

## **LA TRIANGULACIÓN DEL CÍRCULO [DISCUSIÓN SOBRE EL SIGNIFICADO DE LA TESIS DE LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA]**

*Resumen:* El tema de este trabajo es la ontología hermenéutica. Por esta denominación entendemos la tesis según la cual no hay hechos sino sólo interpretaciones. El objetivo es tratar de aclarar qué puede significar dicha tesis, y para conseguirlo se recorren tres momentos. En primer lugar se plantea que la tesis en cuestión puede sustentarse en dos postulados básicos: (1) el ser de las cosas es algo relativo a una interpretación y (2) el fenómeno de la interpretación es universal. A continuación se presenta y discute cada uno de ellos, el primero con base en la obra temprana de Heidegger, y el segundo con ayuda de los desarrollos hermenéuticos de Gadamer en diálogo con la teoría de la interpretación radical de Davidson. El texto termina esbozando algunas conclusiones de este ejercicio aclaratorio.

*Palabras clave:* Davidson Donald, Gadamer Hans-Georg, Ontología Hermenéutica, Triangulación, Círculo hermenéutico.

### *TRIANGULATING THE CIRCLE [A DISCUSSION ON THE MEANING OF THE HERMENEUTICAL ONTOLOGY THESIS]*

*Abstract:* This paper is an attempt to understand the meaning of what we called the hermeneutical ontology thesis: there are no facts, only interpretations. In our view, this thesis could be divided in two different propositions: what things are is always relative to an interpretation, never something in itself, and the phenomenon of interpretation is universal. In the text we expose and debate each of these propositions. The first one based on the early Heidegger, and the second one with help of Gadamer's and Davidson's theories of interpretation. At the end, we draw some conclusions about the meaning of the hermeneutical ontology.

*Key words:* Davidson Donald, Gadamer Hans-Georg, Hermeneutical ontology, Triangulation, Hermeneutical circle.

“Un rasgo curioso del problema ontológico es su simplicidad.  
Puede formularse en dos monosílabos castellanos: ‘¿qué hay?’  
Puede además responderse a él con una sola palabra: ‘todo’,  
y todo el mundo admitirá que la respuesta es verdadera.  
No obstante, esa respuesta se limita a decir que hay lo que hay”.

[Quine]

El tema de este trabajo es la ontología hermenéutica. Por esta denominación entendemos la tesis según la cual no hay hechos sino sólo interpretaciones. El objetivo es tratar de aclarar qué puede significar dicha tesis, y para conseguirlo se recorren tres momentos. En primer lugar se plantea que la tesis en cuestión puede sustentarse en dos postulados básicos: (1) el ser de las cosas es algo relativo a una interpretación y (2) el fenómeno de la interpretación es universal. A continuación se presenta y discute cada uno de ellos, el primero con base en la obra temprana de Heidegger, y el segundo con ayuda de los desarrollos hermenéuticos de Gadamer en diálogo con la teoría de la interpretación radical de Davidson. El texto termina esbozando algunas conclusiones de este ejercicio aclaratorio<sup>1</sup>.

Por “ontología hermenéutica” entendemos la tesis según la cual no hay hechos sino sólo interpretaciones y, como es bien sabido, fue Nietzsche el que la caracterizó de este modo. Con esto no queremos decir que la ontología hermenéutica sea un invento nietzscheano, simplemente hemos tomado prestada su expresión para abordar el problema. Aunque el asunto que nos ocupa parece situarse en los confines del continente europeo, trasciende y alcanza las fronteras de las islas y el nuevo mundo: la ontología hermenéutica no es un problema de propiedad privada de la filosofía continental germana, también es materia de reflexión para el pensamiento de la tradición anglosajona. En el lenguaje de los analíticos una versión de la ontología hermenéutica es que la intensión determina la extensión; cuando con ella se presupone que la vida intensional hace parte de una trama de prácticas compartidas que llamamos culturas o comunidades de habla.

Dada esta convergencia, la tarea es seguir una discusión entre las tradiciones analítica y continental respecto al problema de la ontología hermenéutica tratando de aclarar su tesis fundamental. Esto implica empezar indicando qué puede significar que no hay hechos sino sólo interpretaciones.

<sup>1</sup> Este trabajo fue realizado durante una estancia de investigación en la Universidad de Granada patrocinada por LASPAU, COLCIENCIAS y La Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Agradezco a Juan José Acero y Manuel de Pinedo los valiosos comentarios que hicieron a una versión preliminar del texto. En todo caso los errores que contiene esta versión final son responsabilidad exclusiva del autor.

## I. LA IDEA DE UNA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA EN UNA TESIS Y DOS POSTULADOS

La ontología hermenéutica recibió una caracterización especial en el pensamiento de Heidegger, y a partir de él se han derivado innumerables posiciones que suponen una base ontológica hermenéutica<sup>2</sup>. Este raro fenómeno obedece a que el carácter interpretativo de nuestros modos de ser, de nuestros saberes, de nuestras prácticas y de nuestras valoraciones se tiene por universal. En este sentido, podríamos decir que la hermenéutica se ha convertido en un “punto cero” del pensamiento. Hoy por hoy nadie sostiene una posición fundamentalista ni cree tener la última palabra en ciencia, ni en filosofía y tampoco en política. Hace parte ya del sentido común de este tiempo que nuestro modo de aproximarnos a las cosas es siempre interpretativo. Las actividades humanas son interpretaciones; tanto los quehaceres más cotidianos como las más elaboradas reflexiones son simplemente una posición entre otras muchas. Lo que hay en nuestro mundo son innumerables perspectivas, puntos de vista, interpretaciones.

Sin embargo, esta tesis tan familiar, casi indiscutible y bastante seductora, encierra oscuridades. Una de ellas es que nuestras interpretaciones parecen ser de algo, pero ese algo, en sí mismo, no es una interpretación sino lo que se interpreta. Esta tesis no se acepta a una voz y, muy al contrario, es vista como un intento de proponer un nuevo fundamentalismo. Si hay en el mundo algo no interpretado sino interpretable, entonces será razón suficiente para erigir sobre él una posición que se precie de verdad, belleza y bondad por encima de cualquier otra. No podemos aceptar una base no interpretada que sea el fundamento de nuestras interpretaciones, se dice, pues sea lo que sea que pongamos como fundamento, ello mismo ya obedece a una interpretación.

La dificultad de no poder pensar un contenido no interpretado común a varias interpretaciones implica que las cosas mismas no son algo en sí sino siempre relativas a una interpretación. Nosotros vemos el sol, otros ven *the sun*, otros al astro rey. Pero si bien alguien podría pensar que aquí no se encierra más que una diferencia de palabras, en realidad es una diferencia de mundos. El sol no es una masa candente sino sólo para algunos incautos principiantes de física, pues en el reino del cultivo de la tierra el sol es la fuente de la vida, lo que hace que los días sean hermosos o, como toda mujer sabe, lo que le falta a un niño cuando se ve muy amarillo los días posteriores a su nacimiento. Estas diversas maneras de entender el sol son diversas maneras de vivir, distintas formas de actuar, distintos modos de ser, distintas ontologías. En suma, habitar un lengua-

<sup>2</sup> Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder, 2003, pp. 137s.

je es habitar una manera de vivir, y la función del lenguaje es abrir el mundo en el que habitan los hablantes de una lengua, tesis denominada relativismo lingüístico y atribuida con frecuencia a Wilhelm von Humboldt.

La tesis de la ontología hermenéutica descrita de este modo se sustenta entonces en dos postulados: (1) el ser de las cosas no es algo en sí mismo sino algo relativo a una interpretación y, (2) el fenómeno de la interpretación es universal. Si las cosas son relativas a las interpretaciones, y el fenómeno de la interpretación es universal, entonces no es posible que haya hechos no interpretados o, lo que es lo mismo, sólo hay interpretaciones. Examinemos estos postulados.

## II. SER E INTERPRETACIÓN

Para presentar el primer postulado de la ontología hermenéutica, el ser de las cosas no es algo en sí mismo sino siempre relativo a una interpretación, retomaremos brevemente el trabajo temprano de Heidegger y dos de los antecedentes más claros que tiene: la deducción trascendental de la primera *Crítica* de Kant, y la idea de una subjetividad trascendental constituyente de la fenomenología temprana de Husserl.

Para Heidegger, el *Dasein* es la existencia arrojada en el mundo y está constituida al menos por tres estructuras: el comprender, *Verstehen*, la disposición afectiva, *Befindlichkeit*, y el discurso, *Rede*. El juego de estas estructuras se llama “existencialidad”<sup>3</sup>, y es la estructura ontológica del *Dasein*. La tesis de Heidegger es que el ser del ente es posible gracias a esas tres estructuras, y el argumento es que el ser del *Dasein*, su existencia, está siempre referido al mundo<sup>4</sup>. El *Dasein* está arrojado en el mundo como apertura, y esto quiere decir que las cosas no le son indiferentes sino que siempre está en una disposición anímica respecto a ellas, que ese estado de ánimo obedece a una comprensión de lo que son, y que esa comprensión se articula en el lenguaje. Por eso cabe afirmar que las cosas son significaciones, antes que conglomerados de moléculas, por decirlo así.

Ahora bien, puesto que sólo para el ser arrojado en el mundo hay significaciones, entonces las cosas son para el *Dasein*<sup>5</sup>. La idea es que si bien las cosas se refieren primariamente unas a otras, como el clavo al martillo, éste a la tabla y todos ellos a la silla para descansar; finalmente y en su conjunto se refieren al

3 Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2003 §4, p. 36.

4 Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2003, §18, p. 112.

5 Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2003, §18, p. 113s.

ser del *Dasein* que es el “por mor de” de todas esas relaciones respectivas; en realidad éstas no son más que posibilidades que le permiten a aquel adelantar el proyecto que esboza. Así, en tanto elabora proyectos, el *Dasein* se convierte en la condición de aparición de las posibilidades<sup>6</sup>.

Esta idea se encuentra anticipada, si bien con un sentido representacional, en la tesis kantiana de que el ser de las cosas tal como nos las representamos no es algo que está en ellas sino en el sujeto trascendental. Una versión del argumento es esta: (1) nuestra experiencia del mundo no es fragmentaria, sino unitaria. (2) La intuición es siempre múltiple y, en ese sentido, *se objeta* a nuestra experiencia del mundo<sup>7</sup>. De ahí que la unidad de la experiencia no pueda provenir de la percepción del mundo sino de una apercepción trascendental; pero puesto que (3) la apercepción no podría unificar sin ser ella misma unidad, entonces (4) la unidad de la experiencia es posible porque hay una unidad trascendental de apercepción<sup>8</sup>.

La unidad de que se habla aquí no constituye la “materia cósmica” trascendente, sino todo lo inmanente, y esto aparece siempre como universal y necesario. De ahí que nuestra experiencia del mundo sea legaliforme, normativa; sólo que esa normatividad no es intrínseca del mundo sino impuesta por la unidad de apercepción. Podemos decir entonces que esta unidad de apercepción es la condición de posibilidad no sólo del conocimiento de los objetos, sino de los objetos mismos, y por eso el ser de esos objetos hace relación a ella. El ser de lo empírico es trascendental, pues lo *a priori* hace posible lo *a posteriori*.

Este planteamiento resuena a su vez en la idea del “yo puro” de la fenomenología. En la primera edición de las *Investigaciones lógicas* Husserl aceptaba la idea de un yo puro que cumplía el papel del sujeto trascendental constituyente como condición de posibilidad de toda vivencia intencional, que en todo caso podía distinguirse de los objetos mismos. Por eso la fenomenología como exploración de las vivencias terminaba siendo una filosofía de la conciencia<sup>9</sup>. Husserl pudo sostener esto porque asumió un paradigma reflexivo en filosofía. Para con-

6 Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2003, §18, p. 112; y Dreyfus, Hubert, *Ser en el mundo*, trad. Francisco Huneeus y Héctor Orrego, Santiago, Cuatro vientos, 1996, p. 207.

7 Cf. Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 70.

8 Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1998. B142.

9 Cf. Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, 2 vols., trad. Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, 1985, §3, p. 222; Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, §9, p. 92; Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 46.

templar la vivencia pura había que desprenderse de cualquier factor ajeno a ella, efectuar una reducción fenomenológica, y para eso era indispensable volver reflexivamente sobre la propia vivencia. En *Ideas* esta tesis se matizaba en parte, el camino seguía siendo la reflexión, pero ahora su objeto no eran los intermedios psíquicos como opuestos a las cosas en sí mismas, sino las vivencias entendidas como las cosas mismas<sup>10</sup>. Pero si con esto Husserl reconocía esa relación respectiva constituyente entre objeto y sujeto, es claro que consideraba que por un lado estaba el sujeto constituyente, y por el otro la objetividad constituida, distinción cuyos antepasados eran las distinciones empírico/trascendental y *a priori/a posteriori*.

Estas razones le permitieron a Heidegger sostener que el aserto fenomenológico fundamental, “vuelta a las cosas mismas”, era correcto; pero también que Husserl no lograba llevarlo a buen término. Queriendo ir a las cosas mismas Husserl asumió el paradigma reflexivo, pero cuando asumió la vivencia como objeto de reflexión la deformó, pues la tomó como objeto y no como vivencia<sup>11</sup>. Para Heidegger ir a las vivencias mismas implica abandonar la reflexión y asumir una actitud nueva, la de ir a la vivencia misma, es decir, vivir la vivencia<sup>12</sup>. Esa nueva forma de filosofía que hace de las vivencias una experiencia es la hermenéutica.

Vivir la vivencia implica abandonar la distinción sujeto/objeto y las demás distinciones correlativas a ella; pues si el sujeto vive la vivencia ella lo modifica y, al ser modificado, su propio vivenciar se transforma también y con éste la vivencia misma. De este modo los límites entre la vivencia y el que la vive se desdibujan dando lugar a una correlación de constitución dinámica mutua, donde comprender la vivencia implica una autocomprensión; por eso Heidegger abandonó el vocabulario de su maestro y empezó a hablar de “comportamiento”, *Verhalten*, en lugar de “vivencia”, dándole un acento pragmático a su pensamiento<sup>13</sup>. Así aparece la tesis fundamental de la hermenéutica: toda compren-

10 Cf. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 19863, §94, p. 228.

11 Cf. Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, 2 vols., trad. Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, 1985, §3, p. 221; Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 19863, §77, p. 175.

12 Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2003, §7, p. 60; Lafont, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 42 y 56; Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 86.

13 Cf. Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, §9, p. 90; Dreyfus, Hubert, *Ser en el mundo*, trad. Francisco Huneeus y Héctor Orrego, Santiago, Cuatro vientos, 1996, p. 58.

14 Cf. Dreyfus, Hubert, *Ser en el mundo*, trad. Francisco Huneeus y Héctor Orrego, Santiago, Cuatro vientos, 1996, p. 38.

sión es siempre una autocomprensión<sup>14</sup>, por eso el comprender es ontológico y no epistémico o representacional, y por eso el *Dasein* no es un yo puro ni una unidad trascendental de apercepción sino una interpretación<sup>15</sup>.

Según esto, el giro ontológico de la hermenéutica conlleva también una superación de la primacía de la representación en las antropologías filosóficas, superación que hemos entendido como una comprensión pragmática del ser en el mundo<sup>16</sup>. Esto implica que la interpretación pase de entenderse como un estado mental a entenderse como un acontecer<sup>17</sup>. Que el ser de las cosas sea relativo a una interpretación quiere decir entonces que las cosas son significaciones estructuradas en un proyecto esbozado por el *Dasein*, que lo que son las cosas es relativo a las prácticas humanas. Formulado estrictamente: el ser del ente es relativo al ser del *Dasein*, lo ontológico es la condición de posibilidad de lo óntico<sup>18</sup>.

Con esto se aprecia la correspondencia, matizada pero al fin y al cabo correspondencia, entre las distinciones, *a priori/a posteriori*, trascendental/empírico, constituyente/constituido y ontológico/óntico; correspondencia que deja ver el sesgo trascendental que conserva la analítica de la existencialidad, a pesar de los matices pragmáticos que se le colocan. En este sentido podemos decir que si bien es posible leer la transformación hermenéutica de la fenomenología efectuada por Heidegger como un intento de detranscendentalizar la filosofía, parece que sus planteamientos resultan insuficientes. Heidegger pretende detranscendentalizar la reflexión fenomenológica, y a eso llama hermenéutica; pero su intento no va más allá de mostrar que la interpretación no es un momen-

15 Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2003, §31, p. 166ss.

16 Esta hipótesis no es objeto de valoración uniforme por parte de los comentaristas. Dreyfus ha notado tanto coincidencias como puntos de diferencia entre las ideas de Heidegger y las de los pragmatistas clásicos. De la misma manera, Haugeland, que en un tiempo consideró a Heidegger como un pragmatista en todo el sentido de la palabra, posteriormente precisó que esta concepción sólo es aplicable a ciertos aspectos de *Ser y tiempo*, pero no a la obra o al proyecto de Heidegger en su conjunto. Cf. Dreyfus, Hubert, *Ser en el mundo*, trad. Francisco Huneeus y Héctor Orrego, Santiago, Cuatro vientos, 1996, pp. 7 y 276; Haugeland, John, *Having Thought*, Londres, Harvard University Press, 1998, pp. 147n22 y 160n37; Lafont, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 70n35.

17 En el tránsito de la representación a la pragmática se abandona la idea *estado mental* y se adopta la de *acontecimiento*; sin embargo, también podría asumirse la de *agente*. Escoger la primera, acontecimiento, traerá consigo la pérdida de los matices de la autenticidad propia de los sujetos que intervienen en la fusión de horizontes, perdiéndose con ella tanto la dimensión personal característica de toda interpretación como la posibilidad de atribuir responsabilidad moral a los intérpretes. Esta idea, sugerida por Manuel de Pinedo, no puede desarrollarse en este trabajo.

18 Suponemos en esta exposición el concepto de "diferencia ontológica" que, si bien no es tematizado explícitamente en *Ser y tiempo*; ya en las lecciones de 1927 publicadas como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, aparece tratado en detalle.

to reflexivo de la conciencia sino un acontecer práctico de la existencia (*Dasein*); por eso su planteamiento sigue siendo trascendental.

La insuficiencia del planteamiento heideggeriano radica en que descuida el carácter hermenéutico de la interpretación: toda comprensión de algo es también una autocomprensión y por eso una reflexión hermenéutica es en sí misma un acontecer hermenéutico. En esta medida no basta decir que interpretar es hacer algo, en sentido práctico, sino que hay que mostrar cómo acontece la interpretación. Heidegger dice qué es interpretar, no dice cómo ocurre la interpretación, pero puesto que la interpretación es un cómo y no un qué, entonces su planteamiento resulta insuficiente. En esta línea de pensamiento puede entenderse que Gadamer deba realizar la recuperación del problema hermenéutico fundamental, el de cómo acontece la interpretación, y a ese problema lo llama el problema fundamental de la aplicación.

La empresa de Gadamer consistirá entonces en detrascentralizar la hermenéutica a partir de los aportes realizados por su maestro. Heidegger había mostrado que la comprensión en tanto estructura ontológica del *Dasein* se modifica en cada comprensión, por eso Gadamer sostiene que la comprensión se desarrolla en un movimiento circular<sup>19</sup>. Esto no implica que sea un mero volver sobre sí una y otra vez de un modo solipsista; por el contrario, es un salir de sí para el otro que aparece inquietante. En el movimiento circular la vuelta a sí es un regreso siempre enriquecido por lo que la voz del otro ha comunicado en esa fusión de horizontes que es la comprensión. De otra parte, Heidegger había mostrado también que la comprensión está articulada por el lenguaje, por eso para Gadamer la fusión de horizontes debe entenderse como un movimiento permanente del lenguaje, un ir y venir de preguntas y respuestas: un diálogo<sup>20</sup>. De ahí que el habla ordinaria sea descrita como el medio en el que acontece la interpretación, pues en ella la familiaridad de los propios hábitos lingüísticos se inquieta ante la extrañeza de los hábitos lingüísticos ajenos<sup>21</sup>.

Ahora, si bien al hablar de “fusión de horizontes” y de “movimiento circular” de la comprensión se pretende dar cuenta de la interpretación como un acontecimiento, estas categorías aún son insuficientes para mostrar dicho acontecer. Ellas muestran que interpretar es hacer algo con palabras, pero aún no muestran cómo hacer cosas con palabras. El “cómo” de este acontecer de la

19 Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, vol. 1, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 334-338 y 369; Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder, 2003, p. 39.

20 Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, vol. 1, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 453 y 467.

21 Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, vol. 1, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 467.

interpretación se conoce como el problema de la aplicación, y es el problema hermenéutico fundamental.

Gadamer entiende por aplicación ese acontecer que consiste en poner la generalidad de lo que se interpreta en la clave particular de la situación histórica del intérprete<sup>22</sup>. Este acontecer en el que se funden los horizontes de lo interpretado y del intérprete es la experiencia hermenéutica, y ella, que es en sí misma la interpretación, es lo que Gadamer tiene por universal: la universalidad de la interpretación es la universalidad de la experiencia hermenéutica, de la aplicación<sup>23</sup>.

### III. LA UNIVERSALIDAD DE LA INTERPRETACIÓN

De un modo casi espontáneo nos hemos visto conducidos a examinar el segundo postulado de la ontología hermenéutica: el acontecer de la interpretación es universal. Ahora podemos agregar que esta universalidad lo es de la hermenéutica entendida como experiencia y no como imagen del mundo, o lente a través del cual vemos lo que sucede.

Los recursos que Gadamer utiliza para caracterizar la experiencia hermenéutica provienen no sólo de Heidegger sino también de Hegel y Aristóteles y, por razones de brevedad, pueden condensarse en una sola tesis: el acontecimiento de la interpretación es un movimiento dialéctico permanente en el que dos hablantes superan sus propios horizontes de comprensión en una fusión que los conduce a un nuevo horizonte distinto al de ellos mismos considerados aisladamente.

La interpretación como acontecimiento, la experiencia hermenéutica, es un movimiento circular en el que el intérprete se trasciende en lo que interpreta; pero, como dijimos, esto es precisamente la aplicación. El reto de Gadamer en su empresa detranscendentalizadora es entonces mostrar la aplicación como un modelo performativo y no representacional para explicar la comprensión, que sería el cómo que echamos de menos en Heidegger<sup>24</sup>.

La guía de Gadamer en esta empresa es el modelo del círculo, el problema es que en este modelo las cosas parecen no contar, y por eso se llega a afirmar

22 Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, vol. I, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 377.

23 Cf. Gadamer, Hans-Georg, "La universalidad del problema hermenéutico", en *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 222.

24 Cf. Bilen, Osman, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2000, p. 56.

que no hay hechos. La comprensión tiene la forma del diálogo, e interpretar es dialogar; pero si interpretar es hacer cosas, pues las cosas son el fruto de las interpretaciones, entonces resulta que las cosas aparecen en el diálogo. Esta tesis, aunque seductora, resulta del todo inconveniente. Gadamer mismo lo notó y procuró enfatizar que el acontecimiento de la interpretación, la fusión de horizontes, está orientada por el acuerdo en la cosa, *Sache*. La interpretación realmente acontece entre dos hablantes y aquello de que hablan<sup>25</sup>. Sin embargo, la imagen geométrica del círculo hace que se pase por alto este tercer factor imprescindible en la interpretación. Por eso podemos decir que el modelo del círculo puede ser explicativamente adecuado, pero de todos modos confuso, y por esta razón en nuestra empresa aclaratoria recurrimos al esquema de la triangulación propuesto por Donald Davidson.

La investigación de Davidson se conoce como la interpretación radical, pues se orienta hacia las raíces de la interpretación, a las condiciones necesarias de la interpretación<sup>26</sup>. Davidson, como Heidegger y Gadamer, nota que en la interpretación intervienen tres factores, dos hablantes y aquello de que hablan, y los considera como tres vértices; por eso considera que la estructura de la interpretación no es circular sino triangular<sup>27</sup>; pero puesto que también con los alemanes Davidson considera que la interpretación es dinámica, un acontecimiento, un movimiento, el triángulo debe entenderse más bien como una triangulación. La tesis central que defendemos es entonces que debe operarse una triangulación del círculo si quiere comprenderse el acontecer interpretativo. Esto no constituye una crítica a las posiciones continentales germanas, sino un modo de enfatizar algo que ellas no tematizan por completo. Lo que resulta interesante es ver que la comprensión triangular de la interpretación implica una resignificación completa de la tesis de la ontología hermenéutica.

25 Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, vol. I, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 461ss.

26 En ese sentido cabe destacar la vecindad de las preguntas de Heidegger, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del cotidiano ser en el mundo?; de Gadamer, ¿cómo es posible la comprensión? y de Davidson, ¿cuáles son las condiciones necesarias para que la interpretación acontezca?

27 Juan José Acero ha notado que si se acepta que el modelo de la triangulación puede leerse en Gadamer, entonces él lo habría encontrado décadas antes que Davidson. Sin embargo, nuestra tesis sobre lo confuso que puede resultar la idea del círculo frente a la del triángulo no se verá afectada por estas cuestiones cronológicas. Cf. Acero, Juan José, "El papel del lenguaje en la conformación de pensamiento", en Acero, Juan José, et al. (Eds.) *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 191-207.

A la hora de comprender el modelo dinámico de la interpretación, la tradición analítica exhibe un parecido notable con la empresa de Heidegger<sup>28</sup>. En la primera mitad del siglo XX dicha tradición entendió la comprensión lingüística como constatación. El significado cognitivo de una expresión estaba en que ella pudiera constatarse en los hechos. Sin embargo, de la mano de Wittgenstein, Quine y Austin el panorama de la filosofía anglosajona del lenguaje cambió, y la pregunta por el significado se transformó en la pregunta por lo que hacemos cuando hablamos. Ya no interesó la dimensión constativa o referencial del lenguaje, sino su dimensión pragmática. Este giro se corresponde, guardadas las proporciones, con el desplazamiento de la pregunta representacional por la comprensión, a la pregunta performativa por la misma; y por eso más arriba nos permitimos describir el trabajo de Gadamer con la feliz expresión de Austin.

Según esta tesis, Davidson se enfrenta al mismo reto de Gadamer: pensar la interpretación como un acontecer práctico. Sin embargo, la adopción del punto de vista radical le impone unas restricciones que le dan un rendimiento diferente al de Gadamer. El punto de vista radical que adopta Davidson consiste en no presuponer ninguna familiaridad entre los hablantes. La interpretación radical es el caso en el que un hablante debe interpretar las expresiones de un lenguaje que él no conoce en absoluto.

En la hermenéutica se entiende que el movimiento de la comprensión comienza en la incompreensión, que el esfuerzo del entendimiento inicia donde éste se ha resquebrajado. El problema es que cuando no se sabe nada de lo que no se comprende, excepto que no se lo comprende, es necesario un recurso que permita darle alguna inteligibilidad a las palabras del otro. Ese recurso es el principio de caridad: ante una expresión que resulta absolutamente desconcertante, absurda, debemos pensar qué haría de ella algo razonable y, por supuesto, las primeras razones de que se puede echar mano, son las que el intérprete mismo tendría para utilizarla. El principio de caridad consiste en que el intérprete atribuya al extraño, a partir de su expresión, el mismo sistema de creencias suyo maximizando el cuerdo entre ambos<sup>29</sup>.

Una vez aplicado, el principio de caridad se pone a prueba entrando en diálogo con el otro que, en sus respuestas, sean verbales o no, ratificará lo que el intérprete piensa o le hará elaborar una hipótesis nueva. Según esto, Gadamer y Davidson coinciden en que la relación que hay entre las emisiones del hablan-

28 Un estudio sistemático de los puntos de contacto y divergencia entre las tradiciones analítica y continental es el libro Luis Sáez *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, Crítica, 2002.

29 Cf. Davidson, Donald, "Interpretación radical", en *De la verdad y de la interpretación*, trad. Guido Filippi, Barcelona, Gedisa, pp. 137 y 147.

te y la comprensión del intérprete es circular. Lo que Davidson llama el “sistema de creencias” del intérprete es lo que Gadamer llama la “preestructura de comprensión” o el “horizonte” del mismo. En este sentido interpretar es poner la emisión a ser comprendida en términos de la propia precomprensión, es decir, la generalidad de lo que el otro dice en la clave particular del intérprete, pero eso es precisamente aplicar: el problema hermenéutico fundamental.

Esta notable coincidencia entre Gadamer y Davidson en el problema hermenéutico fundamental parece indicar que ambos pensadores comprenden el círculo hermenéutico de un modo semejante. Sin embargo, hemos dicho que la comprensión no se agota en la dialéctica de pregunta y respuesta, sino que incluye un criterio normativo para la recta comprensión: la cosa misma, el *tertium quid* de la interpretación que la hace triangular<sup>30</sup>. La pregunta es entonces qué papel desempeña en la interpretación ese tercer elemento, el objeto del que se habla.

El tratamiento de este problema puede conducir a una comprensión inadecuada porque con frecuencia el lenguaje técnico y casi científico que Davidson emplea es lo más lejano al estilo clásico y humanístico de Gadamer, y por eso se piensa en aquel como una especie de logicista moderado o de positivista civilizado. Para evitar estos malentendidos y hacer frente al problema ontológico fundamental que se puede pasar por alto en el modelo del círculo hermenéutico, terminaremos con una reflexión sobre lo que son los objetos. Davidson conoce de este problema y considera que ellos son un ingrediente constitutivo necesario en la interpretación, pero esto supone aceptar que existen. Esta conclusión es de la mayor importancia, pues muestra los límites internos de la tesis de la ontología hermenéutica. Para poder comprender que no hay hechos sino sólo interpretaciones necesitamos aceptar que hay hechos: la condición de posibilidad de la interpretación son los hechos, aunque sean sólo una condición necesaria, no suficiente, para la interpretación.

Un modo de argumentar esta conclusión es constatar que el principio de caridad funciona, y que eso es poco menos que un milagro. En la cotidianidad es mucho mayor la comprensión que la incomprensión; la mayoría de las veces comprendemos lo que los demás dicen, y cuando esto no ocurre no siempre es tan difícil llegar a comprender. ¿Cómo es posible esto? Si el principio de caridad funciona es porque, en su mayoría, nuestras creencias sobre el mundo son semejantes. De no ser así la comprensión en la cosa sería lo menos frecuente.

30 Hernández nota de inmediato el problema de reducir la interpretación a esos dos factores y lo denuncia como la exigencia de no circularidad para una teoría semántica. Esta idea deviene más adelante en la tesis de la irreductibilidad de los factores que intervienen en la comprensión, uno de los cuales es un componente objetivo. Cf. Hernández Iglesias, Manuel, *La semántica de Davidson*, Madrid, Visor. 1990, 28ss.

Regularmente nos entendemos, pero puesto que entenderse es siempre entenderse *sobre algo*, entonces no cabe duda de que nuestras creencias sobre ese algo son mayoritariamente semejantes. La pregunta que asalta es, por supuesto, qué hace semejantes nuestros sistemas de creencias<sup>31</sup>, ¿cuáles son las fuentes de nuestra preestructura de comprensión?

Las creencias no son materiales pregrabados o material genético del que puedan hacer uso los hablantes de una lengua; por el contrario, se forjan desde temprana edad de un modo práctico: en contacto permanente con objetos en diversas situaciones llegamos a creer que esto es así o asá. Sin embargo, el trato con los objetos está enmarcado en sistemas de prácticas sociales culturalmente determinadas e históricamente forjadas, las tradiciones de las que habla Gadamer. Pero esos sistemas de prácticas también se han constituido dadas las condiciones objetivas del entorno<sup>32</sup>. De todos es bien sabido que las costumbres de los pueblos del caribe son distintas a las de los pueblos andinos, y que esa diversidad está determinada parcialmente por condiciones topográficas, climáticas y otras semejantes. La formación de las tradiciones supone también el trato con factores objetivos. Nuestra preestructura de comprensión, el conjunto de creencias desde el cual interpretamos, supone a los otros y supone un mundo. Los hombres llegamos a creer lo que creemos por el comportamiento que exhibe el mundo y por el modo en que los otros hombres se comportan entre sí, con el mundo y con nosotros. En este sentido, el punto de vista propio, nuestra preestructura de comprensión, el punto de vista subjetivo, supone uno objetivo y uno intersubjetivo.

Pero también el punto de vista objetivo padece una experiencia semejante. Qué sean los objetos es algo que se constituye en la interacción humana entre sujetos. Sin embargo, esta interacción, el componente intersubjetivo, no agota la objetividad, pues la intersubjetividad misma supone una objetividad para constituirse además de los aportes de los componentes subjetivos. Se aprecia entonces que en la interpretación hay tres factores necesarios e irreductibles entre sí: un componente subjetivo, uno intersubjetivo y otro objetivo. No es posible que haya interpretación si falta alguno de los tres.

Comprender significa comprenderse con otro sobre algo. Sin embargo, la comprensión no se agota en lo que cree el intérprete, ni en lo que los dos hablantes logran establecer, ni en la referencia a los objetos de los que hablan. Por eso la comprensión no puede reducirse a factores subjetivos, ni a factores intersub-

31 Cf. Davidson, Donald, "Tres variedades de conocimiento", en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, trad. Olga Fernández, Madrid, Cátedra, p. 291.

32 Cf. Davidson, Donald, "La segunda persona", en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, trad. Olga Fernández, Madrid, Cátedra, p. 175.

jetivos, sociales, culturales o como se los quiera llamar, ni a factores objetivos. La comprensión es una relación triangular que involucra dos hablantes y algo de lo que hablan, pero no puede comprenderse como la sumatoria total o parcial de algunos de estos tres factores. Subjetivo, intersubjetivo y objetivo son tres componentes fundamentales e irreducibles para que la interpretación acontezca<sup>33</sup>.

Los componentes subjetivos e intersubjetivos están suficientemente contemplados en Heidegger y Gadamer, pues la función de apertura del mundo característica del lenguaje los pone en evidencia. Sin embargo, el aspecto objetivo, que enfatizamos en la exposición de Davidson, resulta descuidado casi por completo en el pensamiento de aquellos dos autores, pero es esencial para la interpretación. Este componente objetivo sólo puede recuperarse para la hermenéutica mediante la reivindicación de la función referencial o denotativa del lenguaje, además de su función de apertura de mundo.

En suma, el problema de las versiones clásicas de la hermenéutica continental germana es la reducción del lenguaje a su función de apertura de mundo; así como el de los positivistas clásicos fue la reducción del lenguaje a su función referencial. El esquema de la triangulación de Davidson permite una comprensión de la complejidad del lenguaje que exhibe la complementariedad necesaria de estas dos funciones. Por eso es preciso, insistimos, realizar una triangulación del círculo.

Según dijimos al comienzo, nuestro interés es comprender qué quiere decir que no hay hechos sino sólo interpretaciones. Un vistazo inicial mostró que sólo hay interpretaciones, que no hay nada fuera de la interpretación; que todo es interpretación. Desde siempre estamos inmersos en sistemas de creencias, culturas, tradiciones y esquemas conceptuales que hacen que todas nuestras prácticas, los objetos que aparecen en ellas, y nuestra propia manera de pensar sean ya interpretaciones. Ahora hemos visto que esta seductora tesis resulta bastante confusa y, como bien dice Davidson, a medida que aumenta la claridad disminuye la seducción.

Es cierto que vivimos inmersos en sistemas de creencias, sin embargo, de ahí no cabe inferir que no haya hechos objetivos, ni puntos de vista subjetivos. Para que podamos llevar una vida inmersa en tradiciones y culturas, una vida intersubjetiva, es preciso que haya elementos subjetivos y objetivos. Si esto es así, una comprensión de la tesis de la ontología hermenéutica implica más que afirmar la desaparición de los hechos, tesis ininteligible, una triangulación del círcu-

33 Cf. Davidson, Donald, "Tres variedades de conocimiento", en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, trad. Olga Fernández, Madrid, Cátedra, p. 281; Malpas, Jeff, "Gadamer, Davidson and the Ground of Understanding", en Malpas, Jeff; Arnsward, Ulrich; Kertscher, Jens (Eds.), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg, Gadamer*, Londres, The MIT Press, 2002, pp. 201s.

lo hermenéutico; pues subjetivo, intersubjetivo y objetivo son los tres puntos que determinan el plano de la interpretación, y con que falte alguno de ellos el plano se deshace. Que no haya hechos sino sólo interpretaciones no significa que no haya objetualidad, sino que ella por sí sola no constituye ningún sentido; aunque no por ello puede reducirse a pareceres subjetivos o intersubjetivos.

Esta consecuencia no es para nada novedosa. Kant mismo ya la conocía cuando atento al legado de Hume reconoció que “el cosmos”, por decirlo así, es monótono, pero que la monotonía no engendra necesidad. Sobre este reconocimiento se funda una investigación de las condiciones de posibilidad de la necesidad, pero no de la monotonía. La unidad de apercepción trascendental constituye la apariencia normativa del mundo, nuestra experiencia humana del mundo, pero las cosas mismas conservan su monotonía, la misma que ya tenían sin nosotros. La tradición hermenéutica descuidó esa monotonía y perdió la referencia en sus consideraciones lingüísticas. Lo que Davidson ha hecho es simplemente reivindicar el sentido que tiene la monotonía del cosmos en la construcción de nuestras interpretaciones; lo que implica, antes que un retorno a un fundamentalismo naturalista o cósmico, o a un relativismo cultural o subjetivista, la triangulación del círculo hermenéutico.

MIGUEL ÁNGEL PÉREZ JIMÉNEZ

