

COMUNICACIONES

Los caminos de la hermenéutica gadameriana. Del texto al otro o del otro al texto.

Planelles Almeida, Margarita (US –Universidad de Sevilla)

Como todos sabemos, la obra entera de Hans-Georg Gadamer es un esfuerzo continuo y arduo por dilucidar los entresijos de la comprensión a un nivel no ya metodológico –como en la hermenéutica anterior, de la que es en gran parte heredero (y eso no es banal ni casual subrayarlo aquí)-, sino ontológico en un sentido radical. En este sentido, su *primera, constante y última tarea* fue la de *comprender la comprensión* desde una asunción de la finitud y temporalidad radicales. Para esta elucidación, Gadamer se sirve de numerosos ejemplos, modelos o paradigmas que tratan de esclarecer esta nueva visión de la comprensión. El modelo de la experiencia del arte, el de la hermenéutica jurídica, el de la filosofía práctica de Aristóteles, o el de la traducción (en el que por otro lado se centra mi investigación, pues lo considero enormemente esclarecedor y fructífero)... todos éstos son modelos, *caminos*, con los que Gadamer nos introduce en su propuesta ---una crítica profunda de la modernidad--- y que arrojan luz sobre diferentes aspectos de lo que la comprensión es y cómo ésta debe ser entendida. Sin embargo, me gustaría centrarme aquí en dos modelos omniabarcantes de la filosofía gadameriana que constituyen verdaderos caminos de su pensamiento, y que pueden parecer a menudo paradójicamente opuestos o ambiguos en su combinación. Hablaré, para entendernos, de *modelo del texto* y *modelo del otro o del diálogo*, aunque trataré a continuación de esclarecer a qué me refiero, así como de plantear las ambigüedades que pueden suscitar uno con otro.

Cuando Gadamer plantea el problema de la comprensión, el centro de sus reflexiones es predominantemente la comprensión de los textos (propia de toda la tradición hermenéutica), y muy concretamente la comprensión de textos históricos. Éste es, de hecho, el núcleo de su obra fundamental, *Verdad y método*. No obstante, Gadamer pretende esclarecer las condiciones de toda comprensión, de cualquier tipo, y precisamente su planteamiento, si bien parte de este problema concreto, trata de ir más allá y de tener un alcance universal.

El propio Gadamer, tal vez consciente de lo que podría dar la impresión de parcialidad o limitación en su enfoque, nos recuerda esto subrayando que el problema hermenéutico está ya siempre dado en todo esfuerzo de comprensión de un sentido, y el caso de la distancia temporal (de los textos históricos) es su punto de partida y lugar privilegiado de reflexión, pero no se limita a ello.

En otras palabras, Gadamer se centra en el problema de la comprensión de textos (por su propia historia, por la tradición a la que responde y con la que se entronca), pero lo utiliza como modelo o ejemplo paradigmático de lo que sucede en todo tipo de comprensión. Como muestra –según decíamos- en sus reflexiones posteriores sobre su propia obra, tratando de esclarecer el significado tal vez malcomprendido de su propuesta, el problema no se limitaba para él, conscientemente desde el principio, a la comprensión de textos históricos, sino que incluía todo tipo de estructura de sentido, todo tipo de comprender, pues siempre se da en todo caso el hecho hermenéutico fundamental, esto es, el de la distancia.

En algunos aspectos de mi argumentación se nota especialmente que mi punto de partida, las ciencias históricas del espíritu, es unilateral. Sobre todo la introducción del significado hermenéutico de la distancia temporal, aún siendo en sí convincente, oscureció la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación. Sería más adecuado hablar al principio, en forma más general, de la función hermenéutica de la distancia. No tiene por qué tratarse siempre de una distancia histórica, ni siquiera de la distancia temporal como tal, que puede superar connotaciones erróneas y aplicaciones desorientadoras. La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico; por ejemplo, en el encuentro entre personas que sólo buscan en la conversación el fundamento común, y sobre todo en el encuentro con personas que hablan lenguas extranjeras o viven en otras culturas. (Gadamer, 2006, p. 16)

Conviene que nos centremos momentáneamente, para el problema que nos ocupa, justamente en este *hecho hermenéutico fundamental de la distancia*. Se trata, evidentemente, en su reverso, del problema mismo de la alteridad, de la extrañeza, de la experiencia de lo ajeno, de lo otro, esencial en la hermenéutica. Y este hecho, nos dice Gadamer, se da siempre, es el mismo: en la distancia temporal que nos separa del texto que nos llega del pasado, pero también, con la misma fuerza, en la extrañeza del otro que está frente a nosotros y nos habla, en su alteridad, en la distancia que irremediablemente también nos separa de él.

En este sentido, lo que hemos dado en llamar aquí el modelo (de la comprensión) del texto es el camino que nos lleva a comprender la comprensión del otro. Al fin y al cabo, subraya Gadamer, también en *el encuentro entre personas que sólo buscan en la conversación el fundamento común* se da esa distancia cuya superación (en términos no absolutos), cuya salvación –diríamos entonces quizás mejor–, constituye la tarea hermenéutica en cuanto tal.

El camino parece entonces ser el que lleva de la comprensión de los textos a la comprensión del otro como tú que se encuentra frente a mí en el diálogo, en la conversación. En este sentido, comprenderíamos al otro como comprendemos un texto, tratando de salvar la distancia que media entre nosotros.

Pero, por otro lado, Gadamer parece plantear el problema a la inversa. En efecto, si bien por el planteamiento o enfoque de su obra (por el punto de partida mismo, por la tradición con la que se entronca, la de las ciencias históricas del espíritu) el modelo de la comprensión parece ser en la hermenéutica gadameriana el de la comprensión del texto; si bien eso es cierto, por otro lado el modelo de la comprensión del tú, del otro como tú (lo cual parecería en principio recaer o redirigirnos a posturas más cercanas al planteamiento romántico del problema -que sin embargo él mismo critica) parece imponerse cuando Gadamer reflexiona, especialmente, sobre la comprensión como conversación y diálogo, donde parece privilegiar el lenguaje hablado sobre el escrito y parece así también privilegiar el modelo de la comprensión del otro en la conversación sobre el modelo (ampliamente desarrollado y tematizado) de la comprensión del texto.

Igual que la conversación, la interpretación es un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta. Es una verdadera relación vital histórica, que se realiza en el medio del lenguaje y que también en el caso de la interpretación de textos podemos denominar ‘conversación’. (Gadamer, 2007, p. 467)

El problema que nos ocupa sería, entonces: ¿Comprendemos al otro como comprendemos un texto? ¿O más bien comprendemos un texto como comprendemos al otro? Y, llevado más allá: ¿se comprende al otro para comprender el texto, o se comprende el texto para comprender al otro? (lo cual nos resituaría en el problema de la superación gadameriana de la hermenéutica romántica).

Creo que conviene enfocarlo tratando de centrarnos en lo que con cada modelo se pretende subrayar o sacar a la luz (hacia dónde nos conduce cada uno de estos caminos), o, dicho en un modo más gadameriano, atendiendo a aquello a lo que cada modelo es respuesta, pues sólo así podremos ver que la circularidad entre ambos es sólo aparente y que, lejos de oponerse, ambos modelos se complementan subrayando diferentes aspectos del problema del comprender.

Por un lado, el modelo de la comprensión de los textos históricos obedece sin duda en primer lugar a la tradición a la que Gadamer se enfrenta, que es la propia tradición hermenéutica. Así, frente a las aspiraciones románticas de simultaneidad (esto es: anulación de la distancia. Recordemos: el hecho hermenéutico fundamental!), heredadas también, a la vista de Gadamer, por la conciencia histórica diltheyana, Gadamer trata de subrayar que toda comprensión –y no sólo la de los textos del pasado, aunque en éstos con mayor evidencia e ineludibilidad- se enfrenta necesariamente a una distancia, distancia que lejos de pretender ser simplemente superada o anulada, debe ser traída a primer plano y asumida en toda su radicalidad (pues sólo así podrá asumirse verdaderamente la finitud). También en la conversación, en la supuesta simultaneidad del diálogo, se da esta irremediable distancia. Subrayar esto, utilizar la comprensión de los textos, por tanto, como modelo, también para la comprensión del tú, es recordarnos que la finitud y la temporalidad nos marcan también ineludiblemente en las situaciones de supuesta mayor cercanía o familiaridad. Guiándonos por el camino de la comprensión de los textos históricos, Gadamer responde a la tradición de la que él mismo es conscientemente heredero (no podía ser de otro modo), y concreta y explícitamente responde a la hermenéutica romántica de Schleiermacher, que, marcada por una concepción psicologista aún heredera de la conciencia moderna, olvida el hecho hermenéutico fundamental de la distancia, de la extrañeza.(y, con ello, la constitutiva y radical finitud que marca toda comprensión, toda acción humana, en definitiva)

Conviene aquí recordar que en origen y ante todo la hermenéutica tiene como cometido la comprensión de textos. Sólo Schleiermacher minimizó el carácter esencial de la fijación por escrito respecto al problema hermenéutico, cuando consideró que el problema de la comprensión estaba dado también, por no decir en realidad, en el discurso oral. Ya hemos mostrado hasta qué punto el giro psicológico que introdujo con ello en la hermenéutica tuvo como consecuencia la cancelación de la auténtica dimensión histórica del fenómeno hermenéutico. En realidad la escritura posee para el fenómeno hermenéutico una significación central en cuanto que en ella adquiere existencia propia la ruptura con el escritor o autor, así como con las señas concretas de un destinatario o lector. (Gadamer, 2007, p. 471)

Y, no obstante, el modelo de la conversación, de la comprensión del otro en el diálogo, parece, por otro lado, subrayar –incluso añorar- justamente la simultaneidad, la inmediatez de la conversación real, viva, llegando tal vez a recaer en eso que él mismo criticaba en Schleiermacher (donde sí se trata de comprender al otro como tú, como

individualidad creadora), esa *minimización del carácter esencial de la fijación por escrito*. Así, también en *Verdad y método*, afirma:

Lo que caracteriza a la conversación frente a la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación escrita es precisamente que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica frente a la tradición literaria. Por eso cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, esto es algo más que una metáfora, es un verdadero recuerdo de lo originario. El que la interpretación que lo logra se realice lingüísticamente no quiere decir que se vea desplazada a un medio extraño, sino al contrario, que se restablece una comunicación de sentido originaria. Lo transmitido en forma literaria es así recuperado, desde el extrañamiento en el que se encontraba, al presente vivo del diálogo cuya realización originaria es siempre preguntar y responder. (Gadamer, 2007: 446)

¿Se trata entonces de volver al modelo de la conversación viva para recuperar la simultaneidad, la inmediatez, perdidas, para recuperar la *comunicación de sentido originaria*, del *extrañamiento en el que se encontraba*? ¿No se trataba acaso de recordar siempre, y de ponerla en primer plano, precisamente esa extrañeza, esa distancia? Pero entonces, ¿por qué sacar a la luz, la paradigmaticidad del diálogo para la tarea de la comprensión en general?

Nuestra apuesta es, en este sentido, que lo que el modelo del diálogo con el otro trata de subrayar, aquello a lo que responde, es también, por otros caminos, la esencial finitud y temporalidad humanas, y con ello la superación ineludible de una distancia, en definitiva, el encuentro con la alteridad que subyace siempre a toda hermenéutica. ¿Cómo?: sacando a la luz con ello otro aspecto esencial de su propuesta, que no es otro que una fuerte conciencia ética de la necesidad de apertura ante eso otro que nos sale al encuentro.

El modelo del diálogo subraya, en definitiva, también la alteridad, pero haciendo hincapié en la necesidad de la apertura, en una dimensión de la hermenéutica que roza ya –creemos– los límites de la actitud ética y en la que se fundamenta la posibilidad misma de la comprensión, del diálogo y del acuerdo. Pudiera parecer, en un principio, que con la insistencia en la conversación y el diálogo vivos Gadamer recae en la añoranza y reivindicación de algún tipo de simultaneidad que se daría en este encuentro directo, supuestamente inmediato, entre el yo y el tú. Pero el rescate del modelo dialógico se encamina en un sentido opuesto: lejos de volver a la inmediatez romántica psicologista, el modelo de la conversación no hace sino remarcar el reverso de la alteridad y la extrañeza subrayado también en el modelo del texto: esto es, la verdadera actitud hermenéutica como una actitud de radical apertura hacia lo otro. Así, el modelo dialógico es en Gadamer respuesta, una vez más, a la conciencia moderna, esencialmente monológica y así también peligrosamente psicologista, que no atiende al otro en su verdadera alteridad, sino que lo engulle en la familiaridad de lo propio sin tener en cuenta lo que el otro tiene que decirnos.

En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su

pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. [...] Cuando dos se comprenden, esto no quiere decir que el uno ‘comprenda’ al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente ‘escuchar al otro’ no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.

He aquí el correlato de la experiencia hermenéutica. Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir. También esto requiere una forma fundamental de apertura. (Gadamer, 2007, p. 438)

Sólo en este sentido tiene un valor modélico la comprensión del otro en el diálogo, en la conversación; sólo en este sentido la comprensión del otro es el camino para entender lo que sucede de hecho en toda comprensión, también en la comprensión de los textos históricos. También aquí se requiere *una forma fundamental de apertura*. Apertura que se explicita justamente en el atender realmente al otro, no ya al otro como la individualidad que es, sino en lo que dice, recogiendo el derecho objetivo de su opinión. Sólo así podremos, como en la conversación, tratar de llegar a un acuerdo, acuerdo que es siempre, justamente, sobre la cosa, sobre aquello de lo que se habla, haciendo valer la voz del otro incluso contra la propia.

Comprendemos un texto no ya para comprender al otro como individualidad, sino en todo caso para entendernos con el otro, ya sea un tú presente o un texto del pasado. Comprender un texto, o ponerse de acuerdo en una conversación, significa, en ambos casos, siempre, llegar a constituir, elaborar, un *lenguaje común*, en el seno del cual se hace posible únicamente el verdadero acuerdo, la verdadera comunidad de sentido, en que consiste toda comprensión.

La supuesta contradicción de los modelos sería en todo caso, entonces, una circularidad (muy hermenéutica) de los caminos que nos llevan a comprender el misterio de la comprensión. Comprendemos al otro como comprendemos un texto: no pretendemos anular la distancia, la asumimos radicalmente; comprendemos un texto como comprendemos al otro: no pretendemos anular su extrañeza, su alteridad, tratamos de entendernos con él en el asunto, prestándole oídos, permaneciendo a la escucha, desde la apertura.

Referencias bibliográficas

Gadamer, H.-G., (2007) *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.
(2006) *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme.