

EL CÍRCULO HERMENÉUTICO Y LOS LÍMITES DE UNA FILOSOFÍA DE LA LECTURA

Diego SÁNCHEZ MECA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

1. LA HERMENÉUTICA COMO CIENCIA DE LA RECEPCIÓN DE LAS TRADICIONES REINTERPRETADAS

La situación de lo que llamamos hermenéutica constituye hoy un tema tan complejo que, para poder decir algo con alguna precisión, es imprescindible delimitar un punto de vista, un aspecto concreto o un autor desde el que abordar esta situación. Más que en un autor, este artículo se centrará en una cuestión, en un problema desde el que creo posible apreciar el modo en el que se valora hoy la hermenéutica en un mundo tan dominado por la tecnología y la informática como el nuestro. Lo que me interesa, por tanto, como intención de fondo, es averiguar lo que aporta o puede aportar a la cultura de nuestras sociedades del siglo XXI la hermenéutica como uno de los movimientos que han hecho de la defensa de las humanidades su principal impulso y razón de ser.

Hoy las humanidades se autocomprenden como ciencias de la cultura o de la herencia de las tradiciones reinterpretadas. Y, en este sentido, uno de los problemas principales, por no decir el más importante, de este tipo de ciencias es el de la recepción de la tradición, o sea, el de cómo comprender las grandes obras literarias, filosóficas o artísticas del pasado de tal manera que sea posible reeefctuar su mundo en el presente, imitarlo como modo de apropiarse su fuerza renovadora. Esta cuestión fundamental es la que ha llevado a la hermenéutica a constituirse básicamente como saber de la interpretación. De modo que si tuviéramos que señalar, en el panorama de nuestra cultura intelectual, un autor en el que claramente sea perceptible este tipo de preocupación, no creo equivocarme si nombro a Hans-Georg Gadamer como la figura que ha polarizado en buena medida la discusión contemporánea sobre la hermenéutica

de las tradiciones. Esta discusión ha ido delimitando sus posiciones a través de algunas de las polémicas teóricas más importantes de los últimos decenios. Por citar algunas, la disputa del positivismo en la sociología alemana, la controversia entre hermenéutica y crítica de las ideologías también en Alemania, o la polémica sobre el Estructuralismo en Francia. Lo más destacado de esta discusión, tal vez, haya sido el intento de superar la antinomia entre ciencias positivas y humanidades, al ponerse de manifiesto tanto los límites epistemológicos de las ciencias formales y empíricas como las posibilidades del modelo lingüístico para conferir a las ciencias humanas el estatuto de verdadera ciencia.

En los orígenes del marco conceptual en el que se encuadra luego esta discusión, cuando Dilthey, por ejemplo, hacía su propuesta de dos científicidades, la de las ciencias de la naturaleza —que con su método matemático-experimental y sus éxitos en la aplicación a la técnica aparecía como el máximo ideal moderno de conocimiento— frente a las ciencias del espíritu, como un saber precario y de segundo orden, que no había encontrado aún el modo de consolidarse y reafirmarse, la distancia entre las ciencias y las humanidades parecía poco menos que insalvable. Se puede partir de esta propuesta de Dilthey para analizar después algunos de los momentos más destacados por los que hasta ahora ha pasado la teoría hermenéutica, tomando como hilo conductor el motivo de la lectura como recepción y reinterpretación de la tradición. Pues uno de los aspectos que mejor distinguen a la hermenéutica es, sin duda, su comprensión del acto de leer, que encierra una problemática específica, ya que lo que, de hecho, convierte en relevante a un libro no es otra cosa que el hecho de leerlo de una determinada manera.

Cuando Dilthey escribe su *Crítica de la razón histórica*, con la intención de prolongar y completar la *Crítica de la razón pura* de Kant, lo que pretende es proporcionar a las ciencias humanas el mismo carácter de científicidad que ya poseían las ciencias de la naturaleza y que, de un modo tan contundente como magistral, Kant había sistematizado. El problema era, sin embargo, para Dilthey, cómo resolver una especie de paradoja realmente difícil de reducir: a saber, cómo se puede hacer una ciencia objetiva y universalmente válida, no sólo del hombre en abstracto, es decir, de las estructuras genéricas y comunes de lo humano, sino, sobre todo, del hombre individual, con su dinámica psíquica concreta y sin renunciar a toda la riqueza de sentido que encierran sus aspectos diferenciales. El ámbito de la naturaleza es el ámbito de los objetos que, ofreciéndose a nuestra observación empírica, son susceptibles de

someterse a una explicación de tipo matemático o a los cánones de la lógica inductiva. Las ciencias de la naturaleza pueden, por tanto, vertebrarse en torno a un método matemático o a un método inductivo, puesto que los fenómenos naturales mantienen entre sí relaciones constantes de causa-efecto. Pero el ámbito de lo humano es muy distinto. Es el ámbito de lo histórico, donde los acontecimientos no están gobernados determinísticamente y siguiendo leyes causales que puedan predecirse, sino que en él interviene la libertad. En consecuencia, las ciencias humanas o históricas no podrán adoptar un método explicativo, inductivo o matemático como las ciencias de la naturaleza, sino que habrán de articularse en torno a la comprensión, en torno a una *Einfühlung* entendida como "capacidad de captar una vida ajena que se expresa a través de las objetivaciones que representa la cultura".

Es decir, a la pregunta de si es posible un conocimiento de lo individual objetivo y universalmente válido, Dilthey responde que sí, pero siempre que se identifique la comprensión como la operación cognoscitiva específica de este tipo de ciencia, mientras que la explicación sería la operación cognoscitiva propia de las ciencias de la naturaleza. Lo que Dilthey parece que no advierte es que esta separación entre explicación y comprensión encierra graves problemas, y en realidad resulta imposible fundamentar en la comprensión unas ciencias humanas con el mismo carácter de cientificidad que tienen las ciencias de la naturaleza.

Para empezar, Dilthey tiene que recurrir a una cierta metafísica de la vida para dar contenido a su concepto de comprensión. La vida, tal como los filósofos románticos la habían pensado, es la fuerza o la energía originaria de todo lo que existe, que se despliega creando y destruyendo los seres, y, por tanto, objetivándose en este fluir de las formas, de los acontecimientos o de las interpretaciones. Supuesta esta metafísica de fondo, una obra literaria —por fijarnos en esta forma específica de cultura— puede definirse como un sistema organizado que la cultura ofrece a partir de ese fenómeno originario que es el de la teleología de las objetivaciones de la vida. Y la comprensión de esa obra literaria sería la acción, por un lector, de descifrar los contenidos psíquicos o vitales del autor a partir del texto en el que sus vivencias se exteriorizan: "Llamamos comprensión —dice Dilthey— al proceso por el que conocemos algo psíquico con la ayuda de signos sensibles que son su manifestación".

De modo que toda interioridad se mostraría en signos externos que pueden ser percibidos y comprendidos en cuanto signos de una vida ajena o de un psiquismo

extraño. Y al objetivarse así, las expresiones de la vida pueden ser tratadas científicamente mediante el método hermenéutico, del mismo modo a como los objetos de la naturaleza pueden ser tratados científicamente mediante el método matemático o el método inductivo. Como el Psicoanálisis, se piensa en una ciencia de lo individual, en un saber idiográfico y no nomotético, posible a través de la comprensión y la interpretación de los signos o los lenguajes en los que el psiquismo se objetiva. Esta ciencia se vertebra en torno a un método hermenéutico que utiliza, en su aplicación, un conjunto de guías teóricas o modelos categoriales tipificados. Esto es, en esencia, lo que propone Dilthey, o sea, construir una tipología mediante la identificación empírica de aspectos comunes en los casos individuales o de conexiones regulares entre ellos. Al disponer entonces de unas categorías generales o tipos así contruidos, se puede conceptualizar y hacer una ciencia en el ámbito de la vida individual.

O sea, Dilthey construye un modelo clasificatorio científico aparentemente serio, sirviéndose de la idea husserliana de intencionalidad y del postulado del carácter idéntico del objeto intencional, con lo que cree poder fijar unos correlatos objetivos idénticos en los que el psiquismo individual se supera como significado. Pero justamente es en esta propuesta de clasificación donde se advierten las grandes limitaciones de su concepción de las ciencias humanas y de su método hermenéutico. Pues las tipologías, por bien contruidas que estén, no van nunca más allá de un nivel de pensamiento puramente clasificatorio y propedéutico. Es decir, las tipologías, en el mejor de los casos, sólo pueden tener una función pedagógica, en la medida en que pueden orientar la labor de interpretación dentro de un perímetro de problemas y soluciones. Crean como un marco de referencia que puede servir de hilo conductor para identificar, por ejemplo, una obra literaria situándola por referencia a una época o a otras obras literarias. Sin embargo, la auténtica comprensión, al menos tal como Dilthey la piensa, comenzaría propiamente en el punto mismo en el que una clasificación de este tipo termina, ya que de lo que se trata es de pasar del tipo a lo concreto, de llegar a captar el sentido de la vida individual. El sentido del texto o de la obra literaria es siempre un sentido singular, no algo genérico o común. Este era precisamente el punto de partida de la distinción diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, planteada para hacer posible el paso de lo común a lo singular.

Es cierto que toda obra literaria se presta a una clasificación tipológica por la parte de horizonte común con otras obras que comparte. Pero cualquier obra literaria no

asume sólo el horizonte de temas y de problemas en el que surge. Es más, muchas de las categorías de las tipologías que aparecen en la historia de la literatura —por ejemplo, clasicismo, romanticismo, realismo, costumbrismo, etc.— fueron en su origen términos infamantes en los que los adversarios intentaban encerrar a sus rivales como en una especie de cárcel abstracta. Por eso, las tipologías no son sólo procedimientos metodológicos inocentes que preparan el encuentro del lector con la obra, orientándolo hacia esa región en la que podrá tener la suerte de comprenderla. También pueden extraviar por el lado de las abstracciones, de las que la historia de la literatura está llena. Entonces, en lugar del núcleo de una obra se conoce tan sólo su concha vacía, su escorzo socializado o su etiqueta exterior.

Lo que le pasa a Dilthey es que está muy condicionado por el ideal científico de tipo positivista dominante en su época, construido al hilo del triunfo de las ciencias naturales y basado en una concepción del conocimiento como relación sujeto-objeto. Desde esta perspectiva, el lector comprende la verdad de la obra literaria cuando accede a la objetividad de las intenciones del autor y de sus vivencias psicológicas. Pronto se hace ver, sin embargo, cómo la importancia adquirida por el modelo lingüístico en el ámbito de las ciencias humanas da al traste con este planteamiento de modo que se refuerza un nuevo papel de la comprensión y de su relación con la explicación. La verdad de la obra no tiene por qué coincidir con las intenciones subjetivas de su autor, sino que tiene un significado autónomo.

Desde luego, hoy no se comparte ya esa dicotomía diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, explicación y comprensión. Al contrario, se intenta más bien que comprensión y explicación converjan en un único arco hermenéutico capaz de integrarlas en una concepción global de la lectura como reapropiación del sentido. Pues una lectura ceñida estrictamente al esfuerzo de la comprensión es la que permite ir más allá de una semántica superficial para alcanzar la semántica profunda del texto.

2. LA COMPRESIÓN COMO FUSIÓN DE HORIZONTES Y LA LECTURA COMO ARTICULACIÓN DE LA TRADICIÓN

De todos modos, un mérito indiscutible de Dilthey fue situar en el primer plano de la preocupación epistemológica el problema de las ciencias del espíritu, llamando así la

atención sobre el método hermenéutico y abriendo una línea importantísima de reflexión que prosigue aún en nuestros días. De esta línea, el segundo momento o etapa fundamental la constituyen propiamente los planteamientos de Gadamer, que elevan la hermenéutica al rango de una ontología. Esto quiere decir que la hermenéutica no tiene sentido como método, o sea, como una simple y extrínseca vía de acceso a la verdad, sino que es ya ella misma el proceso en el que se manifiesta la verdad. Esto es lo que se expresa ya en el título del famoso libro de Gadamer *Verdad y método*, que debería leerse, en realidad, como una alternativa entre dos oposiciones que se excluyen: o verdad o método.

La novedad más importante, frente a Dilthey, la empieza ofreciendo Heidegger, el maestro de Gadamer, al considerar que comprender no es una actividad humana entre otras, algo que el hombre puede o no puede conseguir según si sigue o no el método adecuado, sino que es la estructura ontológica fundamental de la existencia, que tendría, por tanto, una naturaleza o un carácter radicalmente hermenéutico. Heidegger afirma, pues, que la sustancia de toda manifestación humana, de toda acción y de todo comportamiento es comprender. Lo dice con estas palabras: "El modo propio de ser del hombre es existir como intérprete o desvelador del ser". Y también con estas otras: "La comprensión es el modo originario de actualizarse del ser ahí (*Dasein*) como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*)". Cuando Heidegger emplea esta expresión *ser-en-el-mundo*, la palabra *mundo* no significa el mundo como conjunto de las cosas, de los hombres o de los países del planeta Tierra. Ni quiere decir que el hombre es o exista en el mundo. *Mundo* significa aquí el mundo de los significados fijados por el lenguaje y que precede siempre a toda comprensión, haciéndola posible, pero estableciendo al mismo tiempo sus límites.

Decir, pues, que el hombre es ser-en-el-mundo es decir que todo hombre desarrolla su existencia envuelto en un horizonte de significaciones lingüísticas del que dependen sus posibilidades de comprensión y, por tanto, de realización existencial. Es señalar la competencia lingüística como estructura que hace posible la comprensión al mismo tiempo que la limita. Pues bien, establecida esta premisa como punto de partida, se puede ver inmediatamente derivarse de ella algunas consecuencias importantes y hasta revolucionarias.

Ante todo, lo primero que queda invalidado es la tesis, sostenida por casi toda la filosofía clásica, de un saber de la verdad como conocimiento inmediato, atemporal e

inmutable del ser de las cosas. Al establecer la condición ontológica de la existencia como hermenéutica, Heidegger obliga a reconocer que toda comprensión ha de verse siempre mediatizada por una interpretación. De modo que, frente a la hipótesis filosófica, y también científica, de un conocimiento de la verdad como conocimiento de la esencia o de las leyes que rigen el universo, Heidegger señala que lo que se produce, en realidad, siempre que conocemos, es un círculo hermenéutico entre la estructura de la precomprensión —característica de la condición ontológica del ser-en-el-mundo— y la explicitación que la comprensión lleva a cabo.

Para la teoría tradicional del conocimiento, la verdad de un hecho o de un proceso debía ser un sentido objetivo (Dilthey), de tal naturaleza que pudiera asumirse como universalmente válido y verdadero el mismo para todos. Lo que garantizaba esta objetividad y esta universalidad de la verdad era la separación entre sujeto y objeto como polos independientes y autónomos en la relación de conocimiento. El objeto era siempre uno sólo y el mismo, mientras que las diferencias entre los sujetos del conocimiento podían quedar corregidas mediante el uso del método adecuado. Desde la perspectiva heideggeriana de esa vinculación esencial del hombre a su mundo lingüístico, se puede ver claramente cómo nunca existe un sujeto autónomo y puro, separado de un mundo de objetos independientes de él. Puesto que toda relación cognoscitiva exige la actualización de esa estructura de significados lingüísticos que es la estructura de la precomprensión, lo que el sujeto conoce no es algo totalmente exterior a él, sino algo cuyo significado está en la lengua en la que él mismo es o está, y de la que él participa.

De modo que el conocimiento no puede ser más que interpretación o reinterpretación de significados lingüísticos. Conocer o comprender la verdad de un texto o de una obra no consiste en un acto del sujeto en virtud del cuál éste descubre la objetividad de las intenciones y vivencias del autor, ayudado por un método que le permite recorrer debidamente la distancia trasportándole a esas intenciones, y salvar la diferencia simpatizando con esa vida ajena que se objetiva en el texto. Comprender una obra equivale a apropiarse la perspectiva de mundo que contiene y que se da en ella de manera lingüística; es decir, será la fusión del horizonte o mundo lingüístico del lector con el horizonte o mundo lingüístico de la obra. Cambia, pues, el concepto de verdad en juego. El grado de validez de una lectura como apropiación (*Aneignung*) ya no se va a medir en función de la mayor o menor adecuación entre lo que el lector comprende y lo

que el autor objetivamente quiso decir, sino en función de hasta qué punto esa lectura constituye para el lector una experiencia verdadera o experiencia de verdad.

Conviene que nos detengamos un instante en precisar este concepto de experiencia de verdad referido a la lectura, puesto que se presenta como la clave normativa para estimar su mayor o menor validez. Este concepto de experiencia verdadera lo elabora Gadamer en actitud polémica con el significado que la experiencia había adquirido en el seno de la teoría empirista anglosajona del conocimiento. Así, mientras las ciencias empíricas intentan depurar la experiencia hasta dejarla libre de todo rastro de historicidad, Gadamer parte de las connotaciones etimológicas del término alemán *Erfahrung* (que significa experiencia, y que está directamente emparentado con el verbo *fahren*, que significa viajar, emprender un viaje, así como con la palabra *Gefahr*, que significa riesgo, peligro) y concibe la experiencia como un tipo de encuentro con otra realidad, con algo capaz de producir en el sujeto una verdadera transformación. Experiencia de verdad o experiencia verdadera sería un acontecer que transforma la conciencia del sujeto, la ensancha o la empobrece, la modifica o la invierte. Es un acontecer que saca, en cierto modo, al sujeto fuera de los límites en los que en ese momento vive, y lo introduce en realidades distintas, en otros mundos, proyectándole en horizontes más comprensivos y haciendo, en consecuencia, que cambien sus posiciones iniciales. Se puede comprender, entonces, en qué sentido la lectura, entendida como una experiencia de este tipo, deja de ser una actividad sin transcendencia en nuestra vida, para convertirse en el núcleo central de su dialéctica más íntima. Pues apropiarse de un sentido nuevo mediante la lectura significa hacer que algo que era extraño se convierta en una propiedad mía, en algo propio de mí. Esto es lo que quiere decir lectura como apropiación de un sentido. Pero esta apropiación no es posible si yo no me abro a ese sentido y me dejo transformar por él, es decir, si no me desapropio del yo que en ese momento soy para dejarme ser en esa otra posibilidad que el nuevo sentido me abre.

Consideraciones parecidas se imponen si adoptamos la perspectiva de la lectura como recepción de la tradición y, por tanto, como articulación de la experiencia histórica. En el concepto preheideggeriano de conocimiento histórico, lo que garantizaba la objetividad de éste y su universalidad era el distanciamiento introducido por la separación temporal, lo que permitía una reconstrucción del pasado a partir de una lectura filológico-positivista de los documentos transmitidos. Pero del mismo modo que no existe un sujeto y un objeto independientes y autónomos en la relación de

conocimiento, sino un círculo hermenéutico y una fusión de horizontes, tampoco existe un pasado autónomo y totalmente separado del presente. La historia no es una sucesión mecánica de acontecimientos en la que el pasado puede tener un significado objetivo y determinado de una vez por todas. No hay un pasado como algo irreversiblemente pasado y al margen, por tanto, ya del presente y del futuro. Cualquier momento histórico está siempre mediatizado por la totalidad de los otros momentos. El sentido del presente, por ejemplo, depende en buena medida del pasado y del futuro. No hay un presente íntegramente contemporáneo, como tampoco hay un futuro desligado del presente y del pasado. Por lo tanto, entre el historiador y el pasado que trata de conocer no existe ningún vacío que separe y sea la mejor garantía de la objetividad del conocimiento, sino la cadena de la tradición, o sea, la mediación del sucederse de las interpretaciones y reinterpretaciones del pasado dentro de la cual se inserta también, como una más, la interpretación de este sujeto historiador. Al proyectar la condición de pertenencia del individuo a su mundo lingüístico sobre la perspectiva de la temporalidad histórica, la historia aparece claramente como un proceso de constitución, disolución y reconstitución continua de los horizontes lingüísticos que son tradiciones o mundos en los que la comprensión y la comunicación son posibles.

Toda obra, como todo acontecimiento, permanece en sus efectos, creando el conjunto de estos el ámbito de la tradición envolvente que hace posible la comprensión. El objeto de la comprensión no es ningún significado objetivado, sino un lenguaje "en el que el pasado nos habla como un tú" (Gadamer). Se reinterpreta continuamente el pasado proyectando sobre él un horizonte histórico, al mismo tiempo destacado del horizonte del presente y reasumido en él. Por lo que se puede decir que recibimos la tradición entrando, en cierto modo, en un diálogo en el que nos vemos envueltos. Esta es, al menos, la famosa tesis de Gadamer que tiene, en realidad, para él, un alcance de carácter general, pues afirma que todo interpretar tiene carácter dialógico. Es decir, toda comprensión y toda interpretación se producirían de acuerdo con la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Esta idea, que será abiertamente contestada por algunos críticos de Gadamer, es, en buena medida, resultado de minuciosos estudios que, durante años, este filósofo ha dedicado a la hermenéutica del diálogo platónico y de la ética aristotélica. Gadamer concluía de estos estudios que el diálogo no es tanto una forma eficaz de persuasión o de enseñanza, sino el momento mismo del descubrimiento de la verdad y del esfuerzo por entendernos con los demás.

En resumen, es importante subrayar la condición de todo individuo que nunca puede abstraerse del mundo lingüístico en el que se ha formado. Todo lo que conocemos está mediatizado por el juego interpretativo de las posibilidades del lenguaje. Al mismo tiempo, esa naturaleza lingüística de la experiencia afecta también al concepto de tradición, poniéndose de relieve el carácter mediador del lenguaje desde la perspectiva de la temporalidad histórica. Los textos, los documentos, las cosas dichas y hechas en el pasado son mundos que, accediendo al lenguaje, podemos recibir y comprender como horizontes de experiencia posible para el lector o el intérprete de hoy. Para Gadamer, esta operación de la recepción de la tradición tiene la estructura del diálogo, en el sentido de que lo transmitido nos plantearía preguntas y, a través de nosotros, se daría él a sí mismo la respuesta. La serie de las respuestas, junto con las nuevas preguntas y las nuevas interpretaciones a que dan lugar, constituyen la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) como diálogo en el que nos vemos envueltos.

Es en este contexto donde puede comprenderse con precisión la triple reivindicación que hace Gadamer de los prejuicios, de la autoridad y de la tradición, y que tanta polémica suscitó en su día por quienes le tacharon de reaccionario y antiilustrado. Veamos, sin embargo, el sentido de esta triple reivindicación. En lo que respecta a su reivindicación del prejuicio, él lo reivindica como estructura de la precomprensión, en polémica contra la filosofía moderna e ilustrada que es una filosofía del juicio, y para la que el prejuicio aparece como lo opuesto a la razón. Para Gadamer, el prejuicio no es tanto el polo opuesto a una razón sin presupuestos, cuanto un componente inevitable de toda comprensión, ligado a la condición histórica del hombre. O sea, el prejuicio tiene un sentido positivo como precomprensión y, por tanto, como posibilitador de la comprensión. Por ejemplo, al interpretar un texto se actualiza siempre una proyección de sentido. O sea, se puede comprender en la medida en que se dispone de una estructura o mecanismo de anticipación, de un preconcepto como proyecto de una totalidad que permite dar sentido a las partes del texto. Una obra o un texto sólo muestra un sentido cuando se leen o se contemplan con cierta expectativa, anticipación de una totalidad en la que cobran sentido los elementos como partes de la misma. Esta anticipación manifiesta la finitud de nuestro comprender, pero a la vez es lo que lo hace posible. El problema no es, pues, prejuicio sí o no, sino prejuicio fundado o infundado. Y quien funda los prejuicios, en la perspectiva de Gadamer, es la autoridad de la tradición. De ahí la segunda reivindicación de Gadamer, la de la autoridad.

Para Gadamer, es falso que sólo haya prejuicios infundados. El prejuicio contra el prejuicio procede, en realidad, de una prevención contra la autoridad cuando se la identifica exclusivamente con dominio y violencia. Pero la autoridad no tiene por qué tener necesariamente, según Gadamer, como contrapartida, la obediencia ciega. Sólo cuando es impersonal y tiránica, la autoridad se funda en un acto de sumisión y de obediencia de la razón. No obstante, la respuesta a la autoridad puede ser también el reconocimiento, ligado a la idea de que lo que dice la autoridad competente no siempre es arbitrario e irracional, sino que puede ser aceptado como el criterio superior de quien sabe más, de un especialista o de un maestro. Esto plantea entonces la pregunta esencial a este respecto: ¿quién tiene la autoridad? Gadamer responde que la autoridad la tiene la tradición. De ahí su tercera reivindicación, la de la tradición.

Para Gadamer, lo consagrado por la tradición transmitida y por la costumbre tiene un peso de autoridad que determina nuestro ser histórico y nuestra formación y, por tanto, nuestras posibilidades mismas de existencia. Esta es, precisamente, la línea en la que se sitúa toda la argumentación gadameriana en favor del valor de la tradición. Pero tampoco con esa reivindicación de la tradición pretende Gadamer oponer tradición y razón. Los argumentos de autoridad, o el recurso a la tradición transmitida, pretenden contribuir, también ellos, a la madurez de una interpretación libre. De modo que aceptar la autoridad de la tradición no estaría reñido con el hecho de pasarla por la prueba de la duda y de la crítica. De hecho, la recepción y la conservación de una tradición cultural no tienen el mismo carácter que la preservación pura y simple de una realidad natural. Lo que sucede es que, para Gadamer, antes de ser criticada, una tradición exige ser recibida, asumida y transmitida. Las condiciones de dependencia de la interpretación se ponen así de relieve en la definición misma de la comprensión como fusión de horizontes, a la que antes me he referido. El horizonte del presente lo compone nuestro mundo lingüístico o ideológico, transmitido por la tradición, que, como estructura de la precomprensión, es el horizonte a partir del cual la comprensión es posible.

3. CONFIGURACIÓN DEL OBJETO TEXTUAL Y PROCEDIMIENTOS DE VALIDACIÓN DE LECTURAS

El punto de vista de Gadamer es, como se ve, el de las ciencias del espíritu o el de las humanidades como ciencias de la cultura o de la herencia de las tradiciones

reinterpretadas. Estas ciencias pueden comportar un momento crítico, pero se autoprobíben situarlo por encima del reconocimiento de la autoridad de la tradición que se reinterpreta. La instancia crítica, y, por tanto, la interpretación innovadora o dependiente, no puede desarrollarse más que como un momento subordinado a la conciencia de dependencia respecto de los significados de la precomprensión, que siempre precede y envuelve toda interpretación. En esta línea han avanzado algunos movimientos hermenéuticos postgadamerianos que, sin perder de vista este planteamiento gadameriano, o incluso partiendo directamente de él, completan, critican o modifican algunas de las posiciones aquí esbozadas. De estos movimientos, la llamada Escuela de Constanza es, tal vez, la corriente que más aparece como continuadora de la hermenéutica de Gadamer.

Así, si para Gadamer la comprensión es fusión de horizontes, autores como Jausse o Iser, precisando esta idea, añaden que lo que la lectura de un texto o de una obra requiere es una labor de reafectación de las referencias potenciales que contiene, desde la nueva situación del lector que la lee. Esto significa que una obra escrita exige ser comprendida porque no consiste en una simple sucesión de frases en un mismo pie de igualdad, y que podrían ser comprensibles separadamente. Una obra literaria es un todo, una totalidad. Y la relación entre todo y partes requiere una comprensión de tipo circular, puesto que el supuesto de la totalidad está implicado en el reconocimiento de las partes y de sus relaciones. De hecho, los distintos motivos o temas de una obra nunca están a la misma altura. Esto lleva a decir a Ingarden que una obra está siempre inacabada en un doble sentido: Primero, porque ofrece diferentes visiones esquemáticas que el intérprete está llamado a concretar. Toda obra presenta lagunas, o sea lugares de indeterminación que una labor de interpretación por parte del lector debe cubrir. Por muy articuladas que puedan estar las visiones esquemáticas propuestas en la obra para su ejecución por el lector, la obra es siempre como una partitura musical susceptible de ejecuciones diferentes. Segundo, una obra escrita está siempre inacabada en el sentido de que el mundo que propone o que proyecta se define como el correlato intencional de una secuencia de frases, del cual queda por hacer un todo para que un tal mundo sea intencionado. Ingarden, que fue un excelente fenomenólogo, aplica la teoría husserliana del tiempo al encadenamiento sucesivo de las frases en el texto, con el fin de mostrar cómo cada frase indica algo por hacer, o sea, abre una perspectiva, va anticipando la secuencia a medida que las frases se van encadenando. Es como un juego de retenciones

y anticipaciones que no funciona en la obra más que si es puesto en acción por el lector, que acoge la obra en el juego de sus propias expectativas.

Ingarden hace notar cómo, a diferencia del objeto que se percibe en la observación sensible, el objeto textual no llena intuitivamente esas expectativas del sujeto, sino que tan sólo induce a transformarlas. Es este proceso de deslizamiento de expectativas el que se produce como reafectación de las referencias de la obra. Comprender una obra exige, en definitiva, un viajar a lo largo de ella, abriéndose a las nuevas expectativas que tienden a modificar las propias. La coincidencia con el concepto gadameriano de experiencia verdadera es bien patente. Y es, a su vez, este tipo de lectura y de experiencia el que hace de la obra literaria una obra, la obra que únicamente se construye en la interpretación de su escritura con la acción de comprenderla.

Tanto Jauss como Iser insisten en esto mismo: el todo de una obra escrita no puede percibirse nunca de una vez. A lo largo del proceso de su lectura se produce un juego de intercambios entre las expectativas modificadas y los recuerdos transformados. No basta, pues, con una lectura frase por frase del conjunto para poder imaginarse un sentido. La obra exige ser conformada, es decir, que se le dé una forma. Y esta es la función propia de la interpretación. Por eso es inevitable cierta unilateralidad en el acto de comprender. Es inevitable que toda comprensión tenga un carácter conjetural y siempre provisional. Esto significa que hay un problema de comprensión. O sea, que la comprensión es un problema. No lo es, sin embargo, en razón de la supuesta incomunicabilidad de la experiencia psíquica del autor de la obra, que no se hace accesible más que a través de su objetivación en la escritura, sino en razón de la naturaleza misma de la intención verbal o semántica de la obra, que no está determinada por la suma de las significaciones individuales de cada frase. Si una obra es algo más que una sucesión lineal de frases; si es un proceso acumulativo y holístico, necesariamente habrá de tener una plurivocidad que dará paso a la pluralidad de las lecturas y de las interpretaciones. No se trata tan sólo de la polisemia de las palabras que se emplean, sino de la polisemia del texto como tal, que hace posible, e incluso invita a una lectura plural. Es el momento de la fusión de horizontes, del círculo hermenéutico, pero también es el momento de la interpretación en el sentido técnico de exégesis o de filología, y por tanto, es el momento de la metodología y de los procedimientos de validación de la comprensión.

Es en este punto en el que los críticos de Gadamer le reprochan un excesivo énfasis

en la disyuntiva verdad o método (que, en cierto modo, prolonga la antítesis diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu), y buscan la posibilidad de soslayar esta encrucijada en lugar de optar. Para Gadamer, o practicamos la actitud metodológica, o practicamos la actitud de la experiencia verdadera renunciando a la objetividad científica. Hoy se intenta superar esta antinomia y se trata de hacer compatible la comprensión hermenéutica con una metodología científica. Por ejemplo, en eso es en lo que trabajan algunos textualistas que incorporan la metodología del análisis semántico como recurso potenciador de la comprensión. El punto de mayor divergencia crítica de éstos respecto a la concepción de Gadamer lo encontramos en la idea del diálogo como estructura de toda interpretación. De hecho, al comparar superficialmente el discurso hablado con la escritura, podía parecer que esta no introduce más que el factor puramente externo de la fijación, en virtud del cual un discurso de palabras se salva de su desvanecimiento material. Sin embargo, esta fijación no es más que la cara externa de una condición que afecta a todas las propiedades del discurso en su modalidad de discurso escrito. Pues, en primer lugar, la escritura autonomiza al discurso, o sea, lo hace independiente respecto a las intenciones del autor: lo que una obra escrita significa no tiene por qué coincidir con lo que el autor ha querido decir. Significación textual y significación vivencial corren, en realidad, destinos diferentes. En segundo lugar, la escritura autonomiza el texto también en relación a las condiciones ambientales, epocales o circunstanciales de su producción. Por tanto, lo desliga de un momento histórico concreto y lo abre a una serie de lecturas a partir de contextos socioculturales diferentes. Y en tercer lugar, la escritura autonomiza el texto respecto a los posibles destinatarios originales, a los que podía dirigirse el discurso del autor. Podríamos concluir, pues, diciendo que la escritura autonomiza el sentido del discurso respecto a los tres elementos de la situación de comunicación (intención del emisor, contexto del mensaje y destinatario original), y lo abre potencialmente a todo el que sepa leer.

¿Cómo decir, entonces, que la lectura es un diálogo del lector con el autor a través de la obra? En virtud de esta autonomía del discurso escrito, ¿no será preciso pensar que la relación de lectura es de otra naturaleza? El diálogo es un intercambio de preguntas y respuestas, en el que los hablantes están presentes el uno al otro en una situación que también es presente. Este medio circunstancial, este *entre los dos* (*zwischen*) circunda de plena significatividad el diálogo. Pues la referencia, es decir, aquello de lo que se

está hablando, cae dentro de esa situación en la que los hablantes están, el mundo en el que viven y al que pertenecen. El lenguaje está perfectamente preparado para cumplir esta función mostrativa de la referencia, y situar el discurso en la realidad circunstancial que envuelve la comunicación dialógica. Nada de esto sucede cuando, en lugar de otro interlocutor, nos encontramos frente a una obra escrita. El movimiento de la referencia hacia la mostración está aquí interceptado. La referencia de una obra escrita es, como hemos dicho, lo que puede querer decir independientemente de las intenciones del autor. Esta disyunción o no coincidencia entre la significación del texto y la intención del autor crea entonces una situación que da paso a la posibilidad de conjuntar explicación científica y comprensión hermenéutica. Pues la textualidad, a partir de su triple autonomía, se convierte en paradigma del distanciamiento en la comunicación. O sea, significa comunicación en y por la distancia.

De modo que este distanciamiento que introduce la escritura, puede ser visto como algo positivo, algo que no contradice la historicidad de la comprensión, sino que, por el contrario, es su condición misma. La comprensión de una obra pasa necesariamente por las objetivaciones estructurales características del texto, lo que exige algún tipo de explicación de las características de organización y de estructuración del discurso como texto. Esta explicación tiene como cometido poner al descubierto la semántica profunda del texto, a través del análisis de las estructuras formales que mediatizan la comprensión. Así, aplicando procedimientos del análisis lingüístico a las obras literarias, podemos mostrar la lógica de las operaciones que conectan los conjuntos de relaciones estructurales en el texto unos con otros. Esta lógica constituye la ley estructural del texto considerado. De hecho, siempre es posible abstraer los sistemas de los procesos y relacionarlos con unidades que se definen simplemente por su oposición a otras unidades del mismo sistema.

Otra forma de hacer compatible la actitud científica con la comprensión hermenéutica es la de ciertos teóricos de la interpretación preocupados por arbitrar procedimientos de diferenciación y de validación de la comprensión. Se parte, claro está, de la premisa de que cualquier procedimiento, en este sentido, habrá de acercarse más a una lógica de la posibilidad que a una lógica de la verificación empírica. Sostener que una interpretación es más probable que otra no será lo mismo que demostrar que una conclusión es verdadera. Por eso validación no puede equivaler aquí a verificación. La validación es una disciplina argumentativa comparable a los procesos jurídicos de la

interpretación legal. Sólo una lógica de la incertidumbre y de la probabilidad cualitativa permitirá dar un sentido aceptable a la noción de ciencias humanas, sin necesidad de retroceder ante el pretendido dogma de la infabilidad de lo individual. El método de convergencia de índices, típico de la lógica de la probabilidad subjetiva, puede dar una base firme a una ciencia de lo individual digna del nombre de ciencia. Y puesto que una obra escrita es, en realidad, una individualidad, la validación de su lectura y de su comprensión será equivalente al conocimiento científico de ella. Aquí interpretación y validación están en un proceso circular que no nos encierra, sin embargo, en ninguna especie de autoconfirmación.

También pueden pensarse procedimientos de validación al hilo del criterio poperiano de falsación. En tal caso, la función de falsación sería ejercitada por el conflicto entre interpretaciones rivales. Una interpretación no puede ser sólo probable, sino también más probable que otras. Se determinarían así criterios de superioridad relativa que pueden derivarse de la lógica de la probabilidad subjetiva. Si es cierto, pues, que hay siempre más de una forma de comprender una obra, no será cierto que todas las interpretaciones sean equivalentes y valgan por igual. Una obra es un campo limitado de interpretaciones posibles. La lógica de la validación nos permite confrontarlas entre sí, arbitrar entre ellas y llegar a un acuerdo.

Por último, para entender la perspectiva del planteamiento de Habermas en conexión con la hermenéutica de Gadamer hay que examinar los argumentos que, en favor de la libertad de la interpretación, formula Habermas para oponerse a Gadamer en su famosa polémica *Hermenéutica y Crítica de las ideologías*, mantenida entre ambos autores en los años setenta del pasado siglo. Lo primero que hace Habermas es oponer, al concepto gadameriano de prejuicio, la noción de interés. Es decir, frente al prejuicio, desarrollado por Gadamer sobre la base de la heideggeriana noción de precomprensión, Habermas desarrolla el concepto de interés, que él reelabora en el marco de la reinterpretación del marxismo llevada a cabo por la Escuela de Frankfurt. No debe pasar inadvertida, pues, la tan distinta filiación de ambos contendientes en la polémica: Gadamer discípulo y seguidor de Heidegger, Husserl y la tradición clásica, y Habermas discípulo y seguidor de Adorno, Horkheimer y la tradición marxista.

Lo que Habermas pretende, ante todo, con su concepto de interés es denunciar como ilusoria toda pretensión del sujeto de conocimiento de situarse más allá de su dependencia respecto al cuerpo y más allá de sus condicionamientos sociales para

alcanzar una objetividad pura. O sea, Habermas sostiene que lo que antecede y determina todo conocimiento y toda interpretación no es tanto ese prejuicio como horizonte de una precomprensión del que hablan Heidegger y Gadamer, sino un interés como fuerza condicionante externa que procede de la esfera del trabajo o de la interacción social. De ahí que defienda, en la mejor línea ilustrada, la exigencia, ante todo, de un ejercicio o acción crítica capaz de desenmascarar los intereses que subyacen a la empresa del conocimiento. Al contrario, pues, que Gadamer, Habermas sitúa la exigencia crítica decididamente por encima de la conciencia hermenéutica de pertenencia a la tradición, por lo que plantea la necesidad de una interpretación independiente, o sea, de una crítica capaz de disolver las coacciones producidas por el ejercicio del poder y de las relaciones de dominio de unos hombres sobre otros. Y esto es, a mi modo de ver, lo que abre el abismo entre ambas actitudes: la de Gadamer es la de reivindicar la conciencia hermenéutica de pertenencia a la tradición, que lleva a supeditar la libertad de la interpretación al reconocimiento de la autoridad de la tradición, y la de Habermas es la de la crítica de las ideologías, que pone la reflexión crítica por encima de la coacción institucional e histórica de lo establecido como tradición. En esta controversia, el concepto habermasiano de interés se opone al gadameriano de prejuicio, como primera línea de ataque en lo que es realmente el sentido de la discusión, que consiste en el enfrentamiento entre el concepto gadameriano de autoridad de la tradición y el habermasiano de ideología. Ideología es, para Habermas, toda interpretación que esconde o disimula o camufla en sus entresijos un interés. De modo que, ideología es sustancialmente una distorsión sistemática de la comunicación producida por los efectos camuflados y disimulados de la violencia.

Para ser más precisos podríamos decir que el concepto habermasiano de ideología se define por estos tres rasgos: 1º Impacto de la violencia en el lenguaje: la ideología es una distorsión del lenguaje y de la competencia comunicativa por la intromisión en ella de los intereses de dominio. Lo que importa resaltar aquí es que no se trata de una distorsión producida por el uso mismo del lenguaje. No se trata de simples equivocaciones o errores en el uso del lenguaje, sino de manipulaciones producidas por intereses de dominio que se ejercen con violencia. No es, por tanto, ni una equivocación, ni una incomprensión, que pudiera subsanarse mediante el diálogo, sino una distorsión del lenguaje por las manipulaciones del poder. 2º El segundo rasgo de la ideología es que en ella la violencia se camufla de modo que escapa a la conciencia. O

sea, la presión que ejerce la ideología es inconsciente y desconocida para los miembros de la sociedad que la padecen. Tiene, por tanto, el carácter de la ilusión, de la proyección o de la racionalización justificadora en el sentido que el Psicoanálisis da a todos estos mecanismos psicológicos. 3º De ahí que, como tercer rasgo de la ideología, Habermas considere que sólo se desenmascara mediante una crítica que ponga de relieve los intereses que la animan. Es decir, las ideologías no se disuelven ni se superan por la vía dialogal, no se superan reintérpretandolas mediante nuevos modos de interpretación según la estructura de la pregunta y la respuesta. Hacen falta procedimientos críticos que reconstruyan genéticamente la formación de esos lenguajes distorsionados, de un modo similar a lo que hace el Psicoanálisis para el desmontaje de los síntomas neuróticos.

En definitiva, para Habermas es necesario considerar como propio de la interpretación un momento crítico-explicativo en virtud del cual el sentido se comprende mediante el desenmascaramiento del origen del no sentido. Esto significa señalar, en los fenómenos ideológicos, un límite irrebable para una simple hermenéutica como la gadameriana, que se autocomprende como dialógica de la pregunta y la respuesta. Según Habermas, hace falta una metahermenéutica que se haga cargo de las deformaciones de la competencia comunicativa. De ahí que insista en que la noción de comprensión gadameriana es insuficiente. Porque no se puede dar por supuesta una convergencia bienintencionada y pacífica entre las tradiciones históricas ni ver en la historia un diálogo entre voces que tratan de resolver problemas impulsados por el puro afán de encontrar la verdad. En buena parte de ese intercambio de argumentos está presente la lucha ideológica, la falsa conciencia, los intereses de dominio y una competencia comunicativa desde siempre distorsionada. Siguiendo, pues, la herencia crítica que le dejan sus grandes maestros frankfurtianos, Horkheimer y Adorno, Habermas trabaja en el intento general de esclarecer críticamente las vinculaciones que tienen lugar entre el conocimiento y la sociedad. Aquí es donde hay que situar su teoría de los intereses del conocimiento como paso previo a la tarea práctica que debe orientarse a la superación de las actitudes ideológicas, que sólo será posible si recuperamos la reflexión crítica sobre la actividad teórica.

Pero como no se trata sólo de permanecer en los aspectos críticos y de desenmascaramiento de las ideologías sino también de hacer propuestas constructivas que orienten la acción, Habermas plantea a continuación toda una reconsideración del

problema de la racionalidad en conexión con su teoría de la comunidad de comunicación. Es decir, la parte positiva de su pensamiento viene tras la crítica y se ocupa de teorizar las reglas pragmáticas de los procesos de constitución social e individual capaces de dar cuenta de su racionalidad. Estas son, por tanto, las dos vertientes de la obra de Habermas y su aportación fundamental a la filosofía contemporánea: Por un lado, la crítica a la razón instrumental, iniciada por sus maestros, y que en Habermas se modula como denuncia del conservadurismo filosófico y científico de la tradición que acaba en una ciencia y en una técnica contemporáneas como ideología. Por otro lado, el concepto de razón comunicativa con el que se trata de reconducir el problema de la racionalidad al problema de la clarificación de la acción social, entendiendo ésta en el marco de la interacción lingüístico-simbólica. Es decir, se trataría de averiguar si la razón, objetivamente dispersa en distintos ámbitos de especialización, tiene o no una unidad, admitiendo que el reduccionismo positivista de la racionalidad en el ámbito de la ciencia nos obliga a reconstruir los nexos que comunican la ciencia con la moral, con la literatura o con la religión.

Con esta rápida ojeada al panorama de la hermenéutica se puede apreciar la radical importancia y trascendencia adquirida en nuestra autoconciencia intelectual por el acto de leer. Este pensamiento de la lectura ha supuesto, como hemos visto, una compleja transformación de la teoría clásica del conocimiento, que terminaba por absolutizar un ideal positivista de ciencia como saber objetivo y universalmente válido, y ha acabado por imponer una definición del conocimiento como comprensión y como interpretación. Se abre, de este modo, un marco teórico en el que la recepción de la tradición, las llamadas Humanidades, no tienen por qué sentirse como un saber en situación de inferioridad científica por no poder rivalizar su método hermenéutico con el método matemático experimental. La introducción, en el ámbito de la hermenéutica, de los logros obtenidos por las ciencias del lenguaje, pone fin a la antinomia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y da paso a un tipo de debate mucho más productivo, y también mucho más urgente, que es el que se refiere a la distinta función que, en nuestra cultura, cada uno de estos saberes está llamado a desempeñar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K. O. y OTROS, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.
- APEL, K. O., *Die Erklären-Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.
- BETTENDORF, Th. *Hermeneutik und Dialog. (Auseinandersetzung mit dem Denken H. G. Gadamer)*, Frankfurt a.M., Haag und Herschen, 1984.
- BLEICHER, J., *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics als Methode, Philosophie and Critique*. London, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- BOEHM, C./ GADAMER, H. G., *Seminar: Die Hermeneutik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- BOLNOW, O. F., *Studien zur Hermeneutik*, Freiburg/München, K. Alber, 1982.
- GADAMER, H. G., *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen 1986 ss.
- GADAMER, H. G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. cast. A. Agud, Salamanca, Sígueme, 1977.
- HABERMAS, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970.
- HIRSCH, E. D., *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale Univ. Press, 1967.
- HOLUB, R. C., *Reception Theory. A Critical Introduction*, Londres, Methuen, 1985.
- INGARDEN, R., *The Literary Work of Art*, Evanston, North-western Univ. Press, 1973.
- ISER, W., *The implied Reader*, Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1972.
- ISER, W., *El acto de leer*, Madrid, Taurus, 1987.
- JAUSS, H. R., *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976.
- JAUSS, H. R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1988.
- JAUSS, H. R., *Pour une esthétique de la réception*, París, Gallimard, 1978.
- MAYORAL, J. A. (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Arco, 1987.
- NISIN, A., *La literatura y el lector*, Buenos Aires, Nova, 1972.
- PÖGGELER, O., *Hermeneutische Philosophie*, München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1972.
- SÁNCHEZ MECA, D., *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid, UNED, 1996.
- SANTIAGO GUERVÓS, L. E., *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de Gadamer*, Málaga, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Málaga,
-

1987.

SCHILPP, P. A. (ed.), *The philosophy of H .G. Gadamer*, Open Court Pub. Co., Londres

1997.

WARMNG, R. (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.

WARNACH, V. (ed.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaften*. Salzabug, Anton

Pustet, 1971.

WARNKE, G., *Gadamer*, París, Ed. Universitaires, 1991.
