

Tradicionalidad y tradición: articulación reflexiva de una controversia hermenéutica.

Blanco Ilari, Juan Ignacio (UNLP, UNGS, CONICET)

Algunos autores señalan que uno de los problemas más importantes que debe encarar la hermenéutica, luego del giro ontológico, es el problema epistemológico, o, en términos más precisos, el problema de la “crítica en general”.

Lo que torna quizá más interesante el planteamiento del problema es que, dentro de aquellos autores, algunos pertenecen a la tradición hermenéutica. Es decir, algunos hermeneutas intentan mostrar algunas zonas de indeterminación en el planteamiento general de la hermenéutica, que no pueden quedar en ese estado *so pena* de diluir no ya la hermenéutica como tal, sino la filosofía en general. Entre estos autores, uno de los más destacados es, sin duda, Ricoeur. Sobre él quisiera central el trabajo de hoy. Para ello procederé de la siguiente manera. En primer lugar haré un sobrevuelo de las tesis más importantes del giro ontológico en la hermenéutica. Luego analizaré el “problema” que este autor ve en ese planteamiento preguntándome en este caso si el problema es un verdadero problema; y luego desarrollaré, en el espacio que me ha sido concedido, la respuesta que Ricoeur convida sobre el particular.

El giro ontológico

La hermenéutica fue entendida como una preceptiva para la interpretación propia de determinadas regiones ónticas. En esta dirección, autores como Dilthey reconocen que la “vida”, en tanto objeto de conocimiento, tiene determinadas características que hacen que el modo correcto de conocerla opere por medio de una técnica interpretativa especial. El historicismo procura hacer con la razón histórica lo que Kant hizo con la razón pura: develar su estructura a priori con el fin de posibilitar su buen uso. En esta dirección, la vida se objetiva en diferentes tipos de expresiones y signos, y éstos requieren ser interpretados para captar lo propio de lo que allí se expresa.

Sin embargo, la preocupación de la hermenéutica sigue siendo epistemológica. Se trata de dar una correcta metódica para poder conocer un tipo peculiar de ente: la vida (en términos muy generales). Por ello mismo este movimiento hermenéutico-epistemológico está llamado a regionalizarse en función del tipo de “texto” que en cada caso se “interprete”. Así, la hermenéutica teológica no supone los mismos pasos que la hermenéutica histórica, ni ésta se guía por las mismas reglas que la hermenéutica jurídica. Cada una de estas “regiones” requiere una metodología diferente ya que, el modo en que la vida se expresa en cada uno de estos tipos es diferente.

Ahora bien, a partir del siglo XIX la hermenéutica se ve expuesta a dos movimientos complementarios: un movimiento de des-regionalización y un movimiento de radicalización. El primer movimiento comienza cuando el esfuerzo, todavía epistemológico, se dirige al problema general de la interpretación, más allá de la actividad interpretativa ejercida sobre cada tipo de texto. La pregunta aquí es ¿en qué consiste interpretar?, más allá de que la interpretación se instancie en forma diferente según el tipo de “expresión” a interpretar. Para Ricoeur, “...Friedrich Schellermacher fue quien tuvo a su cargo el descubrimiento de esta problemática central y unitaria. Antes de él, existe por una parte una filología de los textos clásicos, principalmente los de la antigüedad grecolatina, y por otra, una exégesis de los textos sagrados, Antiguo y Nuevo Testamento. Y en cada uno de ambos dominios, el trabajo de interpretación varía según la diversidad de los textos. Una hermenéutica general, pues, elevarse por encima de las aplicaciones particulares y percibir las operaciones comunes a las dos grandes ramas. ...”¹. En contra de la diseminación de los diferentes *modus* hermenéuticos

¹ Ricoeur p. (2000), *Del texto a la acción*. México. SXXI. pag. 73

Schleiermacher se propone elaborar una “tecnología” que no se limite a una simple colección de operaciones desconectadas.

Pero esta des-regionalización sigue inmersa dentro de la preocupación epistémica. La radicalización de la hermenéutica supondrá un cambio total de cuadrante.

En efecto, primero Heidegger y luego Gadamer mostrarán que la interpretación no es un modo de conocer que pueda ser puesto en pie de igualdad con otros modos de conocer. La interpretación, la comprensión, es un *modo de ser*: el modo de ser del ser-ahí. Con este giro, la hermenéutica deja de pertenecer a la provincia epistémica y pasa a ser parte de la jurisdicción ontológica. Cualquier intento de buscar dignificar el conocimiento del espíritu frente al ya robusto conocimiento de la naturaleza sigue dentro de las fauces de la actitud de la que pretende separarse: la actitud objetivista propia de las ciencias naturales. Así comienza Gadamer Verdad y Método. “...la autocomprensión lógica de las ciencias del espíritu (...) está dominada enteramente por el modelo de las ciencias naturales. ...”².

El supuesto de la hermenéutica entendida como epistemología es lo que pone en cuestión Heidegger. Lo que hace este autor es mostrar que la “comprensión” es la condición de posibilidad de la experiencia misma”. Es decir, para que haya un objeto (inclusive un objeto de conocimiento) debe haber un mundo que lo contenga, y el ser-ahí ya ha tenido que ver con la cosa antes de que se pregunte por su sentido. El descubrimiento, o mejor, el desocultamiento del “circulo hermenéutico” ha sido, sin duda, uno de los desocultamientos filosóficos más importantes del último siglo. Tan importante ha sido que todavía no sabemos bien como estar en él.

La tesis central expuesta por Heidegger es que el *a priori* del ser ahí es, precisamente, *su ser en el mundo*³. Es precisamente su “pertenencia” lo que constituye su propia naturaleza, en el sentido en que, como dirá más adelante Gadamer, su pasado tiene “efectos” sobre su experiencia presente: “...El ser ahí es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y “lo que” ya era. Expresamente o no, *es* su pasado. Y esto no sólo porque su pasado le quede “a las espaldas”, por decirlo así, y posea lo pasado como una peculiaridad aún “ante los ojos” que a veces obra todavía en él. El “ser-ahí” es su pasado en el modo de su *ser* que, dicho toscamente, se gesta en todo caso desde su advenir. ...”⁴.

Este giro ontológico es que el que hace suyo Gadamer: “...Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser en el mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad. ...”⁵.

El problema

Podríamos dirigirnos *per saltum* al foco del problema diciendo que en el corazón mismo del movimiento de radicalización ontológica se filtra indebidamente el movimiento descendente propio de las hermenéuticas epistemológico-regionales. Es decir, en el camino transitado por la dialéctica ascendente en búsqueda del fundamento ontológico se produce, tanto en

² Gadamer H-G. (1996), Verdad y Método. Salamanca. Sígueme. Pag. 31.

³ “...Pues bien, es forzoso que estas determinaciones del ser del “ser-ahí” se vean y comprendan a priori sobre la base de aquella estructura del ser del “ser-ahí” que llamamos ser en el mundo: El justo punto de partida de la analítica del “ser-ahí” está en la interpretación de esta estructura. ...”. Heidegger M. (1993), El ser y el tiempo. Madrid. Planeta – De Agostini. Parágrafo 12, pag. 65.

⁴ Heidegger M (1993), parágrafo 6, pag. 30.

⁵ Gadamer H-G (1996), pag. 324/5.

Heidegger como en Gadamer, una suerte de movimiento de retrogradación, movimiento que se dirige hacia las cuestiones derivadas: las cuestiones de tipo epistémicas. "...El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo es no salir del círculo sino entrar en él de modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento sino que es la expresión de la existencial estructura del previo peculiar del ser ahí mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso e "tener", el "ver" y el "concebir" "previos", para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico. ..."⁶.

Cuando Gadamer analiza el círculo hermenéutico, tal como está planteado en la filosofía de Heidegger, utiliza términos que nos ponen de frente con la tarea epistémica. Por ejemplo, dice que "...la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos por otros más adecuados. ..."⁷. Nuevamente aparece la clásica dicotomía de la cual pretende alejarse el mismo Gadamer, me refiero al par antitético "adecuado-inadecuado". Inclusive lleva la apuesta más lejos cuando dice que hay prejuicios que "tienen que ver con la cosa" y prejuicios que no. Nuevamente aparece la idea correspondentista de conocimiento, en este caso, comprender es tener una interpretación que se corresponda con la cosa. Si esto es así, entonces la radicalización todavía no es tan radical.

En realidad deberíamos decir que *el gusano de la crítica* ha hecho su aparición en el mismo movimiento de radicalización. Tanto en Gadamer como en Heidegger advertimos una distinción entre comprensión correcta y comprensión incorrecta, entre interpretaciones que tienen que ver con la "cosa" e interpretaciones que no. Estos distingos padecen de cierta problematicidad en el contexto del giro ontológico, pues indicarían que ya no alcanza con reconocer el carácter esencialmente prejuicioso de todo conocimiento. Aquellas distinciones señalan la necesidad de someter los prejuicios a una suerte de criba epistémica con la finalidad de quedarnos con los prejuicios buenos y eliminar los malos. Ahora bien, si alguien, apelando al círculo hermenéutico, señala que el mismo criterio (o los mismos criterios) que me permite cribar los prejuicios que se corresponden con la cosa de los que no lo hacen, se enmarca dentro de la estructura pre-judicial de toda comprensión; entonces la distinción misma pierde la estatura requerida. En otras palabras, *si hay una forma de distinguir los prejuicios correctos de los incorrectos y esta forma es a su vez un prejuicio, entonces sería legítimo aplicar al criterio la misma pregunta que el criterio suponía responder: cómo distinguir prejuicios válidos de prejuicios inválidos.*

Hay prejuicios correctos y hay prejuicios incorrectos. La forma de identificar unos y otros es también un prejuicio, ¿cómo hacer ahora para determinar formas correctas e incorrectas de determinar prejuicios correctos e incorrectos? Si estas formas son también un prejuicio entonces el círculo hermenéutico devino en una regresión infinita, y, si bien el círculo que conforma la comprensión y la precomprensión no es un círculo vicioso sino mejor un círculo virtuoso, la pregunta ahora es si el regreso infinito es también el un regreso infinito virtuoso.

Lo formal y lo material: una dialéctica asintótica

Ricoeur ingresa en el problema de forma escalonada. En el capítulo siete de *Tiempo y Narración III* elabora la tesis de una mediación abierta, inacabada entre el efecto que ejerce la

⁶ Heidegger M. (1993), parágrafo 32. pag. 171/2.

⁷ Gadamer H-G (1996), pag. 333.

historia sobre nosotros y la idea de que somos nosotros los que hacemos la historia. De esta manera, la vuelta ricoeuriana al problema consiste en mover el acento del problema de la “comprensión” al problema de la “acción”.

“...Es, pues, en la dimensión del obrar (y del padecer, que es su corolario) donde el pensamiento de la historia entrecruza sus perspectivas, bajo el horizonte de la idea de mediación imperfecta. ...”⁸.

La idea de que *estamos marcados por el pasado* solo cobra fuerza y sentido cuando la contrastamos con la idea de *somos nosotros los hacedores de la historia*. Si nosotros hacemos la historia y la historia nos marca, entonces nosotros nos marcamos a nosotros mismos.

El hilo conductor que adopta Ricoeur en este momento de su obra es la polaridad introducida por Koselleck entre la categoría es *espacio de experiencia* y la categoría de *horizonte de espera*. Según este autor, la nueva percepción del horizonte de espera está signada por tres ideas, la idea de “lo nuevo”, la idea del “progreso” y, la que más interesa a Ricoeur en este contexto, la idea de que la historia es algo que hay que “hacer”. Cada una de estas ideas ha recibido una crítica eficaz, sin embargo es el tercer topoi el que se revela más vulnerable. Al conferir al hombre la capacidad de autoproducirse (produciendo su historia) estamos colocando al hombre como dueño del sentido y disponiendo de sí como dispone de su patrimonio. Este autoposicionamiento, de raigambre cartesiana, olvida sin pudor que lo que hace posible la acción del hombre son las circunstancias que el hombre no ha producido. “...Además de los resultados no deseados que la acción engendra, ésta se produce a sí misma sólo en circunstancias que ellas no ha producido. Marx, que sin embargo fue uno de los paladines de este topos, conocía sus límites cuando escribió (...) “los hombres hacen su propia historia, pero en circunstancias encontradas, dadas, transmitidas. ...”⁹.

Precisamente, el giro ontológico de la hermenéutica ha mostrado que la condición de posibilidad de todo hacer es la pertenencia del Dasein a la tradición, al mundo que lo contiene. Gadamer lo expresa al inicio de *Verdad y Método*: lo que se propone es una tarea filosófica, no se trata de ver qué hay que hacer para comprender sino *qué sucede con nosotros cuando comprendemos, más allá de lo que queremos y hacemos*. Este es el reverso de la idea de que hacemos a historia. En otras palabras, hacemos la historia únicamente en tanto somos sus pacientes. Nuestra condición es que estamos marcados por el pasado, y este pasado opera en nosotros más allá de nosotros.

Ahora bien, llegados a este punto podríamos hacernos las siguientes preguntas: ¿en qué se transforma nuestro hacer una vez que hemos descubierto el fondo indisponible epistemicamente del cual surge?, ¿en qué medida o bajo qué alcance es aclarador apelar en este contexto a la idea de condición de posibilidad?

Comencemos por la segunda pregunta, pues aquí es donde Ricoeur arriesga una diferenciación esencial.

Una vez que hemos aceptado la estructura del comprender, es decir, una vez que hemos aceptado que toda comprensión parte de una precomprensión, que la condición de posibilidad del juicio es el prejuicio, ¿cómo hacer para seleccionar entre dos juicios? pues no sería del todo recomendable confundir las cuestiones de *facto* con las cuestiones de *iure*.

Que partamos siempre de un horizonte es una cuestión trascendental. Que nuestro encuentro con los objetos esté precedido por anticipaciones de sentido, anticipaciones en forma de “prejuicios”, es una condición necesaria de toda comprensión, de toda posibilidad de tener un objeto de experiencia. Pero, *si el hecho de que tenemos prejuicios es un hecho constitutivo, el hecho de que tengamos éstos prejuicios (y no aquellos) es un hecho empírico*, y, en tanto tal, no puede ser erigido como una cuestión de *iure*. Para evitar este error, Ricoeur distingue entre

⁸ Ricoeur P. (1996), *Tiempo y Narración III*. México. SXXI. Pag. 940.

⁹ Ricoeur P. (1996), pag. 948.

un concepto formal, el concepto de tradicionalidad, un concepto material, el concepto de tradición, y un concepto mixto: el de las tradiciones.

Por tradicionalidad entendemos "...un estilo de encadenamiento de la sucesión histórica o, para usar la terminología de Koselleck, un rasgo de la "temporalización de la historia". ..."¹⁰.

En este sentido es un concepto formal, señala la indispensabilidad de la pertenencia para cualquier experiencia histórica. Las ideas de "situación", "circunstancia", "facticidad", "mundo de la vida", entre otras, aluden a este trascendental del ser histórico.

Pero este concepto formal nada dice del encuentro con los contenidos reales de las diversas tradiciones. Lo único que indica, que no es poco, es que ese encuentro (todo encuentro) se llevará a cabo desde un lugar determinado. Pero, para quien ya ha aceptado que la posibilidad de la comprensión se debe a que está incardinada en un mundo, decir que toda comprensión se produce desde un lugar determinado es ya no decir nada, nada que no hayamos aceptado. La cuestión ahora es: *una vez reconocida la estructura trascendental de la comprensión, cómo debemos enfrentarnos a las diferentes tradiciones. Una posible respuesta diría que no debemos hacer nada, el encuentro simplemente sucede. Pero entonces no podremos distinguir, con Heidegger y Gadamer, comprensión correcta de incorrecta.*

Por ello mismo, Ricoeur afirma que el paso del concepto formal al concepto material está contenido en el recurso a las nociones de *sentido* y de *interpretación* dentro del concepto formal de tradicionalidad. En este estadio las tradiciones adquieren contenidos específicos, dicen esto o lo otro. Lo que nos recuerda la noción de tradicionalidad es que nunca estamos en posición absoluta de innovadores, sino siempre y en primer lugar en situación de herederos. Pero lo que heredamos son "cosas ya dichas", transmitidas a lo largo de cadenas de interpretaciones y reinterpretaciones. Desde el momento en que nuestra relación con el pasado se instancia en determinadas *proposiciones de sentido*, estamos en presencia de las tradiciones. Y es aquí donde la mediación dialéctica que propone Ricoeur se advierte con mayor claridad. "...Desde el momento en que entendemos por tradiciones las cosas dichas en el pasado y transmitidas hasta nosotros por una larga cadena de interpretaciones y de reinterpretaciones, hay que añadir una dialéctica material de los contenidos a la dialéctica formal de la distancia temporal. ..."¹¹.

Pero existe la tentación de deslizarse desde la cuestión de las tradiciones a la apología de la tradición. El problema existe porque *no podemos separar el contenido de sentido transmitido por las tradiciones de la pretensión de verdad de esos mismos contenidos*. "...Toda proposición de sentido es al mismo tiempo una pretensión de verdad. En efecto, lo que recibimos del pasado son creencias, persuasiones, convicciones, es decir, modos de "tener-por-verdadero"..."¹².

Sin embargo, aquí el binomio Heidegger-Gadamer replicaría que la separación entre constitución de sentido y pretensión de verdad puede ser legítima siempre y cuando se coloque a ambas dentro de la facticidad, dentro de la pertenencia. Lo que constituye la "pretensión misma de verdad" es el resultado de la pertenencia a un mundo. Emerge nuevamente el carácter circular de la comprensión. La alternativa, diríamos por este camino, es la idea de un sujeto epistémico que somete al escrutinio de la verdad los diversos contenidos de las tradiciones, quedando indemne de toda prejuiciosidad. Y la historia se convertiría en un objeto independiente del sujeto, objeto al que se deberían corresponder los "juicios históricos".

Sin embargo, lo que intenta aquí Ricoeur es bastante menos pretencioso. Quiere que aceptemos la distinción entre "*lo que se nos dice*" y "*la verdad (corrección) de lo que se nos dice*". Recordemos que la pretensión de verdad ya había aparecido en Heidegger y en

¹⁰ Ricoeur P. T y N III, pag. 958.

¹¹ Idem, pag. 962.

¹² Ibid, 963.

Gadamer, en éste se enuncia como autopresentación de las “cosas mismas”. Lo que intenta destronar la hermenéutica en general es la pretensión de una conciencia juzgadora, erigida en el tribunal de la historia y libre de cualquier prejuicio. La crítica al metodologismo llevada a cabo por Gadamer tiene como una de sus finalidades recordar a la conciencia juzgadora que la tradición nos vincula a las cosas ya dichas y a su pretensión de verdad antes de que sometamos ésta a una investigación. Sin embargo, una vez que reconocemos la imposibilidad de una fundamentación última, debemos preguntarnos en qué se transforma, o *qué constituye una fundamentación ante-última*. El hecho de reconocer la provisoriedad de todos mis juicios no me exime de tener que fundamentarlos de alguna manera. En otras palabras, entre fundamentación última y no fundamentación tiene que haber un punto intermedio. Buena parte de la filosofía podría decir que ese no es un problema filosófico, que cada ciencia buscara sus propios parámetros de fundamentación. Frente a esto Ricoeur señala que, la única manera de mostrar el carácter fundamental de la hermenéutica filosófica es mostrando cómo se deriva lo que de ella se deriva, y para hacer esto hay que mostrar la relación entre lo ontológico y lo epistemológico, y esto es una tarea que debe realizar la filosofía.

Entonces, la crítica al “metodologismo” llevada a cabo por Gadamer no debe confundirse con una negación del método. Si bien el distanciamiento no puede ser la primera actitud, ni tampoco una actitud absoluta, lo cierto es que tiene un lugar en la tarea crítica. El distanciamiento representa la *epoché* fenomenológica en el seno de la hermenéutica. No contentos con vivir, suspendemos lo vivido para significarlo, lo cual no necesariamente significa que, en esta suspensión, nos coloquemos en ningún lugar, nos corramos de toda pertenencia.

Así, “...la investigación es la pareja obligada de la tradición, en la medida en que esta no ofrece más que pretensiones de verdad. ...”.¹³ Sin este paso por la objetivación la hermenéutica seguiría siendo romántica, en la que la comprensión es concebida como la reproducción de una producción original.

Ahora bien, el lugar inexorable del trabajo crítico queda más expuesto si pasamos de la comprensión a la acción, pues es aquí en donde la tarea de justificación se hace más urgente. Por ello Ricoeur cierra el razonamiento con una meditación sobre la iniciativa en tanto momento en el que se reúnen la historia, los proyectos y el hacer.

La pregunta que se nos impone aquí es: ¿cómo se relaciona el trasfondo al cual pertenecemos con la acción que hacemos? Decir que el trasfondo es la condición trascendental de posibilidad es decir demasiado poco. Pues esta condición no nos exime de justificar nuestra acción. El trasfondo puede ser una condición necesaria, pero no suficiente. El presente histórico no es una categoría del ver sino del hacer. No podemos ser a la vez observadores y agentes. Cualquier argumento que apele a la pertenencia a una tradición como explicación de la acción corre serio peligro de transformarse en un argumento de justificación. Ese es un peligro que, según nuestro autor, debemos evitar.

Es en el terreno práctico en donde la idea de que “somos hechos” se cruza con la idea de que “nos hacemos”. Si el acento recae sobre la idea de que somos “llevados por la tradición”, entonces no se logra ver el lugar del sujeto en la conformación y ejecución de su acción. Si en cambio ponemos el acento en la idea de que somos nosotros los que nos hacemos, entonces el peligro es el regreso al sujeto autotransparente (ya fuertemente desacreditado). En el medio de estas dos alternativas pendulares coloca Ricoeur su propia noción de ipseidad, a mitad de camino entre una noción formal de pertenencia y las alternativas materiales de las diversas propuestas de sentido que conforman las tradiciones. La responsabilidad de elegir no debería quedar eclipsada por una irritante referencia continúa al fondo indisponible que nos contiene.

¹³ Ibid, pag. 964.

