necesario o deseable.

Puede decirse que fue precisamente bajo dicha exigencia de objetividad científica que sucumbió la escuela histórica (historicismo). A pesar de que Dilthey reivindicó para la investigación histórica un campo de conocimiento propio y particular, encontrando en la hermenéutica romántica su fundamento metodológico, no logró escapar a la "naturalización" del saber histórico. Siguiendo el modelo que se imponía desde las ciencias naturales, la ciencia histórica debía eliminar cualquier peligro de subjetividad, lo cual se entendió como la necesidad de suprimir todo rastro del sujeto cognoscente. De acuerdo con esto, el investigador estaría obligado a depurarse de cualquier prejuicio que pudiera distorsionar su comprensión sobre el objeto de conocimiento. La confianza metodológica desempeña en esto un papel fundamental al presentarse el método como el dique que mantendría a la razón en su cauce natural, lejos del peligro de los prejuicios incontrolables. Gadamer hace ver así cómo el romanticismo no es más que una simple inversión de la postura ilustrada. Si la Ilustración desdice de la tradición en aras de un presente iluminado por la razón, el romanticismo, por su parte, en su afán de restituirle al pasado su valor propio, lo sublima hasta el punto que desdice del presente. Lo antiguo se considera entonces valioso por el simple hecho de ser antiguo. Con esto el romanticismo desdibuja, al igual que la Ilustración, la naturaleza de la tradición, perdiendo de vista su esencia como continua mediación entre pasado y presente.

Desde el punto de vista de las ciencias naturales y del ideal de objetividad que ellas detentan, la distancia temporal con la cual debe lidiar la ciencia histórica se convierte en una condición desventajosa para el historicismo. En la investigación histórica se considera necesario salvar las distancias temporales que separan al investigador de su objeto, con el fin de evitar la proyección indebida de las propias opiniones y prejuicios. De manera que, cuanto más lejos en el tiempo está del pasado, es decir, cuanto más grande es el abismo por superar, tanto mayor debe ser también el esfuerzo autodepurativo del investigador. Comprender históricamente un momento o acontecimiento del pasado se convertiría así en una especie de acto de mimetismo temporal, en el cual el investigador debe desaparecer para volverse uno y lo mismo con el pasado (algo como la *congenialidad de los espíritus* que planteaba

Schleiermacher

⁷ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 344.

⁸ "Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos. Con esto se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave: ¿En qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios?" Hans-Georg Gadamer, *Ibid.*, cap. 9, p. 344.

⁹ *Ibid.*, p. 336.

Schleiermacher, el precursor de la hermenéutica romántica). Se habla entonces de *desplazarse* hacia el horizonte pasado sin ningún tipo de prevención o precomprensión, buscando con ello no malograr la comprensión de pasado con las ideas o conceptos del presente. En pocas palabras, la comprensión histórica exigiría la autocancelación del propio horizonte de comprensión. Pero ¿cómo poder deshacerse del propio horizonte de comprensión, máxime si, como se ha dicho, existe entre el investigador y la tradición un profundo vínculo? Más aún, ¿no es precisamente gracias a la precomprensión –representada en los prejuicios– que la comprensión se hace posible? Dilthey tropezó con el hecho de que la comprensión de la historia era ella misma ineludiblemente histórica, pero no estaba en posición de desarrollar las consecuencias que esto acarrearía, ya que ello implicaría, según el modelo reinante en las ciencias, renunciar a la objetividad, es decir, a la anhelada “cientificidad” del saber histórico. Se encontraba el historicismo ante aporías sin solución, por lo menos mientras se mantuviera bajo la égida del modelo científico-natural.

Si no es posible suspender los prejuicios aislándolos provisionalmente, ¿cuál puede ser entonces la manera de sacarlos a la luz? Gadamer responde: *Poniéndolos en juego*. De tal manera que los prejuicios que condicionan la comprensión no pueden ser iluminados previamente a la comprensión, sino que solamente salen a la luz en la comprensión misma. Gadamer habla de la necesidad de un estímulo que dé comienzo al esfuerzo hermenéutico de la comprensión, es decir, que obligue a poner en juego los prejuicios. Dicho estímulo se genera en el encuentro con lo que se busca comprender. Del mismo modo como un jugador o apostador arriesga su dinero cediendo ante el llamado de la fortuna, así también el que comprende es *interpelado* por lo que busca comprender. Para decirlo con Gadamer, hay una “voz” que le habla desde la cosa. Así, pues, habría que decir –siguiendo con la imagen–, que sólo es posible saber hasta dónde se está dispuesto a apostar, apostando. El riesgo que se corre es, naturalmente, perder lo que se ha puesto en juego, de manera que el jugador puede perder su dinero y el intérprete, por su parte, puede quedar despojado de sus prejuicios respecto a la “cosa” investigada.

Es preciso preguntarse por la naturaleza de la interpelación en la que Gadamer encuentra el motor del esfuerzo hermenéutico. Para ello desarrolla una nueva consideración respecto a la función hermenéutica de la dis-

tancia temporal. A medida que el intérprete se aleja del pasado, explica, se acentúa una situación particularmente productiva para la comprensión. El que intenta comprender se siente distanciado y separado del pasado, pero, a la vez, por su pertenencia a la tradición, se reconoce de algún modo en aquello que busca comprender. Pertenecer a una tradición que por un lado ha perdido para él su inmediatez y, por otro, en cambio, se le muestra como propia (“le habla”). La distancia en el tiempo crea así una situación en la que el intérprete se halla en medio de la extrañeza y la familiaridad, entre la objetividad y la pertenencia a su tradición, generando con ello una tensión necesaria para el inicio de la comprensión, es decir, incitando a que los prejuicios sean puestos en juego. Por tanto, desde la óptica hermenéutica, la distancia en el tiempo, contrario a un obstáculo, se convierte en una condición positiva para la comprensión, cumpliendo el papel de acentuar cada vez con mayor fuerza la alteridad del pasado, esto es, agudizando la tensión natural entre pasado y presente que lleva a iniciar el esfuerzo hermenéutico.

Según lo anterior, el papel hermenéutico de la distancia temporal parecería reducido al de alejar lo bastante el pasado para así poder contemplarlo “desapasionadamente” como algo realmente pasado, esto es, definitivamente acabado, sin el peligro de sesgarlo con los propios intereses. La lejanía en el tiempo permitiría ver el acontecer histórico suficientemente muerto para poder emprender fría y objetivamente su “necropsia” conceptual. En otras palabras, los propios prejuicios salen a flote, dejan de ser desapercibidos para quien comprende, con lo cual pierden su poder nocivo para la comprensión. En síntesis, la distancia temporal ayudaría a adquirir una mirada más objetiva frente al pasado. Ésta, sin embargo, es sólo la parte *negativa* de la función hermenéutica de la distancia temporal. Ciertamente ella actúa como criba de algunos prejuicios, permitiendo que aquellos demasiado “locales” o actuales se vayan desconectando por sí solos. El caso del arte contemporáneo es bastante ilustrativo al respecto. Señala Gadamer la incomodidad y dificultad que este tipo de arte representa para quienes no están a la distancia suficiente que les permita dejar de juzgarlo desde cánones que con el paso del tiempo se muestran totalmente inadecuados. La distancia temporal encierra así la posibilidad de descubrir los prejuicios ilegítimos. Pero igualmente importante es la función *positiva* de la distancia temporal al permitir que la tradición se abra ante nuevas posibilidades de compren-

sión. El pasado se va revelando cada vez más bajo nuevos e insospechados aspectos. De manera que con la distancia en el tiempo algunos prejuicios terminan por desaparecer, pero también otros nuevos y productivos surgen. La distancia en el tiempo da lugar a prejuicios legítimos.

Así, pues, el problema de cómo distinguir entre los prejuicios legítimos e ilegítimos está íntimamente ligado con la consideración que se haga sobre la distancia temporal en la comprensión. Si para el historicismo la situación se resumía en que a mayor distancia, mayor también el esfuerzo necesario de autocancelación, el círculo hermenéutico, en cambio, permite descubrir el carácter positivo de la distancia temporal. A medida que la distancia en el tiempo se hace mayor, el pasado pierde inmediatez; es decir, la distancia temporal hace surgir con toda su fuerza la alteridad del pasado con relación al presente provocando la interpelación del pasado y con ello la puesta en juego de los prejuicios. La tarea de la historia efectual tratará entonces de elaborar de manera explícita esta situación particular, llamada por Gadamer el verdadero *topos* de la hermenéutica.

Puesto que existe un vínculo de pertenencia entre el intérprete y su tradición, no está dentro del alcance directo del investigador decidir deliberada y conscientemente frente a qué o de qué manera poner en juego sus prejuicios: "La anticipación de sentido no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición"¹⁰. El incentivo del esfuerzo hermenéutico surge más allá de la intención explícita del que busca comprender algo. Dado que aquello que busca comprender no le es del todo extraño en razón de la comunidad fundamental que lo une a la tradición, es decir, "tiene que ver con el asunto mismo", la comprensión está dirigida de antemano por esa precomprensión. Para decirlo de otro modo, la tradición genera sobre el intérprete un efecto que, como dijimos, consiste en procurarle un horizonte particular de comprensión. Así, por ejemplo, la elección del tema o la óptica desde la cual será abordado no son resultado de una decisión privada y arbitraria del sujeto, sino que está predeterminada por su propia situación hermenéutica. Por otro lado, el intérprete sumido en esta situación particular, tiene sobre lo comprendido en la tradición un efecto que consiste en hacerlo "aparecer" bajo un aspecto distinto a como puede ser "visto" por otros. Si interroga a la tradición desde un punto de vista particular, el intérprete escuchará lo que en virtud de su pregunta puede escuchar. En síntesis, la llamada unidad efec-



Swire Konrad von Altessten. "Codex Manesse". s. xiv.
U. de Heidelberg.

tual reúne el movimiento que en dos direcciones realiza la comprensión: a) la tradición determina por anticipado lo que cautivará la atención del intérprete y cómo intentará comprenderlo, y b) a la luz del horizonte desde el cual comprende el intérprete, la tradición se mostrará de una manera diferente cada vez.

Habría que decir que el círculo del todo a las partes y viceversa con el que se suele representar el movimiento de la comprensión está siempre dominado inconscientemente por el movimiento anticipatorio del intérprete. El primero y los subsecuentes proyectos de sentido que él aventura están dirigidos por expectativas previas que se salen de su control objetivo y que están determinados por su propia pertenencia histórica. Desde la óptica de su situación hermeneútica particular, cada intérprete dará lugar a un proyecto de sentido distinto. Cada nuevo lector de una obra, por ejemplo, leerá en ella un sentido distinto al que los demás pudieran encontrar, en razón a que su situación particular le hace proyectar una expectativa diferente. De tal forma que cuando el círculo del todo a las partes parece cerrado de manera definitiva, se trata sólo de un resultado provisional, ya que cada nueva tentativa de comprensión será un nuevo comienzo del movimiento circular. ¿Quiere esto decir que cada intérprete da lugar a un sentido distinto? Más aún, ¿puede decirse que existe un *mismo* sentido susceptible de diversas interpretaciones? En última instancia, lo que se discute es si en el caso de la comprensión

¹⁰ *Ibid.*, p. 363.

comprensión se debe renunciar o no a la idea de una cosa en sí a la cual pudiera tener acceso el conocimiento; esto es, si debemos contentarnos solamente con el haz de distintas perspectivas que puedan descubrirse en el transcurso de la historia: el total relativismo.

¹¹ *Ibid.*, p. 368.

¹² *Ibid.*, p. 327.

¹³ *Ibid.*, p. 370. Sobre el concepto de conciencia histórico-efectual es interesante leer el artículo de Völker Rühle, "Experiencia de la historia y experiencia histórica" en *Isegoria* No. 4. Plantea allí un problema que define como la "exponibilidad" de la historia. Según dice, a la vez que Gadamer rechaza explícitamente la idea de la historia como susceptible de ser objetivamente expuesta frente al intérprete, mantiene implícitamente la idea de la tradición como algo *dado* a la comprensión, esto es, como inmediatamente expuesta. No se explica de otro modo, señala Rühle, por qué afirma Gadamer que "nosotros pertenecemos a la historia" y no al contrario. Como consecuencia de esto, Gadamer no estaría dando un tratamiento adecuado a la relación del sujeto particular frente a la historia general: pues, o bien esta relación queda sin resolver, o bien lo particular del sujeto se subordina a la generalidad de la historia. En otras palabras, la ausencia de un examen cuidadoso sobre lo que Rühle llama la "exponibilidad" de la historia convertirla al ser humano en un ser pasivo que comprende y desconoce el carácter activo del hacer histórico. A mi modo de ver, esta crítica se funda en la afirmación de Gadamer acerca de que la distancia en el tiempo permite acentuar la alteridad del pasado frente al presente, hasta casi parecer que se está frente a él de manera objetiva. No obstante, Gadamer insiste en que tal distanciamiento va de la mano con un sentido de familiaridad, justamente debido a la pertenencia del intérprete frente a la tradición. De tal manera que la posibilidad de ubicarse en un punto externo a la historia desde el cual ésta adquiriera su unidad —como en la perspectiva hegeliana— no parece tener mucho sentido en Gadamer, máxime cuando negar esta trascendencia histórica le permite a Gadamer afirmar de manera explícita el carácter abierto e inacabado de la experiencia histórica. El carácter conservador que se le reprocha a Gadamer viene, como él mismo dice, de que plantea el problema acerca de lo factible o históricamente hacedero, es decir, destaca la naturaleza finita y limitada del ser humano.

Por otro lado, sin embargo, al afirmar que "la distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas"¹¹, Gadamer afirma que a medida que transcurre el tiempo se dan nuevas resonancias o ecos de las cosas; nuevos y distintos aspectos se destacan. ¿Quiere esto decir que la cosa es comprendida cada vez mejor? Si aceptamos esto, tendríamos que aceptar también que se trata de una cosa en sí misma que se muestra desde distintas ópticas, siendo aquellas futuras más ajustadas que las primeras, bajo el supuesto de que entre mayor sea la distancia, más y mejores herramientas habrá también para la comprensión. Esto equivaldría a aceptar que el objeto de conocimiento es siempre el mismo y que un método cada vez más adecuado puede garantizar su conocimiento objetivo. El conocimiento, según esto, sería lineal y progresivo, con lo cual es posible llegar a presuponer un punto último en el que el objeto alcanzará su expresión completa y, por consiguiente, la comprensión sea totalmente objetiva. En otras palabras, sería volver a la concepción metafísica —tal como la caracteriza Heidegger— según la cual, ser es sinónimo de *presencia* que el conocimiento, lenta pero progresivamente busca develar. No obstante, y en franca oposición a las concepciones teleológicas, Gadamer afirma que la verdadera expresión de las cosas es un proceso infinito que no llega a ser agotado nunca. Tiene que ser así si se toma en serio la historicidad y, por ende, la limitación de la comprensión humana.

En efecto, pese a la aparente radicalidad de la disyuntiva planteada, las dos opciones (relativismo o fundacionalismo) parecen estar apoyadas sobre un punto en común. Subyace a ambas el supuesto metafísico de una sustancia ahistórica o suprahistórica que, o bien es imposible conocer por completo, sólo fragmentaria o perspectivísticamente, o bien se conoce progresivamente. No obstante, si alguna consecuencia debe extraerse del círculo hermenéutico es justamente que no hay nada por fuera del círculo mismo. Tanto quien comprende, como aquello que se comprende están imbricados en la circularidad de la comprensión. Quien comprende está envuelto en una precomprensión históricamente determinada, y lo comprendido sólo es comprensible desde la

tradición. De manera que hacer justicia a la historicidad de la comprensión no sólo consiste en dar cuenta del ser histórico del hombre, sino también del ser histórico de lo que él comprende: "Ni el conocedor ni lo conocido se dan ópticamente sino históricamente, esto es, participan del modo de ser de la historicidad"¹². No existe, por consiguiente, algo así como la cosa ahistórica y atemporal a la cual sólo se le puede comprender históricamente. La tarea de la historia-efectual debe mostrar la unidad esencial del movimiento de la comprensión y el movimiento de lo comprendido. "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"¹³. Por tanto, la encrucijada que se nos presentaba no parece tener sentido más que en los terrenos del pensamiento metafísico moderno basado en la dualidad de las sustancias sujeto y objeto de conocimiento. Esta encrucijada, empero, se desvanece para la hermenéutica gracias al planteamiento de la historia efectual.

De acuerdo con lo anterior, la comprensión no puede verse como un simple desplazamiento hacia la cosa comprendida. Bien visto el asunto, desplazar-se implica (por el *se*) llevar la propia situación consigo. Por consiguiente, en lugar de un traslaparse de los horizontes o de la anulación de alguno de ellos, lo que acontece en la comprensión es una *fusión de horizontes*. Con el concepto de *fusión horiZóntica*, Gadamer busca explicar el movimiento de comprensión del intérprete frente aquello que le interpela. No se trata, dice, de anular el propio horizonte de comprensión para así abordar de manera "objetiva" el otro horizonte. Ésta fue la creencia ingenua del historicismo, amparado en su confianza irrestricta en el método. La fusión de horizontes quiere hacer justicia a la historicidad de la comprensión aceptando que cualquier desplazamiento hacia el pasado (hacia un texto u opinión) se hace siempre desde el propio horizonte. Esto no significa de modo alguno imponer acriticamente los propios conceptos. En otras palabras, no se trata ni de autocancelar el propio horizonte ni de desconocer el ajeno, sino de fusionar los horizontes dentro de uno más general y vinculante, de tal manera que los propios prejuicios se pongan en perspectiva frente a los otros; el propio horizonte se ensancha integrándose en un horizonte englobador. La idea de la fusión se advierte en expresiones que frecuentemente se emplean en el lenguaje corriente, pero que sólo de cerca



El Roman de la rose, de Guillaume de Lorris y Jean de Menú. Un jazer cortés o "ensayo" probatorio. s. xiv. París, B. N.

revelan su verdadero contenido; por ejemplo, cuando se habla de "abrir nuevos horizontes", o de explorar "horizontes desconocidos" en la vida. En estos casos, quien así se expresa no sólo tiene en mente abandonarse a experiencias completamente extrañas, sino sobre todo poner en perspectiva lo que hasta entonces ha hecho o pensado. Abrir el horizonte no es otra cosa que ver lo propio en un campo de visión más amplio, y esto es lo que acontece en la fusión de horizontes de que habla Gadamer.

Pero, ¿hablar de fusión no lleva acaso implícita la idea de horizontes cerrados que se disuelven para después dar lugar a un horizonte mayor? Gadamer reconoce que la idea de fusión bien podría sugerir esta interpretación, por lo cual advierte que la idea de la fusión horizontal no es más que una abstracción necesaria que sólo busca resaltar la tensión natural que de hecho se da entre presente y pasado. En efecto, no se puede hablar de horizontes cerrados y estáticos, puesto que, como hemos visto, la tradición es de carácter permanentemente móvil, de manera que cada horizonte está en constante transformación. ¿Por qué entonces no hablar mejor de un único y total horizonte que se mueve en permanente formación? Gadamer insiste en que se trata apenas de un recurso artificial o abstracción mediante la cual se trata de hacer explícita la situación hermenéutica de tensión entre lo propio y lo ajeno para incitar al esfuerzo de la comprensión sin perder de vista la historicidad de la comprensión. En otras palabras, se pretende con esto asegurar las condiciones para realizar una fusión "controlada" de los horizontes de tal manera que se esté atento ante cualquier arbitrariedad que desconozca la historicidad de la comprensión, tanto del que comprende como de lo comprendi-

do. La imagen de la fusión de horizontes conduce hacia el diálogo como la realización hermenéutica por excelencia. Del mismo modo como en un verdadero diálogo los participantes logran superar sus propias opiniones para participar juntos en un sentido compartido, común, así también la comprensión es una fusión de horizontes en la que se accede a un horizonte más general. Esto da pie a Gadamer para afirmar que la experiencia hermenéutica es, en últimas, una experiencia fundamentalmente dialógica.

Desenvolverse en el círculo de la comprensión es, pues, elaborar la situación hermenéutica de familiaridad y extrañeza en medio de la cual se halla el intérprete, lo cual consiste en poner en juego los prejuicios en la confrontación de lo propio y lo ajeno, permitiendo que entren a participar en un horizonte de sentido más global. Por otro lado, comprender la cosa misma no consiste en develar objetivamente un objeto sustancial, sino en escuchar la manera como la tradición habla "para nosotros" en particular o, lo que es lo mismo, cómo vale para nuestro presente. La cosa "en sí" es, pues, siempre *para nosotros*, ya que en el diálogo con ella, al oír el lenguaje que habla, entra a formar parte de nuestro horizonte de comprensión π

REFERENCIAS

- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, tomos 1 y 2, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, traducido por Jorge Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- RÜHLE, Völker, "Experiencia de la historia y experiencia histórica", en *Isegoria* No. 4, 1991.
- VATTIMO, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1989.