

CECILIA MONTEAGUDO / FIDEL TUBINO, editores

HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO

**Ensayos sobre alteridad, lenguaje
e interculturalidad**



Capítulo 4



Organización
de Estados
Iberoamericanos

Para la Educación,
la Ciencia
y la Cultura



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Hermenéutica en diálogo
Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad
Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores)

© Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores), 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2009

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-14658

ISBN: 978-9972-42-909-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501360900731

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO CON OTRAS TRADICIONES

Pablo Quintanilla
Pontificia Universidad Católica del Perú

Este texto se propone reconstruir algunos elementos implícitos en las nociones de comprensión de tres autores contemporáneos: Gadamer, Wittgenstein y Davidson. Se intenta sugerir que en los tres casos hay un alejamiento de la concepción intencionalista de la hermenéutica transposicional, y una concepción de la comprensión según la cual esta es la generación de un espacio compartido. A partir de ello, se desea mostrar cómo el diálogo entre las diversas tradiciones filosóficas conduce también a la generación de territorios filosóficos compartidos, donde el producto puede ser más valioso y original que las tradiciones originales¹.

La hermenéutica no es solo una tradición filosófica que hunde sus raíces en el pensamiento alemán del siglo XIX, sino también una forma de hacer filosofía que se caracteriza por la apertura a las posiciones divergentes, rescatando de ellas los elementos compartidos y explicando las diferencias. Así, hay una *actitud* hermenéutica en autores que, en sentido estricto, no pertenecen a la tradición de

¹ En este texto se discuten algunos puntos de encuentro entre la hermenéutica y la filosofía del lenguaje de corte analítica, que también han sido tratados por el autor en el artículo «Comprensión, imaginación y transformación», en: *Areté*, vol. XX, n° 1 (2008).

Schleiermacher y Dilthey. Si bien ese estilo puede ser encontrado en muchos filósofos, hay tres autores del siglo XX que, perteneciendo a tradiciones diferentes, son representativos de ese talante inclusivo y no excluyente: me refiero a Gadamer, Wittgenstein y Davidson. Estos autores tienen en común una tesis central acerca de la naturaleza de la interpretación, según la cual la comprensión del otro no es la reproducción de contenidos que existan de manera previa a la situación comunicativa —como sostenían la hermenéutica intencionalista, la concepción transposicional de la empatía y la teoría monádica del significado—, sino la creación de un espacio o territorio compartido entre los interlocutores del diálogo.

En esta ocasión me propongo hacer dos cosas. *En primer lugar*, deseo mostrar cómo esa tesis está presente de manera implícita en esos tres autores, aunque en lenguajes y formulaciones diferentes. Naturalmente, también hay importantes discrepancias de contenido, pero ahora me voy a concentrar en las semejanzas. Creo también que en los tres casos es una tesis con un gran potencial de desarrollo, que solo llega a mostrar su total relevancia y complejidad cuando uno ve a cada uno de esos autores a la luz de los otros, es decir, cuando uno integra sus planteamientos. Eso conduce a mi siguiente objetivo. *En segundo lugar*, deseo sugerir que lo que ocurre con estos filósofos acontece con mayor razón en las dos tradiciones filosóficas más importantes del siglo XX, la continental y la analítica. Soy de la opinión de que la filosofía más interesante que se va a hacer en las próximas décadas será el producto de un diálogo creativo entre estas dos tradiciones, donde precisamente algunos de los temas centrales son y serán el lenguaje y la alteridad. En este diálogo se está gestando un territorio compartido que tiene más riqueza que los contenidos de cada una de esas tradiciones de manera separada, con lo que en su integración ellas se enriquecen y completan mutuamente.

Comenzaré con Gadamer. Para él, la participación en actividades comunes, como el juego y la fiesta, es el modelo paradigmático de la

comprensión², pues Gadamer rechaza el concepto romántico transposicional de empatía y lo sustituye por la metáfora de la fusión de horizontes³. A diferencia de la hermenéutica intencionalista (cuyo más notable representante contemporáneo sería E. D. Hirsch), donde el significado de un texto está dado por las verdaderas intenciones de su autor que el intérprete debe reconstruir, Gadamer considera que el sentido no está contenido únicamente en las palabras del texto, sino que debe ser *completado* por la situación histórica del intérprete: «El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento solo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo [...] Bastaría decir que, cuando se comprende, se comprende de un modo diferente»⁴.

Para la hermenéutica intencionalista, comprender adecuadamente es revivir y reproducir fielmente los estados mentales del otro, sus vivencias, intenciones o creencias. El problema con esta concepción es que asume que el significado y los estados mentales están ya dados en el autor antes e independientemente de la situación interpretativa. Según este modelo, el intérprete es solo un receptor pasivo del sentido o de los estados mentales ajenos y no tiene ningún rol en su constitución. La hermenéutica gadameriana objeta esos supuestos al considerar que el intérprete colabora en el proceso de la constitución de sentido. Por ello, cada interpretación hace del texto un producto nuevo e inacabado. «El verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito»⁵.

Dado que el sentido del texto debe ser *completado* por la situación histórica del intérprete, hay en la interpretación más contenido que

² Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós, 1991.

³ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método* (1960), Salamanca: Sígueme, 1988.

⁴ *Ibid.*, p. 367.

⁵ *Ibid.*, p. 368.

en las intenciones del autor. La contraposición entre el hermeneuta romántico y Gadamer radica en que el primero cree encontrar más contenido en su lectura que en el texto porque supone que, gracias a su ventaja histórica, ha entendido las intenciones del autor mejor que el autor mismo. Para Gadamer también hay más contenido en la interpretación que en el texto, pero porque sostiene que al interpretarlo ha añadido contenidos que no estaban en las intenciones del autor. La distancia en el tiempo no es un obstáculo que deba ser salvado, sino un privilegio que debe ser aprovechado.

Para Gadamer, la fusión de horizontes implica un acuerdo, pero sobre todo implica la constitución del contenido del diálogo: «Comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias»⁶. «La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo»⁷. «Comprenderlo no quiere decir primariamente reconstruir una vida pasada, sino que significa participación actual en lo que se dice»⁸. «Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de almas sino participación en un sentido comunitario»⁹.

Estas ideas coinciden con las afirmaciones de Davidson, según las cuales el objetivo de la interpretación no es el acuerdo (*agreement*), sino más bien hacer el desacuerdo inteligible, donde la inteligibilidad del desacuerdo implica un fondo de acuerdo tácito que se va generando en tanto la interacción comunicativa transcurre. En este punto, Gadamer y Davidson confluyen con la idea fenomenológica y pragmatista de una precomprensión práctica como condición de posibilidad de la comprensión. En el caso de Davidson, esto se hace posible gracias al fenómeno de la triangulación, en que hablante e intérprete se atribuyen

⁶ *Ibid.*, p. 461.

⁷ *Ibid.*, p. 463.

⁸ *Ibid.*, p. 470.

⁹ *Ibid.*, pp. 361-362.

mutuamente estados mentales en función a un mundo que ambos asumen compartir y que va conformando sus estados mentales así como los significados con que describen ese mundo, pues se trata, gracias al principio de inseparabilidad entre significado y creencia, de dos elementos interconectados. En su libro *Ensayos sobre verdad e interpretación*, dice lo siguiente: «El objetivo de la interpretación no es el acuerdo sino la comprensión. Mi tesis siempre ha sido que la comprensión solo es posible mediante una interpretación que permita una forma correcta de acuerdo. Esta ‘forma correcta’, sin embargo, no es más fácil de especificar que decir lo que constituye una buena razón para sostener una creencia en particular»¹⁰.

Para Davidson, el significado se constituye en la situación comunicativa, por lo cual la forma paradigmática de comprensión es la interpretación de una metáfora. «La metáfora es el trabajo onírico del lenguaje», afirma Davidson parafraseando a Freud, y continúa diciendo que «como todo trabajo onírico, su interpretación dice tanto sobre el intérprete como sobre quien la originó»¹¹. La idea es que cuando los interlocutores del diálogo se atribuyen mutuamente significados y estados mentales están elaborando un tejido armado sobre tres vértices: el yo, los otros y el mundo objetivo que comparten. Cada uno de estos vértices requiere de los otros y ninguno tiene prioridad sobre los demás, pues los conceptos de subjetividad, intersubjetividad y objetividad se definen mutuamente, sin que ninguno de ellos sea más básico que los otros. Si bien el principio de indeterminación de la interpretación muestra que ninguna interpretación del otro o descripción de la realidad es definitiva, siendo todas ellas falibles y estando reformulándose continuamente gracias a la resignificación que se da en la dialéctica entre yo, otros y mundo, hay criterios compartidos que nos permiten

¹⁰ Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1984, p. xvii.

¹¹ Davidson, Donald, «What Metaphors Mean», en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 245.

establecer cuándo una interpretación es preferible a otra. Pero este es un proceso inacabado e inacabable.

En el caso de Wittgenstein, sus intuiciones más agudas acerca de la comprensión se formulan cuando discute la naturaleza de la creencia religiosa. En efecto, un caso particularmente extremo de incompreensión parece darse cuando el no creyente trata de comprender al creyente, pues las oraciones del primero tienen un significado diferente para el segundo, en tanto pertenecen a juegos de lenguaje y formas de vida diferentes. Por ejemplo, cuando el creyente dice que Dios existe y el no creyente lo niega, en realidad no necesariamente se están contradiciendo¹², pues cada uno de ellos atribuye significados diferentes a las palabras «Dios» y «creer». El no creyente evalúa el significado de esa afirmación asumiendo que es una oración sintética, pasible de verdad y falsedad, que pretende describir un hecho de la realidad. El creyente puede no asumir nada de eso. Para él, esa oración puede tener un significado básicamente moral y no metafísico ni fáctico. De hecho, es probable que haya sido en ese sentido que Wittgenstein entendiera la religión. Por eso, el no creyente podrá comprender al creyente solo si logra compartir algo del juego de lenguaje y la forma de vida que subyace a las afirmaciones de su interlocutor.

Wittgenstein no explicitó los detalles de su intuición, de manera que voy a intentar hacerlo ahora. El no creyente no necesita creer lo que cree el creyente para comprenderlo, pero sí tiene que ser capaz de seguir el tipo de justificaciones y relaciones inferenciales que le permite creer lo que cree. Supongamos que antes de interactuar con el creyente el no creyente desconociera esas relaciones inferenciales, y después de interactuar con él las llegara a conocer. El no creyente habrá generado ciertas creencias que antes no tenía y que ahora tiene, las que serán comunes al creyente, por lo menos en lo correspondiente a un objeto

¹² Cfr. Wittgenstein, Ludwig, *Estética, psicoanálisis y religión*, Buenos Aires: Sudamericana, 1976.

que entonces se hará común al discurso de ambos. Eso sería generar un espacio compartido entre los interlocutores en relación con un objeto de discurso compartido.

Así, para que el no creyente comprenda al creyente, no es requerido ni posible que aquel se interne en la privacidad de su subjetividad, sino que entienda el significado de lo que dice y hace, es decir, que atribuya a las palabras significados semejantes a los atribuidos por el creyente. Pero el significado de sus creencias y acciones solo podrá ser comprendido si se conocen las otras creencias y acciones con los que las primeras están vinculadas, así como la vida afectiva de las cuales los significados son inseparables. A su vez, compartir esos contenidos es llegar a participar de una forma de vida.

Para Wittgenstein, el significado de una expresión está determinado por el conjunto de regularidades de comportamiento, es decir, prácticas sociales, que gobiernan su uso en una comunidad de hablantes. Esta idea, que en última instancia se puede rastrear hasta los textos de Charles Sanders Peirce de 1872 («How to Make Our Ideas Clear» y «The Fixation of Belief»), privilegia el carácter social y comunitario de la comprensión antes que el elemento puramente subjetivo de la transposición. Hay que recordar que Peirce escribió esos textos como un cuestionamiento directo a Descartes, y tanto Gadamer como Wittgenstein y Davidson tienen como uno de sus propósitos explícitos el alejarse de la concepción cartesiana de la subjetividad. Por otra parte, esas prácticas sociales, que constituyen el significado y que se generan en una situación comunicativa triangular que involucra a ambos interlocutores frente al mundo objetivo, articulan la realidad misma, de manera que comprender un concepto no es diferente de comprender la realidad expresada por él. Aquí se ve cómo las nociones de juego de lenguaje, forma de vida y realidad son nociones interconectadas e inseparables.

Hay importantes puntos en común entre, de un lado, estas concepciones pragmatistas que se encuentran en la base de las posiciones

de Wittgenstein y Davidson, y, de otro lado, la hermenéutica y la fenomenología. No solo porque Hegel es un tronco común a estas diferentes tradiciones, sino porque tuvieron desarrollos paralelos incluso si no se influyeron mutuamente. Las nociones de mundo de la vida y formas de vida tienen una obvia conexión con la idea de Peirce de que el significado se funda sobre estructuras de prácticas sociales compartidas de las que no siempre tenemos conocimiento, pero que son condición de posibilidad de todo conocimiento, tanto de nosotros, de los otros, como del mundo.

Asimismo, los conceptos son entendidos como resúmenes miniaturizados de los complejos procesos sociales propios de una comunidad, de manera que comprenderlos requiere de estar en condiciones de participar de las prácticas sociales de esa comunidad. Así, por ejemplo, comprender un concepto de otra cultura es estar en condiciones de imaginar participar en las redes sociales que se encuentran encapsuladas en ese concepto. Si tenemos la habilidad para hacer eso, estaremos en condiciones de ampliar nuestra forma de vida, es decir, los procesos sociales que habitamos, para dar un espacio a otra forma de vida en la nuestra. Este es, a mi parecer, el elemento universal de la comprensión, que es su estructura formal, no su contenido.

Para los tres autores que comentamos, la posibilidad del acuerdo está dada por la generación de horizontes o de formas de vida que vamos compartiendo. No se trata de un horizonte que de hecho compartimos, ni solo de una fusión de ellos, sino de una multiplicidad de formas de vida superpuestas, que son prácticas sociales que vamos compartiendo en tanto las vamos constituyendo.

La interpretación se produce cuando el intérprete atribuye un sistema básicamente coherente de significados, estados mentales y acciones al agente. Pero estos significados y estados mentales atribuidos no pretenden ser propiedades monádicas que existen en el interior de la mente del agente con independencia del intérprete. Por el contrario, son propiedades relacionales, es decir, son los estados mentales

del agente *para el intérprete* en relación con un mundo común. Una propiedad monádica es una cualidad que un objeto tiene independientemente de otros, por ejemplo, el hecho de que una mesa sea de madera. Una propiedad relacional, por el contrario, no es una cualidad de un objeto, sino de la relación que existe entre dos o más objetos. El color, por ejemplo, es una propiedad relacional, porque solo puede existir en la relación entre un objeto que refracta la luz de cierta forma, la luz refractada y una retina sana. El color no está en ninguna de las tres cosas de manera separada, sino en la relación que las tres guardan entre sí. El significado de una expresión lingüística, un estado mental o un acción intencional son como el color, existen solo en tanto relaciones entre un yo, un intérprete y el mundo que estos comparten, que para todos los efectos es el mundo real. Comprender al otro es estar en condiciones de construir ese espacio triangular¹³. Por ello, la comprensión no es el acto de desvelar lo que realmente ocurre en la privacidad de la mente ajena, sino de construir conjuntamente significados y estados mentales que no tenían existencia antes de algún tipo de situación comunicativa. A su vez, todo cambio o modificación en alguno de los tres polos (yo, otros y mundo) implicará un cambio, resignificación y revalorización de los otros dos.

De esta manera, la comprensión no requiere únicamente de imaginar las vivencias ajenas, sino más bien exige crear o enriquecer un espacio común, un vínculo o una conexión. Toda comprensión del otro

¹³ Bjorn Ramberg ha formulado esta idea de la siguiente manera: «Mental properties, then, are not autonomous, not intrinsic features of some entity; they are essentially relational. They are individuated, and constituted, (in part) by objects beyond the subject person. A persons mental properties are a system of relationships between the person and her environment. That the mind should involve or be constituted by, what is more or less distant from the person is still intuitively strange. This felt strangeness, though, resulting in notions of narrow content, is a symptom of the obstinacy of the conception of mind as substance» (Ramberg, Bjorn, «The Source of the Subjective», en: Hahn, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, Chicago: Open Court, 1997, p. 467).

es una actividad creativa de enriquecimiento y autoconciencia de una relación, real o posible, cuya consecuencia última es una transformación personal. Pero esto no ocurre porque uno se convierta imaginariamente *en el otro*, sino porque uno se transforma a sí mismo, transformando la relación también.

La idea central en la tesis de que la comprensión es la creación de un espacio compartido es que al atribuirle al agente algunos de nuestros estados mentales, hacemos un esfuerzo por participar de su perspectiva y, así, compartimos algo de su espacio personal. Al interpretar al otro tejemos y articulamos relaciones entre nuestros estados mentales y los que le atribuimos en relación con el mundo. Este proceso de reinterpretación del otro (que se produce cuando hacemos modificaciones en los estados mentales que le atribuimos), de interpretación de nosotros mismos (que ocurre cuando modificamos las valoraciones de nuestros propios estados mentales gracias a la influencia del otro) y de redescipción de la realidad objetiva tiene como consecuencia un retejido y una rearticulación de las relaciones triangulares entre intérprete, agente y mundo.

Para terminar, hay un punto que quiero resaltar. La descripción que he hecho de la comprensión no refleja tesis explícitas de Gadamer, Wittgenstein o Davidson —ninguno de ellos dice explícitamente lo que acabo de decir— sino que pretende ser la reconstrucción de intuiciones parciales que me parece se encuentran de manera implícita en los tres. Pero pienso que es solo leyendo a cada uno de ellos a la luz de los otros que se puede ver con claridad la importancia y las consecuencias de esas intuiciones. Creo que lo mismo ocurre en relación con el diálogo entre la filosofía analítica y la continental; lo más interesante de cada una de ellas es lo que se ve desde los cristales de la otra.