

GADAMER Y BRANDOM: SOBRE LA INTERPRETACIÓN

CRISTINA LAFONT*

Resumen: En su libro *Tales of the Mighty Dead*, Brandom analiza la concepción hermenéutica de la interpretación de Gadamer para mostrar que su enfoque inferencialista del significado explica y suscribe las tesis centrales de la hermenéutica de Gadamer que él denomina *los tópicos hermenéuticos gadamerianos*. En este artículo examino la plausibilidad de esa afirmación mediante el análisis de los tres tipos de interpretación filosófica que Brandom propone: *de re*, *de dicto* y *de traditione* e intento mostrar que, con ellas, se acepta un *historicismo ecuménico* que es directamente incompatible con el punto de vista hermenéutico. Aunque la variedad de interpretación *de re* que Brandom denomina *de traditione* se aproxima bastante al planteamiento de Gadamer, mi conclusión es que si los *scorekeepers* brandomianos adoptaran ese tipo de tarea interpretativa podrían convertirse en hermeneutas gadamerianos, pero una vez hecha esa conversión ya no podrían retornar a las prácticas de *scorekeeping* que describe Brandom.

PALABRAS CLAVE: BRANDOM, GADAMER, HERMENÉUTICA, HISTORICISMO, PRINCIPIO DE CARIDAD HERMENÉUTICA

Abstract: *In his book Tales of the Mighty Dead, Brandom engages Gadamer's hermeneutic conception of interpretation in order to show that his inferentialist approach to understanding conceptual content can explain and underwrite the main theses of Gadamer's hermeneutics which he calls the gadamerian hermeneutic platitudes. In order to assess the correctness of this claim, I analyze the three types of philosophical interpretations that Brandom discusses: de re, de dicto and de traditione, and argue that they commit him to an ecumenical historicism that is directly at odds*

* Department of Philosophy, Northwestern University, clafont@northwestern.edu

with the hermeneutic approach. Although the variety of de re interpretation that Brandom denominates de traditione comes indeed very close to the Gadamerian approach, I conclude that if Brandomian scorekeepers were to adopt it, they could become Gadamerian hermeneuts, but once they did, they would not be able to go back to their scorekeeping practices as described by Brandom.

KEY WORDS: BRANDOM, GADAMER, HERMENEUTICS, HISTORICISM, PRINCIPLE OF CHARITY

En su libro *Tales of the Mighty Dead* (2002), Brandom se ocupa de la concepción hermenéutica de la interpretación de Hans-Georg Gadamer para mostrar que su enfoque inferencialista del lenguaje puede explicar y suscribir las tesis centrales de la hermenéutica de Gadamer que él llama *los tópicos [platinudes] hermenéuticos gadamerianos*. Su actitud empática hacia el enfoque gadameriano de la hermenéutica es confirmada con claridad cuando declara que “los tópicos gadamerianos son exactamente el tipo de cosas que considero que deberíamos querer estar autorizados a decir acerca de la interpretación de textos” (Brandom, 2002: 94).

Sin embargo, para aquellos que puedan sospechar que Brandom no resultará ser un gadameriano ortodoxo, hay una señal de alerta directamente asociada a su aprobación del enfoque hermenéutico. Brandom agrega:

Pero ganarse el derecho a los compromisos que esos tópicos expresan requiere un arduo trabajo. Particularmente, requiere una teoría del significado que pueda proveer un modelo que valide dichas obviedades hermenéuticas. Dar sentido a la práctica hermenéutica, codificada a la manera de los tópicos gadamerianos, debería considerarse un criterio básico de adecuación de una teoría del significado. E inversamente, ser interpretable en términos de una teoría del significado independientemente motivada debería servir como un criterio básico de adecuación de nuestra práctica hermenéutica. (Brandom, 2002: 94)

Si se tiene en cuenta que Brandom ya ha hecho el *arduo trabajo* de articular una teoría inferencialista del significado en su libro *Making it Explicit* (1994), se empieza a sospechar que lo que terminará cuestionándose en la comparación entre los dos enfoques es, más bien, si

Gadamer es un brandomiano ortodoxo. Esta sospecha parece confirmarse cuando Brandom explica que el objetivo específico en la comparación será indicar “cómo una comprensión inferencialista de contenido conceptual suscribe y explica algunos de los tópicos hermenéuticos gadamerianos axiales” (Brandom, 2002: 94).

Si la teoría inferencialista del significado de Brandom, efectivamente, suscribe y explica las principales características de la hermenéutica de Gadamer, habrá ofrecido el apoyo sistemático a la concepción gadameriana de la interpretación que ni Gadamer mismo provee en su obra maestra *Truth and Method* (1994). En otras palabras, si los *scorekeepers* brandomianos pueden ser hermeneutas gadamerianos cuando se ocupan de la interpretación de textos, esto ofrecería apoyo indirecto al enfoque gadameriano de la interpretación. Pero, más importante, en la medida en que las características principales de la concepción gadameriana se han *convertido* en tópicos, el hecho de que el enfoque brandomiano pueda incorporarlos también ofrecería apoyo adicional a su teoría inferencialista del significado, como el mismo Brandom señala.

Teniendo en cuenta todos los beneficios potenciales que están en juego en el compromiso de Brandom con la hermenéutica filosófica gadameriana, primero que nada se debe analizar, si su enfoque de la interpretación puede suscribir y explicar los tópicos gadamerianos. Los tópicos que Brandom discute son los siguientes:

1. *Anti-intencionalismo*: las intenciones del autor no tienen autoridad última en determinar el significado del texto.
2. *Contextualismo*: no hay significado literal; el significado es siempre relativo al contexto.
3. *Modelo de la comprensión como diálogo*.
4. *Pluralismo* de interpretaciones: siempre hay más de un contexto para determinar el significado de un texto.
5. *Carácter esencialmente abierto* de la interpretación: hay un número indefinido de contextos desde los cuales se puede determinar el significado de un texto y, por tanto, no existe algo así como una interpretación última, completa y definitiva.

Cualquiera que esté familiarizado con la hermenéutica de Gadamer estará de acuerdo en que esta lista de tópicos hermenéuticos es acertada

y no controvertida. Pero la tipología de interpretaciones que Brandom ofrece parece profundamente inadecuada para la tarea que pretende llevar a cabo, a saber, “suscribir y explicar algunos de los tópicos hermenéuticos gadamerianos axiales” (Brandom, 2002: 94).¹ En particular, los casos puros de interpretaciones *de dicto* y *de re* que Brandom describe como posibles modos de hacer historiografía, parecen coincidir de manera precisa con el blanco de la crítica de Gadamer al historicismo² en *Truth and Method*.

De acuerdo con la exposición de Brandom, una interpretación puramente *de dicto* pretendería decirnos algo acerca de qué *intentaba* afirmar el autor, esto es,

[...] lo que el autor entiende como aquello a que estaba comprometiéndose al hacer una cierta afirmación, lo que hubiera considerado como evidencia a favor o en contra de ello [...] Es decir, nos dice algo acerca de *cómo él entendió lo que estaba afirmando*. (Brandom, 2002: 96)

¹ Para ser más exactos, mi impresión es que el enfoque de Brandom explica cuatro de los tópicos hermenéuticos (anti-intencionalismo, contextualismo, pluralismo y carácter abierto). Pero lo hace por razones muy diferentes a aquellas características de la hermenéutica gadameriana. En esa medida, sería inapropiado afirmar que el enfoque de Brandom *suscribe y explica* efectivamente los tópicos gadamerianos. Sin embargo, en lo que respecta al tercer tópico, el modelo de la comprensión como diálogo, pienso que sería claramente excesivo decir que el enfoque de Brandom lo suscribe o explica. Considero que es en relación con este *tópico* donde se muestran las diferencias cruciales entre el modelo de comprensión dialógico de Gadamer y el de *scorekeeping* de Brandom. Abordaré este tema de manera escueta al final del trabajo, sin discutirlo con la profundidad necesaria.

² Aquí no me refiero a la distinción de Brandom entre especificaciones de contenido conceptual *de dicto* y *de re* en cuanto tales, esto es, entendidas como posibles maneras de interpretar alegatos o creencias individuales. En mi opinión, esa distinción es plausible y compatible con la hermenéutica gadameriana. Mi enfoque aquí es en la distinción ulterior que Brandom construye en su base entre interpretaciones *de dicto* y *de re*, entendidas como posibles maneras de hacer historiografía intelectual. Acerca de las diferencias entre ambas distinciones, véase la nota al pie núm. 17.

Sin embargo, Brandom también indica que, “además de la pregunta de qué piensa uno que se sigue de una afirmación que uno ha hecho, está la cuestión de qué se sigue *realmente* de ello” (2002: 100). Ahora bien, para tratar esta segunda cuestión, esto es, para evaluar la verdad de lo que el autor intentó decir, el intérprete necesita especificar el contenido de la afirmación de manera correcta. Para este propósito se necesita un tipo diferente de interpretación. En contraposición con una interpretación *de dicto*, una puramente *de re* intentaría:

[...] decir qué se sigue *realmente* de las afirmaciones hechas, qué cuenta *realmente* como evidencia en favor o en contra de ellas, y por tanto a qué se ha comprometido *realmente* el autor, *sin importar cuál sea su opinión acerca del tema*. (Brandom, 2002: 102. El último énfasis es mío)

Como es bien sabido, la asunción de que una interpretación de un texto puramente *de dicto* es posible³ (es decir, una empresa plausible, genuinamente distinguible y separada por completo de una interpreta-

³ Considerando la sociología de las recientes contribuciones a la historia de la filosofía, Brandom distingue entre historiografía intelectual *de dicto* y *de re* y deja claro que él considera ambos tipos de interpretación posibles e igualmente legítimos:

Además de admitir la historiografía intelectual *de dicto*, deberíamos también reconocer la legitimidad de la interpretación textual *de re* [...] Espero que quede claro que no pienso que haya nada malo en abordar la tarea en cualquiera de estas dos maneras [...] Ambas son maneras totalmente legítimas de especificar el contenido de los mismos compromisos conceptuales expresados por las palabras en la página. (Brandom, 2002: 104)

En cierto momento, Brandom sugiere una cierta superioridad de las interpretaciones *de re* sobre las *de dicto*, cuando afirma que “uno puede aprender tanto o más [...] mediante el tipo de recontextualización de un contenido conceptual efectuado por especificaciones *de re* de él” (Brandom, 2002: 117). Pero de inmediato insiste en la factibilidad y legitimidad de las interpretaciones *de dicto* cuando agrega: “En cada caso [especificaciones de contenido *de dicto* y *de re*], un tipo de comprensión distintivo y valioso es alcanzada cuando uno puede percibir las como proveyendo diferentes perspectivas acerca del mismo tema” (Brandom, 2002: 117).

ción *de re*) es uno de los principales blancos contra los que se dirige *Truth and Method*. Es precisamente la asunción del historicismo, según la cual:

- (1) al interpretar un texto histórico todo lo que el intérprete debe proponerse hacer es explicar lo que el autor intentó decir
- (2) y al hacerlo el intérprete debe abstenerse de evaluar el texto en lo que se refiere a su verdad, porque cualquier evaluación de ese tipo violaría la neutralidad evaluativa necesaria para una investigación científica objetiva.

Desde esta perspectiva, parece que Brandom está de acuerdo con el enfoque historicista en lo que se refiere a los tipos de interpretación que son posibles. Su único desacuerdo con el historicismo es en la evaluación de la legitimidad de las interpretaciones del segundo tipo. De acuerdo con Brandom, evaluar la verdad de un texto mediante una interpretación *de re* es una empresa tan legítima como describir lo que el autor intentó decir a través de una interpretación *de dicto*. Cada uno de estos tipos de interpretación simplemente sitúa el texto en un contexto diferente y ninguna interpretación es posible si no está situada en un contexto. Se podría caracterizar la posición de Brandom como una especie de historicismo ecuménico, según el cual:

- (1') un posible objetivo al interpretar un texto histórico es explicar exclusivamente lo que el autor intentó decir mediante una interpretación *de dicto*,
- (2') otro posible objetivo es determinar si lo que el autor intentó decir es correcto mediante una interpretación *de re*.

No obstante, esta variedad ecuménica del historicismo parece tan incompatible con el enfoque de Gadamer como la tradicional. Para entender esto, primero hay que recordar por qué Gadamer está en desacuerdo con las asunciones (1) y (2) del historicismo tradicional. En pocas palabras, su argumento es el siguiente: no se puede identificar lo que el autor intentó decir sin identificar primero de qué estaba hablando y la única manera en que el intérprete puede identificar esto es usando sus propias creencias sobre el tema (Gadamer, 1994: 294).⁴ Esto es así por la siguiente razón metodológica.

⁴ Ofrezco un análisis más detallado en Lafont, 1999: cap. 3.

Cuando tratamos de entender un texto, tenemos que aplicar el principio metodológico de caridad hermenéutica.⁵ Esto es, tenemos que asumir que el texto es comprensible, es decir, plausible.⁶ Pero no podemos adoptar una actitud meramente tentativa o potencial hacia lo que es plausible y lo que no lo es.⁷ Esto es, al escoger la más plausible de todas las interpretaciones posibles, sólo podemos guiarnos por lo que nos parece plausible a nosotros.⁸ Sin adoptar una postura evaluativa, el intérprete estaría totalmente perdido a la hora de escoger qué interpretación atribuir al autor en cualquier coyuntura difícil del proceso interpretativo. Este proceso de triangulación, entre el intérprete, el texto y el mundo, requiere una postura evaluativa por parte del intérprete y, por ello, involucra necesariamente las propias creencias del intérprete acerca del tema.⁹ En consecuencia, de acuerdo con Gadamer, el objetivo de producir una interpretación puramente *de dicto* no sólo es una tarea difícil,¹⁰

⁵ El término que Gadamer utiliza para designar este principio metodológico es “la anticipación de completud (*Vorgriff auf Vollkommenheit*)”. Véase Gadamer, 1994: 293 y ss.

⁶ Pues, si no lo es, tampoco sería posible una interpretación plausible del mismo.

⁷ De acuerdo con Gadamer “es por ello que comprender siempre es más que simplemente re-crear el significado de alguien ajeno” (Gadamer, 1994: 375). Lo que puede ser comprendido “es siempre más que una opinión no familiar: es siempre una verdad posible” (Gadamer, 1994: 394). El argumento completo en detalle se encuentra en Gadamer, 1994: 369-379.

⁸ En este contexto, Gadamer se apoya en la concepción heideggeriana de la pre-estructura (*fore-structur*) de la comprensión y afirma que “una persona que está tratando de comprender un texto siempre está proyectando” (Gadamer, 1994: 267). Para el argumento en detalle véase Gadamer, 1994: 265-307.

⁹ En palabras de Gadamer, “la más básica de todas las precondiciones hermenéuticas sigue siendo la propia pre-comprensión (*fore-understanding*) que proviene de ocuparse de la misma materia” (Gadamer, 1994: 294). De acuerdo con Gadamer, la sensibilidad hermenéutica “no implica ni la ‘neutralidad’ con respecto al contenido ni la extinción del propio yo, sino la puesta en primer plano y la apropiación de los propios pre-significados (*fore-meanings*) y prejuicios” (Gadamer, 1994: 269).

¹⁰ Brandom discute en detalle algunas de las dificultades al tratar de especificar reglas exactas para interpretaciones *de dicto* válidas (véase Brandom, 2002: 96-99). Sin embargo,

sino sobre todo un profundo malentendido:¹¹ si el intérprete no adopta una postura evaluativa (es decir, si no está interesado en la verdad, por expresarlo en términos de Brandom), no podrá producir una interpretación genuina en absoluto, de acuerdo con Gadamer.¹²

Pero aún hay más. Basándose en este argumento, Gadamer puede criticar también la asunción alternativa que la variedad ecuménica del historicismo contempla, a saber, que el intérprete podría, una vez que ha completado una interpretación puramente *de dicto* de un texto,

(2') evaluarlo respecto a su verdad mediante una interpretación puramente *de re*, esto es, mediante una especificación del contenido *diferente pero correcta*.

Su argumento contra (2') se basa en una consecuencia más de la restricción metodológica utilizada para argumentar en contra de (1) y (2): cualquier interpretación de ese tipo sigue siendo, *a priori*, inferior a una que no requiere adscripciones de incorrección. Pues adscripciones de incorrección son indistinguibles de fallos de comprensión.¹³ Por lo tanto, por razones metodológicas, el intérprete está obligado a asumir que "lo que el texto dice es toda la verdad acerca del tema" (Gadamer, 1994: 294). En otras palabras, el intérprete está obligado metodológicamente a maximizar el acuerdo. Pues contra más afirmaciones del autor resultan ser correctas según una interpretación, mejor (es decir, más plausible) es dicha interpretación. Ahora bien, una vez que el intérprete logra proveer una interpretación plausible de las afirmaciones del texto, ya es demasiado tarde para preguntarse qué debería creer él mismo: lo que es plausible "se introduce en el propio pensamiento de uno acerca del tema" (Gadamer, 1994: 375).

nada en su argumento sugiere que estas dificultades deberían ser vistas como razones para escepticismo en lo que concierne al sentido de una historiografía puramente *de dicto*.

¹¹ Ver nota al pie núm. 21.

¹² Esto es verdadero también para cualquier otro enfoque de la interpretación en el que el principio metodológico de la caridad juega un papel crucial, como el de Donald Davidson (1984), por ejemplo.

¹³ Como Gadamer argumenta, nada podría ser una evidencia más sólida de haber malinterpretado un texto que el hecho de que la mayoría de las afirmaciones del autor resulten ser incorrectas. Acerca de este tema ver la nota a pie núm. 15.

Así, una vez que se ha obtenido una interpretación exitosa, el intérprete ya no será capaz de ofrecer *una especificación de contenido diferente pero correcta* de las afirmaciones del autor.¹⁴

Desde esta perspectiva metodológica, es fácil identificar cuál es el problema tanto con una interpretación sólo *de dicto* como con una puramente *de re* en opinión de Gadamer: *ninguna de ellas toma en serio la pretensión de validez del texto*. Por un lado, en las interpretaciones *de dicto* tal y como las describe Brandom, la orientación hacia la validez de lo dicho en el texto está ausente. Esta falta de compromiso por parte del intérprete, sin embargo, cierra por completo la posibilidad de aprender genuinamente algo del texto. Por otro lado, en las interpretaciones *de re* tal y como las describe Brandom, la orientación hacia la validez de lo dicho en el texto está presente, pero falta la apertura hacia la posibilidad de lo que el texto dice pueda ser válido para nosotros. Esto también descarta la posibilidad de aprender del texto. Lejos de ser maneras genuinas de hacer historiografía intelectual, ambos tipos de interpretación constituyen, desde la perspectiva de Gadamer, pasos fallidos en el proceso de alcanzar una comprensión genuina del texto.¹⁵

En contraposición a ellos, el modelo de la comprensión como diálogo pretende ofrecer un mejor modelo de interpretación para una historiografía genuina. De acuerdo con Gadamer, la característica clave del modelo de diálogo, en contraposición con el historicista, consiste en el hecho de que el texto no es considerado meramente como un objeto a ser interpretado por un sujeto. El texto nunca es sólo un objeto en el mundo, ya que él mismo trata de algo en el mundo, de algún tema. Éste

¹⁴ Aquí es importante comprender que el desacuerdo con el enfoque de Gadamer no puede resolverse sólo reconociendo, como lo hace Brandom, que (1) las adscripciones de incorrección no son sino las propias creencias del intérprete acerca del tema (ciertamente Gadamer estaría de acuerdo con eso) o que (2) la interpretación siempre es contextual, y el contexto de las propias creencias del intérprete es tan legítimo como cualquier otro. El desacuerdo no concierne a estos tópicos, sino a la interpretación del principio de caridad hermenéutica.

¹⁵ Como Gadamer escribe, “es sólo cuando el intento de aceptar lo que se dice como verdadero falla que tratamos de ‘comprender’ el texto, psicológica o históricamente, como la opinión de otro” (1994: 294).

es el sentido en que nos habla como a un ‘Tú’. Así, al interpretar un texto, igual que en un diálogo, nos enfrentamos siempre al menos con dos dimensiones: estamos tratando de lograr *un acuerdo con alguien* acerca de *algún tema*. Pero si el objetivo del intérprete es lograr un acuerdo acerca del tema o, como Gadamer lo expresa, si el objetivo es comprender cómo podría ser correcto lo que dijo el autor, una interpretación exitosa es precisamente aquella en que la distinción entre especificaciones del tema *de dicto* y *de re* ya no es posible. Esto es justo a lo que Gadamer se refiere con “fusión de horizontes”, a saber, “recuperar los conceptos de un pasado histórico de tal manera que también puedan incluir nuestra propia comprensión de los mismos” (Gadamer, 1994: 374). Sólo de esta manera es posible recuperar (y mantener vivo) el significado normativo de una tradición pasada, de acuerdo con Gadamer.

No es mi intención defender aquí la corrección del enfoque de la hermenéutica de Gadamer en contra del enfoque de Brandom. De hecho, encuentro convincentes los argumentos de Gadamer sólo en la medida en que muestran la necesidad de que el intérprete adopte una postura evaluativa. Pero estoy de acuerdo con otros defensores de una hermenéutica crítica en que no todo encuentro con una tradición pasada pone al intérprete en una situación de subordinación.¹⁶ Igual que en un diálogo real, adoptar una postura evaluativa abre dos posibilidades, no solamente una: que tengamos algo que aprender del autor y que éste pueda tener algo que aprender de nosotros. A pesar de esto, es verdad que la posición de Gadamer tiene una ventaja metodológica: en igualdad de condiciones, una interpretación que logre mostrar de qué forma la descripción del autor acerca del tema puede ser correcta, sería en principio superior a una en la cual el intérprete tenga que ofrecer una *descripción correcta pero diferente*. Sin embargo, su posición también tiene una desventaja metodológica. Como reconoce Donald Davidson (1984 y 2001), esta posición hace difícil explicar el error. En otras palabras, maximizar el acuerdo (con excesiva caridad) puede llevarnos a una burda adscripción de las propias visiones del intérprete al autor que está siendo interpretado (es decir, lo que Brandom llama *ventrilocuismo hermenéutico*).

¹⁶ Para una defensa de esta afirmación véase Habermas 1988, 1980 y 1984 y 1987. Para las respuestas de Gadamer véase 1986a y 1986b.

Así, el modelo de la comprensión como diálogo, requiere tomar en serio las pretensiones de validez del texto, pero al hacerlo también debe dejar abierto cuánto acuerdo producirá (o debería producir) una interpretación en cada caso particular.

Pero incluso si entendemos la hermenéutica en este sentido amplio y, de este modo, aceptamos la legitimidad (y adecuación) de las interpretaciones *de re*, la aceptación de Brandom de la posibilidad de una interpretación puramente *de dicto*,¹⁷ así como la afirmación correlativa de que interpretaciones puramente *de dicto* y *de re* están en igualdad de condiciones en lo que se refiere a interpretación conceptual, siguen siendo problemáticas desde un punto de vista hermenéutico.

De acuerdo con Brandom, en el caso de una interpretación *de dicto* el contexto inferencial (del que se obtienen las hipótesis auxiliares utilizadas para iluminar las afirmaciones del autor) consiste en otras afirmaciones del mismo autor o de ese mismo texto. Brandom explica:

Obtener las hipótesis auxiliares para extraer las consecuencias inferenciales de una afirmación de otros compromisos adoptados por el mismo autor, o en otras partes del mismo texto, es una forma natural de privilegiar una clase de contextos inferenciales. (Brandom, 2002: 96)

Sin embargo, parece dudoso que al tener en cuenta todas las afirmaciones del autor en un determinado texto de hecho hayamos privilegiado algo, si esto se entiende en el sentido de ‘proveer una clave genuina para

¹⁷ Brandom parece negar la posibilidad de una interpretación *de dicto* global, cuando afirma que “cualquier privilegio de adscripciones *de dicto* sobre *de re* debe ser *local* y *temporal*, enraizada en consideraciones pragmáticas más que semánticas” (Brandom, 2002: 106). Si esto se interpreta en el sentido de que las adscripciones *de dicto* y *de re* deben ser vistas como elementos de cualquier interpretación más que como empresas genuinamente separadas, el enfoque de Brandom de la interpretación, en mi opinión, sería mucho más convincente y más cercano a la hermenéutica gadameriana. Pero está claro que seguir esta sugerencia requeriría abandonar todas las otras afirmaciones explícitas concernientes a la posibilidad y legitimidad de interpretaciones *de dicto*, que Brandom hace repetidamente. Para fuentes adicionales de duda respecto a esta cuestión véanse también las notas a pie núm. 10 y 21.

la interpretación'. Desde una perspectiva gadameriana, parecería que todo lo que se ha hecho hasta ese momento es identificar la tarea inicial, a saber, la necesidad de entrar en el círculo hermenéutico del comprender: tratar de comprender el texto en su conjunto mediante la interpretación de cada una de sus partes y viceversa. A pesar del ecumenismo de Brandom en lo que respecta a las interpretaciones *de dicto* y *de re*, parece haber una asimetría crucial entre estos dos tipos de interpretación tal como él las describe: en el caso de una interpretación *de re* el intérprete agrega sin duda una fuente de claves interpretativas genuinamente nueva cuando toma como hipótesis auxiliares sus propias creencias acerca del tema discutido en el texto. Pues este tipo de contexto inferencial provee hipótesis auxiliares *que el intérprete ya comprende*. En contraposición, la clase de hipótesis auxiliares constituidas por las otras afirmaciones del autor es parte del objeto mismo que necesita interpretación. De esa forma, surge la inevitable pregunta: ¿cómo se supone que el intérprete ha llegado a comprender estas otras afirmaciones? Es correcto, sin duda, que cualquier interpretación de un texto necesita múltiples idas y venidas para interpretar cada afirmación a la luz de todas las otras y viceversa. Pero precisamente por esa razón, este proceso no designa una manera particular de interpretar textos; sólo indica en qué consiste la tarea. En otras palabras, el círculo del comprender no ofrece una posible solución a las dificultades de la interpretación. Es el problema mismo de la interpretación. La afirmación central de Gadamer concerniente al círculo hermenéutico del comprender es que sin la contribución crucial de las propias creencias del intérprete acerca del tema, es decir, *sin la postura evaluativa característica de las interpretaciones de re tal y cómo las describe Brandom*, no hay entrada posible en el círculo.¹⁸ Esta tesis puede ser errónea. Pero es difícil ver cómo reglas de paráfrasis, por muy exactas que se expliquen, podrían constituir por sí mismas un modo alternativo igualmente productivo de proveer una comprensión genuina de un tex-

¹⁸ Por ello las perspectivas características de las interpretaciones *de re* y *de dicto* no pueden estar en igualdad de condiciones, de acuerdo a la hermenéutica de Gadamer. La prioridad lógica de la primera sobre la segunda es la razón sistemática tras la tesis central del enfoque hermenéutico, a saber, que *toda* interpretación implica aplicación (véase Gadamer, 1994: 308 y 324).

to (es decir, algo más que el texto mismo). Parafrasear no es una forma de interpretar, sino una manera de repetir con precisión.

Estas diferencias también revelan un contraste importante entre las explicaciones de Gadamer y Brandom de la tesis (o el tópico) anti-intencionalista. Según Brandom, la intención del autor no es la autoridad última a la hora de determinar el significado del texto sólo porque hay otras autoridades igualmente legítimas para dicha determinación (como el contexto presente del intérprete, entre otros). Esto es, proveer una descripción precisa de lo que el autor intentó decir en sus propios términos es *perfectamente posible* y legítimo. Es sólo que puede haber muchas más cosas que quizá resulten reveladoras al interpretar un texto. En contraposición a esto, el sentido en el cual para Gadamer las intenciones del autor no son la última autoridad al determinar el significado de un texto es más fuerte. De acuerdo con Gadamer, *no existe tal cosa* como una interpretación de un texto que meramente describa lo que el autor intentó decir en sus propios términos.¹⁹ Esta afirmación de imposibilidad constituye una diferencia crucial entre la explicación del tópico anti-intencionalista por parte de Gadamer y la de Brandom. Dicha afirmación está, además, internamente ligada a otro tópico, quizá el *tópico* gadameriano crucial, que es directamente incompatible con la aceptación de la interpretación *de dicto* como una manera genuina de hacer historiografía intelectual, a saber, que *toda interpretación incluye aplicación*.²⁰

¹⁹ Aquí, de nuevo, debería quedar claro que el desacuerdo entre el enfoque de Gadamer y el de Brandom no puede resolverse agregando simplemente la coletilla perspectivista de que tal descripción *de dicto*, por más precisa que sea, siempre se articulará, de hecho, desde la propia perspectiva del intérprete (es decir, desde lo que el intérprete considera que son las intenciones del autor). Gadamer ciertamente estaría de acuerdo con esto, pero ésa no es la razón por la que sostiene la afirmación de imposibilidad. Lo que se cuestiona aquí es la prioridad lógica de la interpretación *de re* sobre la *de dicto* (véanse notas a pie núm. 18 y 20).

²⁰ De hecho, la hermenéutica gadameriana se sostiene o se cae con esta afirmación. Como Gadamer argumenta en el capítulo sobre la importancia ejemplar de la hermenéutica legal en *Verdad y método* (1994), el tipo de interpretación aplicativa implicada en la exégesis de textos autoritativos (sean textos sacros o legales), esto es, textos que aún son

Ahora bien, Brandom discute una variante particular de historiografía intelectual *de re* que parece acercarse al modelo hermenéutico del diálogo defendido por Gadamer. Aunque él no provee un nombre para ella, la introduce en el contexto de distinguir de entre las adscripciones de contenido conceptual *de re* aquéllas que denomina *inmediatas* y las que denomina *de traditione*. Mientras que en el caso de las adscripciones *de re inmediatas* los compromisos que definen el contexto inferencial del que se derivan las hipótesis interpretativas son aquellos reconocidos por el intérprete, en el caso de las adscripciones *de re de traditione* dicho contexto inferencial está constituido “por posteriores afirmaciones hechas por otros a quienes el intérprete, aunque no necesariamente los autores involucrados, respectivamente ve como *ocupados en una empresa común, como desarrollando pensamientos y conceptos comunes*” (Gadamer, 1994: 28). Así, las adscripciones *de re de traditione* apuntan a un tipo de historiografía intelectual en la que el intérprete, el texto y otros autores

vinculantes para el intérprete, pero que requieren aplicación a la situación actual del intérprete, constituye el modelo correcto para *cualquier* interpretación genuina de una tradición pasada. En palabras de Gadamer, “comprender *siempre* implica algo así como aplicar el texto que ha de ser interpretado a la situación presente del intérprete [...] Consideramos que la aplicación es una parte tan integral del proceso hermenéutico como lo son la comprensión y la interpretación” (1994: 308. Énfasis mío). Consecuentemente,

[...] la aplicación no es ni una parte subsiguiente ni meramente ocasional del fenómeno de la comprensión, sino que la co-determina en su totalidad desde el principio [...] El intérprete que se enfrenta a un texto de una tradición trata de aplicarlo a sí mismo. Pero esto no significa que el texto se le da como algo universal, que primero lo comprende *per se*, y después lo usa para aplicaciones particulares. Más bien, el intérprete no busca nada más que comprender este universal, el texto —es decir, comprender lo que dice, lo que constituye el significado y la importancia del texto. Pero para comprender eso, no ha de intentar excluirse a sí mismo y a su situación hermenéutica particular. Tiene que *relacionar el texto con dicha situación si quiere entender en general*. (Gadamer, 1994: 324. Énfasis mío)

Por ello, si la afirmación de Gadamer es correcta, si la comprensión siempre incluye la aplicación a la propia situación del intérprete, no puede haber algo así como una interpretación puramente *de dicto*.

están todos *ocupados en una empresa común*, todos están tratando de determinar qué deben creer acerca de algún tema, y lo hacen *desarrollando pensamientos y conceptos comunes*. Y puesto que, como Brandom indica, las tradiciones no pueden ser simplemente heredadas, sino que han de establecerse primero, para hacerlo

[...] el intérprete debe, entre otras cosas, *hacer lo que él haría si aquellos compromisos [de los otros autores] fueran suyos* y él estuviera haciendo una adscripción *de re* inmediata. *El intérprete debe*, en todos los casos excepto los *de dicto*, *adoptar implícitamente la perspectiva desde la cual la especificación de contenido está siendo ofrecida*. (Brandom, 2002: 28. Énfasis mío)²¹

Así, parece que las interpretaciones *de traditione* se acercan más al tipo de historiografía intelectual que la hermenéutica de Gadamer señala como *el* modelo para una interpretación exitosa. Como en un diálogo genuino, en esos casos el intérprete debe no sólo adoptar una postura evaluativa respecto a la validez de lo que se está afirmando en el texto (como en todas las adscripciones *de re*), sino que también ha de tomar en serio la pretensión de validez del texto, esto es, *hacer lo que haría si esos compromisos fueran los suyos* o, para ponerlo en los términos de Gadamer, tratar de entender cómo podría ser correcto lo que afirma el

²¹ Aquí parece haber alguna tensión en la explicación de Brandom de cómo se supone que funcione una interpretación *de dicto*. De acuerdo con una caracterización previa, en una interpretación *de dicto*, “uno quiere ser capaz de decir lo que el autor hubiera en realidad dicho en respuesta a varias preguntas de clarificación y extensión” (Brandom, 2002: 99). Sin embargo, es difícil ver cómo un intérprete podría ser capaz de cumplir tal condición *sin* “implícitamente adoptar la perspectiva desde la cual se ofrece la especificación de contenido” (Brandom, 2002: 108). Gadamer afirma algo similar en su discusión con Friedrich Schleiermacher:

Cuando tratamos de comprender un texto, no tratamos de transponernos dentro de la mente del autor sino que, si queremos usar esta terminología, tratamos de transponernos en la perspectiva dentro de la cual él ha formado sus visiones. *Pero esto simplemente significa que tratamos de comprender cómo podría ser correcto lo que está diciendo*. (Gadamer, 1994: 292. Énfasis mío)

autor. Es sólo que el estándar gadameriano de éxito en el diálogo es más elevado que el de Brandom. Mientras que los hermeneutas gadamerianos no desistirán en el intento de recuperar todo lo que el texto puede contribuir a la empresa común en la que ellos mismos están ocupados hasta que la mayoría de los compromisos atribuidos al texto puedan también ser asumidos por ellos (y sus lectores), los *scorekeepers* brandomianos pueden darse por contentos si al final pueden dar cuenta, al menos, de quién cree qué y por qué mediante interpretaciones *de dicto*.

No obstante, interpretar las diferencias entre los enfoques de Gadamer y Brandom en esta dirección requeriría no sólo *dar prioridad a la interpretación de traditione sobre las puramente de dicto o puramente de re* (en contra del ecumenismo explícito de Brandom). Una vez hecho esto, la afirmación de que el objetivo de lograr una interpretación sólo *de dicto* constituye *una manera genuina e igualmente legítima de hacer historiografía intelectual* se tornaría problemático también (véase nota 17). Pues una vez que reconocemos que las interpretaciones *de dicto* son el resultado de aquellos casos en que la mayoría de los compromisos atribuidos al texto no pueden ser asumidos por el intérprete, esto es, aquellos casos en que no se puede aprender casi nada del texto o de la tradición a la cual el texto pertenece, ya no está nada claro qué sentido pueda tener empeñarse en llevar la cuenta de tales compromisos particulares.²² Mientras el intérprete trate de aprender algo de un texto acerca de algún tema, una interpretación puramente *de dicto* del mismo representa por necesidad el caso fallido y no la meta. En palabras de Gadamer, “es sólo cuando el intento de aceptar lo dicho como verdadero fracasa que tratamos de ‘comprender’ un texto, psicológica o históricamente, como la opinión de otro” (1994: 294). Desde esta perspectiva, parece que los *scorekeepers* brandomianos podrían *convertirse* en hermeneutas gadamerianos. Pero

²² En una línea similar, Gadamer critica al historicismo por tomar un caso extremo de fracaso interpretativo como paradigmático de una interpretación genuina. Tal como lo expresa,

[...] la tradición del sin sentido, que había sido la excepción, se ha vuelto la regla general para la conciencia histórica. Esto significa que lo que es generalmente accesible a través de la razón es creído tan poco que todo el pasado —incluso, en última instancia, todo el pensamiento de los contemporáneos de uno— es comprendido sólo ‘históricamente’. (Gadamer, 1994: 275)

una vez que lo hicieran, no habría camino de vuelta de una práctica cuyo objetivo es el aprendizaje mutuo en el diálogo a una práctica donde el propósito es meramente llevar la cuenta de compromisos ajenos por el mero hecho de hacerlo. La inteligibilidad de la *meta* de mantener dos libros de cuentas separados parece colapsar.²³

Ahora bien, una vez aclarado que el modelo brandomiano de *scorekeeping* de hecho no suscribe y explica los tópicos gadamerianos, la cuestión principal que se plantea es si los modelos dialógico y de *scorekeeping* están en igualdad de condiciones en su habilidad de dar cuenta de las complejas prácticas involucradas en la comprensión y comunicación mutuas. Mi impresión es que, mientras el modelo hermenéutico del diálogo puede incorporar (y dar cuenta de) los elementos de *llevar la cuenta* (*scorekeeping*) inherentes en las prácticas de comprensión mutua y comunicación, lo contrario no es el caso. El modelo de *scorekeeping* que subyace a una interpretación puramente *de dicto* tal y como es descrita por Brandom no tiene los recursos necesarios para hacer inteligible la comunicación. En otras palabras, la práctica de mantener dos *libros* separados mientras se lleva la cuenta de los compromisos y los derechos de cada cual sólo es inteligible sobre el trasfondo de una práctica compartida dirigida al mutuo aprendizaje a través del diálogo, y no al revés. A este respecto, el modelo de *scorekeeping* es *parasitario* del modelo dialógico.

No puedo ofrecer aquí un análisis comparativo detallado de las diferencias y similitudes entre las versiones dialógica y de *scorekeeping* de la comunicación, provistas por Gadamer y Brandom respectivamente, aunque esto sería necesario para justificar en detalle mi afirmación sobre la relación entre ambos modelos. Pero me gustaría proveer alguna evidencia basada en la versión de la comunicación de Brandom que parece dar sustento a esta afirmación.

De acuerdo con el enfoque de Brandom, el sentido de la comunicación interpersonal es la herencia interpersonal de compromisos y derechos. En *Making it Explicit* (1994) él lo explica como sigue:

²³ Para la versión de Brandom de la necesidad de que los participantes en la comunicación mantengan dos libros de cuentas separados, véase Brandom, 1994.

Presentar una oración en la arena pública *como* verdadera es algo que *un* interlocutor puede hacer para poner esa oración a la disposición de *otros* para que la usen al hacer aseveraciones futuras [...] La adopción de tal actitud deóntica por parte de la audiencia a su vez tiene consecuencias para los compromisos que esa audiencia tiene derecho a contraer. Presentar una afirmación *como* verdadera es presentarla como una afirmación que es apropiada para que otros *la tomen* como verdadera, para que la aprueben. Una aseveración que es comunicativamente exitosa, en el sentido de que lo que es presentado como verdadero por un hablante es tomado como verdadero por la audiencia, consiste en la herencia interpersonal de compromiso. (Brandom, 1994: 170)

Parece obviamente correcto afirmar que el objetivo de la comunicación interpersonal es extraer información de los actos de habla de cada cual o, en la terminología de Brandom, la herencia interpersonal de compromisos y derechos. Decir esto no parece ser sino otra manera de hacer la afirmación gadameriana de que el objetivo de un diálogo es lograr un acuerdo acerca de algún tema, de forma que los compromisos de los otros interlocutores puedan “pasar al propio pensamiento de uno acerca del tema” (Gadamer, 1994: 375). Pero sea como sea, lo que parece claro es que la *herencia de compromiso* es exactamente lo que es descartado por la práctica de *scorekeeping* en la cual el objetivo del interlocutor es mantener dos libros de cuentas separados, como en una interpretación puramente *de dicto*. Los interlocutores sólo pueden heredar los compromisos del hablante si adoptan una postura evaluativa hacia ellos en el intento de determinar qué deberían creer ellos mismos, de modo que al final terminen adoptándolos (o no). De otro modo, tal herencia es simplemente imposible. Ahora, reconocer que una comunicación exitosa consiste en la herencia de compromisos entre los interlocutores es perfectamente compatible con reconocer que la comunicación puede fallar precisamente en esos casos en los que la audiencia al final no adopta los compromisos del hablante. Éste es una (aunque no la única) fuente importante de la necesidad de mantener libros separados mientras se lleva la cuenta de los compromisos y derechos de unos y otros. Sin embargo, esto sugiere fuertemente que dicha práctica es inteligible, sólo como parte de otra más amplia que tiene como objetivo la herencia de compromisos y derechos. Mientras que es difícil imaginar cómo el objetivo hipotético

de llevar la cuenta de compromisos ajenos por el mero hecho de hacerlo podría dar origen a una práctica compartida de comunicación genuina, es perfectamente imaginable cómo el objetivo comunicativo de heredar compromisos de otros (es decir, obtener información de las bocas de unos y otros, en palabras de Brandom) dio lugar a la práctica de llevar la cuenta de los compromisos y derechos de cada cual. Si esto es así, el modelo de comunicación como *scorekeeping* de Brandom no parece ofrecer ninguna base especial de apoyo a la visión historicista de que una interpretación puramente *de dicto* es un objetivo hermenéutico autónomo e inteligible, esto es, un objetivo que podría tener sentido perseguir en ausencia de ningún otro objetivo hermenéutico.

BIBLIOGRAFÍA

- Brandom, Robert (2002), *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Brandom, Robert (2000), *Articulating Reasons*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Brandom, Robert (1994), *Making it Explicit*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Davidson, Donald (2001), *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1984), *Truth and Interpretation*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1994 [c. 1960]), *Truth and Method*, Nueva York, Estados Unidos, Continuum.
- Gadamer, Hans-Georg (1986a [c. 1967]), "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu *Wahrheit und Methode*", en *Hermeneutik II*, en *Gesammelte Werke*, tomo 2, Tübinga, Alemania, Mohr, pp. 232-250.
- Gadamer, Hans-Georg (1986b [c. 1971]), "Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik", en *Hermeneutik II*, en *Gesammelte Werke*, tomo 2, Tübinga, Alemania, Mohr, pp.251-275.
- Habermas, Jürgen (1988 [c. 1967]), *On the Logic of the Social Sciences*, traducción de Shierry Weber Nicholsen y J. Alexander Stark, Cambridge, Estados Unidos, MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1984, 1987 [c. 1981]), *Theory of Communicative Action*, 2 vols., traducción de Thomas McCarthy, Boston, Estados Unidos, Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1980 [c. 1970]), "The hermeneutic claim to universality", en Josef Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics*, Londres, Reino Unido, Routledge, pp. 181-211.

Lafont, Cristina (1999), *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge, Estados Unidos, MIT Press.

Cristina Lafont: catedrática de filosofía en Northwestern University (Evanston, Estados Unidos). Su investigación se centra en la filosofía alemana contemporánea, especialmente hermenéutica y teoría crítica. Es autora de: *Heidegger, Language and World-Disclosure* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000) y *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1999); los cuales han aparecido en español con los títulos: *Lenguaje y apertura del mundo* (Madrid: Alianza, 1997) y *La razón como lenguaje* (Madrid, Visor, 1993), respectivamente. Sus publicaciones más recientes incluyen: “Heidegger’s hermeneutics”, en Hubert Dreyfus y Mark Wrathall (eds.), *The Blackwell Companion to Heidegger*, Cambridge, Blackwell, 2005, pp. 265-284; “Was Heidegger an externalist?”, en *Inquiry*, vol. 48, núm. 6, 2005, pp. 507-532; “Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship?”, en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 35, núms. 1-2, 2009, pp. 127-50.

TRADUCCIÓN DEL INGLÉS DE JOSÉ RAMÓN ORRANTIA CAVAZOS

D. R. © Cristina Lafont, México D.F., enero-junio, 2010.

D. R. © José Ramón Orrantía Cavazos, por la traducción, México D.F., enero-junio, 2010.