

LA HISTORIA INTERMINABLE O REINTERPRETACIÓN DEL PASADO DESDE EL PRESENTE

María Rosa Palazón Mayoral
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Las palabras, aun las de signo adverso, las inventa el hombre, después, aunque éste quiera, no puede destruirlas, porque terminan adquiriendo vida propia. Caminan por sí mismas, por el mundo, entre las cosas, la única alternativa, entonces, es sentarse a esperar que envejecan.

Roberto López Moreno, *Verbario de varia hoguera*

1. La historicidad como la diferencia o el diferir

La Historia se asoma a las cosas humanas acontecidas mediante unos lentes de larga vista que son las fuentes, entre las cuales destacan los testimonios escritos, en cuya búsqueda o heurística el estudioso invierte mucho esfuerzo. A partir de la obtención de las fuentes de información, el historiador habrá de fijar con precisión las coordenadas cronotópicas del proceso a estudiar; ellas hacen probables unas conjeturas y excluyen otras. Heidegger, considerado por algunos como padre de la Hermenéutica, caracterizó con gran tino al ser humano como un *Dasein*, un “ser (o estar) ahí”, en unos límites, dentro de unos “horizontes”, categoría esta última que tomó Gadamer de Husserl y de Nietzsche, aunque también fue utilizada por Dilthey y Ortega y Gasset. Con el planteamiento de conjeturas o “precomprensión” de las fuentes empieza la interpretación o la hermenéutica histórica, que no está encajonada en las ficciones ni en categorizaciones vacías de contenido, sino en las persistentes

différences, o distinciones sincrónicas, y en las *différences*, o la transitoriedad y lo transitorio de la humanidad, que dejó sus huellas en su pasaje por el mundo, declaro apropiándome de la terminología de Derrida.

El historiador, mago del cambio, contribuye también a crear el reino imaginario, entendido como lo creativo que se mantiene ajeno a la mera repetición de hipótesis de trabajo y de conclusiones previas: es otro obrero del reino postulado por Michael Ende en el maravilloso cuento que da título a estas páginas. Si Pascal calificó la imaginación como la loca de la casa, mucha razón le asiste a Luís González para adaptar este calificativo a Clío, en el entendido de que, desde Platón (*Fedro*), esta facultad es la innovadora, la que se coloca fuera de la norma repetitiva, la a-normal o loca. El discurso de la “loca” historia ha tenido que luchar en contra de las concepciones antihistóricas, sean de cuño platónico, sean las taxonómicas, sean las que explican el cambio mediante reiterativas o fijadas leyes probabilísticas, o bien mediante una línea de evolución progresiva que debe repetirse en todo el mundo. Es ahora cuando antiguos paradigmas explicativos (en la terminología de Kuhn) muestran sus limitaciones, ahora cuando las ciencias se ocupan de las variaciones fenoménicas o el diferir histórico que no se repite según una probabilidad, sino que ocurre también al azar, interesándose más en la unicidad de los procesos. Ahora es cuando Clío dialoga con los otros conocimientos en pie de igualdad: ha ganado su derecho a escuchar y ser escuchada. La vieja historia de sus enemigos es larga. Veamos.

En *Identidad y diferencia*, Heidegger discute con Parménides sobre el principio de identidad. Para el alemán, este principio no sólo establece un presupuesto lógico, sino que determinó la onto-teo-logía que asimila los modos del pensar y del ser (de los entes). Para Otto Pöggeler, ésta es la “torsión”, o encuentro del ser y el hombre, que recorre el pensamiento occidental. Heidegger lo llamó *Ereignis*, suceso o acontecimiento. Supuestamente la razón abstrae o “lee” —permítaseme explicarlo con la terminología de Foucault— las “signaturas” como las propiedades inmutables que emanan del ser (Platón). A partir de entonces, para la “onto-teo-logía”, lo pensado es. De esta hipotética identidad o correspondencia se han hecho depender la objetividad y los criterios de verdad y falsedad.

El *idem entis*, la *ipseidad* inaugural, la creencia en el mutuo copertenecerse del ser y del pensar humano, se repitió obstinadamente como si fuera la constitución misma de la realidad —el ser—, hasta luego se dio un “salto” al vacío, inaugurándose una “espiral hermenéutica” centrada en la diferencia (de la semejanza a la desemejanza). Ésta es percibida por un yo, en cada caso, no como presencia, unidad, estabilidad (como ser o idea inmutable), sino como ausencia sintomática de la no fusión, de la inestabilidad que hace necesario un “Eros” que nos impulse a cubrir nuestras carencias, esto es, un diálogo informativo entre individuos que hacen valer su propio punto de vista y el de sus interlocutores. Un historiador, por ejemplo, presupone que el texto que utiliza entiende más del asunto en cuestión de lo que quizás sus propias anticipaciones lo inducirían a suponer, escribe Gadamer.

Comprender significa entenderse en la cosa y aceptar la opinión del otro como tal, que ya después ocurrirán los acuerdos y desacuerdos, o el ajuste de puntos de vista.

En esta línea, Jacques Derrida habla de la diferencia como un Dionisios atormentado por su falta de plenitud. Él no lo sabe todo. Naturalmente que Dionisios habita en la onto-teo-logía. Con el salto hermenéutico en cuestión, se arribó, según Heidegger, a la reminiscencia, a los recuerdos interiorizados de lo distinto, a la decisión o resolución (*Austrag*) que abrió el camino a la onto-logía, que cuestiona los presupuestos del pensamiento re-presentativo, intuyendo desniveles, desequilibrios, la metaestabilidad, la no-absorción, la no identidad; en ese momento se arribó al uso del genitivo de la diferencia o “ser de...”, enunciación apofántica,¹ que es el juego de las escondidas: desde entonces el ser es identidad y diferencia, propiedades y funciones que se ocultan y desocultan en el transcurrir histórico. Se entendió, además, la importancia de la distancia en el tiempo.

Molesto con esta improbable o “metafísica” historia heideggeriana sobre el origen de las dos categorías fundantes, a saber, la “identidad” y la “diferencia”, innecesaria para legitimar la asunción de esta última como centro neurálgico de la Hermenéutica, Derrida afirma que sólo hace falta rescatar la intuición de Heidegger acerca de qué y quién hace la diferencia. Esta es una discrepancia, la no-presencia, una fractura. Vista desde la diacronía, se trata

del diferir o “eventualidad” histórica, la “epocalidad”, la renovación, la pérdida o el ocultamiento de algo en una nueva presencia: sabiéndonos un “ser para la muerte”, o histórico, nos despedimos así del pasado o de los seres que estuvieron en un ahí.² Pienso que estos panoramas y consagraciones de autoridades deben también reconocer la gloriosa defensa del “sentido histórico” llevada a cabo por Dilthey y demás filósofos historicistas, que contribuyeron destacadamente a que esta problemática de la diferencia o alteridad ganara una batalla.

En el ámbito de la filosofía, la corriente fenomenológica dejó de privilegiar las semejanzas, las presencias más o menos iguales a sí mismas desde Heidegger, la “eventualidad del ser”, las persistentes discontinuidades, son el núcleo temático que reta a su estudioso. Las diferencias son medulares en este nuevo intercambio dialógico, donde también toman la palabra la comunicación y la Hermenéutica. Es a la génesis de la conciencia histórica que esta corriente filosófica debe su papel central.

Permítaseme precisar algunas cuestiones. La “identidad” es una ambigua categoría para hablar de la comunidad de elementos, de la continuidad, de la semejanza de orientaciones, de lo que frustra la expectativa de un cambio... Ella y la “diferencia” son dos categorías que se enlazan, además, con las de “equivalencia” y “oposición”, empleadas las teorías de sistemas. Cuando se postulan menos equivalencias y oposiciones se hacen converger (hacia el mismo *ídem* o punto) más elementos del sistema (se agrupan en el conjunto, por ejemplo, de etnia y cultura); y viceversa, si se consideran más, se hacen diverger (los individuos están más diferenciados que las culturas, por ejemplo). Identidad y diferencia son el juego entre la ruptura y la mismidad (*das Selbe*); ésta no es igualdad (*das Gleiche*), según precisa Heidegger, sino lo que permanece afirmado o negado en un curso histórico discontinuo: el ser por haber sido. Es el hecho de que el presente sea un “microcosmos” que espejea de muchas maneras el “macrocosmos” (son frases de Dilthey), porque aquél es portador de las marcas de éste.

2. El testimonio y la historicidad. La contextualización de la crítica documental y la hermenéutica

Ahora bien, para la Hermenéutica muchas expresiones son huellas del pasado, y una huella es la marca que se estableció gracias a la copresencia de aquello que designa, o a que remite. Si conocemos traduciéndonos los hechos a signos, hemos de poder calificar a una interpretación como delirante comparativamente con otra más “realista”, “adecuada” a los fenómenos o pertinente. Dado este postulado, “Hermenéutica designa un planteamiento filosófico que se adhiere a, precisa y amplía la epistemología historicista, afianzando, además, algunos presupuestos que fundamentan las ciencias sociales (humanas) como la Filología, la Comunicación, la Historia y la Etnología. ¿Cómo explicar si no la recurrente terminología de Gadamer y Ricoeur de “Ciencias del Espíritu” y de “comprensión”?

En sentido estrecho la “hermenéutica” es una disciplina, derivada de la “crítica documental” llevada a cabo por Langlois y Seignobos —*Introducción a los estudios históricos*—, Droysen —*Esquema de la historia*—, H. I. Marrou —*El conocimiento histórico*—, y, entre otros más, por Schleiermacher, quien es ampliamente citado en las obras de Gadamer. Esta crítica o “hermenéutica filológica” auxilia en el tratamiento de los “textos”, esto es, se trata del “arte” de la interpretación (antiguamente era aplicado, a menudo, a la Biblia) de un plano expresivo, oral o escrito —dado físicamente— aunque, siguiendo las sugerencias de la semiótica, podría ampliarse a la interpretación de las “culturas” humanas, es decir, a las acciones individuales y costumbres colectivas, y a toda clase de testimonios históricos: utensilios, monumentos, construcciones... La interpretación de un texto establece el plano de contenido —no dado físicamente— que supone la expresión,³ esto es, descifra los significados (y las funciones de alguna clase de productos culturales como la arquitectura, añadido yo), o sea los mensajes. Descubre, pues, las dimensiones de la realidad no explícita (nótese que la hermenéutica no es fácilmente aplicable a lenguajes autodefinidos o autorreferentes como la música). Bajo este enfoque cualquier manifestación social, el mundo humano entero es visto, pues, como un lenguaje o “medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación”.⁴ Aunque he dicho que

la cultura entera puede observarse desde el punto de vista semiótico, o como lenguaje, Hans-Georg Gadamer se concreta a hablar básicamente de los textos o productos lingüísticos por excelencia. Por su parte, Mijaíl Bajtín se ocupa indirectamente de las ciencias humanas y de los materiales con que trabajan.

Las labores previas a la tarea interpretativa final del historiador fueron divididas por la crítica hermenéutica en “crítica externa e interna”, o pasos para que se establezca qué dijo un testigo, directo o indirecto, y por qué, cómo y en cuáles circunstancias lo hizo. Los críticos o hermeneuta-filólogos abordaron las “cuestiones de limpieza y ajuste” para evitar las no deseables intervenciones de los impresores, de los copistas y las fallas en las transcripciones; problemas como los de la autoría, las interferencias de la censura y la autocensura, de la mentira y del ocultamiento de información —silencios a veces más significativos que las palabras—, de las concesiones obligadas, y hasta se ocuparon de los mensajes opuestos que están en un mismo documento. Un valor testimonial depende de lo que representa como fenómeno expresivo, escribe Gadamer: por quién y qué toma partido, con qué convicciones aborda un asunto, su sinceridad o insinceridad, su disimulo, su mentira o su equivocación. Es menester, pues, entender más allá del sentido literal y frecuentemente en un sentido distinto al que los textos pretenden por sí mismos:⁵ “El historiador interpreta las cosas en una dirección que el texto mismo no enuncia y que ni siquiera tiene por qué estar en su presupuesta orientación de sentido”.⁶ El historiador se comporta en este aspecto como la hermenéutica jurídica o, si se prefiere, como el juez de instrucción en el interrogatorio de los testigos.

Gracias a una buena crítica se llega a un consenso lingüístico sobre el significado de las palabras, aunque comprender una lengua y las hablas que hubo, precisa Gadamer, no agota las trabas y objetivos de la historia, sino que es el paso necesario para que los historiadores lleguen a un acuerdo sobre algunos significados de aquello que fue expresado como lenguaje. La labor contextualizadora es reconocida por nuestro autor como un camino para salvar la distancia histórica, o señalamiento de horizontes que facilita el distinguir las anticipaciones o prejuicios falsos, o malentendidos, de los prejuicios verdaderos, o, cuando menos atinados, siendo ambos ineludibles en la comprensión del historiador,⁷ que nunca deja de moverse en la cuerda floja de unos aconte-

cimientos originales que han desaparecido y que, por lo mismo, no admiten una constatación directa, y de unos variables horizontes interpretativos de testimonios.

La hermenéutica filológica permite acceder, pues, a la “tradición”, al pasado desde un lenguaje que habla por sí mismo como un tú. Luego, media una “unidad interna de la filología e historiografía”⁸ que compromete al historiador a hacerse cargo de la “literariedad originaria de lo dicho”.⁹ En otras palabras, lo dicho sólo puede ser saludado como una experiencia verdadera guardando las distancias de la alteridad. Las aplicaciones de la hermenéutica a un mismo texto suponen márgenes de distancia entre él y sus interpretaciones; empero, las que se iniciaron en una mayor apertura con respecto al otro son las más persuasivas: argumentan —se explican—, deciden entre, y posiblemente combinan otras interpretaciones alternativas de manera suficientemente convincente como para ser tomadas en cuenta.

Como los testimonios son el medio para establecer los hechos, Schleiermacher acuñó el concepto de “reconstrucción” histórica, es decir, la que suple lo perdido, devolviendo lo ocasional y originario, o sea que da una nueva presencia a hechos que quedaron en la “tradición”, en el pasado. Ésta es una misión de la Historia, que pretende mantener un principio de realidad fiel a lo acontecido, es decir, una correspondencia directa y minuciosa entre su dicho y lo ocurrido: debemos distinguir los modos sígnicos de acercarse a una y misma realidad, o “estilos” de las expresiones, porque hay varios “géneros de estilo”.¹⁰

Si la obra literaria realiza, en primera instancia, una autorrepresentación, si se remite a sí misma, la Historia pertenece a su mundo. Son dos reglas del “juego”, dos “estilos” o modos de proceder. Uno, si es mimético, hace de la ejemplificación imaginaria una representación de algo generalizable; el otro, se dedica a describir hechos particulares, en su unicidad y ateniéndose puntualmente a las cosas acontecidas, sin que fabrique o invente los mundos que refiere:

El historiador y el poeta no difieren entre sí porque el uno hable en prosa y el otro en verso, puesto que podrían ponerse en verso los versos de Heródoto y no serían por esto menos Historia de lo que son, sino que difieren por el hecho de que uno narra lo sucedido y el otro lo que pudo suceder. Por lo cual la poesía es más filosófica y más elevada que la Historia, pues la poesía refiere más bien lo univer-

sal. La Historia en cambio, lo particular. Lo universal consiste en que a determinado tipo de hombre corresponde decir y obrar determinada clase de cosas según lo verosímil y lo necesario. A ellos aspira la poesía, aunque imponga nombres personales. Lo particular, en cambio, consiste en decir, por ejemplo, lo que obró Alcibíades y qué cosas padeció.¹¹

3. De la crítica a la comprensión

Detengámonos en la hermenéutica como el arte de interpretar textos en contextos distintos al de su autor (o autores) o emisor (o emisores) y de su(s) destinatario(s) o público(s), esto es, como el esfuerzo por desvelar el lado oculto del texto a partir de sus conexiones con un presente que se proyecta hacia el pasado y el futuro. Además de la crítica, su punto de partida es la comprensión. Para Dilthey las personas se expresan, dando cuerpo a sus vivencias (a sus cosmovisiones, a sus sentimientos...). Esto es, las expresiones portan un interior o contenido “espiritual”. Las “ciencias del espíritu” (que, por aquel entonces, ya fueron separadas radicalmente de las “ciencias de la naturaleza”, compartimentación que hoy, bajo los nuevos paradigmas sistémicos, las nuevas teorías científicas y hasta desde la misma etología, resulta insostenible, además de que, para nosotros, “vida” no es el contraconcepto de “naturaleza”, sino que forma parte de ésta) han de “comprender” este significado y sentido vital, este lado interno o escondido: regresar lo externo a la espiritualidad que lo engendró. Las “ciencias del espíritu” trabajan con materiales que tienen una morfología externa o dada, la expresión, que “simboliza” o debe asociarse con otra parte interna; el plano expresivo es la marca de un contenido “vivencial” que la comprensión de los estudiosos descifra. El que comprende se traduce la vida ajena, se reencuentra con el otro, retorna sus motivos e ideas. Retrotrae la manifestación histórico-social-humana a la vida espiritual de que brotó: la “conexión de vivencia, expresión y comprensión es el método de las ciencias del espíritu”.¹² La ambigüedad que dejó apuntalada Dilthey entre psicología y hermenéutica empezó a derrumbarse cuando Collingwood estableció que se descifran pensamientos, no entendidos como actos mentales, sino como aquello que puede repensarse. Tal pensar es, en términos gadamerianos, “ganar un

horizonte”,¹³ aprender a mirar más allá de lo cercano (sin desatenderlo, *cf. infra*). No se trata de desplazarse hacia la constitución psíquica del actor histórico ni de los testigos, sino hacia una perspectiva desde la cual el otro ha ganado su visión, haciendo valer su palabra: Gadamer niega su apoyo al “historicismo trascendental”¹⁴ que mira al sujeto como el único agente que pone sus restricciones al devenir o que impone la movilidad histórica.

Comprender no es un retroceso a la conciencia ni a la subjetividad personal del otro para quedarse allí: el historiador parte del todo u organización social, pasa por lo individual y regresa desde este nivel al todo. Círculo hermenéutico que se rompe porque es planteado en fases: la “anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo”.¹⁵ También la mismidad y la diferencia o los nexos históricos entran en este “círculo” porque la parte se comprende por el todo, y éste por sus partes. Asimismo, dentro de un corte sincrónico, el texto se interpreta mediante sus enunciados, y éstos por el texto completo; este último se compara con otros y con el contexto, y un contexto con otro, y así sucesivamente, en un conjunto de puntos de vista (su cantidad es indeterminable) complementarios. Desde la diacronía, los nexos sucesivos de las expresiones permiten que se vaya realizando la “estructuración del mundo histórico”, trabajo colectivo y sin fin, observa Dilthey.

La dislocación de lo dado —de una función o norma social o de un producto— señala su diferir; no obstante éste tiene que explicarse a partir de aquello que generó el cambio (discontinuidad surgida de los “nexos” sistémicos e históricos), y desde el *holon*: difieren el comportamiento o la función que vistos aisladamente se prolongan desde el pasado, pero que en las nuevas (distintas) organizaciones adquieren otro sentido o dirección; es diferente la composición de cada todo, *holon* o sistema (tan grande o reducido como se quiera), y son únicas sus fases, o procesos históricos, aunque los componentes no tengan “unicidad”. Tales son los enfoques sistémicos u holistas (de *holon*, entero completo o todo) del historiador: en este aspecto él gana un horizonte cuando mira lo alejado y lo va integrando en un todo social más amplio, en patrones más extendidos que siempre entrañan el concepto de su propio “estilo”.

Gadamer explica que en su significado normativo, “estilo” es el modo de presentación adecuado a unos objetivos. Designa, pues, los requisitos que han de cubrir las formas de decir y de comportarse para llegar a un fin. Para Goethe es la “voz” que supera la *maniera* o imitación de las voces ajenas. Esta “unidad en la expresión”¹⁶ —el estilo— se expande cuando se hacen entrar en escena los “nexos” o conectivos, tanto en la sucesión o diacronía cuanto en los cortes sincrónicos (en un momento y lugar históricos), detectando y proponiendo que las expresiones comparadas una a una son equivalentes u opuestas, y que, vistas en conjunto, llevan las marcas de familia o parentesco.

El hermeneuta asume y olvida diferencias particulares, dependiendo de los niveles sistémicos más o menos extensos que elige: las diferencias individuales se difuminan cuando el *holon* es una cultura, por ejemplo, así como también se difuminan algunas equivalencias si acontece un cambio o una ruptura histórica: cada quien ha de descubrir en qué medida la diferencia procede del planteamiento de una identidad anterior; y viceversa, la identidad puede deberse a la diferencia en las relaciones de elementos identificados como comunes: el *ego*, la cultura... son unos y únicos, tienen un estilo, aunque no lo son sus elementos o partes considerados aisladamente (que son tomados como maneras).

Así pues, ningún estudio hermenéutico y, como tal sistémico e histórico, interpreta sometiéndose al otro, desplazándose a su interior para participar de sus vivencias, sino que es el método para “ganar un horizonte”,¹⁷ para brincar la estrechez de los “panoramas”, porque mirando más allá de lo muy cercano se arriba a la comunicación (a lo común, a la comunidad), expandiendo el alcance de la mirada a un panorama mayor, ampliado.

Ahora bien, la comprensión no es reductible a una simpatía o empatía (a un re-vivir, entendido como un acto de congenialidad, de adivinación, un ponerse “en los zapatos del otro”, cuya factibilidad reposa en la vinculación histórica de las individualidades y en las comparaciones del tú o lo ajeno con el yo), términos a que ha sido traducida la *Einführung*. Comprender (*Verstehen*) no significa la comunión de las “almas”, sino la participación en un sentido comunitario; pero tampoco se trata de olvidarse de la individualidad, sino de adentrarse en la interpretación de un saber comunitario o tradición desde la manera en que lo puso en práctica alguien.

Comprender no presupone la coincidencia ideológica (interpretamos un ritual religioso sin que formemos parte de sus fieles, de su grey), inclusive muchas veces lo que expresa una expresión, dice aliterativamente Gadamer, no es sólo lo que debe hacerse expreso en ella, sino lo que llega a expresarse en el decir sin que intente expresarlo, es algo que la misma expresión “traiciona”: “Para la Historia es un supuesto que la tradición ha de interpretarse en un sentido distinto del que los textos pretenden por sí mismos”.¹⁸ Tampoco el contrario de la comprensión es la antipatía (interpretamos la actuación y las declaraciones de personajes ideológicamente contrarios a nosotros), aunque ambas inclinaciones contribuyan a su éxito o fracaso; su opuesto es la incompreensión, la incapacidad de revelar el significado y (algún) sentido de aquello que se expresa.

Una regla de la crítica textual es la “anticipación de la perfección”,¹⁹ esto es, sólo es comprensible lo que tiene una unidad de sentido. Sin embargo, pese a tal unidad o racionalidad, Habermas sobrestima, dice Gadamer, el papel que juega el “pensamiento racional” en la historia y en la hermenéutica, en detrimento de las motivaciones afectivas y en general de la complejidad del ser humano. La argumentación centrada sólo en lo racional, escribe este hermeneuta, pone en evidencia los prejuicios que dañan el aprendizaje y la exposición de las hipótesis de trabajo. Ahora bien, para él no sólo la expresión lleva (más o menos, dependiendo de su “estilo”) y se dirige a los afectos (a la sensibilidad o “estética”) de sus receptores, sino que la comprensión cuenta con su presencia: las inclinaciones emotivas obstaculizan el acercamiento a las expresiones de una comunidad, en comparación con otra, o lo ayudan, como lo ha experimentado cualquier etnólogo en sus trabajos de campo. No obstante, esta riqueza de factores personales implicados en la comprensión de las expresiones no excluye lo razonable o entendible de éstas.

Gadamer demanda al hermeneuta que tenga disposición a llegar a la coincidencia, al acuerdo con los textos. Habermas objeta que la apertura respecto del otro no implica, ni debe implicar, tal condición: que se comprendan e interpreten los testimonios nazis, no conlleva que se esté dispuesto a un acuerdo (en lo básico) con éstos. La coincidencia no es, como quedó dicho, igual a compartir una idiosincrasia, sino entenderla, repensada, llegar a un punto de encuentro con las ideas y los proyectos de otros, aunque los aborrezcamos.

Incluso ocurre que en ocasiones la animadversión permite interpretar mejor al tú (tengo en mente *La comedia humana*, donde los burgueses son descritos por Balzac con agudeza y penetración magistrales, nunca equiparables a sus pobres caracterizaciones de la nobleza).

La Hermenéutica sí demanda del investigador una actitud abierta, una disposición al aprendizaje y al diálogo con el otro y hasta con él mismo. Demanda que él admita que la distancia entre su opinión y la ajena es superable si establece un diálogo. Esto es, demanda un refinamiento en su modo de estar en el mundo que se ubica en las “esferas limítrofes entre la ética y la estética”.²⁰ La persona que muestra disponibilidad a escuchar y valora a los demás como generadores de información y, por lo tanto, influyentes en la vida social, los está viendo como un fin en sí mismos, y no sólo como un medio. Es, por ello, una persona buena, que pone en práctica un imperativo de la moral, y también es bella, porque responde a una actitud sensible o estética que abarca y rebasa los intereses prácticos y teóricos.

Como los sujetos y sus hechos, así como sus productos, están adscritos a un cronotopo (Bajtín), a una situación histórica (Dilthey), o a una circunstancia (Ortega y Gasset), es más fácil dar este paso comprensivo hacia el significado del texto cuando se trata de nuestros coterráneos y contemporáneos, y de nuestros seres más cercanos. En otros casos, hay que marchar hacia el otro, hacemos presente su ámbito cultural, sus usos y costumbres. La interpretación se vuelve más necesaria donde el sentido del texto es más extraño, menos familiar, y no es entendido de manera relativamente inmediata.

4. Conocer y reconocerse

También en la comprensión el intérprete camina del en sí —soy y sé esto y aquello, aunque no era consciente al respecto— al para sí —me he enriquecido con esto y aquello que no era ni sabía. Comprender es reconocerse en y por medio de algo. Las “objetivas” ciencias naturales no caminan en esta dirección. Filólogo e historiador comprenden el texto y se comprenden en él. Para Gadamer, en Hegel —*Fenomenología del espíritu*— el historicismo encuentra su reconciliación con la verdad cuando dice que el otro no debe ser experimenta-

do sólo como el otro respecto al sí mismo del historiador, sino que éste, haciendo un reconocimiento del tú, acaba en el auto conocimiento: se enfrenta a aquello que se le aparece como extraño, y acaba aprendiendo a reconciliarse con lo extraño como algo que le acaba siendo familiar.

Una de las ventajas de la hermenéutica es que los individuos y las culturas se conocen por mediación y con ayuda del otro. “Yo no puedo vivir sin el otro, no puedo llegar a ser yo mismo sin el otro; he de encontrarme en el otro, al encontrar en mí al otro”.²¹ José Ortega y Gasset dijo sucintamente que se llega al autoconocimiento por un rodeo, al entender las expresiones de los demás se descubren las creencias tácitas en que se está individual y colectivamente, y los comportamientos que el ego y las culturas asumen: el yo surge a partir del otro, aunque tampoco es totalmente otro, sino que es (más o menos) mi prójimo.²²

5. La pregunta y la respuesta o la conversación hermenéutica

La experiencia interpretativa o hermenéutica llega tan lejos como se esté dispuesto a la conversación con los materiales, depende de nuestra capacidad para la dialéctica de la pregunta-respuesta, de nuestro “ser para el texto”.²³ Según las preguntas que hagamos a las expresiones, y lo cercanas o alejadas que estén de nuestros “horizontes”, habremos de esforzarnos más o menos, así como utilizar una mayor o menor cantidad de recursos para descifrarlas.

La conciencia hermenéutica, afirma Gadamer, es un modo de experiencia que presupone la estructura de la pregunta. Esto es, para que el investigador tome conciencia de que ha comprendido algo (de que se aproximó cognoscitivamente a...) ha de entregarse a la dialéctica que se lleva a cabo mediante preguntas y respuestas; y las primeras son tales cuando están abiertas a la opción del “así o de otro modo”,²⁴ a que la respuesta confirme o no las creencias con que nos anticipamos a los hechos. Esta es su lógica.

Adicionalmente, la “conciencia hermenéutica” debe estar abierta a las respuestas de las expresiones, que nunca serán exactamente las mismas (*cf. infra*), así como las preguntas tampoco serán unidireccionales y unívocas, excepto cuando se limiten a ser aparentes (mera “palabrería”, para Heidegger, que

obliga al interlocutor, incluyendo en esta categoría a los textos y otros testimonios, a repetir una autoritaria “Verdad”).

En *Las aventuras de la diferencia*, Gianni Vattimo redondea: la Historia (la investigación de las cosas acontecidas) es la historia (lo acontecido) de mensajes, en la cual la respuesta no agota la apelación porque depende de ella. En última instancia, la hermenéutica es la mediación de perspectivas móviles entre el texto (o el testimonio en cuestión), lo que describe y los cuestionamientos, que se fundamentan en las inacabables, en principio, interpretaciones de aquello que se expresó (*cf. infra*).

Entre dos interlocutores está justificado, dice Gadamer, hablar de “conversación hermenéutica”²⁵ si ambos se prestan atención, si dejan valer (al menos en principio) sus puntos de vista: sólo cuando volvemos con el pensamiento hacia lo que ha sido pensado estaremos sirviendo a lo que todavía está por pensar: Heidegger, *Identidad y diferencia*. Los intérpretes de textos escritos²⁶ han de estar, pues, dispuestos a “dejarse decir algo”,²⁷ a salir de sí mismos para internarse receptivamente en las maneras de sentir y de pensar de la alteridad, a dejarse sugerir por la divergencia: por la diversidad de modos de concebir y de comportarse que se separan más de los propios en la medida en que tienen menos puntos de contacto (igual que en geometría la divergencia es la separación de dos líneas o planos, tanto mayor cuanto más se alejan del punto donde forman un ángulo).

El diálogo parte del deseo de querer saber y saber que no se sabe, de la afirmación que hace el sujeto cognoscente de su finitud y limitaciones, y de su intento de reconstruir las preguntas a que responde el texto. Para Bajtín se trata de intuir la “polifonía” del discurso (los que ahí hablan; a partir de quienes hablan; para quien lo hacen, y contra quienes). Este dialogismo consta, al menos (categoría de Husserl, Nietzsche, Bajtín, Gadamer y Habermas, entre otros), de dos fases: una, llamémosla, siguiendo las etapas de la educación pitagórica, más “acústica” o más receptiva, que aspira a aprehender las perspectivas del otro. Y dos, la apropiación, intercambio y ajuste de las perspectivas propias dependiendo del acuerdo (y también del desacuerdo) con las ajenas. Esto es tan verdadero que resulta una mera tautología: cualquier aprendizaje es la adquisición de lo informativo, de aquello que se ignoraba.

6. Contradicciones del historicismo

La crítica filológica, auxiliar de la historiografía, en sus afanes de “objetividad científica” ha entrado en conflicto con la conciencia histórica. Toda reconstrucción de un testimonio debe partir de la pérdida de su sentido original y percatarse de que se realiza desde una “fusión de horizontes”, o sea, desde el “excedente de sentido” (Ricoeur) que aporta el historiador. Nunca lo lejano reconstruido es el original, sino que lo visto retrospectivamente lleva una carga de “extrañamiento”.

Nadie pondrá en pie la historia del borrachín político y gimnasta Alcibiades como fue entendida en su época y por él mismo. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel matizó el supuesto de la reconstrucción única y definitiva, subrayando su aspecto negativo o impotencia: las antiguas obras de las musas, Clío entre ellas, son fruto arrancado del árbol. Ya no tienen vida ni existen: el árbol, los elementos que fueron su sustancia, ni el clima, ni... Las generaciones posteriores, que reconstruyen lo ya ido, están en un “hacer exterior” que arrostra una “gota de lluvia” de ese fruto. Luego, nunca podrán reconstruir todos los significados y los sentidos de las acciones personales, ni aquellos que pretendió dar un emisor a su texto (para qué y quién, y contra qué y quién lo escribió o dijo: se trabaja la “polifonía” del testimonio desde presupuestos). La información se pierde. También media un excedente de visión entre los autores y sus receptores, que se explicita en las preguntas a distancia que éstos formulan a los textos (la Historia se realiza desde el presente de los historiadores).

El error del historicismo fue que, confiando en su metodología, se sustrajo a su propia historicidad, que penetra a la misma crítica documental y más acusadamente a la comprensión. Liberada de los dogmas de un y sólo un método científico, y de las hipotéticamente objetivas, universales y no derogables verdades científicas de la crítica documental, la hermenéutica destacó la historicidad de las culturas —sus miembros se expresan desde su “colocación histórico-epocal”—,²⁸ Y de la misma comprensión, que siempre se realiza desde el *humus* de un “horizonte”, desde una demarcación histórica finita y desde la carga de los variables presupuestos o “prejuicios fundantes y sustentadores”,²⁹ o sea, desde una “precomprensión”. La comunidad inicial —la gota de lluvia— y sus nexos con los procesos históricos posteriores están

sometidos a una continua reinterpretación, llegando el historiador a un punto intermedio entre la objetividad de la distancia histórica y su pertenencia a una tradición en que está ubicado en tanto es un *Dasein*.

Para la filosofía en cuestión, el filólogo, el historiador, el comunicólogo, el pedagogo y el etnólogo, entre otros, inician su diálogo desde una “precomprensión”, desde unas anticipaciones, unos prejuicios (que no forzosamente son falsos) u opiniones (más o menos) comunes en un cronotopo, desde la tradición a que se atienen porque están en ella, porque la son. La conciencia histórica tiene que ser consciente de los prejuicios que la guían, de manera que cada historiador gane su derecho a formular una opinión distinta, a hacer preguntas que abran nuevos modos interpretativos, aceptando que siempre esta dialéctica se mantendrá abierta. Es decir que, gracias a la “fusión de horizontes”, el sentido de un texto que habla de unos sucesos históricos no se agota al llegar a un supuestamente objetivo punto final, a una dirección interpretativa única, sino que ésta es un proceso abierto.

Las interpretaciones, procedentes siempre de horizontes variables, no las hace un observador neutral, exterior o fuera del mundo observado, sino que de hecho participa en el texto, que, desde este ángulo, permanece inacabado, como si fuera un diálogo sin final: la historia de cada historia es interminable. La física cuántica ha llegado a la misma conclusión: aun contando con los instrumentos y el saber necesario, los resultados siguen dependiendo del mundo físico y de la conciencia de quien lo analiza. Por ello, a sugerencia de John A. Wheeler, de la Universidad de Princeton (citada por Talbot), deberíamos reemplazar la palabra “observador” por la de “participante” en el espectro de las realidades posibles:

Una conciencia formada hermeneúticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio a la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni “neutralidad” frente a las cosas ni tampoco una autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad.³⁰

La comprensión no enajena al intérprete en la expresión distinta o diferida, sino que “gana un horizonte” desde un encuentro o una “fusión de horizontes”: nadie comprende cerrando sus propios puntos de vista, que son los que

ponen los límites de la visibilidad. Como la vida humana es coexistencia, intersubjetividad que niega la autarquía, al desplazarse a otros horizontes culturales, el historiador jamás se adentra en universos absolutamente extraños que no pueda entender, sino que pasa desde la cortedad de una supervaloración de “lo que le cae cerca”³¹ al “gran horizonte”³² del diálogo, a una “fusión” (Gadamer) o permeabilidad que nace cuando el interlocutor se niega a “administrar el horizonte” propio como si fuera ajeno, y viceversa (Bajtín prefiere enfatizar que el diálogo se entabla entre dos o más que nunca pueden fusionarse del todo).³³

En estas afirmaciones queda sobrentendido que la hermenéutica no defiende de la validez de cualquier interpretación, sino que apoya la “juiciosa”, o que se hace cargo de la separación entre la “literalidad” original y las enunciaciones situacionales del diálogo interpretativo, a la que nunca pierde conciencia de la alteridad o “individualidad irreductible”³⁴ de los textos, o sea, que apoya a la interpretación que quiere entenderlos, dialogar con ellos. Y esta corriente filosófica precisa que la mejor interpretación está en el cruce que, partiendo del propio horizonte, se adentra en el extraño y regresa habiendo ampliado su visión del mundo: con el horizonte “hacemos nuestro camino y [él] hace el camino con nosotros”. “Como viajeros siempre volvemos a casa con nuevas experiencias”,³⁵ habiendo captado lo extraño o informativo de la expresión del otro desde lo propio. Vattimo resume estos planteamientos:

La delimitación del horizonte no puede describirse sólo en términos de oposición entre ámbito claro y atmósfera oscura circundante; al contrario, la noción de horizonte [...] alude a una muy compleja relación entre lo que está más allá del horizonte y lo que está dentro de él [...]; lo que se acentúa en el concepto de horizonte es que lo esencial es el orden articulado en su interior [...], para indicar esta delimitación, Nietzsche usa también el concepto de estilo [...] que está en la base de la segunda Inactual”.³⁶

Finalmente, la labor interpretativa del historiador se dirige no sólo al proceso histórico, sino que lo juzga por sus efectos, desde un “excedente de horizonte”. Ejemplifico: si el Liberalismo mexicano del siglo XIX fue ponderado como una etapa modernizadora que acabó con el poder del clero y también se encumbró como una etapa “civilizatoria”, hoy, cuando los presupuestos del positivismo acerca del progreso histórico han entrado en obsolescencia, la His-

toria efectual la replantea, además, como una etapa etnocida que acabó con numerosas poblaciones indígenas, afianzando, asimismo, el sistema político centralista y un fuerte presidencialismo. En suma, la “ingenuidad metodológica”³⁷ de la crítica o hermenéutica filológica y de otras escuelas acabó deformando las posibilidades *de facto* de las tareas del historiador, que no se agotan cuando constata hechos o procesos, sino cuando les da un sentido, una teleología no intencionalista, una orientación que postula a partir de los efectos que tuvieron, esto es, cuando el historiador los incorpora al “gran texto” “del mundo que adivina”:³⁸

El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. Es verdad que gracias a su método crítico se sustrae a la arbitrariedad y el capricho de ciertas actualizaciones del pasado, pero con esto se crea una buena conciencia desde la que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentados en su propio comprender.³⁹

La conciencia y la autoconciencia históricas van aportando interpretaciones desde sucesivos presentes, en una serie, en principio, interminable. Tal es su esencia o “momento nuclear”,⁴⁰ que las libera de un pensamiento que las mantenía “aherrojadas” en una metodología como un patrón único: “La vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas recupera su derecho si se reconoce la conciencia histórica efectual en toda tarea hermenéutica, tanto en la del filólogo como en la del historiador”.⁴¹

La conclusión, con la cual termina el tomo I de *Verdad y método* es: “Mal hermeneuta [es] el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra”.⁴²

Notas

1. Para Aristóteles es la enunciación que predica algo de una cosa, a diferencia de la simple pregunta.

2. Nietzsche plantea esta rememoración de un pasado del que nos hemos despedido en su Aforismo 292 de *Humano demasiado humano*, aunque su idea del eterno retorno también despide a la historia.

3. Para Dilthey la comprensión de las manifestaciones escritas es la interpretación, y ésta constituye la hermenéutica. He distinguido la corriente filosófica de la técnica mediante el uso de la mayúscula para la primera y minúscula para la segunda (Hermenéutica y hermenéutica).

4. W. Dilthey, *El mundo histórico*, trad., rev., pról. y notas Eugenio Ímaz, México, F.C.E., 1944, (*Obras de Dilthey*, 7), p. 141.

5. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentación de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, tomo 1, p. 409.

6. *Op. cit.*, p. 420.

7. *Ibid.*, p. 369.

8. *Ibid.*, p. 414.

9. *Ibid.*, p. 462.

10. *Ibid.*, p. 586.

11. Aristóteles, *Poética*, trad. Eilhard Schlesinger, nota prel. José Ma. Estrada, Buenos Aires, 1947, pp. 60-61.

12. W. Dilthey, *El mundo histórico*, *op. cit.*, p. 141.

13. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 375.

14. *Ibid.*, p. 627.

15. *Ibid.*, p. 360.

16. *Ibid.*, p. 589.

17. *Ibid.*, p. 375.

18. *Ibid.*, p. 404.

19. *Ibid.*, p. 363.

20. M. Bajtín, *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI Editores, 1982, p. 373.

21. *Op. cit.*, p. 364.

22. Ortega y Gasset, "La historia como sistema", 5ª.ed., Madrid, Edición de la Revista de Occidente, 1966.

23. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 669.

24. *Ibid.*, p. 439.

25. *Ibid.*, p. 466.

26. Bajtín divide el texto en enunciados, o unidades completas de sentido. Esto es, si el texto original fuera mutilado, quedando un enunciado, aún funcionaría como un texto completo. Para Gadamer, el enunciado es el resultado de una lengua, parte de la manifestación vital del hablante o de quien escribe.

27. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 335.

28. Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Ediciones Península, 1985, p. 169.

29. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 365.

30. *Ibid.*, pp. 335-336.

31. *Ibid.*, p. 373.
32. *Ibid.*, p. 375.
33. M. Bajtin, *op. cit.*, p. 329.
34. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 375.
35. *Ibid.*, pp. 375 y 537.
36. Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 20.
37. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 371.
38. *Ibid.*, p. 414.
39. *Ibid.*, p. 371.
40. *Ibid.*, p. 412.
41. *Ibid.*, p. 414.
42. *Ibid.*, p. 673.