

Por el camino de la filosofía (2006)
Pensar de nuevo la modernidad
Tercera edición ampliada

FOTOCOPIADORA CEHCE	
78	
Folio	S/F /
37	D/F 55

Julio César Moran
Compilador

TEXTOS DE LA
CÁTEDRA
(COMPLETO)



de la campana

Hermenéutica filosófica¹

Pedro D. Karczmarczyk
Gustavo Llarull

"Hermenéutica" es actualmente el nombre de una corriente filosófica que a lo largo del siglo XX ha tenido gran impacto en distintas áreas del saber, como la filosofía política, la filosofía de la acción, la antropología, el derecho, la estética y la crítica literaria, entre otras. A partir de una crítica al supuesto alcance universal de la noción moderna de razón (es decir, a la idea de que *todo* puede ser sometido a un examen racional), la hermenéutica redefine drásticamente las nociones de interpretación y comprensión, enfocándolas como prácticas constitutivas de toda actividad humana, desde nuestra vida cotidiana hasta el ejercicio de las distintas disciplinas científicas. En este trabajo haremos un bosquejo de la hermenéutica clásica, para luego centrarnos en cuatro características de la hermenéutica filosófica: la redefinición de la noción de interpretación que realiza Heidegger, el rol central que ocupa la noción de diálogo, la nueva caracterización de la interpretación de textos y acciones humanas, y la revaloración de capacidades prácticas del tipo del tacto.

Las raíces históricas del vocablo "hermenéutica" se remontan a los griegos, que usaban las palabras *hermeneuein* ("interpretar") y *hermeneia* ("interpretación"). Si buscamos la definición en un diccionario,

¹ Algunos estudiosos distinguen entre dos tipos de hermenéutica filosófica: por un lado, la "ontología hermenéutica" (Heidegger, Gadamer), que postula una comunidad de creencias e interpretaciones compartidas que fundamenta toda actividad humana; y, por otro lado, la "hermenéutica de la sospecha" (Nietzsche, Freud, Marx, Escuela de Frankfurt, Foucault), que supone que toda forma de conciencia y toda tradición ocultan algo a lo que el sujeto no puede acceder en forma directa, y que debe por tanto ser "desenmascarado." Lo que ambos tipos de hermenéutica comparten es la crítica a la noción moderna de razón, entendida como capacidad de conocimiento concluyente y potencialmente infinita. Por cuestiones de espacio, y porque otros trabajos del presente volumen se ocupan de algunos autores de la "hermenéutica de la sospecha", en este trabajo nos dedicaremos principalmente a la "ontología hermenéutica."

rio encontramos qué "hermenéutica" es el "arte de interpretar textos, y especialmente el de interpretar los textos sagrados."² Esta definición recoge el sentido clásico del término, ya que la hermenéutica se desarrolló primero como un método, como un modo de reflexión o de control en algunas actividades en las que la interpretación de textos juega un papel central, y en las que diferentes interpretaciones pueden tener muy distintas consecuencias. Pensemos, por ejemplo, en el caso de un juez que interpreta una ley, o en el caso de los creyentes y su interpretación de los textos "sagrados." La idea de buscar un método interpretativo surge porque, como es sabido, un mismo texto puede recibir distintas exégesis o interpretaciones, según se destaquen unos u otros aspectos del mismo. Este par de conceptos, hermenéutica (teoría, método de la interpretación) y exégesis (comentario, interpretación particular) define a la hermenéutica clásica. La hermenéutica, entonces, fue en un principio la teoría o el método según el cual se produce y justifica una interpretación, una exégesis. Se podría precisar más este sentido clásico del término y señalar que "hermenéutica" pasó luego a designar una disciplina que estudia los métodos que nos permiten alcanzar el significado correcto, adecuado o auténtico de un texto.

La hermenéutica clásica se diversificó en un conjunto de hermenéuticas particulares aplicables a diferentes campos del saber. Así, las hermenéuticas literaria, histórica, jurídica, filológica —entre otras— intentaban dar reglas o principios para la interpretación de los textos según los propósitos de las diferentes disciplinas. Dado que algunas disciplinas estudian no sólo textos sino también símbolos pictóricos, huellas, inscripciones en cerámicas, monumentos, esculturas, etc., la hermenéutica clásica acabó incluyendo también estos otros materiales resultantes de la actividad humana como objeto de la práctica interpretativa.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) se enfrentó a este conjunto de hermenéuticas especializadas con el propósito de desarrollar una hermenéutica entendida como un arte general de la comprensión. No intentó dar principios particulares para la interpretación en un dominio específico, sino caracterizar sistemática y metódicamente a la comprensión en general. La idea fundamental de Schleiermacher es que la comprensión es el reverso de la composición o creación de un texto. Con ello quiere decir que comprender un texto implica reproducir el proceso creativo —la experiencia mental— de su autor. A la singularidad del autor

2 *Diccionario de la Real Academia Española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992

podemos acceder en parte a través de un estudio minucioso de su estilo, analizando su vocabulario para intentar llegar al significado preciso con que el autor usaba las palabras, y así dilucidar el sentido de sus textos (interpretación gramatical), pero este proceso debe complementarse con un estudio del contexto histórico y biográfico en el cual el autor escribió su obra, estudio que debe culminar en un acto adivinatorio o genial, empático, que nos pone en contacto con la mente del autor y nos permite así reproducir su experiencia mental (interpretación psicológica). De esta concepción resulta que la *intención del autor* es el criterio último para determinar la corrección de la interpretación. Estas ideas, aunque muy cuestionadas en el siglo XX, encontraron seguidores como Emilio Betti y E. D. Hirsch, quienes desarrollaron sus obras en las décadas de 1950 y 1960.

El otro hito en la historia de la hermenéutica clásica fue Wilhelm Dilthey (1833-1911). Dilthey se propuso dar fundamentos epistemológicos a las ciencias históricas, esto es, dar un método que permita que las ciencias históricas se conviertan en conocimiento objetivo, científico. Dilthey considera que esto no puede lograrse si entendemos cada época histórica desde nuestro presente, lo que daría lugar a periódicas reescrituras de la historia, de generación en generación. En cambio, podemos llegar a un conocimiento objetivo de la historia si consideramos que los "datos" del conocimiento histórico son, no manifestaciones culturales inertes, petrificadas (un texto, un utensilio, un monumento, etc.), sino la manifestación vital que se cristalizó en ellos. Así, Dilthey sigue a Schleiermacher al otorgar un papel importante a la *reconstrucción del mundo de experiencia de otra persona u otro momento histórico*. Para este autor comprender consiste en despojarse del propio presente y revivir, tener la *vivencia* que estuvo detrás de una manifestación cultural. De este modo sería posible un conocimiento objetivo y estable del pasado, que ya no sería visto a cada momento desde perspectivas diferentes porque el investigador, al comprender, vería otro mundo histórico desde una perspectiva *interna* a ese mismo pasado. Tendría, por así decir, acceso al pasado histórico *en sí mismo*. Aunque con reparos al excesivo "psicologismo" de esta postura, la obra de Dilthey tuvo influencia en estudiosos de la historia como el inglés R.G. Collingwood (1889-1943).

La hermenéutica así entendida designa entonces un método. Esto sugiere que la interpretación y la comprensión tienen que ver con una operación de conocimiento en ámbitos específicos. Esta concepción también supone que interpretamos mientras nos dedicamos a estas actividades cognoscitivas y que luego podemos "volver" a nuestra vida coti-

diana. Supone, por último, que para interpretar tenemos que despojarnos de nuestras peculiaridades, porque nuestras creencias, disposiciones, preferencias y estados de ánimo podrían afectar la objetividad de la interpretación.

El "giro ontológico" de la hermenéutica y la importancia del saber práctico.

La hermenéutica contemporánea, también llamada hermenéutica filosófica, se aleja de estos presupuestos metodológicos, sobre todo después de que Martin Heidegger³ (1889-1976) describiera convincentemente que la interpretación es no ya una actividad, sino una manera de ser fundamental del hombre. Esta reformulación fue conocida como "giro ontológico de la hermenéutica", ya que según esta postura, todo lo que es —toda ontología— tiene un componente fundante de interpretación. Según Heidegger, interpretar y comprender no son cosas que podamos hacer o dejar de hacer, sino algo que más allá de nuestro querer y hacer, hacemos siempre. La percepción sensorial misma está "teñida" de interpretación. No existe una percepción "pura": no escuchamos "sonidos puros", sino que los escuchamos como algo determinado; escuchamos, por ejemplo, el canto de un pájaro, la bocina de un auto, etc. No es que primero escuchemos "sonido", y luego, tras un ejercicio activo de "interpretación", digamos que se trata de la bocina.⁴ Escuchamos *directamente* la bocina del auto. Y a la inversa, para poder escuchar una palabra familiar como sonido "puro", debemos repetirla muchas veces hasta que pierda "sentido." En otras palabras: la relación del hombre con las cosas *ya es* interpretación. Esta interpretación no es necesariamente "consciente" o "reflexiva" (intelectual). Toda reflexión supone ya este tipo de interpretación prerreflexiva que apunta, más que a un saber intelectual o teórico, a un saber práctico, a un *poder hacer*. Lo que percibimos y lo que podemos hacer está determinado por esta interpretación previa o precomprensión. Si alguien sabe de mecánica —*compre-*

3 Las posiciones que Heidegger estableció en *Ser y tiempo* (1927) son la base sobre la que se erige luego la ontología hermenéutica. Sin embargo, no sería absolutamente preciso decir que Heidegger es un filósofo perteneciente a la corriente hermenéutica, ya que su pensamiento atravesó varias etapas muy diferentes. De hecho, Heidegger se alejó de las posiciones de *Ser y tiempo* pocos años después de la publicación del libro. Debería quedar claro, entonces, que no intentamos aquí hacer una exposición del pensamiento de este filósofo, sino sólo bosquejar algunas ideas heideggerianas que son punto de partida de la ontología hermenéutica.

4 O, en todo caso, esto ocurre sólo en los casos dudosos.

de la mecánica— puede saber qué falla en este motor particular e incluso, quizás, arreglarlo, mientras que el que no sabe, al abrir el capot de un auto sólo "verá" cables y hierros retorcidos. Para dar un ejemplo utilizado por Heidegger: que un herrero comprenda el martillo, entre otras herramientas, no significa que tenga un conocimiento intelectual de él, sino que lo usa adecuadamente. Así, cuando toma un martillo lo usa según una comprensión del mismo. Entre otras cosas, sabe que puede modelar con él una pieza al rojo vivo pero no una que se haya enfriado, por ejemplo. Esta comprensión no consiste en unos pensamientos que acompañan su trabajo, ya que puede martillar y pensar en su familia o en el partido de fútbol que vio la noche anterior. Pero si un día al querer usar sus herramientas encuentra que el martillo se ha roto, su comprensión del martillo se le aparece bruscamente como aquello que no puede hacer pero que podría hacer. Esta comprensión no se refiere al martillo como un objeto de conocimiento teórico, ya que podríamos pesarlo, medirlo, definirlo como una herramienta constituida por un mango con una maza de metal en la punta, etc., y aún así no comprenderíamos de qué se trata martillar.

El ser humano, entonces, está caracterizado fundamentalmente por este comprender o interpretar constante en el que vive. Desarrollemos un poco más el ejemplo anterior: la comprensión del herrero relaciona el martillo con ciertos objetos y propósitos, con ciertas herramientas y materiales que remiten unos a otros (el martillo a los clavos y la madera, por ejemplo). Todos estos elementos y su interrelación constituyen el "mundo" del herrero ("mundo" es la "totalidad de situaciones prácticas", como lo llama Tugendhat⁵), a diferencia del "mundo" del físico, del psicólogo, del literato, etc. Esta remisión de unos elementos a otros no es infinita: se detiene primero en la "obra" que el hombre esté realizando, y luego, en sus fines y en sus posibilidades. Pero a su vez, estas posibilidades están definidas en gran parte por esta comprensión previa —precomprensión—, no intelectual sino práctica e histórica, de la que hablábamos. Decimos "histórica" porque esta precomprensión y sus posibilidades están situadas, determinadas por la situación histórica y

5 Tugendhat, Ernst, *Autoconciencia y autodeterminación* (1979), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993. Pág. 134. Véanse las lecciones 8 y 9. Este autor combina en forma muy fructífera algunas posiciones de la filosofía europea continental (Hegel, Heidegger) con la filosofía analítica anglosajona (Wittgenstein, Ryle) y con el pragmatismo norteamericano de G.H. Mead. En la misma línea, los planteos de la hermenéutica en general y de Heidegger en particular han sido vinculados en las últimas décadas con el pragmatismo americano (Peirce, James, Dewey, Lewis).

cultural de cada uno. El hombre, entonces, está en una situación práctica global -en un "mundo"- regido por sus fines. Por eso la relación primordial de los hombres con las cosas -el modo en que las cosas se destacan- es la de la utilidad o nocividad para los propósitos del hombre en una situación práctica determinada, en un "mundo" determinado. Si las cosas son útiles, se destacan de una manera; si no lo son, se destacan de otra, o directamente no se destacan. Recordemos el ejemplo del aficionado a la mecánica, que "ve" el motor, las bujías, el distribuidor, mientras que alguien que no sepa de mecánica no "verá" más que un conjunto indiferenciado de metales. O, para volver al ejemplo del herrero: el color rojo que cobra el metal le hace ver al herrero que en ese momento el metal está listo para ser forjado, mientras que la misma escena producirá en un pintor el deseo de dar *ese* color a un cuadro que está pintando. Todo depende de la utilidad que la cosa tenga para el propósito o fin del hombre en cuestión, propósito que a su vez está definido por su "mundo."

La relación primaria del hombre con el entorno, entonces, es el *trato* con las cosas. Heidegger contrasta esta relación básica, que llama "estar-a-la-mano", con la relación teórica sujeto/objeto dominante en la filosofía tradicional, que llama "estar-ante-los-ojos."⁶ La separación sujeto/objeto que se realiza de manera paradigmática en la Modernidad es una "abstracción" sobre la que se erige el modelo científico, pero no es la relación originaria del hombre con las cosas.

En resumen: para Heidegger siempre hay una pre-comprensión, una comprensión previa, no intelectual, que puede ser tematizada parcialmente sobre el fondo de otras creencias o interpretaciones, pero que no puede ser absorbida o reducida a un conocimiento "puro." No es que haya una conciencia aislada que se enfrenta con un objeto individual y absolutamente exterior a ella, y que luego pasa de un objeto a otro. Toda referencia a una cosa particular se encuentra conectada a la totalidad de cosas que ya tienen un sentido determinado, que ya están interpretadas.

Crítica a la razón, diálogo y filosofía práctica.

En su libro *Verdad y método* (1960), Hans-Georg Gadamer (1900) profundiza esta idea heideggeriana con la provocativa afirmación de

6 Para una introducción clara al tema, véase Carpio, Adolfo, *Principios de filosofía*, Glauco, Buenos Aires, 1991, y Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970. Véase también Heidegger, Martin, *Ser y tiempo* (1927), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1991. Párrafos 12 a 15 y 22.

que estamos constituidos por nuestra situación histórica, por nuestras creencias, por nuestros "prejuicios", como dice en explícita referencia a las intenciones del Iluminismo. Gadamer se opone así a la confianza ingenua en el poder de la razón y de la reflexión para el conocer en general y para determinar completamente cursos de acción en la vida humana. Esta confianza en la razón tuvo un origen legítimo, que se remonta a la experiencia histórica en la que nace la oposición entre razón y tradición. Nos referimos al conflicto que tuvo lugar, en los orígenes de la ciencia y la filosofía modernas, entre la visión científica de la naturaleza por un lado, y algunos poderes establecidos -especialmente eclesiásticos- por el otro. La ciencia moderna desempeñó en sus inicios un papel emancipador que se extendió ampliamente en su contexto cultural, chocando así con ciertos hábitos tradicionales, y mostrándolos como formas infundadas de saber (supersticiones, errores y prejuicios) ligados muchas veces al mantenimiento de ciertos intereses particulares (la idea de que hubiera una jerarquía social "natural", por ejemplo). La consigna de Kant, "Atrévete a saber", no se refería sólo al conocimiento teórico sino también a la liberación del yugo de toda creencia que no fuera "iluminada" por el examen racional. Así, este éxito inicial pudo haber dado lugar a la creencia en el carácter inherentemente liberador de la razón y de la perspectiva científica, y, correlativamente, a la creencia en el carácter intrínsecamente retrógrado de los saberes tradicionales. Sin embargo, la ciencia moderna y las formas de saber derivadas de ella han mostrado que este carácter liberador está en buena medida restringido a ciertos contextos. En otros, la misma perspectiva se ha transformado en un elemento de control y de opresión. (Pensemos, por ejemplo, en la formación de opinión, de deseos y preferencias por medio de la publicidad, que ha sido estudiado por la Escuela de Frankfurt).⁷

Ahora bien, Gadamer sostiene que la hermenéutica no implica una subordinación ciega a los prejuicios y a las pretensiones de la tradición, sino que sólo destaca el carácter históricamente situado -y, por lo tanto, finito y limitado- de la reflexión y la crítica, de modo que *necesariamente entraña presupuestos no examinados*. La cuestión es si la reflexión puede exigir un examen exhaustivo y/o garantías para todo. Siguiendo a Heidegger, Gadamer niega que la razón pueda realizar tal examen: no hay una conciencia o razón "infinita" que pueda examinarlo todo y deshacerse de las creencias previas al modo de Descartes, por

7: Véase "La industria cultural" en Adorno, T.W. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo* (1946), Sudamericana, Buenos Aires, 1969

ejemplo. Tal pretensión es desmedida y, por tanto, necesariamente fracasa. Toda reflexión es situada, y depende de un lecho de creencias previas. No podemos "deshacernos" de nuestras creencias e interpretaciones previas porque *todo ejercicio activo de reflexión e interpretación se apoya ya en una interpretación determinada, situada, histórica, que nos constituye*. Sería como querer volver a "ver" el mundo de manera "pura", y -como vimos en el párrafo anterior- para la hermenéutica esto no es posible.⁸

El ideal de la razón implica llegar a una certeza absoluta, inapelable. Y esto, a su vez, requiere eliminar o por lo menos examinar todas las creencias previas que un sujeto sostiene. Sin embargo, esto -según hemos visto- no puede lograrse. Ahora bien, ¿se trata en realidad de una pérdida? Gadamer afirma que no: la idea de una razón absoluta, concluyente, es una ilusión, y no una ilusión desprovista de consecuencias. Así, una posición política dotada de la convicción de estar asegurada por una perspectiva teórica universalmente válida corre el riesgo de terminar deslizándose hacia posiciones autoritarias. Si yo estoy absolutamente seguro de tener razón, e igualmente seguro del error del otro, descalifico de antemano toda objeción a mi propia postura. En ese sentido, Gadamer sostiene que "se debe contar siempre con la posibilidad de que la creencia contraria pueda tener razón, ya sea en el ámbito individual o en el social."⁹ Esto no significa que se deba caer en el eclecticismo, o que se deba adoptar una postura "neutral" o escéptica ante cualquier asunto a resolver. No significa tampoco una renuncia a los propios intereses -lo que pecaría de ingenuo-, ni una renuncia a dar razones, sino que apunta a la necesidad de reemplazar el ideal de razón "fuerte" por una *racionalidad dialógica*, es decir, una propuesta que se base en el intento de *persuadir* al otro mediante el *diálogo*. En un diálogo genuino,

8 Quizás resulte de utilidad conectar esta idea con el examen de la crítica de la ideología: cuando en *La ideología alemana* Marx y Engels caracterizaron a la ideología como una representación falsa de las condiciones reales a favor de los intereses de la clase social dominante, señalaron la dependencia de todo pensamiento respecto a su contexto social, pero con ello quedó latente el problema de *cuál es el contexto y las condiciones sociales desde las que se ejerce la crítica de la ideología*. En otras palabras: incluso una reflexión de ese tipo es situada. Este problema influyó en el pensamiento marxista dando lugar a 1) posiciones cientificistas que reprimieron sus propias raíces históricas; 2) posiciones historicistas que definían la verdad como la conciencia de la clase emergente; y 3) intentos de justificar la objetividad de la perspectiva del proletariado calificándolo como "clase universal." Véase Eagleton, Terry, *Ideología*, (1995), Paidós, Barcelona, 1997.

9 Gadamer, Hans-Georg, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*" (1971), en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998. Pág. 250

muchas veces se ponen en evidencia creencias propias que *hasta ese momento pasaban inadvertidas*. El diálogo, la discusión, puede llevar a descubrir la propia "estructura de prejuicios" con la que uno carga. Por supuesto, no es posible elevar a la conciencia de forma definitiva *todas* las creencias previas, pero sí -afirma Gadamer- puede ocurrir que en el transcurso del diálogo se vaya cobrando mayor claridad sobre las mismas. Esto me puede llevar a revisar mi propia posición, a descubrir que deseo ahora rechazar algunas de mis creencias y posiciones iniciales. Sólo si admitimos que *podemos* estar equivocados, que no somos poseedores de una razón infalible, el diálogo puede ser fructífero. Esto quiere decir que puedo persuadir a mi interlocutor, pero también que puedo ser persuadido; o, incluso, que ambos interlocutores podríamos tener que reformular nuestras posiciones, llegando a una tercera posición -ni la mía ni la de mi interlocutor- que de alguna manera exprese las pretensiones de ambas posturas. A esta tercera posición Gadamer la llama "fusión de horizontes." No se trata de "ceder" nuestra posición: a través del diálogo yo podría descubrir que mis posiciones iniciales no son las más convenientes, *ni siquiera convenientes para mis propios propósitos*. No se trata de resignar los propios intereses y las propias creencias, sino de "ponerlas en juego", como dice Gadamer, y ver cuáles se sostienen y cuáles no.¹⁰

La vinculación de esta concepción con una posición democrática es bastante clara. Como ya dijera Camus: "Demócrata es, en definitiva, aquel que admite que el adversario puede tener razón, y que le permite, por consiguiente, expresarse, y acepta reflexionar sobre sus argumentos."¹¹ Si lo correcto se pudiera determinar de manera definitiva mediante el solo ejercicio de la razón, o mediante un método, la participación de los otros sería innecesaria o accesorio. Por el contrario, si asumimos el moderado escepticismo que surge de la crítica a la razón, el acuerdo o el consenso nos permitirá llamar correcta, provisoriamente, a una propuesta de solución. Para ponerlo dramáticamente: solamente quienes asumen que pueden tener a lo sumo una parte de la verdad tienen un interés genuino en la construcción colectiva de consensos y en la discusión democrática.

10 Este potencial crítico del diálogo -tanto con un interlocutor como con un texto- le permite al intérprete oponerse incluso a una tradición determinada, como hace Gadamer mismo con la tradición excesivamente "racional" del Iluminismo. Con todo, hay que señalar que estudiosos como Terry Eagleton suelen enfatizar el carácter "conservador" de la hermenéutica -a causa de su énfasis en la tradición-, mientras que otros, como Martin Jay y Richard Bernstein, rescatan su potencial crítico, emancipador.

11 Camus, Albert, *Moral y política* [1950], Losada, Buenos Aires, 1978. Pág. 88.

Ahora bien, una condición indispensable para que pueda haber diálogo es que el tema en cuestión sea comprensible para todos los participantes de la discusión. La creciente especialización y tecnificación de las disciplinas es una amenaza para el cumplimiento de esta condición. Por eso Gadamer propone una revalorización y desarrollo de la retórica. A juicio de Gadamer, la tecnificación ha desvirtuado las relaciones sociales en los últimos dos siglos; las decisiones relevantes para la sociedad han quedado en manos de los técnicos, de los "expertos" (economistas, políticos, etc.), y no de los ciudadanos. En esta situación, el diálogo y la retórica podrían jugar un rol clave: no podemos conocer al detalle los mecanismos de la ciencia y la tecnología, por ejemplo, pero podemos parafrasearlos, redescribirlos, de modo tal que sean comprensibles para los ciudadanos no expertos: "¿Qué sabríamos de la física moderna, que da forma tan claramente a nuestra existencia, sólo por la física? Todas las exposiciones de la misma que sobrepasan el círculo de los especialistas (...) deben su eficacia al elemento retórico que las sustenta", afirma Gadamer.¹² En el mismo sentido, el hermeneuta Gianni Vattimo piensa que la transferencia de las concepciones de las ciencias al lenguaje cotidiano podría tener una "orientación ética en los usos y desarrollos de los resultados de las ciencias" de manera tal que "el hecho de "informar" por así decirlo, sobre los resultados de la ciencia a la conciencia común, no es sólo un fenómeno de evolución del lenguaje

12 Cuando nuestros gobernantes sostienen -apoyados muchas veces en la opinión de reputados técnicos- que las políticas que ejecutan son las únicas posibles, esto es, cuando dicen que hay sólo una manera de cobrar impuestos, de conducir las relaciones internacionales, de distribuir la riqueza, etc., más allá de la cual -se alega- sólo nos espera el caos, obran de un modo que atenta violentamente contra un debate político y una toma de decisiones democráticas. Allí donde sólo hay una opción es innecesaria la deliberación. Pero nuevamente: ¿quién determina que sólo hay una opción? Los técnicos muchas veces equivocan su diagnóstico, no todos los técnicos piensan del mismo modo, etc. Incluso allí donde consultar a un técnico o un perito se mostrara como imprescindible, todas las decisiones pertinentes (empezando por la misma decisión de consultar a un técnico; luego, a qué técnico consultar; finalmente, qué hacer con la opinión del técnico) podrían ser la conclusión de un proceso deliberativo colectivo. De hecho, obramos de modo análogo en situaciones de la vida cotidiana: en cuestiones de salud, o cuando decidimos construir o refaccionar una casa -por dar dos ejemplos- no siempre seguimos al pie de la letra lo que indican los expertos (el médico, el arquitecto). Los consultamos, efectivamente, pero en última instancia la decisión es nuestra o de nuestra familia en su conjunto.

13 Gadamer, Hans-Georg, "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método*" (1967), en *Verdad y método II*, ed. cit., pág. 229.

sino que es también y sobre todo un hecho ético."¹⁴ En otras palabras, la posibilidad de dialogar, de discutir en un ámbito público las aplicaciones de la ciencia y la tecnología, depende de que se redesciban estas posibles aplicaciones en términos comprensibles para los no especialistas.

La interpretación de textos y de hechos históricos

Por las mismas limitaciones a la razón que ya hemos señalado, Gadamer rechaza la idea de que la interpretación pueda realizarse, al modo de Dilthey o Schleiermacher, por medio del desprendimiento del propio "mundo", de las propias creencias, para compenetrarse con el autor, para "sumergirse" -por medio de la empatía- en la intención del autor, en su vivencia original, o en el momento histórico que se desea estudiar. Toda interpretación histórica, filosófica o literaria está mediada, inevitablemente, por las preconcepciones que acarreamos, incluso por las interpretaciones pasadas. Dado el carácter situado, histórico y limitado de todo intérprete, pretender lograr una interpretación absolutamente "correcta" o "completa" de un texto o de un hecho histórico es una ilusión. Cualquiera que haya releído un mismo libro (o haya visto una misma película) con un intervalo de unos años sabrá a qué se refiere Gadamer: el *mismo* libro "nos dice" cosas *distintas* en cada lectura, y las diferencias están dadas por la experiencia que el lector tuvo en el intervalo entre una lectura y otra. En este sentido, más que limitarnos, las propias preconcepciones -siempre cambiantes- son productivas y creativas de nuevas interpretaciones. De la misma manera, las nuevas generaciones interpretarán los mismos textos -o los mismos hechos- de manera distinta, ya que verán aspectos que nosotros estamos imposibilitados de ver. Por ejemplo: en 1935, el hecho histórico que hoy conocemos como Primera Guerra Mundial no pudo haber sido interpretado como lo hacemos hoy (y mucho menos haber recibido ese nombre), ya que en esa fecha todavía se la consideraba "La guerra para terminar con todas las guerras" y todavía nada se sabía de lo que hoy llamamos Segunda Guerra Mundial (1939-1945).¹⁵ Veamos otro ejemplo: después de Freud, es difícil leer *Hamlet* sin pensar que el protagonista siente "celos" por la relación que mantienen su madre y su tío. Es difícil leer

14 Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad* (1985), Gedisa, Barcelona, 1990. Pág. 120

15 En los estudios históricos, esta línea ha sido continuada por autores como Paul Ricoeur, y presenta gran afinidad con algunas ideas de corrientes filosóficas distintas a la hermenéutica, como la del filósofo analítico Arthur Danto.

cualquier obra donde haya una relación madre/hijo sin poner el acento en tal relación. Antes del psicoanálisis, difícilmente se hubiera podido "interpretar" —leer— una obra de esa manera. Gadamer llama a esta orientación que las interpretaciones pasadas dan a las interpretaciones actuales "conciencia de estar afectado por la historia" o, más sencillamente, "historia de efectos".¹⁶

La interpretación de textos tiene también otro aspecto crucial, para cuyo tratamiento Gadamer apela otra vez a la noción de diálogo. Todo lector, todo intérprete —piensa Gadamer— entabla un "diálogo" con el texto. Es decir, aborda el texto con una estructura de prejuicios que va siendo contrastada constantemente en el proceso de lectura. El lector proyecta una *anticipación o expectativa de sentido*, esto es, una idea global de lo que cree que el texto va a decir. Además del fenómeno que describimos en el párrafo anterior, ocurre lo siguiente: esta expectativa de sentido va redefiniéndose a cada paso de la lectura en función del "choque" entre la expectativa de sentido del lector y la lectura concreta del texto. Esto, en estrecha relación con la "fusión de horizontes" que describimos anteriormente, hace que el lector *cambie su perspectiva*. Si el lector toma un libro de sociología o de psicología, por poner un ejemplo, las creencias previas sobre el tema van a contrastarse con lo que el libro "diga." En ese proceso se van poniendo en evidencia y se van examinando algunas de las creencias del lector, y así puede ocurrir que el sujeto cambie de parecer respecto de un asunto determinado, o incluso respecto de toda su visión del mundo. Lo mismo ocurre con la lectura de libros de ficción, y con toda experiencia del arte: la verdadera experiencia estética —sea cine, teatro, lectura, música, pintura, etc.— es aquella luego de la cual salimos transformados, aquella luego de la cual cambia la descripción que hacemos de nosotros mismos, de nuestra vida y de nuestro mundo.¹⁷ (Se entiende así por qué los regímenes totalitarios prohíben la circulación de ciertos libros, películas, etc.).

16 Esta línea de investigación ha sido continuada por autores como Hans Robert Jauss en los años 60 y 70, en una derivación de la hermenéutica que se llamó Estética de la Recepción. También hay una gran afinidad con las ideas que Jorge Luis Borges expone en "Kafka y sus precursores", en *Otras Inquisiciones* (1951).

17 Esta línea de investigación, relativa a la relación entre lectura, identidad personal y acción —cómo la lectura puede cambiar la propia vida—, fue continuada por el hermeneuta francés Paul Ricoeur en *Tiempo y narración* (1985), *Del texto a la acción* (1986), y *Si mismo como otro* (1990). También influyó mucho en filósofos como Gianni Vattimo y Richard Rorty.

Tacto y experiencia: entre el texto y la acción. El caso del derecho.

Una obra, decíamos, es el texto y sus interpretaciones. Esto vale también —sostiene Gadamer— para el caso de la interpretación de leyes. Los precedentes, las aplicaciones anteriores de la ley, orientan las futuras aplicaciones de la misma. Esto nos lleva a otra consecuencia de la crítica gadameriana a la razón: en el caso de la interpretación de la ley intervienen no sólo el texto escrito de la ley y las interpretaciones anteriores de la misma, sino también, y de manera central, la capacidad del juez. Pero, ¿qué tipo de capacidad es esta? ¿No se trata simplemente de subsumir un caso particular bajo la generalidad de la ley? Gadamer responde que no, y lo que suele ocurrir en la práctica —los debates acerca de las aplicaciones de las leyes— parece darle la razón. Aquí, dice Gadamer, interviene una capacidad práctica no traducible a una técnica o mecanismo lógico.

La razón, la lógica, no me proveen de ninguna técnica o procedimiento más o menos mecanizado, más o menos automatizado, que me permita saber qué y cómo hacer en ciertas circunstancias. Muchos campos de la vida humana se rigen por prácticas que no son "racionales" en este sentido, desde prácticas de la vida cotidiana hasta prácticas científicas de distinta índole. Veamos algunos ejemplos de la vida cotidiana: ¿cómo sabemos cuándo y de qué manera (con qué palabras) pedir disculpas? ¿Contamos con algo así como un método o técnica para ello? O, para tomar otro ejemplo: ¿sabemos "técnicamente" cómo y qué decir (y cuándo) a la persona que intentamos seducir? De algún modo *sabemos* qué hacer y cómo en ambos casos, pero no se trata de un saber técnico o científico, sino de lo que ordinariamente llamaríamos *experiencia*. Gadamer analiza este tipo de saber, esta capacidad práctica, y señala que no podemos dar una "regla", una "técnica" o criterio que nos indique qué hacer y cómo, pero que sin embargo se trata de una capacidad que efectivamente poseemos —o podemos poseer, si tenemos suficiente experiencia. Se trata, entonces, no de una dotación "natural" sino de una capacidad o habilidad práctica que se aprende socialmente, en un proceso de formación histórico-cultural. Una vez que se ha adquirido dicha habilidad, funciona al modo de los sentidos: Para volver a los ejemplos anteriores: si tenemos tacto, en una circunstancia particular de algún modo *sabemos* que tenemos que pedir disculpas, y sabemos también *cómo* hacerlo; o, en el caso de la cita romántica, en cierto punto *sabemos* que debemos decir a la persona que nos interesa *ciertas palabras y no otras*.

"Vemos" que ese es el momento para decir esas palabras y luego besarla, por ejemplo. Y sin embargo, no podríamos decir por qué, no podríamos dar un criterio o una regla universal, o una lista de condiciones que se deberían cumplir para que una persona bese a otra. Sin embargo, la persona que tiene tacto o experiencia, de algún modo sabe cuándo y cómo hacerlo. Este conocimiento práctico nada tiene que ver con la lógica o la razón analítica, y sin embargo no es menos real ni menos relevante para la vida humana. Cuando una persona actúa con "poco tacto" podemos identificarlo, podemos "verlo" y sabemos que actuó "mal." No se trata, pues, de una "intuición" privada, sino de una capacidad corroborable intersubjetivamente en un contexto sociocultural determinado.¹⁸ Si alguien creyera que actuó con tacto pero los demás no lo creyeran, deberíamos concluir que simplemente *no actuó con tacto*. El acuerdo colectivo permite "corroborar" la aplicación del tacto pero es a la vez *constitutivo* del tacto.

Gadamer señala que una capacidad de este tipo, formada o aprendida por la práctica social, es la que interviene en el caso del juez y la aplicación o interpretación de una ley.¹⁹ Para aplicar una ley a un caso particular no basta con el texto de la ley. Hay una brecha entre la generalidad de la ley y la particularidad del caso. La ley —o el cuerpo de leyes— no "resuelve" el caso, ni éste se subsume automáticamente bajo la generalidad de la misma. La ley no se aplica sólo en virtud de ella misma, sino también en virtud de la capacidad del juez para juzgar, para

18 Véase Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método* (1960), Sigüeme, Salamanca, 1996. Parte I, i, sección "Conceptos básicos del humanismo", pág. 38 a 74, donde se analiza el desarrollo de estas habilidades, desde el tacto hasta la capacidad de juicio.

19 Véase Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, ed. cit., parte II, sección "El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica." Pág. 396 y ss. Se podría decir que una capacidad de este tipo funciona también en otras disciplinas: un médico puede ser un erudito en cuestiones teóricas, haber estudiado concienzudamente libros de su tema, estar al día con la bibliografía, etc., pero no podrá realizar un buen examen clínico hasta no haber adquirido experiencia, bajo la supervisión de colegas más experimentados. Precisemos un poco más el ejemplo del médico y pensemos que se trata de un radiólogo: por más experto que sea en su materia, no podrá "ver bien" una radiografía hasta que haya pasado por el señalado proceso de *experiencia práctica*. Para un enfoque de este tema desde una perspectiva que —coincidiendo plenamente con la de Gadamer— ofrece evidencia empírica y apoyo de la neurofisiología (estudios acerca de cómo funciona el cerebro), véase Dreyfus, Hubert y Dreyfus, Stuart, "From Socrates to expert systems: The limits of calculative rationality" (1986), en Sullivan, W.M. y Rabinow, P. (ed.), *Interpretive Social Science. A second look* (1987), University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1987

"ver" qué es lo correcto en cada situación particular. Se trata del mismo tipo de capacidad práctica intersubjetiva que veíamos más arriba. La ley, dice Gadamer, no es más que una "imagen directriz", impotente sin la experiencia del juez. Veamos un ejemplo: los artículos 162 y 163 del Código Penal estipulan hasta seis años de prisión para aquel que "se apoderare ilegítimamente de una cosa mueble, total o parcialmente ajena" en casos en los que el hurto "se cometiere entre el momento de su carga y el de su destino o entrega."²⁰ Esta podría en principio parecer una formulación correcta, pero en los casos particulares nos encontramos con circunstancias que no siempre están contempladas. Es más, es *imposible* que estén contempladas, dirá Gadamer. La formulación del texto y su interpretación nunca podrá "cubrir" todos los casos con todas sus particularidades.²¹ No hay aquí diferencias con la descripción de la interpretación que vimos en el párrafo anterior: pretender lograr una interpretación absolutamente "correcta" o "completa" es una ilusión. En el caso del hurto, el "quien" siempre va a tener particularidades que la enunciación de la ley no contempla: la de ser un sujeto que roba por hambre o por placer; que tuvo oportunidades o que no las tuvo; que tuvo determinada educación; que roba por primera vez o reiteradas veces; que hace su acción con maestría porque aprendió a robar como si se tratara de un oficio o que lo hace con torpeza porque su acción es fruto de la desesperación. Es cierto que el Código Penal contempla circunstancias atenuantes: el artículo 41 habla de "la educación, las costumbres y la conducta precedente del sujeto, la calidad de los motivos que lo determinaron a delinquir, especialmente la miseria o la dificultad de ganarse el sustento propio."²² Pero, *¿cómo juzga el juez estas circunstancias atenuantes?* Aún intentando precisar la ley, hay un espacio para una aplicación buena o mala de la misma, y allí debe intervenir la *experiencia* del juez. Supongamos que un sujeto comete un hurto bajo las

20 Código Penal de la República Argentina, Zavalía, Buenos Aires, 1999. Pág. 51 y 52

21 Carlos Nino se ocupa de estos temas en su *Introducción al análisis del derecho* (1980), Astrea, Buenos Aires, 1998. Véanse sobre todo los cap. V y VI. Allí analiza en forma clara los problemas de interpretación de leyes —ambigüedades, imprecisiones, lagunas, defectos lógicos, etc.— y el rol, importante pero no carente de problemas, que cumplen los precedentes en la aplicación de las leyes.

22 Código Penal de la República Argentina, ed. cit., pág. 17. A continuación, el Código establece que el juez debe evaluar "los vínculos personales, la calidad de las personas y las circunstancias de tiempo, lugar, modo y ocasión, que demuestren su mayor o menor peligrosidad." (Idem) No es necesario señalar la vaguedad de semejantes disposiciones.

circunstancias atenuantes ya mencionadas. Entonces, ¿en lugar de seis años de prisión se le deben dar cuatro? ¿Tres? ¿Ninguno? ¿Qué es una pena justa? Imaginemos dos ejemplos extremos: podría haber un sujeto para el que fuera suficiente castigo el mero hecho de que su familia se entere del hurto. Para otro sujeto, en cambio, una pena alta y su aparición en los diarios podría ser motivo de prestigio.

Todo esto apunta a hacer ver la distancia entre la norma general y el caso particular. Aún si la norma fuera más precisa —como se intenta que lo sea con la enunciación de las circunstancias atenuantes y con la implementación de escritos en apoyo de las leyes elaborados por los juristas (la llamada “dogmática penal”, por ejemplo)—, aún así, nunca se podría llegar a anular la distancia, el espacio en el que tiene su papel la capacidad del intérprete o juez. El especialista Carlos Nino señala que aún las reglas que elaboran juristas y jueces para resolver problemas de este tipo nunca permiten que la aplicación se dé “mecánicamente.”²³ En el mismo sentido, Gadamer señala que “no es sostenible la idea de una dogmática jurídica total bajo la que pudiera fallarse cualquier sentencia por mera subsunción.”²⁴ Nino aclara que “no es que los jueces no realicen un razonamiento deductivo al fundamentar una decisión, sino que la elección de las premisas y las reglas de inferencia de su razonamiento exigen una verdadera labor creativa”, a lo largo de un proceso que “las más de las veces dejan a los jueces un amplio margen de apreciación personal.”²⁵ Es en este margen, piensa Gadamer, donde interviene la experiencia del juez, entendida como una capacidad práctica —que no remite a reglas pero que puede ser corroborable

23 Nino, Carlos S., *Introducción al análisis del derecho* (1980), ed. cit., pág. 275-76. Una de estas “reglas” es la *analogía*, que “consiste en asimilar el caso no calificado normativamente [el caso que la ley no cubre] a otro que lo esté, sobre la base de tomar como relevante alguna propiedad que posean en común ambos casos. Claro que este procedimiento no se aplica mecánicamente, y cuando se lo aplica, deja al juez un amplio margen de arbitrio.” (Nino, C.S., *op. cit.*, pág. 285). Nino señala otros ejemplos de indeterminación: “el Código Penal exime de pena cuando el autor de un delito padezca de insuficiencia de facultades mentales o de alteración morbosa de ellas. ¿Cuál es el grado de disminución intelectual que exime de pena y cuál la medida de la alteración mental que la convierte en morbosa?” (Nino, Carlos, *op. cit.*, pág. 267) Otro problema análogo es la determinación de los casos en los que se actuó bajo “emoción violenta.”

24 Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, ed. cit., pág. 402

25 Nino, Carlos S., *op. cit.*, pág. 296

intersubjetivamente— para saber qué es lo correcto en una situación determinada.²⁶

Algunas consecuencias de la hermenéutica.

Hemos visto que los desarrollos de la hermenéutica filosófica —principalmente, la crítica a la noción moderna de racionalidad— no llevan a un rechazo total de la razón, pero sí a restringir el poder que le atribuimos y a recontextualizar sus funciones. Esto significa redefinir nociones como “interpretación”, complementar su uso con otras capacidades humanas (tacto, experiencia) y llevar el diálogo a un lugar central. Los desarrollos de estas tesis hermenéuticas y las derivaciones teóricas y prácticas que sin seguir necesariamente los lineamientos de la hermenéutica se inspiran en ellos son innumerables y no pueden ser abarcados en este trabajo. Sin embargo, mencionaremos al menos unos pocos: el desarrollo de las nociones hermenéuticas de *diálogo e interpretación* ha tenido gran influencia en las ciencias sociales, sobre todo en antropología, en estudios sobre la comunicación entre comunidades de culturas distintas (el llamado debate sobre multiculturalismo), y en los debates actuales sobre filosofía política. Las obras de Charles Taylor, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel recogen la herencia hermenéutica en este sentido. La idea de *precomprensión* y de capacidades prácticas no técnicas y no estrictamente lógicas, al modo del *tacto*, ha sido y sigue siendo desarrollada por la filosofía hermenéutica europea y, también, por la filosofía anglosajona (desde Gilbert Ryle hasta las obras de Elizabeth Anscombe, John Searle y Hubert Dreyfus). La hermenéutica también ha sido reconocida en ámbitos como el neopragmatismo de Richard Rorty, la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn en adelante, el derecho en la obra de Ronald Dworkin, y la filosofía de la acción en la obra de Paul Ricoeur. Por último, como ya señalamos, los estudios literarios recogen la influencia de la hermenéutica a partir de Hans Robert Jauss y del ya citado Ricoeur, entre otros.

26 También hay que considerar otros factores que la ley en sí misma no puede contemplar y que sí deben contemplar el juez y los juristas: podría ocurrir que la norma entrara en conflicto con otras normas sociales o legales, como por ejemplo con la idea de que la sanción no tendría que quitar la oportunidad de que la persona pueda eventualmente corregirse. Cfr Nino, Carlos S., *op. cit.*, cap. V y VI.

Bibliografía introductoria a la hermenéutica filosófica.

- Bernstein, Richard, "De la hermenéutica a la praxis" y "¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty", en su *Perfiles filosóficos* (1988), Siglo XXI, México, 1991.
- Carpio, Adolfo, *Principios de filosofía*, Glauco, Buenos Aires, 1991 (Tiene un capítulo muy claro sobre el Heidegger de *Ser y tiempo*)
- Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970 (Contiene una muy buena introducción a Heidegger)
- Gadamer, Hans-Georg, "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer" en su *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998
- Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica* (1958), Tecnos, Madrid, 1993.
- Hernández Pacheco, Javier, *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Frankfurt. La filosofía hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996.
- Palmer, Richard, *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (1969), Northwestern University Press, Evanston, 1988.
- Presas, Mario A., *La verdad de la ficción*, Almagesto, Buenos Aires, 1997. (Contiene algunos artículos sobre hermenéutica y otros sobre la obra de Paul Ricoeur).
- Ricoeur, Paul, "Fenomenología y hermenéutica", en *Del texto a la acción* (1986), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001. (El libro no es para principiantes, pero este capítulo es una buena introducción histórica a la hermenéutica).

Algunas claves para incursionar en el pensamiento de Michel Foucault

Rolando Casale
María Luisa Femenías

Introducción

La obra de Michel Foucault (Poitiers, 1926-Paris, 1984), como alternativa a teorías "totalizadoras" como el liberalismo y el marxismo, polemiza tanto con la filosofía fenomenológica francesa como con el estructuralismo a la vez que se reconoce deudora de las obras de Frederick Nietzsche, Max Weber, Martin Heidegger y Marc Bloch, entre otros.¹ Es de muy difícil categorización. Los historiadores la consideran filosófica; los filósofos sociológica y los sociólogos histórica o viceversa. ¿Sabemos quién es -se pregunta Maurice Blanchot- si él mismo no se denomina ni sociólogo, ni historiador, ni estructuralista, ni pensador, ni metafísico?² Quizá, por eso en *La arqueología del saber* pide que ni se le pregunte quién es, ni se le pida que permanezca invariable.³

Con todo, el alcance y la sofisticación de su pensamiento, el lenguaje barroco, complejo y metafórico de sus obras, lleno de alusiones y no exento de ironía, constituye un desafío para sus lectores. Combina -se dice- el positivismo y el nihilismo, y pretende superar las disyunciones fenomenología / estructuralismo, subjetivismo / objetivismo, verdad / falsedad, sentido / estructura. Tal como Dreyfus y Rabinow subtítulan el volumen que dedicaron a su pensamiento, Michel Foucault se en-

1 Este apartado amplía algunos aspectos de: Femenías, M.L. Melamed, A. Michel Foucault: las tensiones del poder/saber" En: Moran, J.C. *Por el camino de la filosofía*, La Plata, De la Campana, 1997, pp. 123-153.

2 McNay, L., *Foucault: A critical Introduction*, New York, Continuum, 1994, p. 1.

3 Foucault, M. *La arqueología del saber*, Buenos Aires, siglo XXI, pp. 29.