

ARQUEOLOGÍA E INTERPRETACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DE GADAMER

Alma N. Vega Barbosa*

RESUMEN. El interés de este escrito es reflexionar acerca de cómo se construyen los saberes arqueológicos desde un punto de vista filosófico y particularmente observar el quehacer interpretativo de la arqueología desde la filosofía hermenéutica de Gadamer. El texto reúne a la arqueología y a la filosofía para fomentar un diálogo sobre el tema de la interpretación y la comprensión, tomando en cuenta la imbricada vinculación de la evidencia arqueológica y la función del arqueólogo como intérprete del pasado. El artículo también es un ejemplo de puente epistemológico entre la Arqueología y la Filosofía de la Ciencias.

PALABRAS CLAVE. Arqueología, interpretación, comprensión, hermenéutica, Gadamer.

ARCHEOLOGY AND INTERPRETATION FROM GADAMER'S HERMENEUTICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT. The interest of this paper is to reflect on how archaeological knowledge is constructed from a philosophical point of view and particularly to observe the interpretative task of archeology from Gadamer's hermeneutical philosophy. The text brings together archeology and philosophy to foster a dialogue on the subject of interpretation and understanding, taking into account the overlapping linkage of archaeological evidence and

* Arqueóloga (ENAH) y Doctora en Filosofía de la Ciencia (UNAM). Correo electrónico: alma.vega.barbosa@gmail.com

the role of the archaeologist as an interpreter of the past. The article is also an example of an epistemological bridge between Archeology to the Philosophy of Science.

KEY WORDS. Archeology, interpretation, understanding, hermeneutics, Gadamer.

ARQUEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

Reflexionar sobre algunos problemas teóricos de la arqueología desde un planteamiento filosófico constituye la propuesta principal de este escrito, en particular, analizar las nociones de *interpretación* y *comprensión* y de manera muy puntual, estudiar cómo es la relación que existe entre el arqueólogo y el contexto material que estudia, es decir, cómo es que el investigador construye interpretaciones de las culturas pasadas a través de los vestigios materiales.

Consideramos pertinente reflexionar sobre este quehacer de las ciencias sociales desde la convergencia de dos ámbitos: la formación filosófica que provee herramientas de análisis teórico, especialmente el desarrollado en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, y el análisis de la disciplina arqueológica desde la práctica misma, en virtud de la amplia diversidad en sus propuestas interpretativas.¹

El inicio de nuestra investigación está en el ejercicio de la disciplina, donde el arqueólogo realiza la *lectura* de contextos arqueológicos a modo de interpretación de los hechos del pasado en su expresión materializada. El investigador utiliza distintas metodologías y técnicas, por ejemplo: la prospección y la excavación, tales procesos se llevan a cabo vívidamente en reconocimientos de área y al ir retirando capas de tierra para descubrir el pasado como una especie de *aletheia* arqueológica. Así, la presente investigación relaciona la reflexión filosófica, la teoría y

¹ Este artículo forma parte del análisis realizado en la tesis de Maestría en Filosofía de la Ciencia (UNAM) *La pertinencia del discurso filosófico en el análisis y construcción del saber arqueológico: una aproximación al fenómeno interpretativo* (Vega, 2015) en la cual se realizó una reflexión filosófica sobre la diversidad epistémica de la arqueología contemporánea.

práctica arqueológica, por lo que esta obra se enmarca dentro del área denominada *filosofía de la arqueología*.

EL ARQUEÓLOGO COMO INTÉRPRETE DEL PASADO

Para comenzar nuestra reflexión diremos que cuando el arqueólogo encuentra la evidencia material, éste tiene una relación de copertenencia simultánea con el presente y el pasado, ambas dimensiones temporales estarían representadas por el contexto inferencial y el contexto arqueológico respectivamente, pues aunque los vestigios materiales son elementos que se crearon y usaron en el pasado, existen al mismo tiempo como elementos en el presente y del presente. Por lo que conocer el uso y función originales de los restos materiales estará condicionado por el contexto inferencial del arqueólogo, es decir, por el paradigma desde el cual realiza la interpretación del contexto arqueológico. El problema central en esta relación es determinar si la interpretación que el arqueólogo realiza desde el contexto inferencial armoniza —y en qué grado—, con el contexto material *original* del pasado. Es decir, si la *lectura* que se hace desde el presente tiene coherencia con ese pasado.

Los arqueólogos interpretamos apoyados en convenciones métricas; los rasgos culturales de la sociedad son analizados a través de su expresión material, desde su arquitectura hasta sus creencias, a partir de sistemas diseñados en un tiempo y contexto histórico-tecnológico distinto al original. De manera que tradicionalmente la arqueología se ha propuesto responder a preguntas del orden del *qué* y *cuándo*, apoyándose principalmente en disciplinas como la geología y sus métodos y técnicas como la estratigrafía, que proveen al investigador un cúmulo de datos duros que usa para interpretar y formular hipótesis acerca de la vida social ocurrida en tiempos pasados. En cierto modo, la arqueología surge como una necesidad por vincular el presente con el pasado. Por esta razón es deseable que la arqueología se aproxime al análisis filosófico, particularmente durante el proceso de interpretación, para dejar de considerar al pasado sólo como un *objeto de estudio* (distante y ajeno) y lo integre como una parte sustantiva e inseparable de quien interpreta, en este caso, el arqueólogo.

Para la arqueología tradicional –aquella planteada desde el discurso de la modernidad–, conocer cómo fue exactamente el pasado ha sido una empresa deseable e idealizada; ya que poder observar desde una ventana temporal el *cuándo*, *cómo* y *por qué*, del pensamiento y obra de sociedades pasadas es una utopía. Aceptando el hecho de que saber cómo fue exactamente el pasado es imposible, podemos observar que comprender el pasado resulta diverso en sus posibilidades.

LA ARQUEOLOGÍA Y EL DISCURSO FILOSÓFICO MODERNO

Después de su paso por el anticuarismo, caracterizado por un interés coleccionista y devocional por los objetos de tiempos antiguos, la arqueología, típicamente se vinculó con la historia del arte;² durante sus años de formación como disciplina, se ponderó el valor estético y el exotismo de los objetos antiguos. Posteriormente a principios del siglo xx, con el desarrollo de los primeros estudios etnográficos, la arqueología se estableció como una rama de la antropología con el fin de realizar estudios culturales para comprender el pensamiento y valores de las sociedades;³ más tarde, surgió la llamada “nueva arqueología”⁴ cuyas críticas⁵ contribuyeron al amplio debate de la disciplina; después, partir de la década de los cincuenta se vio influida por la teoría marxista⁶

² Alfonso Caso señala que la arqueología es un método para recabar documentos históricos; “[...] trata de reconstruir, hasta donde es posible, la vida misma del pueblo que construyó los edificios o fabricó los objetos que encuentra. [...] es una ciencia histórica que se ocupa de proporcionar a la historia sus elementos” (Bernal, 1952, p. 7).

³ “La arqueología es una ciencia histórica que trata, por medio de los restos materiales de una cultura, de entenderla en su amplia acepción. [...] A diferencia del buscador de tesoros, del anticuario o del artista, el arqueólogo trata de fabricar esos documentos cuya interpretación le permitirá escribir la historia del pueblo que estudia” (Bernal, 1952, p. 19).

⁴ Lewis Binford usa el término de manera directa en 1968 (Gándara, 1982a, p. 62).

⁵ “La nueva arqueología resulta una posición altamente incongruente, [...] mezcla metodologías con objetivos distintos, confunde confirmación con corroboración, adopta posiciones relativistas autorrefutantes, y las mezcla con una metodología ecléctica en donde el sustrato final es el idealismo subjetivo” (Gándara, 1982b, p. 148).

⁶ “Nuestras investigaciones no sólo deberían permitirnos descubrir las calidades específicas del sistema de relaciones de producción de las sociedades estudiadas, sino también llegar a una cuantificación aproximada de sus fuerzas productivas, para demostrar la mutua correspondencia” (Bate, 1982, p. 52).

y al mismo tiempo, con el desarrollo de nuevas técnicas de análisis y datación se gestó su carácter científico⁷ impulsando el establecimiento de tipologías y cronologías. La transición entre milenios trajo nuevas perspectivas teóricas, la más destacadas en la comunidad de arqueólogos son las posiciones procesualista⁸ y post-procesualista,⁹ las cuales si bien coinciden en observar y reconocer los procesos y áreas de actividad y no sólo los objetos en contexto, se distinguen en que el post-procesualismo pone en relevancia el carácter subjetivo del investigador en cualquier posición teórica que utilice en la interpretación del pasado. Actualmente, aunque la arqueología es una disciplina de carácter interdisciplinario, sigue siendo considerada primordialmente una ciencia social autónoma que, de manera general, se ocupa de la interpretación de las sociedades pasadas a partir de su cultura material, en donde sus materiales o vestigios se encuentran distribuidos espacialmente y conservados a través del tiempo. Por lo que la noción de *tiempo*, *espacio* y particularmente la de *pasado* resultan dos categorías indispensables para desarrollar un acercamiento filosófico a la arqueología. Es importante considerar que desde la modernidad, se ha pretendido desarrollar una racionalidad metódica libre de todo tipo de errores. Como hemos sugerido, la máxima utópica de la arqueología tradicional ha consistido en poder realizar una explicación *objetiva* y *directa* del pasado a través de los vestigios materiales.¹⁰

⁷ “Un rasgo distintivo de la arqueología científica es su consciencia de que le incumben la formulación y contrastación de leyes hipotéticas generales. En arqueología cabe utilizar leyes generales relativas a procesos culturales) para describir, explicar y predecir diferencias y semejanzas culturales representadas en el registro arqueológico, [...] el énfasis en la formulación y contrastación de leyes generales significa concebir la arqueología como una disciplina científica formal, con la misma estructura lógica que todas las demás ciencias” (Watson, Le Blanc, & Redman, 1974, p. 25).

⁸ Lewis Binford y Colin Renfrew son dos de los principales exponentes del procesualismo. Kent Flannery usa este término a partir de 1977. Watson, Le Blanc y Redman utilizan el término “arqueología explícitamente científica” (Gándara, 1982a, p. 62).

⁹ Algunas variantes del post-procesualismo rechazan el determinismo y la objetividad imparcial del arqueólogo en el proceso de interpretación a favor de una ciencia humana.

¹⁰ En referencia a las fuentes de esta afirmación, Manuel Gamio, señala que la arqueología consistía en la explicación de las manifestaciones materiales e intelectuales de los mexicanos precolombinos, a manera de un cúmulo de conocimientos que bastaba

LA VISIÓN HERMENÉUTICA EN ARQUEOLOGÍA

La palabra *hermenéutica* definida como ciencia o arte de interpretar se da por primera vez en el siglo xvii, al principio su función era de carácter meramente normativo o técnico y estaba más cercana a la instrucción metodológica en favor de las ciencias interpretativas de acuerdo a Jean Grondin (2002, p. 19). El término hermenéutica, puede ser descrito desde tres visiones, la primera, considerándola como el *arte de interpretar los textos*, usada como herramienta auxiliar y normativa en disciplinas como la teología, el derecho y la filología. La segunda corresponde a lo que se conoce como la tradición clásica de la hermenéutica, representada por Wilhelm Dilthey, quien propuso considerarla no sólo como herramienta de comprensión, sino como fundamento metodológico para las *ciencias del espíritu* en su búsqueda por fundamentar las ciencias sociales. La tercera visión se refiere a la *filosofía universal de la interpretación*, que propone que la interpretación y la comprensión no son métodos únicos de fundamentación de las ciencias del espíritu, sino modos de ser de la existencia misma (Grondin, 2008, pp. 15-19).

La hermenéutica filosófica ocupa un lugar importante en el debate filosófico del siglo pasado, por ejemplo Richard Rorty refiere a un nuevo “paradigma hermenéutico” o “giro hermenéutico” que surge a partir de la “crisis de la razón” (González-Valerio, Rivara, & Rivero, 2004, p. 7). Es a partir de Gadamer, que la hermenéutica se deja de entender exclusivamente desde un punto de vista epistemológico y metódico y se entiende más como un modo de filosofar, en donde es posible superar los fundamentos del pensamiento epistemológico moderno, “desde su visión ha de ser una fenomenología del comprender, del evento del comprender, es decir, una justificación fenomenológica de la experiencia de la verdad de las ciencias del espíritu y del comprender”

observar para describir (Gamio, 1992, pp. 103-106). Para Jaime Litvak, la arqueología está “definida por su forma de trabajo, es una disciplina que estudia la cultura material en restos que encuentra y analiza a fin de entender los procesos humanos; generalmente trata del pasado, pero no siempre. Su principal preocupación es la objetividad. Por eso supone que el mejor testigo de la actividad humana es el material” (Litvak K., 1986). Binford señala que “los arqueólogos no observan hechos sociales, observan hechos materiales, su desafío es cómo acceder del presente al pasado” (Binford, 1983, p. 25).

(Grondin, 2012, p. 33). De modo que la hermenéutica no pretende ser una construcción descriptiva o prescriptiva en el sentido de un reflejo exacto de la realidad, ya que ha dejado de ser un problema esta imposibilidad metodológica. Sin embargo, para autores como Richard Palmer, “la comprensión es un fenómeno epistemológico y ontológico” (2002, p. 32), trasladando el ejercicio de la comprensión en la literatura hacia la comprensión del contexto arqueológico en la investigación arqueológica, Palmer señala que la hermenéutica une dos áreas de la teoría de la comprensión, aquella que implica “el hecho mismo de comprender un texto y aquello que es la comprensión en sí misma en su sentido más fundamental y «existencial»” (2002, pp. 32-33). Concordamos con Palmer en que el estudio de estos principios es fundamental en todas las disciplinas humanísticas. Por su parte, para Ambrosio Velasco, la hermenéutica y la filosofía de la ciencia han tenido importantes desarrollos en el siglo pasado, cuyo proceso estuvo influido sin duda, por el denominado “giro historicista” en la práctica científica, es decir, considerar el carácter histórico de la ciencia (Velasco, 2004). También creemos importante establecer la existencia de distintas hermenéuticas, Velasco refiere que mientras que la hermenéutica metodológica, representada principalmente por Dilthey, Max Weber y Peter Winch buscaba “establecer fundamentos desde la epistemología y la especificidad de las ciencias socio históricas”, la hermenéutica filosófica, representada particularmente por Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, buscaba criticar a la primera en mención “por medio del *giro ontológico* propuesto por Heidegger”¹¹ (Velasco, 2004, pp. 169-170). Basado en Velasco (1998 y 2004) presentamos un esquema de las principales características de la hermenéutica filosófica¹²:

¹¹ De acuerdo a Velasco (2004, pp. 183), el giro de Gadamer hacia una hermenéutica ontológica e histórica, se basa en buena medida en Heidegger, es especialmente en el capítulo v, de Ser y Tiempo (1927), es posible encontrar los elementos de una hermenéutica ontológica que tendrá una significativa influencia en la obra de Gadamer.

¹² Algunas de las tendencias que caracterizan a la tradición hermenéutica, según Velasco (2004, pp. 190-193) son la generalización, la sociologización, la historización y la politización.

PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

- La comprensión hermenéutica considera al intérprete y a los eventos por interpretar como entidades imbricadas en una relación bidireccional dinámica e indisoluble.
- La relación intérprete y evento interpretado no son cosificables, si esto sucede se elimina la posibilidad de comprensión hermenéutica. Lo cual pondera una “resignificación del concepto de objetividad en el ámbito de la intersubjetividad”.
- El intérprete es parte sustancial e inseparable del evento histórico que estudia pues él mismo es ser histórico en cuanto que es ser.
- No existe la interpretación libre de prejuicios pues siempre partimos de la tradición que nos conforma.
- “Recuperación del concepto de verdad como *aletheia* en el campo de las ciencias y las humanidades”.

Esquema 1. Principales características de la hermenéutica filosófica. Elaborado a partir de Velasco, 1998, pp. 55-65 y Velasco, 2004, pp. 183-193.

En la hermenéutica filosófica, desde la postura de Gadamer, el historicismo es una noción fundamental para comprender el pasado ya que el vínculo que une a la historicidad con el pasado es una condición de mutua y continua renovación donde se da una retroalimentación bidireccional, desde su argumentación “el que sólo hagamos historia en cuanto que nosotros mismos somos «históricos» significa que la historicidad del estar-ahí humano en toda su movilidad del esperar y el olvidar es la condición de que podamos de algún modo actualizar lo pasado” (Gadamer, 2012, p. 375). Desde esta visión, la concepción de historicidad, es una noción fundamental en el discurso gadameriano y se refiere a la capacidad de poder actualizar el pasado, –y por ende el presente y el futuro– cada vez que alguien se enfrenta a éste, por lo que esta visión rompe radicalmente con la idea de un pasado estático que sólo puede ser tratado como objeto. Desde la filosofía hermenéutica de Gadamer esta capacidad de reinterpretar el pasado es una condición intrínseca del ser humano la cual, de hecho, lo define como ser histórico (Gadamer, 2012, p. 375), basado en esto, evidentemente el arqueólogo será también un ser histórico que estudia otros seres históricos. Desde su

perspectiva, una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito para entender, Gadamer le llama “historia efectual” (Gadamer, 2012, p. 370).

Para comenzar a reflexionar acerca de las distinciones entre el *conocer* y el *comprender* en arqueología, nos referiremos a la posición teórica de Ian Hodder, quien plantea que la arqueología tiene como tarea interpretar los significados subjetivos que subyacen a los objetos del pasado para conocer su significado simbólico, es decir, para acercarse al pensamiento de los sujetos creadores de estos. Hodder considera que la *evidencia* material es una especie de texto que se puede leer e interpretar, lo cual nos remitiría al uso más tradicional de la hermenéutica, el de herramienta para interpretar textos. Considerando que el pasado pudiera ser interpretado por quien lo lee, Hodder sostiene la existencia de múltiples lecturas del pasado y rechaza la aplicación de leyes generales al estudio de las sociedades pretéritas en la búsqueda de una verdad objetiva (Hodder, 1988, pp. 149-179).

El encuentro con un texto se puede comparar con el encuentro del arqueólogo, que en este caso se convierte en intérprete, con un contexto arqueológico. El encuentro con un texto no garantiza conocer el código original, la imagen no concuerda con nuestras propias expectativas, frecuentemente idealizadas; hay posibles diferencias en el uso del lenguaje y hay una errónea presuposición del uso convencional de las palabras. Aquí se advierten los dos niveles en los que trabaja la arqueología: el nivel descriptivo y el nivel interpretativo, la diferencia entre ambos involucra conocer el *código original* del contexto.

Para Gadamer “el significado real de un texto, en tanto que se dirige al intérprete, no sólo depende de los factores ocasionales que caracteriza el autor y a su *público original*; también está siempre codeterminado por la situación histórica del intérprete y por lo tanto de todo el curso objetivo de la historia (2012, p. 378), en esta aseveración resulta relevante advertir que Gadamer alude a un público original, en el que también se puede advertir la presencia del llamado código original que pertenece al momento de la creación del contexto original y por lo tanto permeado por el horizonte histórico en el que se utilizó.

Una de las visiones de mayor análisis teórico acerca de la disciplina arqueológica, desde la perspectiva filosófica, es la del arqueólogo Ma-

nuel Gándara, que en sus propias palabras se describe como “un epistemólogo atrapado dentro del cuerpo de un arqueólogo”,¹³ revisar su posicionamiento nos ayuda sin duda a conocer una de las miradas más críticas de la arqueología contemporánea y vincular sus ideas con lo que hemos expuesto hasta ahora. Proponemos acercarnos específicamente su análisis de la disciplina arqueológica a la teoría gadameriana de la interpretación.

Gándara propone un análisis metateórico del discurso arqueológico a partir de reconocer las metas y los destinatarios a los que es dirigida la investigación. En primer lugar, mencionaremos que dentro de lo que este teórico de la arqueología llama el *área valorativa* de la actividad científica, circunscribe las preguntas *para qué* y *para quién* que sirven al investigador en el ámbito de la relevancia y la jerarquía de los problemas en cuestión y plantea que dentro de esta valoración se encuentran los objetivos cognitivos de la investigación, definidos como los tipos o metas de conocimiento (Gándara, 2008, p. 87).

Estamos de acuerdo en la propuesta de Gándara pues hemos afirmado en un trabajo previo, que la arqueología usa diferentes *tipos de aproximación* y *niveles de referencia* (Vega, 2014), para abordar sus contextos de estudio, aunque queremos señalar que tales contextos no dan cuenta, por separado, de la comprensión cabal del contexto arqueológico, lo que ha ocasionado un estudio discrecional de las expresiones culturales y sociales; en donde la tradición desde donde son concebidas las diferentes interpretaciones, influye tanto en el nivel epistémico como en el nivel ontológico, es decir, en el primero, en la manera en cómo generamos y validamos el conocimiento del pasado y en el segundo, en cómo concebimos las expresiones de sociedades pasadas como entidades fundamentales en la comprensión.

De acuerdo a Gándara los objetivos cognitivos de las ciencias sociales y de la antropología en general son: “descripción, explicación, comprensión interpretativa (*verstehen*) y glosa” (2008, p. 87). Hasta el día de hoy, en el discurso arqueológico se considera a la explicación y a la comprensión como fases dentro de un mismo paradigma, situación que evidentemente desde el plano filosófico es insostenible ya que los

¹³ Comunicación personal en entrevistas realizadas en 2014.

dos procesos parten de supuestos distintos que se describen mediante atributos distintos y hasta contrapuestos, así, explicar es por antonomasia un proceso diametralmente distinto a la comprensión de acuerdo a Maricruz Galván (2012).

Por su parte, Alcalá Campos refiere que respecto a los límites de la comprensión en la obra de Gadamer: “[...], en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete”, así, para este autor, el papel del intérprete es relevante, debido a que se encuentra en una situación dialógica en la que “se hace patente el carácter histórico de la comprensión” (2006, pp. 145-146). De manera que la hermenéutica filosófica se plantea como un tipo de comprensión integradora del mundo con el intérprete y no la disección que éste podría hacer de lo que le rodea. Respecto al contexto de pertenencia del intérprete, Velasco (2004) expone que “el contexto histórico específico al que pertenece todo intérprete es, en los términos de Gadamer, su *horizonte hermenéutico* y la relación entre el intérprete y su horizonte constituye su *situación hermenéutica* (p. 185). En cuanto a la interpretación en arqueología, proponemos distinguir dos tipos: la interpretación descriptiva y la interpretación, desde este análisis, sostenemos que la ciencia arqueológica plantea sus hipótesis, en mayor número de frecuencia, en un sentido descriptivo y menos en un sentido “interpretativo”, es decir, que postula sus argumentos teóricos de manera más usual, desde un plano epistemológico y menos desde un nivel hermenéutico.

La arqueología se basa en la presencia y relaciones entre los elementos materiales y en las conjeturas derivadas de comparaciones entre contextos y objetos similares, es decir, señalando presencias, ausencias y recurrencias de materiales y atributos con el fin de establecer tipologías, tradiciones o estilos. En este sentido, la hermenéutica puede proveer al arqueólogo de elementos de carácter ontológico que le hablen de las relaciones que existen entre los elementos del contexto arqueológico y que guíen hacia una interpretación-comprensiva de las entidades fundamentales para la interpretación de contextos materiales del pasado.

Desde la postura gadameriana, las ciencias del espíritu deben comprenderse y no explicarse o hacer predicciones, para Gadamer no existe

otro modo de relacionarse con el mundo más que la comprensión-interpretación. La máxima de este filósofo señala que “todo comprender es interpretar” (Gadamer, 2012, p. 467), considerando a la interpretación y a la comprensión como partes de un mismo fenómeno. Gadamer señala el carácter histórico de la hermenéutica al referir que cuando el intérprete comprende, éste lo hace aplicada y adecuadamente a su contexto, “a cada momento y en cada situación concreta de una manera distinta. Comprender es siempre también aplicar” (Gadamer, 2012, p. 380). Desde nuestra aproximación, proponemos que dar una interpretación a un texto en donde se pretende conocer-interpretar puede compararse a la labor de interpretación de un contexto arqueológico. A partir de la definición de la propuesta hermenéutica como una teoría que integra en un solo momento el ver, el comprender y el interpretar una única naturaleza del conocimiento¹⁴ consideramos a la interpretación en arqueología, como un proceso de naturaleza contextual donde los eventos a estudiar constituyen un plexo de relaciones en un tiempo y espacio determinado. El fenómeno de la comprensión implica que uno comprende algo y se comprende a sí mismo, desde sus prejuicios, desde la tradición a la que pertenece, desde su horizonte de significación en donde esta comprensión se realiza cuando se fusiona con la alteridad (Almorín, 2000). En este sentido también consideramos que la interpretación en arqueología comparte elementos con la postura hermenéutica del conocimiento.

Respecto al conocimiento como proceso, Martin Heidegger propone que la teoría destruye, ya que cuando se teoriza sobre algo, se saca ese algo del plexo de relaciones donde se encuentra en el mundo, tal como hace el arqueólogo con los objetos que antes se encontraban enterrados y posicionados en su contexto original. Así, se puede decir que el pasado no se construye como una imagen reflejada en un espejo sino que se reelabora por medio de la interpretación-comprensión, en donde el intérprete “va”, no en el proceso, sino como el proceso mismo, el cual sirve de andamiaje para apuntalar las convergencias y diferencias entre el pasado y el presente.

¹⁴ Tal naturaleza del conocimiento dependería en términos kuhnianos del contexto de referencia.

De modo que el problema central en la relación de un objeto del pasado, está en determinar si la interpretación que se hace desde el contexto inferencial, corresponde –y en qué medida, nivel, grado o sentido–, al contexto material del pasado. Es decir, si la lectura que se hace en el presente corresponde con la evidencia del pasado. En este punto queremos insistir en el carácter histórico descriptivo de la hermenéutica, la cual “es concebida más como un método que como un proceso que tiene como presupuesto el estar dentro de un acontecer de la *tradición*” (Alcalá, 2006, pp. 145-146).

Hay que resaltar que el proceso epistémico de traducción pasado–presente en arqueología, resulta no sólo insuficiente, sino imposible al pretender construir una homología entre estas dos momentos de la temporalidad, sin embargo, si se recurre a un enfoque de tipo hermenéutico para la interpretación de los contextos arqueológicos, se verá que no depende únicamente del contexto disciplinar que use el investigador; cómo describirá, comparará y formulará las hipótesis de este contexto particular, sino del contexto arqueológico en sí mismo. El conocimiento del pasado, en este sentido es histórico y transitorio.

Gadamer refiere que de hecho no es adecuado tampoco hablar de un objeto en sí; así, el objeto de estudio de la arqueología, tal como objeto histórico, no puede ser aislado de su estado de temporalidad como tampoco puede aislarse el arqueólogo ya que es parte de la misma historia que pretende estudiar.

EL HORIZONTE HERMENÉUTICO EN ARQUEOLOGÍA

En lugar de una perspectiva lineal y unidireccional del tiempo, desde la propuesta hermenéutica de Gadamer el tiempo es transformado desde la fusión de horizontes, es decir que pasado y presente se copertenecen para abrir la emergencia de una forma de ver y comprender, posibilitando una diversidad de interpretaciones igualmente válidas respecto al mismo hecho. De manera tradicional el arqueólogo–epistemólogo no reconoce la copertenencia de los tres éxtasis de la temporalidad en hermenéutica: pasado–futuro–presente, en cambio, a la manera aristotélica hace una lectura lineal dividiendo al tiempo en fases consecutivas y separadas.

Un mirada particular en la visión gadameriana, es aquella en la que se advierte la necesidad de la distancia en el tiempo para encontrar el *sentido*, que en la labor arqueológica, correspondería a encontrar las relaciones que hay entre los diversos objetos presentes en el contexto arqueológico, Gadamer dice respecto a la distancia que “la distancia en el tiempo tiene evidentemente más sentido que la mera desconexión de los propios intereses sobre el objeto. La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas” (2012, p. 368), así el filósofo de Marburgo caracteriza la noción de *horizonte* a través de una relación de copertenencia entre pasado y presente (pp. 372-377).

NOCIÓN DE HORIZONTES SEGÚN GADAMER

- El horizonte limita las posibilidades de ver, así, todo presente tiene sus límites.
- El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento.
- El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición.
- Una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Los cuales forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver.
- En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos.
- El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar.

Esquema 2. Noción de horizonte según Gadamer (2012, pp. 372-377).

Así, a través de la noción de horizonte, Gadamer presenta una lectura hermenéutica del pasado, desde la cual el pasado se vuelve posible, diverso y dinámico. Cuando el arqueólogo se encuentra con el fenómeno arqueológico éste lanza la interpretación del contexto, de manera que el arqueólogo–intérprete tiene una relación de copertenencia simultánea en el presente y en el pasado, es decir, que el contexto arqueológico interpretado es de hecho, una *fusión de horizontes*, pues aunque los elementos encontrados y estudiados se crearon y usaron en el pasado, existen al mismo tiempo, como elementos arqueológicos del presente, por lo que toda interpretación que hagamos desde éste afectará el contexto original de los elementos interpretados.

La visión hermenéutica del tiempo como una dimensión no lineal y más parecida a un espiral que va desenvolviéndose, multiplica exponencialmente las posibilidades interpretativas respecto a un mismo hecho, sin embargo, no implica que se hable de un relativismo interpretativo. Desde la postura de Dilthey podemos decir que la realidad histórica del arqueólogo determina previamente su vivencia, de manera que hay una autoreflexión histórica del arqueólogo, el cual se proyecta –a sí mismo– desde el presente hacia el pasado. Por su parte, desde la visión de Gadamer, el ser histórico es un ser–estar inacabado, en donde “ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse” (Gadamer, 2012, p. 372), aunque, como hemos visto, este filósofo afirma que esta historicidad tiene sus límites en un presente finito donde se limitan las posibilidades de ver en la situación denominada *horizonte*: “Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes” (Gadamer, 2012, pp. 372-373). En la noción de horizonte en Gadamer, convergen las nociones de temporalidad y tradición. La fusión de horizontes se plantea como un enclave de nuestro posicionamiento respecto a nuestra propia trayectoria. El conocimiento del pasado, en este sentido es transitorio y siempre cambiante, desde Gadamer, es un horizonte distinto que se proyecta con cada nueva interpretación.

Para Gadamer el historiador–intérprete, debe desarrollar “un sentido histórico con el fin de aprender a elevarse por encima de los prejuicios

del propio presente” (2012, p. 147); de manera que la tarea histórica será determinar el nuevo significado, es decir, un interpretar–comprender en donde la realidad de la historia persista igual a la par del comprender histórico (2012, p. 370).

PROYECTAR EL PASADO

Una de las preocupaciones en la interpretación arqueológica es: ¿en qué medida corresponden nuestras inferencias con el contexto arqueológico real? Intuyendo en esta acción una búsqueda de la verdad. Una tendencia en la arqueología tradicional es considerar que el contexto arqueológico es autoevidente pues parte del carácter estable de una referencia directa, la evidencia, (nivel descriptivo), en donde el arqueólogo busca a través de los medios técnicos no desestabilizar esta referencia (o por lo menos obtener una copia fiel de ésta), es decir, conservar el contexto de referencia intacto en lo que se refiere a la información que puede proveer. En cambio en las tendencias post-procesualistas se acepta que el contexto es siempre una construcción interpretativa del investigador (Hodder, 1988, p. 167).

En el capítulo IX de *Verdad y Método I*, Gadamer se cuestiona si existe realmente una condición prescriptiva de la comprensión y propone estudiar cómo la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión y propone observar el carácter histórico de la comprensión, todo a partir de liberar a la verdad como concepto científico, liberándola de sus inhibiciones ontológicas. El filósofo de Marburgo observa que Heidegger deriva la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del “estar ahí”, lo que trae como consecuencia directa que la nueva teoría se aplique a la *praxis*. Gadamer señala que Heidegger centra su discusión en la interpretación comprensiva o la comprensión interpretativa y advierte esta circularidad en un sentido ontológico positivo. Y plantea que la tarea primera, constante y última es orientar la mirada hacia “la cosa misma” a través de *un proyectar* (Gadamer, 2012, p. 338) en donde el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Así, este sentido dependerá de las expectativas del intérprete, es decir, desde un proyecto previo el cual es revisable conforme se avanza en la penetración del sentido. De manera que la

interpretación comienza siempre con conceptos previos que van siendo sustituidos progresivamente por otros más adecuados.

En este sentido, proponemos que lo que hace el arqueólogo es un constante re-proyectar, adaptando y renovando los conceptos de acuerdo a su marco teórico, encontrando similitudes en descripciones de contextos similares hallados previamente. Este constante re-proyectar no puede estar más alejado de una visión de verdad única o absoluta. Hay que observar el carácter dogmático de la interpretación en la arqueología moderna, en donde, como ya señalamos, el tiempo se ha caracterizado por ser lineal y dirigirse hacia una única dirección, asentando así un nivel de verdad en la concepción del tiempo, la cual se había dejado fuera cualquier discusión. En la concepción del pasado existen en la modernidad estas dos verdades aparentemente inamovibles: la verdad de la dirección del tiempo y la verdad del pasado único.

En el discurso arqueológico también encontramos posiciones teóricas de carácter hermenéutico, en éstas, no existe separación entre el sujeto y el objeto, en lugar de ello, el sujeto y el mundo se copertenececen, por lo que no hay jerarquías entre ellos y la relación se construye de manera bidireccional. Desde aquí, el pasado no es visto como un objeto de estudio sino como una entidad viva y cambiante de la cual no es posible extraer expresiones del fenómeno arqueológico de manera aislada. En esta visión, el arqueólogo funge como un intérprete más que como un observador y el fenómeno arqueológico queda inmerso en el proceso de interpretación-comprensión, de manera que cuando esta sucede no hay fronteras entre todos los elementos.

En la visión arqueológica de tipo hermenéutico el pasado no es estático. Pasado y presente se copertenececen, y se asume que el pasado cambia con cada interpretación ya que en el momento de la interpretación ocurre la fusión de horizontes, en la que re-creamos el pasado una y otra vez, por lo que siempre existirán varias interpretaciones que coexisten para un mismo hecho, desde esta postura no podemos hablar de niveles de conocimiento, sino más bien variedad en las vías de aproximación dejando de lado la intención de una explicación absoluta. Por lo que desde la hermenéutica la interpretación se fusiona con la comprensión. Así, cuando el arqueólogo se enfrenta a una obra realizada en el pasado, desde una postura hermenéutica no pretenderá explicarla

sino comprenderla, –porque al fin y al cabo, fue una obra que estuvo viva y en la que permanece un eco de esa vida explícita en los contextos materiales–, de manera que el presente y pasado conversan, se fusionan y el arqueólogo funge intérprete en ese diálogo.

El punto de equilibrio entre el nivel metodológico de la práctica arqueológica y la potencial multiplicidad de interpretaciones respecto a un mismo contexto, puede acercarse a la imagen que proyecta Anna Pagés: “un pasado que nunca encaje del todo, pero al que podamos en cierto modo, tomar como referencia [...], nunca alcanzamos a tocarlo, nos quedamos al filo del pasado” (2006, p. 13), Las palabras de esta filósofa nos invitan a aceptar la imposibilidad del conocimiento pleno del pasado, pero asegurar que esta imposibilidad sólo nos aleja de una concepción positivista de la experiencia para asumir que el saber en arqueología se puede describir desde una comprensión que le acerca al saber de la historia propuesto por la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Existe un amplio abanico de posiciones teóricas y metodológicas en la arqueología contemporánea las cuales se encuentran enmarcadas por el contexto profesional, generacional y personal de cada investigador. En los extremos de esta gama de teorías, podemos transitar desde una postura de corte moderno donde el objetivo central es la búsqueda del pasado como un objeto de estudio que nos lleva a una verdad absoluta hasta una arqueología donde el comprender involucra el ser mismo de quien investiga. El problema no es que existan posturas modernas o hermenéuticas por separado, sino que entre éstas no existan un dialogo.

Como hemos expuesto en la postura tradicional de la arqueología, ésta pretende obtener una conexión pura, objetiva y directa con el pasado, (y considerando que, aún si tuviéramos acceso a éste de manera directa, se presentaría también el inminente problema de la subjetividad del observador), esta visión tradicional del acceso al pasado, resulta imposible porque se formula como un querer hacer una traducción punto por punto del pasado respecto al presente del investigador. En este sentido, una explicación de tipo hermenéutico para la interpretación de los contextos arqueológicos, aludirá de manera más cercana a la experiencia humana desde la que el investigador describa, compare y formule las hipótesis de un contexto particular, por lo que en el proceso interpretativo hay una diversidad de pasados

desde diferentes interpretaciones. Sostenemos que la arqueología es una vivencia desde la que se comprenden otras vivencias, de manera que en la arqueología hay una doble vivencia interpretativa, ya que el pasado es una re-creación de *algo que ya no puede mostrarse sin ser interpretado*.

REFLEXIONES FINALES

A partir de conocer y analizar diversos enfoques de interpretación de la arqueología actual, consideramos que al menos una de las vertientes de la arqueología contemporánea apunta hacia la comprensión del pasado, donde ésta considera que la explicación es una meta planteada más en términos de la modernidad y que en este proceso se cosifica la experiencia humana.¹⁵

Desde la propuesta de este trabajo, tanto la arqueología como la hermenéutica comparten objetivos comunes e intentan responder a preguntas de la misma naturaleza ontológica, tales como son la posibilidad de comprensión e interpretación del pasado. Desde cualquiera de estas posturas encontramos que el binomio interpretación-comprensión se encuentra claramente imbricado.

La filosofía gadameriana permite, tanto una convivencia más allá de las divergencias irreconciliables entre las generalizaciones modernas y el relativismo historicista, como una relación entre la epistemología de las ciencias sociales y la ontologización de sus presupuestos más básicos. En este sentido queremos señalar que el arqueólogo, en su autoridad epistémica, interpreta y su opinión se convierte en un saber reconocido y validado por la comunidad hasta que una nueva inferencia descarte o renueve ese saber. Con lo que queda claro el sentido histórico, transitorio y cambiante del pasado. Gadamer afirma que en todo momento estamos confirmando el pasado y desde su planteamiento la tarea histórica es determinar el nuevo significado, es decir interpretar. Así, el objeto de estudio de la arqueología, tal como objeto histórico

¹⁵ Reiteramos que no es intención de este análisis verificar o evaluar el rigor teórico de la arqueología, y mucho menos la de sus actores, sino aproximar los problemas de esta disciplina al análisis filosófico, ponderando el diálogo entre la filosofía y las ciencias antropológicas.

no puede ser aislado de su estado de temporalidad tal como tampoco puede aislarse el arqueólogo ya que es parte de la misma historia que pretende estudiar. De acuerdo a Pagés “al querer *alcanzar* al pasado, queremos *alcanzar al otro* (2006, p. 18), así, el arqueólogo al comprender se involucra con un mundo aparentemente ajeno al propio, así que al hacer inferencias no comprende mejor el pasado, sólo comprende mundo pasado. Por ende, desde cada tradición teórica se comprenderá de forma diferente el mismo fenómeno arqueológico.

La pregunta de investigación en arqueología surge cuando hay conflicto entre pasado y presente pues lo ajeno se muestra como una extrañeza que quiere ser interpretada. Un encuentro que quiere pasar de asombro a comprensión. El arqueólogo no está frente a una situación hermenéutica, él mismo se encuentra en la situación hermenéutica; no está frente a su tradición, él se desarrolla desde su tradición. Ser histórico conlleva un saber renovado infinitamente. Se renueva a cada momento, cambia inagotablemente. El arqueólogo tiene un ámbito de visión *desde* donde interpreta en donde él mismo es un horizonte de interpretación. El horizonte del arqueólogo le muestra unas cosas y le oculta otras. Es su horizonte el que lo constriñe respecto a lo que puede ver y lo que le es negado. Este horizonte es flexible y puede ampliarse, extendiendo a su vez la visión del mundo que abarca e incluso desde donde pueden surgir nuevos horizontes que permitan ver otros ángulos de ese mismo o de otros fragmentos del mundo. El horizonte es una condición intrínseca del arqueólogo pues es su punto de partida, su parámetro y sólo a partir de éste puede comprender–interpretar.

Es la unión de horizontes lo que le da sentido al camino hermenéutico, una comunión donde tiene sentido debido al otro en ese momento de permanente cambio, un momento histórico que se reinventa a sí mismo. La comprensión es una tarea aplicada que sólo se da en la fusión de horizontes.

Con el desarrollo de la ciencia antropológica, se ha formado una estructura disciplinar de la arqueología, distintiva y delimitada en su campo de estudio, pero siempre multidisciplinar desde sus orígenes. Sin embargo, su aparente autonomía no la excluye de la influencia y papel central que tiene la filosofía respecto a todas las áreas del conocimiento humano y específicamente para la construcción de su marco teórico, de

manera que esta especialidad no es un área aislada o independiente en sus teorías y prácticas.

Subrayamos la necesidad del acercamiento entre la arqueología y la filosofía para fomentar un intercambio multidireccional de estrategias reflexivas de sus teorías y metodologías para la construcción de conocimiento, en un verdadero diálogo de efectos recíprocos entre estas dos disciplinas fundamentales en los estudios sociales.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ALCALÁ, R. (2006). IX: El problema hermenéutico de la aplicación. En M. Aguilar Rivero, *Entresurcos de Verdad y Método*. (pp. 145-146). México: Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
- ALMORÍN, T. E. (2000). ¿Qué es hermenéutica? Una aproximación. En *Iztapalapa, Revista de ciencias sociales y humanidades*. Año 20. Núm. 49. pp. 13-26.
- BATE, L. F. (1982). Hacia la cuantificación de las fuerzas productivas en arqueología. En L. F. Bate, & M. Gándara, *Boletín de Antropología Americana*. Teorías, métodos y técnicas en arqueología. (pp. 51-58). México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- BERNAL, I. (1952). *Introducción a la Arqueología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BINFORD, L. (1983). *En busca del pasado*. Barcelona: Crítica.
- GADAMER, H.-G. (2012). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- GALVÁN, M. (2012). *Seminario Hermenéutica. Notas de curso*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM.
- GAMIO, M. (1992). *Forjando Patria. (Pro nacionalismo)*. México: Porrúa.
- GÁNDARA, M. (2008). *El análisis teórico en ciencias sociales: Aplicación a una teoría del origen del Estado en Mesoamérica*. Tesis de doctorado. México: ENAH., INAH., SEP.
- GÁNDARA, M. (1982a). La vieja “nueva arqueología”. Primera parte. En *Boletín de Antropología Americana*. Teorías, métodos y técnicas en arqueología. pp. 59-98.

- GÁNDARA, M. (1982b). La vieja “nueva arqueología”. Segunda parte. En *Boletín de Antropología Americana. Teorías, métodos y técnicas en arqueología*. pp. 99-159.
- GONZÁLEZ-VALERIO, M. A., RIVARA, G., Y RIVERO, P. (2004). *Entre hermenéuticas*. México: Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
- GRONDIN, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. España: Herder.
- GRONDIN, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* España: Herder.
- GRONDIN, J. (2012). Fenomenología o hermenéutica. Un intento para comprender un afán común dentro del movimiento fenomenológico desde su práctica hermenéutica. En R. R. Cazzanelli. *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*. pp. 21-37. Madrid: Siglo XXI.
- HODDER, I. (1988). *Interpretación en arqueología*. Barcelona: Crítica.
- LITVAK, K. J. (1986). *Todas las piedras tienen 2000 años*. México: Trillas.
- PAGÉS, A. (2006). *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural*. Barcelona: Herder.
- PALMER, R. (2002). *¿Qué es la hermenéutica?* Madrid: Arco Libros. S. L.
- VEGA, A. (2014). *Comprensión y explicación en el arte rupestre. Análisis de la cuestión en torno a las pinturas de Altamira*. México: Tesis de Máster Universidad del País Vasco / Universidad Nacional Autónoma de México.
- VEGA, A. (2015). *La pertinencia del discurso filosófico en el análisis y construcción del saber arqueológico: una aproximación al fenómeno interpretativo*. Tesis de maestría. México: Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
- VELASCO, A. (1998). La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad. En *Theoría*. Núm. 7. Diciembre. pp. 55-65.
- VELASCO, A. (2004). El desarrollo de la hermenéutica en el siglo XX. En M. A. González-Valerio, G. Rivara, K. y Rivero, p. *Entre hermenéuticas*. (pp. 169-194). México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

WATSON, P., LE BLANC, S., Y REDMAN, C. L. (1974). *El método científico en arqueología*. Madrid: Alianza.

Fecha de recepción: 10 de febrero de 2020

Fecha de aceptación: 18 de junio de 2020

DOI: <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v17i43.765>