

La distinción entre comprender e interpretar y los límites del intelectualismo hermenéutico

Balaban, Oded (Department of Philosophy, University of Haifa, Israel)

I. Comprensión e interpretación

Para Hans-George Gadamer, en pos de Friedrich Schleiermacher y Friedrich Schlegel, “todo comprender es interpretar”.¹ La tercer parte de *Verdad y método* esta dedicada a este tema, a demostrar o mostrar, que toda comprensión es interpretación. De acuerdo a este punto de vista, la interpretación constituye una tarea infinita aunque no por las razones expuestas por Gadamer. Es que si la interpretación es la que produce la comprensión, si el sentido de un texto proviene de su interpretación, también el sentido de la interpretación debería provenir de una segunda interpretación, es decir, toda interpretación sería una interpretación de una interpretación en regresión infinita. Este es el fundamento del círculo hermenéutico.

La forma más común de entender el círculo es suponer que para entender una parte del texto hay que entenderlo antes en su totalidad, mientras que para entender su totalidad hay que entender la parte, con lo que la comprensión del texto es una paradoja. El sentido resultaría para Gadamer del “diálogo” entre el lector y el texto. Se trata de una infinita y mutua determinación. Lo interpretado, al apropiárselo el sujeto, al hacerlo suyo, lo transforma como sujeto y el sujeto transformado reinterpreta ahora desde otra perspectiva, ya que él no es ahora el mismo lector, el mismo intérprete. Lo que cambia, usando la analogía de Heráclito, no es solamente el río sino también aquél que lo cruza.

La presuposición básica de considerar a la interpretación como fuente de la comprensión, es que no entendemos lo que leemos a no ser que aportemos un acto interpretativo. Es decir, no hay un texto significativo antes de ser interpretado. La comprensión de un texto siempre lo trasciende. Gadamer expresa así la tendencia intelectualista imperante en la hermenéutica, la semiología y la filosofía analítica contemporáneas.²

Schleiermacher, aparentemente, creía, por el contrario, que el texto, para ser interpretado, debe ser previamente entendido o comprendido. Pero he aquí que comprender, según él, no es leer el texto. Se trata de entender el *contexto*, o sea, algo extra-textual. Tampoco según él, entonces, hay un texto inmediatamente significativo. ¿No es éste acaso un modo de afirmar, simplemente, que no hay texto? Porque ¿qué es un texto sino un contenido significativo? Para Schleiermacher se trata de entender, o conocer, el contexto histórico, o sea, algo extra-textual.

¹ Verdad y método [1975], Salamanca: Sígueme, 1984, p. 467.

² La distinción comprensión-interpretación no debe confundirse con la distinción hecho-interpretación. Esta última se refiere al estatus ontológico de los contenidos del pensamiento. La primera distinción pertenece al campo de la epistemología, o sea del conocimiento de la forma o el modo del conocimiento, y la segunda al campo de la ontología. El paso de la hermenéutica como problema epistemológico a la hermenéutica como un problema del ser ha sido dado por Nietzsche y Heidegger. La relación hecho-interpretación es en realidad un giro, una objetivación, del problema epistemológico hacia el plano ontológico. Tal es la discusión entre el positivismo tal como la plantea Nietzsche: “Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: ‘sólo hay hechos’. Yo diría: no, precisamente no hay hechos, sino sólo interpretaciones.” (“Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt ‘es giebt nur Thatsachen,’ würde ich sagen: nein gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen” (Nietzsche, Friedrich, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, ed G. Colli y M. Montinari, Berlin: De Gruyter, (KSA), 2ª. Ed, 1988, Vol. XII, p. 315).)

Por otra parte, Richard Rorty cree, con el mismo espíritu dominante de la hermenéutica de nuestros días, que un texto de Aristóteles, por ejemplo, como dato inicial del cual comienza la cadena de interpretaciones, consiste solo en manchas, quizás letras.

Para ser consistente, entonces, Rorty debería dudar de la misma posibilidad de interpretar, ya que nos deja sin nada más que la constitución de cierto objeto. No queda nada a la vista como un posible candidato a la interpretación. Luchando firmemente a fin de no caer en el convencionalismo, Rorty va más allá y afirma:

Lo que conocemos de... los textos... no es nada más que los modos en que éstos se relacionan a los demás textos... mencionados o presupuestos por las proposiciones que usamos para describirlos. A un primer nivel, un texto de Aristóteles es precisamente esa cosa que encontramos en cierta página, tiene esta forma visual cuando está impreso en tal font, etc. A un segundo nivel, el significado del texto de Aristóteles es lo aquello que afirme, por ejemplo, un aristotélico no iniciado en su filosofía. A un tercer nivel, es lo que alguien como Werner Jaeger diga acerca de él. A un cuarto nivel, es lo que, por ejemplo, diría Heidegger acerca de él. A un quinto nivel, por ejemplo, lo que estoy afirmando aquí acerca de él.³

En este pasaje, Rorty se refiere, probablemente no por casualidad, a algo que definitivamente Aristóteles no ha dicho. Aristóteles no habla de “cierta página” con cierta “forma visual” impresa con cierto font, etc. Aquí hay de todo, excepto algo significativo. Si se reconociera un significado, todos los demás comentaristas citados deberían considerarse como intérpretes que intentan hacernos retornar al texto original. Pero esto parece imposible ya que, según su visión, no tenemos una fuente, no tenemos un objeto, no tenemos un texto original, sino sólo signos carentes de sentido que apuntan a otros signos sin sentido.

Fuera de la filosofía europea, la idea de que entendimiento e interpretación son lo mismo, no es peculiar a Rorty. Es ampliamente supuesto que se necesita sólo de un criterio para entender contenidos: la habilidad para interpretar (y el conocimiento que la acompaña, obviamente). Según Nelson Goodman, “recepción e interpretación no son operaciones separables”.⁴ Más aún, “un movimiento percibido... consiste frecuentemente en producirlo. El descubrimiento de leyes implica delinearlas. El reconocimiento de pautas es más bien inventarlas e imponerlas. La comprensión y la creación van juntas”.⁵ En Donald Davidson hallamos la misma tendencia reduccionista: “todo entendimiento del habla de otro implica una radical interpretación.”⁶

El reduccionismo tiende las bases para el problemático convencionalismo que Rorty pretendía evitar. Si todo entendimiento constituye una interpretación, y si la interpretación significa creación ¿a qué se podría aplicar la interpretación? ¿No hay acaso un objeto trans-interpretativo que signifique algo para nosotros tal cual es? Para estos filósofos, la respuesta es negativa. Para ellos el significado depende de nuestra interpretación del significado. Este es el núcleo central del convencionalismo. En otra sociedad, bajo otra perspectiva, aparecerían interpretaciones alternativas. Lo que no entendemos lo interpretamos de acuerdo a nuestras propias asunciones, y todo lo que entendemos lo entendemos en tanto sea producto de la interpretación. También según el convencionalismo entonces, no hay

³ Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, 88.

⁴ Goodman, *The Languages of Arts*, 7.

⁵ Goodman, *Ways of Worldmaking*, 22.

⁶ Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 125.

entendimiento sin interpretación. Dado que entender es interpretar, yo entiendo A luego, y sólo luego, de haberlo interpretado como B. Pero no entiendo a B hasta que, y sólo hasta que, lo interprete como C, y así hasta el infinito. Porque resulta que la interpretación no es interpretación de *algo*. No hincan sus dientes en nada sino sobre sí misma. A lo sumo muerde su propia cola.

A fin de evitar esta cadena regresiva, el convencionalismo suele comenzar con ciertos datos, pero estos datos quedan, por definición, carentes de sentido y terminan siendo irrelevantes. Rorty habla de páginas, signos, palabras, etc., y se las arregla para discutirlo todo menos el significado del texto aristotélico. Más aún, Rorty nos asegura que es un error preguntarse por el sentido original:

Es un error preguntarse acerca de lo que sea aquello que es igual a cada nivel, como si estuviéramos buscando un sustrato firme bajo diferentes descripciones.⁷ Todo lo que se necesita para que la comunicación y la persuasión, y por ende el conocimiento, sean posibles, es el saber-cómo (lingüísticamente necesario) movernos de un nivel a otro. Un informe acerca de la adquisición de tal saber-cómo no requiere que postulemos un objeto —el texto mismo, o el verdadero sentido del texto— que se encuentre presente a la conciencia a cada nivel. Todo lo que se requiere es que se pueda llegar a un acuerdo acerca de lo que estamos hablando, y esto precisamente significa un acuerdo en un número razonable de proposiciones usando el término relevante.⁸

El texto original, el cual debería constituir la referencia a la que apuntan todas las interpretaciones resulta ser para Rorty un postulado, y además un postulado innecesario. Exige solo que se llegue a un acuerdo acerca de lo que se trate. Pero incluso luego de acordado, lo que se acuerda es precisamente aquello de lo que se trata, y no un acuerdo que acuerda meramente acordar. Es como si para Rorty la reflexión acerca del acuerdo y el objeto del acuerdo son incompatibles y totalmente alternativos.

Hay además otro problema. Rorty denomina a cada interpretación “nivel”. Este uso del término “nivel” puede llevar a confusión. Podemos hablar de niveles cuando un texto se refiere a otro (tenemos entonces dos niveles), o cuando un texto discute otra opinión acerca de un tercer texto (es un caso de tres niveles). Pero Rorty no puede manejar los niveles como reflexiones superiores sobre niveles inferiores.

Rorty no reflexiona en este sentido. Rorty no afirma que Jaeger interprete a Aristóteles, que Heidegger interprete la interpretación Jaegeriana de Aristóteles, y un alumno de Heidegger examine la interpretación Heideggeriana de la idea que tiene Jaeger de Aristóteles. Aquí se trata en efecto de niveles. En efecto, cada nivel lo es tal por cuestionar una cuestión diferente. Y eso es lo que en definitiva significa la noción de “nivel”. En este ejemplo particular, tal como Rorty lo presenta, el alumno de Heidegger está estudiando a Heidegger, no a Jaeger y con seguridad no a Aristóteles. Aunque el texto de Aristóteles está presupuesto como presente a cada nivel, éste no es el tema que se está analizando. Vaya como prueba, que inclusive ignoramos a qué texto se refiere Rorty, cosa que absolutamente no molesta a su discurso. El tema, para el alumno de Heidegger, es la filosofía de Heidegger. Si está de acuerdo o en desacuerdo con alguien, es con Heidegger, no con Jaeger ni con Aristóteles. Si comprende algo, comprende a Heidegger, no a aquellos a que Heidegger nombra. Asimismo, el tema de Heidegger es Jaeger. Cuando Heidegger hace

⁷ Rorty denomina “sustrato firme” a lo que yo llamo “sentido original”.

⁸ Lo mismo se dice acerca de los “lumps”, tema que he omitido a fines de la brevedad. Ver Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, 88–9.

referencia a Jaeger, se refiere a él a fin de discutir con él o a fin de analizarlo. En este caso no está discutiendo con Aristóteles sino más bien con la interpretación Jaegeriana de Aristóteles.

Rorty crea así una confusión que nos impide captar de qué se trata en cada caso ¿Nos estamos ocupando acaso de Aristóteles, de Jaeger, de Heidegger o del mismo Rorty? Rorty afirmaba que “todo lo que se requiere es que se pueda llegar a un acuerdo acerca de lo que estamos hablando”. Pero él ha transformado este requisito en incumplible porque o bien no logra distinguir o bien se niega a hacerlo, entre niveles diferentes de reflexión, y discusión al mismo nivel de reflexión. Obviamente, si quiere permanecer fiel a su tesis, a saber, que no hay texto original, Rorty debe evitar hacer esta distinción. Porque para él cada nivel de análisis, cada nivel de reflexión, al desposeerlo del texto original, se transforma, él mismo, en original. La confusión resultante no admite solución excepto retroceder y suponer una vez más la presencia de un objeto de interpretación original, a saber, el texto de Aristóteles. Es en cambio más fácil, más simple y más lógico comenzar por un texto comprensible, o parcialmente comprensible que exista antes de toda interpretación. En la medida en que lo entendemos, no necesitaremos de la interpretación. Y tal entender es el que nos proveerá de las bases para interpretar aquellas partes que no comprendemos. Lo que entendemos en primer lugar, son expresiones, es decir, significados dados.

Si de todos modos nos empeñamos en sentar las bases para la comunicación humana en una convención, entraremos en un callejón sin salida. La convención necesita suponer de antemano algo que sea independiente de la convención, una comunidad de sentido, una concordancia entre expresiones básicas, portadores de significado que tengan significado en sí mismos tal que no requieran ulteriores interpretaciones. Este es el caso, por ejemplo, de los componentes gestálticos de la música, la pintura, el tono de voz, etc. Debemos suponer, entonces, la presencia de una *Gestalt*, un dato perceptible significativo. Este es el primer nivel de entendimiento sin interpretación: la presencia de una totalidad significativamente ordenada. Sobre esta base podremos construir una hermenéutica lógica e iluminadora.

Algo semejante sucede en el caso de Heidegger. Para Heidegger, toda interpretación debe presuponer una anticipación de lo interpretado, es decir, toda interpretación debe haber comprendido lo que intenta interpretar: “Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar”.⁹ Pero he aquí que Heidegger denomina a esta comprensión “precomprensión” (*Vorgriff*)¹⁰ o “comprensión previa” (*Vorverstehen*).¹¹ Y por pre-comprensión no entiende una comprensión espontánea y inmediata del texto sino la estructura misma del intérprete, su cultura, la temporalidad del *Dasein*. La interpretación es así expresión de su ser. Por precomprensión entiende entonces sólo lo que subyace a la interpretación. Lo que le importa a Heidegger es cómo la reflexión comprende la comprensión para luego imponer los resultados de su elaboración reflexivo-intelectual al fenómeno de la comprensión contradiciendo así su ser un acto significativo in-mediatamente y espontáneo. Según esta peculiar forma de reflexionar, no hay una comprensión que anteceda a la interpretación, sino un comprender que es ya “comprender interpretante” (*auslegenden Verstehen*).¹² También Heidegger, entonces, no distingue claramente entre comprensión e interpretación.

⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Chile, 1997, p. 152.

¹⁰ *Sein und Zeit*, Tübingen: 1976, § 32.

¹¹ *Ibid.*, § 60.

¹² *Ibid.*, § 32.

Resulta entonces, que pese a las quejas de Heidegger y Gadamer, el círculo hermenéutico es un círculo vicioso. Tiene toda su vigencia como tal, es válida la invalidez que pronuncia de impedir la interpretación. Porque, ¿qué es lo que dice? Que para comprender hay que interpretar previamente. Y eso era precisamente lo que se asumía, a saber, que nada antecede a la interpretación. Como lo decía claramente Gadamer, entender es interpretar. Es decir, no hay un entender previo a la interpretación. No hay un sentido que no sea una elaboración del lector que, a su vez, reinterpreta lo que había interpretado a la luz de lo que va aprendiendo del texto y el contexto. Es el acto interpretativo el que da el sentido.

Para ver la problemática implicada en estas posiciones, tomemos el caso más elemental de interpretación, que es la elucidación. Elucidamos una palabra por medio de otra palabra. Pero a fin de cumplir su función, la palabra *explanans*, la palabra aclaratoria, la palabra que deberá ampliar nuestra comprensión, debe ser comprendida; pero también a ella la podremos comprender, según lo que se presupone, solo por medio de otra tercera, y así entramos en una regresión infinita. La elucidación, en efecto, si no está precedida de una comprensión que no sea ella misma elucidación sino comprensión significativa inmediata, es imposible.¹³

Cuando la comprensión de A es una interpretación, o un producto de una interpretación, cuando entonces la comprensión de A depende de la comprensión de B, por medio de la cual se elucida el sentido de A, entonces todo acto interpretativo necesita, para ser exitoso, que el intérprete ya haya transitado una cadena infinita de actos interpretativos.¹⁴

La solución reside en suponer que comprender e interpretar no son idénticos y que para interpretar debe haber una comprensión significativa e in-mediata del texto.

Es así entonces que la pregunta ¿que aporta entonces la interpretación a la comprensión? es inadecuada al problema. Porque la comprensión es inmediata. Hay precisamente interpretación cuando no se comprende, pero sobre un fondo de comprensión. Se recurre a la interpretación cuando hay inadecuación, cuando lo que se entiende no es satisfactorio, es decir, cuando queda incomprendido.

Nuestros críticos podrían argüir que según nuestro punto de vista, la interpretación se hace vana y superflua. Nos preguntarían en efecto, ¿que agregaría entonces la interpretación a la comprensión? Esta pregunta está o mal formulada o no tiene sentido. Polémicamente podría responder: No agrega en efecto nada. Porque la interpretación entra en acción precisamente cuando no hay comprensión.

Pero una respuesta más adecuada de mi parte es que no estamos afirmando que no haya necesidad de interpretar, sino sólo limitándola a su marco adecuado. Porque no siempre interpretamos. Lo hacemos solo cuando en el flujo de la comprensión significativa nos topamos con un corte en el flujo de la comprensión, es decir, con algo que no comprendemos. Es aquí donde esta función mental entra en acción.

¹³ En trabajos anteriores he mostrado que este intelectualismo es compartido por Platón y Hegel. Ver Plato and Protagoras: Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999; "The Paradox of the Meno and Plato's Theory of Recollection," *Semiotica*, 98-3/4 (1994), pp. 265-275. "Circularity of Thought in Hegel's Logic," *Review of Metaphysics*, Vol. XLIV, No. 1, Issue No. 173, September 1990, pp. 95-109.

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, contrariamente a las tendencias de la filosofía intelectualista en boga, piensa que hay comprensión in-mediata: "...nosotros comprendemos el sentido del signo proposicional, sin que nos sea explicado" (*Tractatus logico-philosophicus*, 4.02.). "La proposición muestra su sentido" (*ibid.*, 4.022).

Al reducir comprensión a interpretación, como lo hace el intelectualismo, los textos quedan carentes de sentido. ¿Como lo tendrían? Es decir, ¿de donde les provendría el sentido? La respuesta obligada de la hermenéutica reduccionista es: del aporte interpretativo del lector.

La comprensión, por el contrario, es in-mediata y tiene sentido (es comprensible) antes aún de la interpretación. Hay precisamente necesidad de recurrir a la interpretación cuando no se entiende una parte del texto, pero sobre el fondo de una comprensión general del mismo. Hay interpretación cuando hay un corte en el flujo comprensivo, cuando hay inadecuación entre lo que entiendo y las conclusiones que el texto parece extraer de ello.

Los intelectualistas me dirán que cuando hablo de entendimiento y sentido pre-interpretativos no entienden de lo que hablo; hasta tal punto están dispuestos a llegar los intelectualistas, que para defender sus tesis dejan de entender lo que la propia experiencia les dicta. En lugar de tomar la experiencia inmediata de toda lectura como punto de partida, le aplican su propio sistema construido reflexivamente a fin de deconstruirla y transformarla en otra cosa de lo que es.

El sentido puede ser aquello que capta la percepción sensible, como lo demuestra la teoría de la *Gestalt* aún antes de toda interpretación, o lo que Ernst Cassirer denomina “función expresiva”.¹⁵ Y, como presuponen lo que quieren discutir, o sea no discuten, agrega que además debe presuponerse que en la labor interpretativa todo está permitido, es decir, que cada uno puede atribuir al texto el sentido que quiera. Aquí la confusión es doble:

Primero, porque el sentido está dado a la percepción y ésta no “decide” cuál sea éste. Podemos tornar la mirada a otro lado, pero no decidir ver lo que querríamos, es decir, algo diferente a lo que percibimos, a no ser en casos patológicos muy extremos. Pero precisamente por eso esos casos demarcan la diferencia entre lo patológico y lo normal.

Segundo, porque supone precisamente que toda interpretación es válida. Tampoco esto es cierto. Pueden darse a un texto varias interpretaciones alternativas válidas, pero no infinitas. Precisamente porque el texto mismo no es interpretación, sino dato a interpretar, dato de algún modo parcialmente comprendido ya antes de la interpretación. Recurrimos a la interpretación, o bien cuando no lo comprendemos, o bien cuando su comprensión es incómoda a nuestros valores y le queremos atribuir otro sentido más acorde con nuestros anhelos y fines. Ese es, creo, el origen de la hermenéutica bíblica. Precisamente por que la Biblia se hizo incómoda a los valores imperantes en la época de su lectura es que apareció una nueva ciencia puesta al servicio del dogma. No es casual entonces que la cuna de la hermenéutica haya sido la exégesis bíblica. Y fue un logro importante de la hermenéutica haberse liberado de ser aplicable únicamente a un texto privilegiado.

Así como la teoría de la *Gestalt*, sin distinguir entre sensación y percepción, propone reconocer que el dato inmediato es una percepción significativa, así también la hermenéutica debería reconocer al texto significativo como su dato inicial, limitando así sus pretensiones absolutistas.

¹⁵ Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. III: *Fenomenología del reconocimiento*, [1923–1929], México: FCE, 1998, pp. 61–130.