

## Traducción\*

Jean Grondin (2012)\*\*

*Gadamer y la experiencia hermenéutica del texto*\*\*\*

Hans-Georg Gadamer probablemente no forma parte de los grandes clásicos de la “teoría del texto”, a menudo asociada a conceptos más estructuralistas, aun cuando su influencia sobre las ciencias humanas, la filosofía, la historia y los estudios literarios que desarrollan teorías de la textualidad fue y sigue siendo considerable. La hermenéutica es su campo de predilección, una disciplina que marcó profundamente, además de contribuir a su notoriedad. Antes de Gadamer, muy pocos investigadores sabían qué era la hermenéutica, pero esto cambió totalmente con la aparición de su obra maestra, *Verdad y método*, en 1960.

---

\* Traducido del francés por Alexander Rodríguez, supervisión y revisión final a cargo de Yalennie Cueche.

\*\* Conferencia pronunciada por Jean Grondin en la Universidad de Nagoya, Japón 2012. (En el 13avo Coloquio Internacional del Global COE (Center of Excellence) en el marco del “Program International Conference Series” programa del Ministerio de la cultura de Japón dirigidos a impulsar el desarrollo de estándares internacionalmente competitivos en materia de educación e investigación).

\*\*\* Publicado en K. MATSUZAWA (dir.) *De l’herméneutique philosophique à l’herméneutique du texte*, Proceedings of 13th International Conference on Hermeneutic Study and Education of Textual Configuration, Graduate School of Letters, Nagoya University, 2012, 53-64

### 1. ¿Qué es exactamente la hermenéutica?

Antes de hablar de la concepción Gadameriana del texto, sería oportuno responder a la pregunta ¿qué es la hermenéutica y en qué se diferencia de la hermenéutica de Gadamer? Podríamos escribir un libro sólo intentando responder esta pregunta, y lo sé por haber dedicado yo mismo algunas obras a este tema<sup>1</sup>. En su acepción más común y tradicional, la hermenéutica designaba el arte de interpretar (*Auslegungslehre o arsinterpretandi*), en particular el arte de interpretar textos correctamente. Así pues, ya estaba consagrada a los textos. El término hermenéutica viene del verbo griego *hermeneuein* que quiere decir interpretar. Desde entonces la hermenéutica era comprendida como el arte de la interpretación, un arte comprendida por lo general de manera normativa: su propósito era proponer reglas que permitieran interpretar correctamente los textos, a fin de evitar malentendidos, contrasentidos y hacer justicia al texto interpretado. Evidentemente no es necesaria una hermenéutica para la interpretación de todos los textos: nadie necesita de un arte o de las reglas particulares para comprender los textos que usualmente encontramos en la vida cotidiana. Sin embargo, estas reglas parecen indispensables cuando se trata de textos más complicados, en particular de textos sagrados, que para la mayoría de las personas resultan oscuros y con más razón por tratarse de una revelación divina, o de documentos jurídicos, que serían objeto de litigio dado que pueden ser interpretados y utilizados de diferentes maneras. De modo que según la concepción clásica o tradicional<sup>2</sup>, la hermenéutica era comprendida como un método que proponía reglas a fin de poder interpretar los pasajes oscuros de los textos canónicos como es el caso de los textos sagrados.

En el transcurso de siglo XIX, la hermenéutica, aún conservando esta visión normativa, cambió un poco su vocación. Con la llegada del romanticismo, el siglo XIX vio, paralelamente al auge de las ciencias exactas, el surgimiento de las ciencias humanas, psicológicas e históricas. Comparando los dos tipos de ciencia, podíamos darnos cuenta, incluso hoy en día, que las ciencias exactas de la naturaleza se encontraban metódicamente mejor aseguradas. Estas se basan en métodos inductivos y matemáticos que les permiten obtener resultados concluyentes y que a menudo desembocan en aplicaciones inmediatas.

---

En cambio, las ciencias humanas parecen más vacilantes, menos rigurosas, en estas la subjetividad del investigador parece jugar un rol más protagónico, al punto de enturbiar frecuentemente los resultados. ¿Quién no ha sentido que la interpretación, de un texto o de un evento, deja ver con demasiada frecuencia los prejuicios del intérprete?

¿Cómo remediar entonces esta laguna de las ciencias humanas? La respuesta más común en el siglo XIX consistió en decir que estas necesitaban de una metodología: pues las ciencias humanas carecían de métodos rigurosos y de una reflexión metodológica sobre sus métodos<sup>3</sup>. Es en este contexto que la hermenéutica, esta antigua disciplina para la correcta interpretación de los textos, viene a adquirir una significación metodológica: si bien es cierto que todas las ciencias humanas son disciplinas que apuntan a comprender (*verstehen*) los fenómenos espirituales, como dijo Wilhelm Dilthey (1833-1911), la hermenéutica, desde siempre interesada en las reglas de la interpretación, ¿no sería la indicada para servir de base metodológica al conjunto de ciencias humanas y permitirles combatir el escollo del subjetivismo que las amenaza? Desde luego, podríamos preguntarnos si la metodología de las ciencias humanas esbozada por Dilthey está a la altura de sus pretensiones. Él mismo estuvo tan insatisfecho que nunca publicó realmente la versión definitiva de su “crítica de la razón histórica”, en la cual no dejó de trabajar. No obstante, a partir de las interrogantes que puso en relieve, la hermenéutica permaneció asociada a todas las discusiones en torno a las ciencias humanas y su pretensión de ser un saber riguroso. Los grandes debates del siglo XX sobre la noción de texto y la cuestión de los métodos para su correcta interpretación se sitúan en esta tradición.

2. *El propósito de la hermenéutica de Gadamer: dar cuenta de la experiencia hermenéutica.*

Gadamer (1900-2002) es heredero de esta tradición. Sin embargo, lo que él quiere proponer no es propiamente una metodología de la interpretación textual, sino una teoría que llama, globalmente, “la experiencia hermenéutica”<sup>4</sup>. ¿En qué consiste esta experiencia? Aquí, el término debe ser entendido en el sentido fuerte que le da Gadamer en un capítulo de *Verdad y método* consagrado expresamente a esta noción: la experiencia es *lo que nos sucede*, lo que nos sobreviene, incluso lo que padecemos cuando interpretamos textos. Por

esta razón, no debe entenderse en el sentido de la experiencia que prepara y planifica un científico en su laboratorio a fin de obtener resultados concluyentes y donde toda la iniciativa es formulada por el investigador y a sus métodos de análisis.

De esta idea general de la “experiencia hermenéutica”, tal como la entiende Gadamer, pueden resaltarse inicialmente tres aspectos importantes para la comprensión del concepto que él tiene del texto y del propósito de su teoría.

1/ *Su hermenéutica pretende ser una fenomenología y no una metodología de la interpretación.* Con esto queremos decir que la intención primera de Gadamer no es prescribir lo que debemos hacer a fin de interpretar textos correctamente, sino *describir* el evento de comprensión mismo, tal y como lo dirá en el tan importante texto que constituye el prólogo a la segunda edición de *Verdad y Método*: “mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica, no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer”<sup>6</sup>.

Gadamer se opone de esta y de múltiples maneras a la antigua tradición hermenéutica, distinguiéndose en principio por no proponer ninguna metodología de la interpretación (al menos no de manera directa, pero luego veremos que Gadamer efectivamente establecía algunos preceptos). Esto provocó muchos malentendidos y probablemente aún continúe suscitándolos: gran parte de sus críticos pensaron que él proponía una nueva metodología, dado que la hermenéutica después de todo siempre había sido comprendida como una metodología de la interpretación<sup>7</sup>. Pero su obra no proponía nada de esto. En realidad, Gadamer criticaba esta obsesión metodológica (según él, provocada por el éxito de las ciencias exactas), es decir, tanto la idea de que la hermenéutica (o la teoría de las ciencias humanas) debía ser una metodología, así como la idea según la cual sólo los métodos rigurosos podían dar cuenta de la experiencia de verdad que se produce cuando interpretamos textos. Por tal motivo, se creía que Gadamer se pronunciaba “contra” los métodos de interpretación, como si él recomendara simple y llanamente ignorarlos en las ciencias humanas. Este fue otro malentendido: él no tiene nada contra los métodos de interpretación - siempre existirán cuando se trate de analizar textos y un filólogo y especialista de la antigüedad clásica como Gadamer lo sabe-, pero considera que estos no son suficientes para describir *lo que nos sucede* en la experiencia

hermenéutica, aun cuando sigamos los métodos más estrictos<sup>8</sup>. De esta manera, el desplazamiento que Gadamer realiza se sitúa en dos niveles. 1/ En primer lugar, pretende mostrar que la cuestión de los métodos no es prioritaria si lo que se quiere es hacer justicia a la experiencia de verdad que tiene lugar durante la lectura e interpretación de textos. 2/ Luego, quiere demostrar que la hermenéutica puede ser más que una teoría de los métodos de comprensión: puede ser una descripción fenomenológica de lo que ocurre en el evento de la comprensión. Con base en esta reflexión, su hermenéutica espera ayudar a las ciencias humanas, sin imposiciones metódicas, a que se comprendan mejor a sí mismas y a que resistan más la seducción del paradigma metodológico, que servilmente han tomado prestado de las ciencias exactas. Dicho de otro modo, lo que Gadamer “prescribe” o recomienda a las ciencias humanas, no es una metodología, sino una mejor comprensión de sí mismas, más cercana a su práctica real, que su hermenéutica pretende describir fenomenológicamente.

2/ *¿Pasividad del intérprete?* Al insistir tanto en el *evento* de la comprensión, en lo que nos sucede cuando interpretamos textos, podríamos pensar que Gadamer quiere llamar la atención sobre todo en la *pasividad* del intérprete. Esto no es del todo falso. Cuando interpretamos textos, en principio somos receptivos, estamos abiertos y algo sucede. Según Gadamer, las teorías metodológicas, más “activistas” y más agresivas al momento de abordar los textos, tienden a olvidar esto. Su teoría de la experiencia hermenéutica, al insistir en la pasividad de la experiencia que nos sobreviene, intentará corregir esta tendencia y pondrá en tela de juicio la idea de la autonomía absoluta del intérprete al explicar el texto, cuyos métodos vendrían a asegurar la objetividad.

No obstante, al hablar de la experiencia hermenéutica que nos sucede al interpretar textos, no necesariamente quiere decir que permanecemos enteramente pasivos durante este proceso. Por el contrario, permanecemos, y con todo nuestro ser, involucrados activamente en el evento de la comprensión. Estamos implicados porque los textos tienen cosas que decirnos. Nunca los estudiamos desde una actitud absolutamente distante, la cual Gadamer identifica con una “distancia estética” y que critica con severidad. Somos llevados por eso que nos dicen, nos interpelan, nos desafían, nos hacen reaccionar, etc. La iniciativa la da el texto, pero siempre lo interpretamos a la luz de ciertas expectativas y presuposiciones, que

terminan siendo cuestionadas a medida que vamos leyendo e interpretando. Nadie lee textos sin hacer supuestos previos, y son estos supuestos previos del intérprete los que las teorías metodológicas quisieron sacar del juego declarándolas anatemas y alegando que ocasionaban perjuicios a la objetividad. Gadamer cuestiona esta visión limitada de la objetividad, inspirada en el modelo de las ciencias exactas: es absurdo pensar que podemos interpretar sin presuponer. El asunto no es por tanto saber si podemos interpretar sin presuposiciones (para él esto es imposible), sino determinar si nuestros prejuicios son fecundos o no. Así pues, según Gadamer, todo el proceso de interpretación consiste en determinar, en el vaivén continuo entre el texto y nuestras presuposiciones, cuáles prejuicios son fecundos, es decir, aquellos que permiten darle sentido al texto, y cuáles no lo son, que representarían un obstáculo para la interpretación<sup>10</sup>. Por esta razón, para Gadamer la interpretación toma forma de *dialogo* con el texto. El intérprete no es pues enteramente pasivo en este dialogo, como una simple *tabula rasa*, sino que le sucede algo que las teorías metodológicas no logran entender del todo. La experiencia (filosófica) de eso le sucede al intérprete, es lo que Gadamer quiere describir.

3/ *Prioridad del dialogo que constituye la experiencia hermenéutica del texto mismo.* En el diálogo entre el intérprete y el texto, este último pierde un poco su autonomía (sobre la cual Ricoeur hará énfasis, al estar más consciente de las teorías estructuralistas del texto, diferenciándose así de Gadamer<sup>11</sup>). Nunca “encaramos” los textos de la misma manera en la que encaramos los objetos mudos de las ciencias del mundo físico. Para decirlo de manera más contundente, no existen textos de la misma manera en la que existen cosas en naturaleza. Los textos tienen una historia, una génesis, un arraigo en la vida, nos hablan y nosotros respondemos. Todos estos elementos se fusionan en la experiencia hermenéutica. Esto explica en parte porqué *Verdad y método* no desarrolla una teoría de texto propiamente dicha<sup>12</sup>, pues no existe texto que abordemos sin hacernos un manojito de preguntas, que son tanto las nuestras como las heredadas de la tradición, en la cual se sitúan los textos y nosotros mismos.

En otras palabras, a Gadamer lo que le interesa no es el texto como tal, sino el evento de la comprensión (“la experiencia hermenéutica”) en el cual el texto y su interpretación en cierto modo se fusionarían. Según Gadamer, no hay texto sin

interpretación, esto es, no existe texto sin el despliegue de su sentido por parte de un intérprete.

3. *La unidad del texto y su interpretación: el modelo de la obra de arte*

Este es un concepto de la experiencia hermenéutica que Gadamer puso en relieve en la primera parte de *Verdad y método*, a propósito de su encuentro con la obra de arte. Según la visión de la obra de arte que pudiéramos denominar natural (como de todos los objetos interpretables), existirían “en principio” las obras de arte con contornos relativamente bien delimitados: poemas y novelas, pinturas y esculturas, obras musicales, arquitectónicas o cinematográficas. Esto nos permite identificarlas y reconocerlas: existen, digamos, *Guerra y paz* de Tolstoi, la *Gioconda* de Leonardo, la novena sinfonía Beethoven, el castillo de Nagoya o la catedral de Notre Dame. Estas son obras que, según la lectura habitual, podemos interpretar “en seguida”: devoramos la novela de Tolstoi, contemplamos la obra de Leonardo, escuchamos la sinfonía y visitamos el castillo. De modo que, siguiendo esta concepción habitual, la interpretación siempre puede ser distinguida de la obra que ella interpreta: una interpretación de Leonardo es por supuesto diferente a la obra misma y nadie confundiría una interpretación particular de la novena sinfonía con la obra de Beethoven, o mi visita al castillo de Nagoya con el castillo mismo.

Es precisamente esta separación la que Gadamer cuestiona con su teoría de la experiencia hermenéutica. Podríamos decir que se trata de una teoría de la no distinción, o de la inseparabilidad, de la obra y de su interpretación<sup>13</sup>. Evidentemente, es posible separarlas de ser necesario, pero si queremos comprender lo que caracteriza propiamente a la experiencia hermenéutica, es la fusión de estos dos elementos lo que importa por encima de todo.

La idea de Gadamer es que no existe obra de arte (ni texto) cuyo sentido se realice sin que tenga lugar una interpretación. Dicho de otro modo, la novena sinfonía de Beethoven no existe “en principio” en la partitura escrita, existe sólo a medida que es tocada, ejecutada por los intérpretes implicados en la presentación (*Darstellung*) de su sentido. La obra está “allí”, su sentido surge cuando es tocada, y es así que su sentido es interpretado. Del mismo modo, un ballet está hecho para ser bailado, un aria para ser cantada, y una pieza de teatro

para ser representada. Desde luego, podemos leer el texto de una obra de teatro, pero es imposible hacerlo sin imaginarnos su puesta en escena.

Esta es la razón por la cual Gadamer, en su teoría de la obra de arte, atribuye tanta importancia a las artes, que en francés son conocidas como *artsd'interprétation* (artes interpretativas), es decir, aquellas que requieren de un intérprete, como es el caso de la música, el teatro y las artes a fines a estas (el ballet, la opera, el cine). En otras lenguas se les conoce de manera diferente, el inglés habla de *performingarts* (artes representativas) y el alemán de *darstellendenKunsten* (artes de la representación), ya que exigen ser representadas y escenificadas.

Ahora bien, la tesis de Gadamer, en su concepción de obra de arte, es que todas las obras de arte (y no sólo las artes escénicas) son artes interpretativas, ya que en el sentido fuerte requieren de alguien que las intérprete para que su sentido surja. Esto es válido, tanto para las artes plásticas (pintura, escultura) como para las artes literarias (literatura, poesía), donde no hay intérpretes ni puesta en escena. En este caso los intérpretes, que llevan el sentido a su realización, somos nosotros los lectores, quienes interpretamos (siempre leyendo desde nuestra situación) o contemplamos esas obras. La obra de arte literaria se realiza entonces en su lectura, así como la obra plástica se realiza en la mirada de quien la contempla. En ambos tipos de arte tiene lugar una interpretación, en la cual estamos en presencia de una especie de fusión entre el intérprete y la obra, pero donde ya no podemos distinguir realmente lo que proviene de la obra del artista y lo que proviene del intérprete.

Esta interpretación tiene lugar de igual manera en las artes interpretativas que al principio sirvieron de modelo a Gadamer. En efecto, la obra escénica es interpretada por músicos y actores, pero al mismo tiempo es interpretada por los espectadores mismos, quienes participan en la aplicación del sentido al ser interpelados por la obra. Nadie puede asistir a una tragedia sin reconocerse en ella de cierta manera. Tanto el actor como el espectador llevan a cabo un trabajo de interpretación. Gadamer no distingue de manera fundamental los dos tipos de interpretación, pues en ambos casos se trata de llevar el sentido de la obra a su realización.

Lo que le interesa a la teoría de la experiencia hermenéutica, no es la autonomía de la obra de arte o del texto, ni su génesis histórica - a la cual podríamos dedicarle interpretaciones interesantes -, sino lo que sucede durante este proceso, en el que la obra no se distingue de su presentación-interpretación. Esto explica porqué Gadamer inicialmente no se esfuerza por prestar atención a la noción de texto y su autonomía con respecto al lector (sobre la cual Ricoeur hará hincapié). Así, para Gadamer, el texto no comporta una realidad autónoma, pues sólo existe a medida que es leído e interpretado. De este modo, un texto bíblico objeto de una homilía no es inicialmente un texto que pueda ser considerado independientemente de su interpretación. Su sentido se realiza en su homilía, tanto en el sentido que adquiere en la interpretación que realiza el predicador como en el significado que adquiere para el oyente, que puede incluso cambiar su vida luego de haber oído y leído el texto. Podríamos pensar, por ejemplo, en la célebre experiencia descrita por San Agustín en el libro VIII de sus *Confesiones*, cuando dice que un texto de la Epístola de los Romanos, que leía en un jardín de Milán mientras escuchaba la cantinela *tolle lege* (toma y lee), le hizo repentinamente convertirse y (sobre todo) cambiar su conducta<sup>14</sup>. ¿Podemos distinguir la conversión de San Agustín del texto de San Pablo? Naturalmente, podríamos hacerlo, las Confesiones datan del siglo IV y el texto de San Pablo del siglo I de nuestra era, pero para la experiencia hermenéutica de San Agustín forman una unidad indisoluble. Por supuesto, podríamos criticar esta interpretación, alejarnos de ella, *a fortiori* por la distancia histórica, pero sólo podemos hacerlo a la luz de otra interpretación que pretendiera actualizar el sentido del texto, dirá Gadamer.

Entonces, para Gadamer el texto es menos importante, en cuanto su autonomía, que respecto al lugar que ocupa en la experiencia hermenéutica. A la luz de esta simbiosis entre el texto y su experiencia hermenéutica, se pone en evidencia, partiendo del paradigma del texto, lo que podríamos llamar los momentos constitutivos de la experiencia hermenéutica:

#### 4. *Los momentos constitutivos de la experiencia hermenéutica*

1/ *La interpelación*. El primer momento de la experiencia hermenéutica reside en la interpelación. El texto nos interpela (o no) de una forma particular. Esto no lo hace, por ejemplo, un simple texto que reposa en una mesa o en una biblioteca. Ese no es un texto,

sino una cosa sin importancia. Un texto sólo se convierte en texto cuando nos dirige la palabra<sup>15</sup>. Esto puede hacerlo de múltiples maneras, por ejemplo, puede ser un texto del que hemos escuchado hablar o que nos han recomendado, incluso un texto que debemos leer para una clase o que hemos recibido como regalo. Suponemos así que el texto está escrito en un lenguaje que podemos comprender. Un texto en chino o un texto científico lleno de ecuaciones matemáticas no nos interpelará si no dominamos tales lenguas. De hecho, sí lo hará pero de manera negativa, ya que reconoceremos el libro en chino como un texto escrito en una lengua que no comprendemos y eso nos recordará nuestra ignorancia de las lenguas orientales. Igualmente, el texto científico será considerado ilegible por rebosar de formulas matemáticas de las que no comprendemos gran cosa, pero que suponemos otros podrían comprender.

Un texto, al igual que una obra de arte musical, siempre nos interpela de cierto modo. Podríamos decir entonces que la iniciativa proviene del texto, así como de las razones históricas, culturales, lingüísticas y políticas, que hacen que el texto nos hable.

*2/ Marco constitutivo de nuestras presuposiciones.* Por supuesto, un texto solamente puede hablarnos a la luz de nuestras propias preguntas y presuposiciones. Como mínimo, suponemos que comprendemos algo del lenguaje del texto (como acabamos de ver, un texto escrito en una lengua extranjera no nos habla, más que como un texto que nos habla para decirnos que no podemos acceder a él). Igualmente, suponemos que nos cuenta algo que somos capaces de comprender, incluso si esa primera comprensión resulta enormemente rudimentaria. Por ejemplo, uno puede leer el título “Verdad y método” y pensar que se trata de un texto que nos dirá algo acerca de cómo alcanzar la verdad. De la misma manera, comprendemos el significado de las palabras, en principio a partir de nuestro vago conocimiento de los términos, cuyo sentido puede cambiar dependiendo de la época, el público, o el autor. Lo que dice el texto también debe llamar nuestra atención: leemos un libro porque su tema nos apasiona, porque hemos escuchado de él, o porque debemos leerlo, en síntesis, desde nuestra propia situación y desde nuestras propias preguntas. De cualquier modo, a partir del momento en que comenzamos a leer, una primera interpretación se pone en marcha:

3/ *El primer bosquejo del sentido.* Tan pronto como comenzamos a leer un texto, la lectura nos proporciona una primera interpretación, incoativa y provisional. Gadamer explica este fenómeno al hablar del círculo del todo y las partes: al escudriñar las partes de una obra, sus primeras líneas por ejemplo (¿quién no ha comenzado una lectura dando un vistazo, un poco impúdico, a las últimas líneas del texto?), nos formamos una idea de su sentido, de su “todo” y entendemos las partes a la luz de ese todo. Evidentemente, podríamos equivocarnos mucho o poco, pero la lectura necesita de esta “anticipación” del todo. Según Gadamer, quien aprendió esto de Heidegger, la comprensión humana siempre se deja guiar por las anticipaciones de sentido, pues sólo comprendemos algo en función de un proyecto de sentido más amplio en el que se inserta lo que debe ser comprendido.

4/ *La revisión constante.* Si comprendemos dejándonos orientar por las anticipaciones, las cuales son sugeridas tanto por lo que dice el texto mismo como por nuestras propias expectativas, que a su vez son alimentadas por el texto, entonces debemos estar dispuestos a que este último nos diga cosas, que irán contra nuestro primer bosquejo de sentido o lo matizarán. Esto nos llevará a revisar, parcial o completamente, la idea que nos hicimos del todo, y esta revisión del todo nos hará ver sus partes desde una nueva óptica. El proceso de interpretación reside para Gadamer en ese ir y venir entre el texto y su comprensión<sup>16</sup>.

No se trata entonces de que el intérprete aplique en bloque todos sus prejuicios a la lectura del texto (incluso si esto es posible, como en el caso de las lecturas ideológicas). Gadamer prefiere hablar de un diálogo continuo o de una revisión sin fin: ¿Quién realmente ha llegado al sentido de los grandes textos (que han servido de modelo al filósofo) cuya interpretación no cesa jamás? Respecto a esto dirá que toda interpretación es provisional, sujeta a relectura.

##### 5. *La revisión de la interpretación en el diálogo con el texto*

¿Cómo se produce esta revisión? Podríamos decir que esta pregunta compete más a la metodología y que a Gadamer no le interesa directamente. Sin embargo, su hermenéutica efectivamente propone algunos preceptos, más descriptivos que prescriptivos sin duda, pero que no deben descuidarse:

a/ *Apertura al texto*. La primera exigencia hermenéutica es la apertura al sentido que debe ser comprendido<sup>17</sup>. Gadamer hace hincapié gustosamente en la alteridad, podríamos decir también en la autonomía, del texto a interpretar que su concepción de la experiencia hermenéutica, entendida como la fusión entre el intérprete y el objeto, parecía cuestionar: “el que quiere comprender un texto debe dejar que este le diga algo. Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto”<sup>18</sup>. Para decirlo de manera más simple, sabemos que no es posible escuchar un texto más que en función de ciertas anticipaciones y de nuestra capacidad para aprehenderlo. Es por ello que Gadamer hace énfasis en:

b/ *La “puesta en juego” de nuestro prejuicios*. La apertura al texto que destaca Gadamer no significa que el intérprete deba ser una *tabula rasa* o auto suprimirse (la *Selbstausschöpfung* de la que habla Ranke): “pero tal receptividad no supone la ‘neutralidad’ en cuanto al fondo, ni mucho menos la anulación de uno mismo, sino que implica la *apropiación (Aneignung)* capaz de hacer surgir nuestras opiniones y prejuicios. Se trata de percatarnos de nuestras anticipaciones, para que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y tenga así la posibilidad de oponer su verdad, que está en el fondo, a nuestras opiniones previas”<sup>19</sup>. Gadamer no precisa cómo debe realizarse esta apropiación capaz de hacer surgir nuestros prejuicios, pero destaca que la interpretación toma la forma de debate sobre la “cosa” del texto (*su Sache*).

c/ *El debate en torno a la cosa*. Esta es una de las grandes particularidades del pensamiento de Gadamer: cuando recorremos un texto, no lo leemos inicialmente como la expresión de una individualidad exterior o ingeniosa o genial, lo aprehendemos como un texto que dice algo (*sachlich*) acerca de algo. El autor pasa a un segundo plano con relación a lo que dice la cosa de la que trata el texto: “toda interpretación correcta debe protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación que deriva de los hábitos imperceptibles del pensar y orientar la mirada hacia las cosas mismas (a saber, en el caso del filólogo, hacia los textos portadores de sentido que a su vez dicen cosas). Dejarse determinar por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una decisión “valerosa” que se toma sólo una vez, sino realmente la ‘tarea primera, constante y última’ (Gadamer cita aquí un texto de Heidegger). Pues lo importante es mantener la mirada en la

cosa, aun a través de las desviaciones a las que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias”<sup>20</sup>.

Esta tesis de Gadamer acerca del objeto y tarea de la hermenéutica ha suscitado enardecidas discusiones. Según él, los textos que interpretamos, son por encima de todo textos que nos dicen cosas, antes de ser leídos como expresiones del autor. Gadamer juzga que la teoría hermenéutica tradicional ha insistido demasiado en la idea de que el objeto que se debe comprender sea el *mensauctoris*, el espíritu del autor, en cuyo caso tendría lugar un “transposición”. Para Gadamer, la interpretación de los textos no se trata de una de una transposición psíquica. Se trata de una comprensión de la cosa de cual habla el texto a partir de lo que el intérprete comprende de esta. ¿Cómo, en efecto, comprender lo que dice el texto, sino a partir de aquello que sabemos de la cosa que este trata y de la que brota? Pero esta precomprensión no es más que un punto de partida, que será modificado precisamente por la lectura de lo que el texto tenga que decir sobre la cosa. La interpretación de los textos se produce según Gadamer en este diálogo entre la comprensión de la cosa esbozada por texto y la del intérprete. Leído con atención y apertura, el texto “hace valer” algo que se desprenderá de nuestra propia comprensión. Sobre este punto, Gadamer, que siempre toma como modelo a los clásicos, resalta con gusto que los grandes textos tienen cosas que enseñarnos. Al aprender de estos textos, formando parte de la experiencia de verdad que estos nos procuran, es que venimos a cuestionar y suspender nuestros prejuicios, o al menos algunos de ellos. La lectura de estos textos amplía nuestros horizontes, nos hace ver las cosas de otra manera y nos lleva igualmente, en el mejor de los casos, a deshacernos de algunos de nuestros prejuicios. Esto es tan cierto, dice Gadamer, que siempre leemos anticipando la existencia de un sentido perfecto capaz de librarnos de ellos.

d/ *La anticipación de la perfección*. Esta anticipación supone que el texto interpretado forma una unidad perfecta de sentido. Lo que esto presupone en principio es que hay una coherencia integral del texto, esto nos llevará a revisar nuestras anticipaciones cada vez que leemos algo que no compagina con nuestro primer bosquejo. Hasta nuevo aviso, el texto tiene la razón. De esta manera, podemos corregir nuestra primera anticipación incoativa a la luz del sentido del texto, que aún no logramos aprehender. Gadamer estima que perfección

del texto esto es lo primero que damos por sentado, por eso afirma: “siempre que (*immer*) leemos un texto presuponemos esta perfección, y sólo cuando la presuposición misma se manifiesta insuficiente, esto es, cuando el texto no es comprensible, dudamos de la transmisión e intentamos descubrir la manera de corregirla”<sup>23</sup>. El intérprete debe así presuponer, incluso si esta anticipación termina por mostrarse insostenible, que su texto es completamente inteligible y que tiene un mensaje coherente que dar. Pues el intérprete está “básicamente abierto a la posibilidad de que un texto transmitido sepa más de lo que nuestras opiniones nos inducirían a suponer”<sup>24</sup>. Leemos textos porque tenemos cosa que aprender y no cesaremos jamás de aprender:

*e/ La interpretación es un proceso de aprendizaje.* Gadamer considera la interpretación de textos a la luz de nuestro “ser abiertos a la verdad”, tal y como insistirá en el primer párrafo de la introducción de *Verdad y método*: “cuando comprendemos la tradición, no sólo nos limitamos a comprender textos, sino que la adquirimos desde ella penetrándola y conociendo sus verdades. ¿A qué tipo de conocimiento y a qué tipo de verdad se refieren aquí<sup>27</sup>?”<sup>25</sup> No es falso que todo *Verdad y método* busca responder esta pregunta colindante a su planteamiento. Su intención “negativa” es mostrar que la concepción de verdad no se reduce a la verdad metódica de las ciencias exactas, basada en la distancia del intérprete con relación al objeto, y la supresión de sus opiniones. Según Gadamer, este concepto de la verdad no nos llevará muy lejos si lo que deseamos es comprender la verdad de las ciencias humanas, en las que el intérprete siempre está implicado de alguna manera, principalmente debido a la importancia que dicho tema comporta para él. En realidad, el intérprete es el más beneficiado, ya que al interpretar los textos se amplían sus horizontes, se desvanecen sus antiguas certezas y aprende a tener en consideración nuevas verdades.

#### 6. *La fusión de los horizontes, del texto y del intérprete*

Para describir la ampliación de nuestro horizonte, que se produce cuando nos encontramos con los grandes textos de la tradición, Gadamer utiliza una bella fórmula, asociada a su obra, que denomina la fusión de los horizontes<sup>26</sup>. ¿Qué quiere decir? Esta fórmula quiere dar cuenta de lo que nos sucede en la “experiencia hermenéutica” que es la

lectura de un texto (entiéndanse los términos lectura y texto en el sentido más amplio posible, particularmente, en el sentido en el que la contemplación de un cuadro o nuestra comprensión del mundo son semejantes a la lectura de un texto). Según la visión clásica, durante la actividad de la lectura, se podría distinguir el horizonte del texto (sobre todo cuando se trata de textos antiguos) del horizonte del lector. La tarea de la interpretación sería entonces trasladarse o “transponerse” (*sichversetzen*) hacia el horizonte del texto o hacia el horizonte del autor que se va a interpretar. Esta idea de transposición (*Verstzung*) presupone que nuestro horizonte podría ser perjudicial para la correcta comprensión del sentido del texto, es decir, habría que desprendernos de este para poder acceder mejor a la alteridad del sentido. Gadamer se pregunta si esto es posible, pero sobre todo, si esto es realmente deseable. ¿Podemos y debemos hacer abstracción de nuestro propio horizonte al interpretar textos? Esto no es posible, ni deseable, ya que lo hacemos con nuestros propios ojos y nuestros propios oídos.

No obstante, esto no significa que nuestro horizonte deba imponerse o superponerse al sentido de lo interpretado. Hemos visto que el proceso de interpretación, por el contrario, se caracteriza por una revisión constante de nuestros primeros bosquejos de lectura. En esta revisión nuestro horizonte se amplía y acoge el horizonte del texto. Gadamer no cree entonces en el ideal de una pura y simple transposición del intérprete hacia el horizonte del texto<sup>27</sup>, porque esto presupone aún el ideal, irrealizable, de la autosupresión del intérprete (siguiendo un modelo de objetividad proporcionado de las ciencias exactas). Él prefiere hablar de una fusión (*sichverschmelzen*, notemos la asonancia, premeditada, de los verbos *versetzen* et *verschmelzen*) del horizonte del intérprete con el del texto. ¿Qué sucede en esta “fusión”? Ciertamente, el horizonte del texto termina por ser indiscernible del horizonte del intérprete, esto ocurre porque los dos sufren una modificación importante que podemos intentar describir de la siguiente manera:

1/ El horizonte del texto se transforma principalmente porque, al ser apropiado y comprendido en un presente dado, se enriquece con un nuevo sentido y una nueva aplicación (*Anwendung*) nuevo uso. El horizonte del texto se funde así con el nuestro: un texto leído a la luz de las preguntas del siglo XX, no será interpretado de la misma manera en que lo hicieron en el siglo XIX. En efecto, es el mismo sentido que interpela a un nuevo

presente, afirma Gadamer, pero al hacerlo se carga imperceptiblemente de una nueva dimensión y de una nueva actualidad. La traducción constituye un buen ejemplo de esto. Un texto traducido a otro idioma, posiblemente para una nueva época, es un texto capaz de interpelar nuevos tiempos. Pero ello no será posible a menos que la traducción logre encontrar las palabras capaces de transmitir su sentido al presente.

El horizonte del texto recibe, utilizando un término de la economía, una “plusvalía”, que lo hace capaz de hablar para otra época y para un nuevo público. Gadamer dirá en una declaración célebre: “el sentido del texto sobrepasa al autor, no sólo a veces, siempre. Por tal motivo, la comprensión no implica simplemente un comportamiento reproductivo, sino también productivo”<sup>28</sup>. Cada época comprenderá a su manera lo que un texto transmite<sup>29</sup>. El significado de un texto se transforma en el transcurso de la historia de su recepción, de su *Wirkungsgeschichte* (historia), que eventualmente se volverá un elemento constitutivo para su interpretación. El sentido del texto interpretado se fusiona de esta manera con el horizonte del presente que hace resurgir sus posibles significados, cada vez que el intérprete le encuentra una nueva aplicación.

2/ Sin embargo, la fusión también puede entenderse desde nuestro presente. No sólo el texto recibe una nueva dimensión de sentido de la interpretación que lo actualiza, sino que el horizonte del intérprete se transforma gracias a él. Tenemos claro que no podemos hacer abstracción de nuestro horizonte de expectativas y de nuestras preguntas cuando interpretamos. Pero este horizonte no algo fijo, se funde (*schmelzen*) con el horizonte del texto que interpreta. El que ha leído a Rousseau, Balzac, Kafka o Heidegger, verá el mundo de otra manera, lo hará a través del horizonte de estos. Entonces, no existe tal horizonte cerrado del intérprete, que sea sólo de su cultura, su idioma, su época, o su clase social. El horizonte del intérprete está, por el contrario, en constante formación (*insteterBildungsbegriffen*)<sup>30</sup>, no se conforma ni da nada por sentado, pues sabemos que jamás dejamos de aprender, no sólo de todos los textos que leemos, sino también del texto de la vida que jamás terminamos de interpretar<sup>31</sup>.

El término fusión (*Verschmelzung*) puede entenderse aquí a partir de lo que hacen los herreros cuando funden dos metales juntos para formar una aleación. Un metal se funde (se fusiona) con otro para engendrar una entidad (*Gebilde*) única en cada caso, que puede ser

una obra de arte. Pero ésta fusión no se produce sin que ambos metales sean calentados y sin que la fusión produzca destellos que representan la iluminación de la comprensión. De manera que la fusión de horizontes presupone que el texto y su lector son animados por una incandescencia recíproca, capaz de proyectar la chispa del conocimiento.

He aquí en qué consiste para Gadamer la experiencia hermenéutica del texto. No consiste simplemente en apoderarse de cierto conocimiento indiferente acerca de un objeto dado que podríamos llamar texto, como si nuestro entendimiento no fuera más que un aparato que escanea caracteres impresos. Dejemos los escáneres al mundo de la informática. La experiencia hermenéutica es asunto de seres en búsqueda de sentido, motivados por inquietudes y preguntas, cuyas respuestas encuentran en todos los textos que les son dados para leer y en los cuales ellos mismos se leen también.

<sup>1</sup>Sobre todo *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993 y *L'herméneutique*, Paris, PUF, "Que-sais-je?" 2006, 3e edición 2011

<sup>2</sup>Particularmente en «Que sais-je?» sobre *L'herméneutique*, p. 9-13.

<sup>3</sup>Para que todo sea claro: entiendo por "metodología" la reflexión (filosófica o teórica) sobre los métodos constitutivos de un tipo de ciencia dada, y por "método" el conjunto de reglas y de modos de hacer que permiten a un campo del saber aspirar a la verdad.

<sup>4</sup>"Las grandes líneas de una teoría de la experiencia hermenéutica" es el título de la importante y amplia segunda sección de *Verdad y método* (Paris, Seuil, 1996, p. 286-402; *Gesammelte Werke [GW]*, tomo 1, Tübingen, MohrSiebeck, 1986, p. 270-384). Este título recuerda más o menos, el título que originalmente debió llevar la obra, «Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique». Como poco investigadores de la época sabían lo que era la hermenéutica, el editor recomendó a Gadamer encontrar un título más atractivo. De esta manera el título original se convirtió en el subtítulo. Véase al respecto J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Grasset, 2011, p. 375.

<sup>6</sup> Ver *Vérité et méthode*, p. 369-385 (GW 1, 352-368): «Le concept d'expérience et l'essence de l'expérience herméneutique »

<sup>6</sup>H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, primera traducción parcial, Paris, Seuil, 1976, p. 8 (GW 2, 438).

<sup>7</sup> Este era particularmente el caso de Emilio Betti, quien criticó severamente a Gadamer en su "panfleto" *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, MohrSiebeck, 1962, 2<sup>e</sup> édition 1972.

<sup>8</sup> Cf. Una vez más el prólogo a la segunda edición, p. 9 (GW 2, 439): "Por consiguiente estoy lejos de afirmar que las ciencias humanas pueden prescindir de un trabajo metodológico. Tampoco es mi intención reanimar el antiguo conflicto del método entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas. (...) La diferencia que nos atañe no es entre sus métodos, sino entre los objetivos que persiguen en el conocimiento. Al formular esta pregunta, nos proponemos desnudar y poner a disposición de la consciencia lo que el conflicto entre los métodos tiende a desconocer y encubrir; algo que no limita ni reduce tanto la ambición de la ciencia moderna, sino que más bien constituye su presuposición y que, por otro lado, la hace posible".

<sup>9</sup> Cf. *Vérité et méthode*, 1996, p. 298 (GW 1, 281-2): "Si queremos hacer justicia al carácter histórico finito del ser humano, es necesario fundamentalmente rehabilitar el concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos. Para una hermenéutica verdaderamente histórica, la cuestión central, la cuestión fundamental desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, puede por tanto ser formulada así: ¿En qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En que se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación represente la incuestionable tarea de toda razón crítica?"

<sup>10</sup> Cf. A este respecto, *Vérité et méthode*, 1996, p. 320 (GW 1, 304)

<sup>11</sup> Ver particularmente su ensayo de 1970, « Qu'est-ce qu'un texte? », publicado por primera vez en un *Festschrift* por los 70 años de Gadamer, actualmente en Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 137-159. Podemos pensar que Ricoeur quería iniciar con ello un diálogo con Gadamer (incluso si no lo nombra en el texto) en torno a la noción de texto, pero que verdaderamente nunca tuvo lugar.

<sup>12</sup>Gadamer lo hará no obstante en sus ensayos más tardíos, cuando se vea confrontado por autores más próximos al estructuralismo, como Jacques Derrida. Ver sobre todo « Philosophie et littérature » (1981), en *L'art de comprendre. Écrits 2 [AC 2]*, tome 2, p. 169-192 (GW 8, 240-257); « Texte et interprétation » (1983), en AC 2, 193-234 (GW 2, 330-360), « Expérience esthétique et expérience religieuse » (1964/1978), en AC 2 293-308 (GW 8, 143-155); ver también « La vérité du mot » (1971) y « Le texte éminent et sa vérité », en GW 8, 37-57, 286-295 (no traducido al francés)

<sup>13</sup> Sobre esto véase mi estudio « L'art comme présentation chez Gadamer. Portée et limites d'un concept », dans *Études Germaniques* 62 (2007), 337-349.

<sup>14</sup> Cf. Agustín, *Las Confesiones*. Libros VIII-XIII, Obras de San Agustín, t. 14, Paris, Desclée de Brouwer, p. 66-67 (8. 12. 29).

<sup>15</sup> Cf. *Vérité et méthode*, 1996 (GW 1, 287), traducción modificada: “En todo caso, la comprensión en la ciencias humanas comparten una presuposición con la supervivencia de la tradición que nos interpela (*angesprochen*). ¿No es verdad que los objetos de investigación –así como los objetos de la tradición– solamente lo son en el sentido en que su significación puede ser experimentada”

<sup>16</sup> Cf. *Vérité et méthode*, 1996 (GW 1, 271): “Quien quiera comprender un texto realiza siempre un bosquejo. Con base en el más inmediato sentido que manifiesta el texto, esboza de forma preliminar un significado del todo. Incluso su sentido más inmediato dicho texto lo manifiesta únicamente en la medida en que es leído con determinadas expectativas particulares. La comprensión de aquello que hay que comprender consiste integralmente en la elaboración de este proyecto preliminar, el cual se replantea de forma continua con base en lo que resulta de una ulterior penetración del texto”.

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 289 (GW 1, 273): “Lo que se requiere, es simplemente la apertura a la opinión de lo otro en el texto”

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 290 (GW 1, 273-274).

<sup>19</sup>*Ibid.* Traducción ligeramente modificada.

<sup>20</sup>*Vérité et méthode*, 1996, p. 287 (GW 1, 271).

<sup>21</sup>*Vérité et méthode*, 1996, p. 314 (GW 1, 299). Frecuentemente subrayamos la semejanza entre esta anticipación de la perfección y el principio de caridad de Donald Davidson

<sup>22</sup> Acerca de la coherencia como criterio de interpretación, cf. *Vérité et méthode*, 1996, p. (GW 1, 296), “De modo que el movimiento de la comprensión implica un continuo ir y venir del todo a la parte y de la parte al todo. La tarea de extender en círculos concéntricos la unidad del sentido comprendido. La precisión en la comprensión siempre tiene como criterio el acuerdo de todos los detalles con el todo. Si falla esta concordancia, esto significará el fracaso de la comprensión”.

<sup>23</sup>*Vérité et méthode*, 1996, p. 314 (GW 1, 299).

<sup>24</sup>*Vérité et méthode*, 1996, p. 316 (GW 1, 299 : « *so sind wir grundsätzlich der Möglichkeit offen, daß ein überlieferter Text es besser weiß, als die allgemeine Meinung gelten lassen will*».) Traducción modificada.

<sup>25</sup>*Vérité et méthode*, 1996, p. 11 (GW 1, 1 : « *Im Verstehen der Überlieferung werden nicht nur Texte verstanden, sondern Einsichten erworben und Wahrheiten erkannt. Was ist das für eine Erkenntnis und was für eine Wahrheit?* ») Traducción modificada.

<sup>26</sup>Sobre este tema véase nuestro estudio « La fusion des horizons. La version gadamérienne de *l'adaequatio rei et intellectus?* », en *Archives de philosophie* 68 (2005), 401-418.

<sup>27</sup> Cf. *Vérité et méthode*, 1996, p. 313 (GW 1 297): traducción modificada: “Cuando intentamos comprender un texto, no nos transponemos (*sich versetzen*) dentro del estado espiritual del autor. Para hablar de transposición de sí (*Sich versetzen*), sería necesario decir que nos transponemos dentro de la perspectiva que ha dado lugar a su opinión. Esto significa que en el fondo simplemente intentamos hacer valer la legitimidad de lo que el otro ha dicho. Si queremos comprender, tendremos que incluso reforzar sus argumentos”.

<sup>28</sup> Cf. *Vérité et méthode*, 1996, p.318 (GW 1 301)

<sup>29</sup> Cf. *Vérité et méthode*, 1996, p.318 (GW 1 301)

<sup>30</sup>*Verité et méthode*, 1996, p.328 (GW 1 311)

<sup>31</sup> En un bello artículo redactado para el centenario de Gadamer en el 2000, Charles Taylor (« *Understanding the Other : A Gadamerian View of Conceptual Schemes* », actualmente en C. Taylor, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Harvard University Press, 2011, p. 24-38) expuso interesantes consecuencias del modelo de la fusión de horizontes para comprender lo que podría ser un diálogo intercultural en un mundo cada vez más diverso.