

El proyecto arquitectónico como acto de comprensión

Aldo van Eyck /
Hans-Georg Gadamer

Alejandro Ferraz-Leite Ludzik



EL PROYECTO ARQUITECTÓNICO
COMO ACTO DE COMPRENSIÓN
Aldo van Eyck / Hans-Georg Gadamer

Alejandro Ferraz-Leite Ludzik

EL PROYECTO ARQUITECTÓNICO
COMO ACTO DE COMPRENSIÓN

Aldo van Eyck / Hans-Georg Gadamer

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la CSIC, integrada por Mónica Lladó, Luis Bértola, Carlos Demasi, Cristina Mazzella, Sergio Martínez, Carlos Carmona y Aníbal Parodi ha sido la encargada de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2016.

© Alejandro Ferraz-Leite Ludzik, 2016
© Universidad de la República, 2017

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)
Montevideo, CP 11200, Uruguay
Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906
Telefax: (+598) 2409 7720
Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>
<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/>

ISBN: 978-9974-0-1529-6

CONTENIDO

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL, <i>Roberto Markarian</i>	7
PRÓLOGO	11
INTRODUCCIÓN	13
Formulación del problema e hipótesis	13
Objeto de estudio	13
Movimiento hermenéutico (en sustitución del método)	14
Objetivo	15
Características del trabajo	15
Fundamentos teóricos y encuadre conceptual	15
Fuentes	16
Reseña biográfica de los autores	16
De la comprensión a la hermenéutica	17
<i>Verdad y método</i> . (Sumario de la edición consultada)	18
APUNTES PARA UNA TEORÍA DE LA COMPRENSIÓN	19
La liberación del dogma	19
La concepción histórica del mundo	21
La vivencia	21
La intencionalidad	22
La hermenéutica de la facticidad	22
La historicidad de la comprensión	23
El prejuicio	23
La Ilustración	24
La autoridad	25
La tradición	25
Lo clásico	26
La comprensión	27
La distancia histórica	28
La historia efectual	29
El horizonte histórico	30
La fusión de horizontes	30
La aplicación	31
La experiencia	32
La pregunta	34
La dialéctica	34
ORFANATO DE ÁMSTERDAM	37
Otterlo	37
Tradición arcaica	40
Tradición clásica o euclidiana	45
Tradición moderna no euclidiana	50
Las tradiciones y la obra	53
CONCLUSIÓN	61
BIBLIOGRAFÍA	63

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

La Universidad de la República (Udelar) es una institución compleja, que ha tenido un gran crecimiento y cambios profundos en las últimas décadas. En su seno no hay asuntos aislados ni independientes: su rico entramado obliga a verla como un todo en equilibrio.

La necesidad de cambios que se reclaman y nos reclamamos permanentemente no puede negar ni puede prescindir de los muchos aspectos positivos que por su historia, su accionar y sus resultados, la Udelar tiene a nivel nacional, regional e internacional. Esos logros son de orden institucional, ético, compromiso social, académico y es, justamente, a partir de ellos y de la inteligencia y voluntad de los universitarios que se debe impulsar la transformación.

La Udelar es hoy una institución de gran tamaño (presupuesto anual de más de cuatrocientos millones de dólares, cien mil estudiantes, cerca de diez mil puestos docentes, cerca de cinco mil egresados por año) y en extremo heterogénea. No es posible adjudicar debilidades y fortalezas a sus servicios académicos por igual.

En las últimas décadas se han dado cambios muy importantes: nuevas facultades y carreras, multiplicación de los posgrados y formaciones terciarias, un desarrollo impetuoso fuera del área metropolitana, un desarrollo importante de la investigación y de los vínculos de la extensión con la enseñanza, proyectos muy variados y exitosos con diversos organismos públicos, participación activa en las formas existentes de coordinación con el resto del sistema educativo. Es natural que en una institución tan grande y compleja se generen visiones contrapuestas y sea vista por muchos como una estructura que es renuente a los cambios y que, por tanto, cambia muy poco.

Por ello es necesario:

- a. Generar condiciones para incrementar la confianza en la seriedad y las virtudes de la institución, en particular mediante el firme apoyo a la creación de conocimiento avanzado y la enseñanza de calidad y la plena autonomía de los poderes políticos.
- b. Tomar en cuenta las necesidades sociales y productivas al concebir las formaciones terciarias y superiores y buscar para ellas soluciones superadoras que reconozcan que la Udelar no es ni debe ser la única institución a cargo de ellas.
- c. Buscar nuevas formas de participación democrática, del irrestricto ejercicio de la crítica y la autocrítica y del libre funcionamiento gremial.

El anterior rector, Rodrigo Arocena, en la presentación de esta colección, incluyó las siguientes palabras que comparto enteramente y que complementan adecuadamente esta presentación de la colección Biblioteca Plural de la

Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC), en la que se publican trabajos de muy diversa índole y finalidades:

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye, así, a la creación de cultura; esta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto por la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es, pues, una de la grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

Roberto Markarian

Rector de la Universidad de la República

Mayo, 2015

La historia cambia cuando se toca.

Sigfried Giedion

Prólogo

Este libro ha sido desarrollado gracias a la beca del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación-Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (MAEC-AECID).

Se trata del trabajo tutelado presentado para realizar la prueba de suficiencia investigadora, con la cual se obtuvo el Diploma de Estudios Avanzados (DEA), en el marco del programa de Doctorado en Teoría y Práctica del Proyecto-Departamento de Proyectos Arquitectónicos (DPA) de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura (ETSAM) de la Universidad Politécnica de Madrid (UPM).

El tutor de este trabajo ha sido el profesor Dr. Arq. Miguel Martínez Garrido, quien luego sería uno de los directores de mi tesis doctoral. Eran los momentos del nacimiento del Grupo de Investigación en Geometrías de la Arquitectura Contemporánea, dirigido por él mismo. El grupo con el tiempo se ha consolidado y hoy lo integro en carácter de Docente Investigador Asociado desde la Udelar.

Por otra parte, el apoyo en la postulación para que este trabajo sea publicado surge desde la Cátedra de Teoría de la Arquitectura de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, en particular del Profesor Hugo Gilmet.

Hasta ahora había permanecido inédito. Cada vez que lo releía reconocía el inicio del cuerpo teórico que luego sustentaría la tesis doctoral, y siempre he pensado que su publicación sería una buena contribución para quienes estuvieran dando los mismos pasos. La primera parte tiene, a mi entender, grandes consecuencias para la comprensión de la obra de arquitectura, y da muestra de cuánto puede contribuir un gran texto filosófico cuando es leído desde la óptica disciplinar del arquitecto. La segunda parte, a su vez, da muestra de la aplicación de su lectura. Desde luego se trata de un documento inicial, a partir del cual he avanzado metodológicamente. Pero precisamente, por ese carácter pionero, es que tiene una frescura (casi una ingenuidad) particular que puede ser de utilidad a la hora de abrir caminos para aquel lector que se interese en su contenido. Si este texto consigue en algo hacer circular los mecanismos de la comprensión, el cometido de su publicación estará logrado.

Introducción

Formulación del problema e hipótesis

Nuestra conciencia normal acepta fácilmente que el proyecto arquitectónico sea entendido como un fenómeno de expresión. Hablamos de las intenciones creativas de un autor, de una sociedad, de una época, etc. Menos frecuente es concebir el proyecto como un acto de comprensión. Lo mismo podemos decir de la creación artística. Esta investigación propone una inversión de la mirada y con ello pretende sustentar su originalidad. Nuestra hipótesis general es que el proyecto arquitectónico es un profundo proceso de comprensión.¹ ¿Qué es lo que se comprende? es la pregunta que guiará las indagaciones teóricas en este trabajo. La posibilidad de encontrar respuestas así como la justeza de ellas será la condición de verificación o falsación de la hipótesis.

Objeto de estudio

Abordaremos en este trabajo la relación entre el pensamiento de Hans-Georg Gadamer y la obra construida de Aldo Van Eyck.

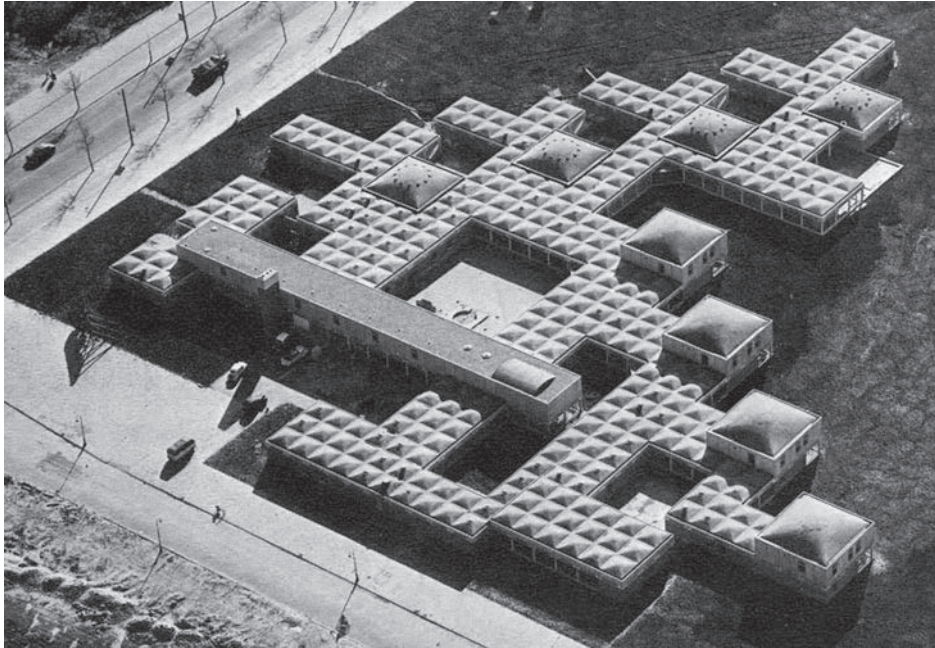
La obra central de Hans-Georg Gadamer es *Verdad y método* publicada en 1960. En ella se encuentra el fundamento que coloca a la hermenéutica como un rasgo conformador de todo conocimiento y actividad humana. Gadamer desarrolla un universalismo hermenéutico, según el cual en todo acto humano hay un proceso de comprensión.

La obra central de Aldo van Eyck es el *orfanato de Ámsterdam* de 1960. En ella se sintetiza la crítica y renovación de la arquitectura moderna tras su crisis devenida con la segunda posguerra. Van Eyck pertenece a la primera generación de arquitectos que reciben una tradición arquitectónica moderna, buscan comprenderla, apropiarse de ella y transmitirla.

El proyecto arquitectónico es, sin duda, un acto humano. Luego debe existir un proceso hermenéutico intrínseco al acto de proyecto para que sea válida la tesis de Gadamer.

1 Proyecto puede ser entendido de dos maneras como producto acabado final o como proceso de un hacer arquitectónico. Nos referimos aquí a esta segunda acepción. La tesis es pues que el hacer proyecto de arquitectura implica un proceso hermenéutico intrínseco.

Imagen 1. Aldo van Eyck. *Orfanato de Ámsterdam*. 1955-1960



Fuente: Van Eyck, 1961. Archivo Aldo van Eyck.

Movimiento hermenéutico (en sustitución del método)

Entre las obras objeto de estudio existe una concordancia cronológica. En el sentido en que lo define la Escuela Iconológica se trata de una correspondencia puramente factual y clara en el espacio y en el tiempo. Cuando esto sucede, es posible descubrir analogías intrínsecas existentes entre fenómenos tan heterogéneos en apariencia como la arquitectura, la ciencia y la filosofía. Por ejemplo, este es el planteamiento de fondo que lleva a E. Panofsky a concebir su libro *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*.

El tema central de Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método* es la «comprensión» y propone un itinerario por el pensamiento humano en relación a este problema. Acompañaremos a Gadamer en este trayecto identificando en el propio texto los conceptos principales que darán como resultado la primera parte del trabajo. Una serie de apuntes para una teoría de la comprensión. Estos constituyen el cuerpo teórico que aplicaremos en la segunda parte del trabajo. Un proceso hermenéutico que contribuya a la comprensión del orfanato de Ámsterdam de Aldo van Eyck.

Guiados por Gadamer tocaremos el pensamiento de otros autores. La presencia de determinados autores y no otros se debe a las referencias hechas por el propio Gadamer en *Verdad y método*. También nos deberemos referir a las

circunstancias históricas del orfanato de Ámsterdam, y en particular a las obras contemporáneas de los integrantes del Team X.

Objetivo

El objetivo central será la comprensión del orfanato de Ámsterdam. Esto implica a su vez comprender la autoconciencia operante en el propio Aldo Van Eyck. En Gadamer, esta no se trata de un aspecto psicológico y subjetivo, sino estético, histórico y lingüístico. Pondremos énfasis particular en las tres tradiciones mencionadas por Van Eyck con motivo de la explicación de su obra cuando estaba casi finalizada la construcción del edificio: la tradición arcaica, la tradición clásica y la tradición moderna.

Características del trabajo

Existen distintos tipos de investigación según el objetivo que se persigue. Este trabajo consiste en una «investigación básica». Su finalidad se centra en la búsqueda del saber y con el fin de aumentar el conocimiento y profundizar en la realidad. Asimismo, por ser parte de un programa de doctorado se trata de una «investigación formativa», que es aquella que se utiliza para formar personal investigador con el fin de crear en ellos inquietudes intelectuales que pueden ser de interés para el trabajo posterior.

Fundamentos teóricos y encuadre conceptual

El trabajo sigue la línea de investigación en crítica de arquitectura, definida por el Departamento de Proyectos Arquitectónicos de la ETSAM. Es parte del curso Geometrías, Disgeometrías y Simetrías Contemporáneas II, correspondiente al segundo ciclo del programa de Doctorado en Teoría y Práctica del Proyecto. En el curso relacionamos la producción artística (arquitectura incluida) con los paradigmas científicos tal como son definidos por Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. Este abordaje nos permite una comprensión de lo que Gadamer llama «prejuicios objetivos» subyacentes en las acciones humanas. Thomas Kuhn dice al respecto que «cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos»² y «lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado para ver».³ Los paradigmas están condicionando, conscientemente o no, la comprensión del mundo.

2 KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 176.

3 Ob. cit., p. 179.

El aparato crítico que sustenta esta investigación está dado por la filosofía hermenéutica de Hans-George Gadamer uno de los principales autores de la hermenéutica. La «comprensión», que es su tema central, resulta muy pertinente para su aplicación tanto en la crítica de arquitectura como en cualquier actividad humana.

Naturalmente, el pensamiento que Aldo van Eyck nos ha legado forma parte de nuestros fundamentos teóricos. En particular sus textos que explican su propia obra. No obstante interesa su obra arquitectónica por encima de lo expresado de forma escrita. Concordamos con F. Schleiermacher en que lo expresado no necesariamente coincide con el pensamiento del autor debido a la mediación del lenguaje y por ello es necesaria la hermenéutica.

Fuentes

Fuentes primarias:

- a. *Verdad y método*.
- b. Orfanato de Ámsterdam (Proyecto y Obra).

Fuentes secundarias:

- a. Textos de otros autores citados por Gadamer en *Verdad y método*.
- b. Escritos de Aldo Van Eyck.
- c. Bibliografía crítica sobre la obra de Aldo van Eyck y sus contemporáneos.

Reseña biográfica de los autores

ALDO VAN EYCK

Aldo van Eyck nació en Driebergen, Holanda el 16 de marzo de 1918. Vivió en Londres desde 1919 hasta 1935. Se formó en la Real Academia de Artes Visuales de La Haya, y más tarde en la Escuela Politécnica Federal de Zúrich. Se graduó de arquitecto en 1942. Permaneció en Suiza hasta el final de la guerra. Allí estuvo cercano al entorno artístico de Carola Giedion-Welcker, esposa de Sigfried Giedion. Se casó con su compañera de estudios Hannie van Roojen, con quien tuvo dos hijos. En 1946 se trasladó a Ámsterdam. Trabajó en el Departamento Municipal de Obras Públicas hasta 1951, año en que se independiza. Fue profesor en la Academia de Arquitectura de Ámsterdam de 1954 a 1958, y más tarde, profesor en la Universidad Técnica de Delft desde 1966 hasta 1984. También fue editor de la revista de arquitectura *Forum*, en los años 1959-1963 y 1967. Fue miembro de los CIAM y cofundador del Team X en 1954. Recibió la Medalla de Oro del RIBA en 1990. Sus tres obras más significativas son: el orfanato de Ámsterdam (1955-1960); la iglesia del pastor Van Ars, Loosduinen, cerca de La Haya (1963-1969); el Pabellón Sonsbeek cerca de Arnhem (1965-1966) (hoy reconstruido). Murió el 14 de enero de 1999 en Loenen.

HANS-GEORG GADAMER

Hans-Georg Gadamer nació en Marburgo, Alemania el 11 de febrero de 1900. Comenzó a estudiar en Breslau y continuó en Marburgo con los filósofos neokantianos Paúl Natorp y Nicolai Hartmann. Se doctoró en 1922 con un trabajo sobre Platón. Poco después comenzó a estudiar con Martín Heidegger en Friburg. Hizo su habilitación como profesor en Marburgo en 1929. A diferencia de Heidegger, Gadamer rechazó el nazismo y no consiguió un puesto sino hasta finales de la guerra en Leipzig. También se opuso al comunismo de la República Democrática Alemana y se trasladó a Francfort del Meno y luego a Heidelberg, donde obtuvo un puesto en 1949 (en sustitución de Karl Jaspers) que ocuparía hasta su muerte. Allí escribió *Verdad y método* que se publicó en 1960. Entabló primero debate y luego amistad con Habermas a quien facilitaría el acceso a la universidad de Heidelberg. Fue el principal exponente de la hermenéutica en el siglo XX. Murió el 13 de marzo de 2002 en Heidelberg.

De la comprensión a la hermenéutica

Nuestra intuición normal nos hace creer en la comprensión como un fenómeno pasivo. Por el contrario, la comprensión es un proceso creativo de nuestra mente. Se relaciona por lo tanto con otros procesos mentales igualmente creativos que ponemos en juego cuando desarrollamos la tarea de proyecto. Abordar en el fenómeno de la comprensión nos dirige necesariamente a la hermenéutica.

En su sentido clásico la hermenéutica se aplica a la interpretación de textos sagrados o canónicos de la teología (hermenéutica sacra), el derecho (hermenéutica juris) y la filología (hermenéutica profana). Lo que hacía era proponer reglas y preceptos que permitieran la correcta interpretación de los textos. Pero con Friedrich Schleiermacher (1768-1834) surge una nueva acepción de la hermenéutica más universal, que se consolida con Wilhelm Dilthey (1833-1911) y que pone el énfasis principalmente en la comprensión más que en la interpretación. Según esta concepción, si la hermenéutica estudia las reglas y métodos de la comprensión, puede servir de método para las ciencias humanas. Este método pretende ser la contrapartida del método científico en las ciencias naturales, exactas.

En el siglo XX la hermenéutica evoluciona hacia una acepción aún más amplia. Plantea que «comprensión» e «interpretación» no son únicamente métodos, sino procesos que hallamos en cada acción de nuestra vida cotidiana. La hermenéutica adopta entonces la forma de una filosofía universal de la interpretación. En Martin Heidegger (1889-1976) será una hermenéutica de la existencia, concepción amplísima si se la compara con la hermenéutica de los textos clásica. Los sucesores de Heidegger son Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y Paul Ricoeur (1913-2005), a quienes se puede considerar los maestros de la hermenéutica en el siglo XX. Actualmente la palabra hermenéutica se utiliza generalmente para aludir al pensamiento de estos autores. En Gadamer es en

quien nos detendremos a los efectos de nuestro trabajo. Su ámbito es particularmente el de las ciencias humanas y pone el acento en la naturaleza histórica y lingüística de nuestra experiencia del mundo. Hay una revisión posmoderna de la hermenéutica, principalmente en autores como Richard Rorty (1931-2007) o Gianni Vattimo (1936), que no consideraremos pues según los propios principios hermenéuticos aún no tenemos sobre ellos la suficiente distancia histórica.

Verdad y método. (Sumario de la edición consultada)

Obra maestra del gran filósofo alemán de la hermenéutica. Pocos textos contemporáneos de alta erudición han influido tanto en la filosofía, el arte y el pensamiento como este *Verdad y método*. El fenómeno de la comprensión y la correcta interpretación de lo comprendido no es solo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu. Ya desde su origen histórico, el problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna. Comprender e interpretar textos no es solo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. Su objetivo es rastrear la experiencia de la verdad allí donde se encuentre e indagar su legitimidad. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con las formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia; con la experiencia de la filosofía, con la del arte, con la de la misma historia. Formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de los que dispone la metodología científica.

Verdad y método intenta cumplir esta exigencia vinculando lo más estrechamente posible los planteamientos de la historia de los conceptos con la exposición objetiva de su tema. La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber, la amplitud del horizonte histórico en el que Dilthey ha colocado todo su filosofar, así como la interpretación de ambos impulsos en la orientación recibida de Heidegger dan la medida que el autor desea aplicar a su trabajo.

Apuntes para una teoría de la comprensión

En esta primera parte del trabajo presentamos una serie de apuntes tendientes a una teoría de la comprensión. Ellos son el resultado de la investigación en relación al problema de la comprensión histórica que hemos realizado siguiendo los conceptos expuestos por Hans Georg-Gadamer en *Verdad y método*. Así pues la contribución fundamental es del propio Gadamer. Pero Schleiermacher dice que solo podemos estar seguros de que comprendemos un discurso si somos capaces de reconstruirlo a partir de sus propios elementos. Es lo que hemos hecho con el discurso de Gadamer sobre el problema hermenéutico de la comprensión, con algunos elementos adicionales que hemos necesitado incorporar desde nuestro propio horizonte. Se ha intentado hacerlo de forma sintética, y siguiendo más o menos su propio orden.

La liberación del dogma

Las indagaciones comienzan con Wilhelm Dilthey pues es quien libera a la hermenéutica del dogma religioso y clásico. La pretensión hermenéutica original de Dilthey era reconocer la diversidad de autores y de discursos en las sagradas escrituras. Este reconocimiento implicaba abandonar la unidad dogmática del canon religioso cristiano. Dilthey reemplaza esta unidad por la referencia a la realidad histórica de cada autor para lograr así una interpretación correcta de sus textos. Concibe así la idea de la existencia de un nexo de la historia universal; un marco en el cual debe comprenderse el verdadero significado de los sucesos históricos. «La historia universal es en cierto modo el gran libro oscuro, la obra completa del espíritu humano escrita en las lenguas del pasado, cuyo texto ha de ser entendido».⁴

Lo significativo en este comienzo es que con Dilthey queda establecida una verdad hasta entonces no tan obvia. Es que la comprensión debe estar libre de cualquier dogma.

Este sustento se trasladaría a otras áreas del conocimiento. Bacon por ejemplo entiende su método científico como una «interpretatio naturae». Si en Dilthey el gran libro es la historia, la gran tarea de Bacon es descifrar el libro de la naturaleza. En las artes, la reflexión histórica acabaría con la pretensión normativa de la antigüedad clásica que era, de algún modo, la unidad dogmática de aplicación en las artes.

Hoy hemos abandonado la visión teleológica de la historia lineal así como la causalidad rígida en la sucesión de hechos, pero aun así persiste la visión de «una» historia en la cual participa nuestra comprensión.

4 GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*, p. 230.

Un poco antes que Dilthey, Schleiermacher⁵ había concebido el acto de la comprensión como la inversión de la retórica. Según su forma de entenderlo, todo discurso descansa en un pensamiento anterior de su autor. El objetivo de la hermenéutica sería entonces la comprensión del pensamiento que se encuentra en la base del discurso. Pero se presupone que lo expresado por el autor no necesariamente coincide con su pensamiento, y esto es debido a la mediación del lenguaje. Lo significativo a nuestros efectos es que Schleiermacher desarrolla una hermenéutica universal, aplicable más allá de la interpretación de los textos canónicos y según la cual el acento recae en el acto de «comprender».

La comprensión es por tanto el resultado de la práctica hermenéutica. Para esta práctica Schleiermacher concibe dos formas posibles:

- a. una práctica laxa que parte de la idea de que la comprensión sucede por sí misma. En este caso el objetivo de la hermenéutica es evitar toda posible incomprensión. La incomprensión aquí es solo una posibilidad;
- b. una práctica estricta que tiene un sentido negativo según el cual lo natural es la incomprensión. Esta sucede de por sí y la hermenéutica es necesaria para combatirla permanentemente. Aquí el punto clave está en que la comprensión es un hacer intencional.

Para esta última práctica es que Schleiermacher entiende necesario encontrar un método que ponga freno a la incomprensión potencialmente universal. Un canon de reglas de interpretación gramaticales y psicológicas. La primera operación fundamental en su método hermenéutico sería la reconstrucción del conjunto de las ideas del autor en el momento de la creación. Schleiermacher repetirá a menudo que debemos comprender el discurso igual de bien primero y luego mejor que su autor.

Con Schleiermacher surge el concepto del «diálogo significativo» con la obra de arte. Conviene esclarecer pronto la diferencia entre diálogo y la conversación o la charla, según la expone el propio Gadamer. El diálogo «intenta conocer en comunidad un determinado sentido y constituye la forma original de la dialéctica, [la charla en cambio] reconoce la “conversación libre” que queda adscrita al pensamiento artístico».⁶

En el diálogo dos personas se acercan y a partir de la explicitación de las diferencias (pares de opuestos) se intenta arribar a una «verdad» que finalmente sea común (síntesis dialéctica). En la charla en cambio, lo que se produce es una estimulación recíproca de la producción de ideas. El objetivo en la charla es que cada uno acabe con su propia construcción artística o intelectual acrecentada por el contacto con el otro.

En realidad la interpretación según Schleiermacher no es tanto un método como un arte. Si en la creación participa el genio del artista, entonces solo el

5 Schleiermacher fue contemporáneo de los grandes pensadores del idealismo alemán, Fichte, Hegel y Schelling. Entre sus aportes fundamentales como filólogo estuvo la traducción de todos los textos de Platón al alemán. Como filósofo fue profesor en la Universidad de Berlín. sus obras se publicaron luego de su muerte: *Ética* (1836); *Dialéctica* (1839) y *Estética* (1842).

6 GADAMER, ob. cit., p. 242.

genio del intérprete podrá comprenderla. La interpretación de la obra de arte es a su vez arte.⁷

La concepción histórica del mundo

Con Leopold Von Ranke surge para la comprensión una concepción histórica del mundo. El humanismo renacentista ya prestaba atención a la antigüedad clásica, pero no lo hacía con una conciencia histórica, sino con un pretensión normativa. El objetivo del humanista no era comprender a su modelo sino asemejarse a él. La naciente ciencia histórica, en cambio, concibe una estructura general del devenir histórico; una continuidad del «pasar» en la cual lo que «ha sido» constituye el nexo con lo que «será». Los efectos históricos son los que hacen reconocibles a los acontecimientos históricos. Pero la idea de la unidad de la historia universal es, en realidad, un «a priori». Unidad y continuidad, conceptos que rigen la visión científica del mundo, rigen también la visión histórica del mundo. Lo significativo aquí es que el conocimiento de la historia es el «ser» mismo de la historia.

La vivencia

Dilthey introdujo los conceptos fundamentales de «vida» y de «vivencia» asociados a la posibilidad de la comprensión histórica. La experiencia histórica se funda en la significatividad de determinadas vivencias. Esto no quiere decir que la vivencia sea individual. Puede ser experimentada por generación, por una nación, etc. Comprender la historia es entonces comprender la expresión unitaria de su «decurso vital». En esta comprensión, la vida se interpreta a sí misma en la configuración de unidades de significado duraderas.

Por otra parte la vida es una realidad creadora e inagotable. Dilthey encuentra en el arte, la religión, la filosofía, no una verdad inmediata, sino una expresión de la vida. La historia de los movimientos espirituales nos deja monumentos veraces que son las obras de arte. El arte es así un órgano especial para la comprensión de la vida. Con esta idea donde los significados están en constante transformación, parece imposible alcanzar un saber histórico objetivo. Y este es el gran problema para Dilthey, quien tiene «in mente» una «ciencia histórica» que, al igual que las ciencias naturales, sea el resultado de una práctica metódica que elimine todo aquello de lo que se pueda dudar. Su única posibilidad es desarrollar la idea de un «sentido histórico» que permita al historiador elevarse por encima de los prejuicios del propio presente. De esta forma la conciencia se eleva a «conciencia histórica».

7 El concepto de «genio» en la creación de obra de arte puede verse en KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*.

La conciencia histórica no puede suponer un saber absoluto sino una «concepción histórica del mundo» que es a la vez una forma de autoconocimiento. Se trata de una autorreflexión histórica que nos hace conscientemente condicionados. Dilthey persigue la equivalencia entre las formas de conocimiento de las ciencias del espíritu y las ciencias naturales. Por ello requiere una objetividad válida para la ciencia histórica y la encuentra entendiendo el mundo histórico como el texto que debe descifrarse. Así es como Dilthey concibe a la hermenéutica como el medio universal de la conciencia histórica.

La intencionalidad

Una nueva concepción de la vida surge con la fenomenología de Edmund Husserl, pues introduce la idea de «intencionalidad». La quinta de sus *Investigaciones lógicas* aborda el tema de la «vivencia intencional» y supone una crítica al objetivismo. La fenomenología investiga el modo subjetivo de estar dadas las cosas. La subjetividad humana es considerada también un fenómeno de la naturaleza.

Con Husserl surge también el concepto de «horizonte» implicado en toda vivencia. Un horizonte no es una frontera rígida sino que se desplaza con el observador.

La intencionalidad que introduce Husserl hace derivar el concepto de la «vida» de Dilthey en el de «vida productiva». El «horizonte del mundo» abarca todo lo producido. No de forma individual, sino que existe una intencionalidad anónima que lo constituye. El universo objetivable de la ciencia se corresponde en la fenomenología de Husserl con lo que llama el «mundo vital», que constituye el soporte previo de nuestra experiencia.

El «mundo vital» es un concepto esencialmente histórico pues hace referencia al todo en el que vivimos históricamente. Si la vida productiva es individual, el mundo vital es comunitario e implica la coexistencia de otros. En la fenomenología de Husserl la subjetividad es pensada como objeto. No hay entonces oposición subjetividad / objetividad. Lo que hay es investigación de sus correlaciones.

La hermenéutica de la facticidad

La conciencia también es un comportamiento vital productivo. Así lo entendió Heidegger quien concibe una «hermenéutica de la facticidad». Esta es la comprensión de la conciencia de su propio «estar en el mundo». El sentido del «ser» se hace comprensible desde la temporalidad e historicidad del «estar ahí».

Pero la tesis de Heidegger es un poco más profunda pues el ser mismo es el tiempo. El hecho mismo de que exista un «ahí» es el fundamento que hace posible la comprensión del «ser». Comprender es la forma de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. En Heidegger el concepto de la comprensión ya no es

metódico, ni pretende como Dilthey, justificar epistemológicamente a las ciencias del espíritu, sino que «comprender es el carácter óntico de la vida misma».⁸

Heidegger descubre así el carácter de actividad, producción o proyecto que reviste la comprensión. La comprensión designa un saber hacer práctico, que Aristóteles denominaba «phrónesis» e implicaba también un saber moral. Por otra parte, en Heidegger comprender es también comprenderse y supone entonces una ampliación de los horizontes del problema de la comprensión. Todo conocedor se adecua a lo conocido y viceversa y el ser de ambos se da históricamente.

La historicidad de la comprensión

Gadamer libera el concepto de «verdad» de su acepción científica, para que sea posible abordar uno de los verdaderos principios hermenéuticos, el de la «historicidad de la comprensión».

La hermenéutica parte de la posibilidad de un conocimiento genuino que consiste en protegerse de la arbitrariedad de las ocurrencias propias y de los hábitos imperceptibles. Se trata de orientar la mirada «a la cosa misma» y mantenerla a través de todas las desviaciones a las que pueda ser sometido el intérprete.

El que busca comprender inevitablemente proyecta algún sentido adicional al sentido contenido en la propia cosa comprendida. La tarea de la comprensión está en que tales proyecciones se confirmen válidas. En el fenómeno de la comprensión no hay más objetividad que la convalidación de las opiniones previas en la cosa misma. La forma de evitar la arbitrariedad de estas «opiniones previas» es examinar detenidamente su origen y su validez.

El prejuicio

Siempre tenemos una precomprensión, una opinión previa o prejuicio; y el problema hermenéutico exige asumir el carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión. Pero a su vez, la comprensión exige estar abierto a «lo otro» que reside en la obra o en el texto. De esta forma la hermenéutica se convierte en un planteamiento objetivo. El que quiere comprender tiene que estar dispuesto a dejarse decir algo. La comprensión es entonces un proceso de confrontación de verdades, la del objeto y las propias.

El matiz negativo que tiene actualmente la palabra prejuicio tiene su origen en la Ilustración. El prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio. Con ello se desvirtúa a su vez la tradición. La Ilustración solo toma por cierto aquello sobre lo que no cabe duda alguna y el método científico impone

8 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 325.

esta exigencia. Una tradición que sea verdad para la Ilustración tiene que estar acreditada por la razón que es la fuente última de autoridad.

Pero en sentido estricto un prejuicio no significa más que un «juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los elementos objetivamente determinantes»⁹ y no significa en absoluto que el juicio sea falso, sino que está en su propio concepto la posibilidad de ser valorado positiva o negativamente con posterioridad.

La Ilustración

El programa de la Ilustración fue el progresivo desencantamiento del mundo.¹⁰ Pero luego, «el Romanticismo comparte el prejuicio de la Ilustración y se limita a invertir su valoración».¹¹ Con esta inversión del valor solo logra perpetuar el presupuesto de la oposición mito/razón. De esta inversión del Romanticismo surge la actitud de la ciencia histórica del siglo XIX, que no mide el pasado a partir del presente, sino que lo trata como un objeto con valor propio. De esta forma la ciencia histórica es capaz de igualar la dignidad de la ciencia natural y se une así a la tendencia de la Ilustración.

Lo que subyace tanto en la ciencia histórica del siglo XIX como en la Ilustración en general es la ruptura con toda tradición. La crítica histórica romántica, dirigida hacia la Ilustración, desemboca ella misma ilustrada al erigir la historia como ciencia. Sin embargo, una hermenéutica histórica requiere aceptar que estamos inmersos en una tradición y sometidos a prejuicios. Requiere reconocer que toda existencia humana, aun la más libre, está condicionada de muchas maneras. «Para nosotros la razón solo existe como real e histórica».¹² El hombre, en su historia, se resulta tan extraño a sí mismo como la naturaleza que procura conocer y dominar. «En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino nosotros los que pertenecemos a ella».¹³ Nuestros prejuicios, más que opiniones previas, son la realidad histórica de nuestro ser.

La hermenéutica considera que existen prejuicios legítimos, verdaderos. Lo importante es distinguirlos de aquellos que nos pueden conducir a error. Pueden distinguirse dos tipos de prejuicios:

- a. por precipitación y
- b. por respeto humano a una autoridad.

La precipitación es siempre fuente de error y la autoridad puede provocar que incluso ni siquiera se use la razón.

9 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 337.

10 Adorno y Horkheimer desarrollan a la perfección el problema en *Dialéctica de la Ilustración*.

11 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 339.

12 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 343.

13 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 344.

La autoridad

En la Ilustración, la autoridad queda sometida a la razón. Con ello se produce un progresivo rechazo de toda autoridad, que trajo consigo una deformación del concepto mismo de autoridad y con ello una ampliación de la fuente de error. La autoridad vale por encima del juicio propio; es por lo tanto un prejuicio; y para la Ilustración se convirtió en lo opuesto a los ideales de razón y de libertad.

Pero el fundamento de la autoridad no es un acto de sumisión o abdicación, sino de conocimiento y reconocimiento, de que otro ser humano está por encima de uno mismo en sus capacidades de juicio. Será porque tiene una formación mayor, porque tiene una mejor perspectiva de la cosa o por alguna otra razón. En consecuencia se prefiere el juicio ajeno al juicio propio. Umberto Eco menciona el «criterio de autoridad» para referirse a aquellos autores de quienes se acepta que poseen un valor difícilmente cuestionable. La autoridad se adquiere a partir de reconocimiento e igualmente se mantiene o se pierde.

De este modo, el acto que concede autoridad es (debe ser) un acto de conocimiento y de libertad. «La verdadera autoridad no necesita mostrarse autoritaria».¹⁴ El reconocimiento de la autoridad implica, en principio, reconocer como cierto lo que ella dice, formándose así lo que podríamos llamar «prejuicios objetivos».

La tradición

La tradición es una forma de autoridad. Lo consagrado por ella nos llega de forma anónima y determina nuestro ser histórico. Por ejemplo, la educación reposa sobre la base de la autoridad de la tradición. Culminamos la educación cuando alcanzamos la posición que anteriormente detentaba la autoridad del educador.

La valoración excesiva de la tradición en el Romanticismo ha sido igual de prejuiciosa que la ilustrada pero de signo contrario. Tradición/razón deben verse desde la hermenéutica como una falsa polaridad. La tradición es un momento de la libertad histórica pues necesita ser siempre confirmada, asumida y cultivada. Y la conservación es un acto tan libre y racional como la transformación o la innovación.

La hermenéutica concibe que estamos siempre inmersos en tradiciones. Por otra parte el interés hermenéutico consiste en «comprender una cosa». Así pues para la hermenéutica toda cosa adquiere vida solo bajo el aspecto en que nos viene dada desde una tradición. En diferentes momentos o según diferentes puntos de vista, la cosa se representa históricamente con aspectos distintos. El objeto no es siempre idéntico, invariante en el tiempo, como sí puede serlo un suceso para la ciencia física, e incluso también para la ciencia histórica.

14 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 348.

La investigación de una tradición está dirigida por los diferentes motivos de cada presente histórico. A su vez, el motivo de la investigación afecta a la constitución del propio objeto investigado y por lo tanto determina a la tradición. Se producen así unos fenómenos que la física contemporánea conoce bien. La observación del objeto (la tradición) determina el comportamiento del objeto observado. El principio de indeterminación de W. Heisenberg, implica la imposibilidad de alcanzar el conocimiento completo del comportamiento físico de una partícula subatómica. Del mismo modo, no es posible hablar de un conocimiento completo de la historia.

La autocomprensión de las ciencias del espíritu ha provocado su paulatina liberación del modelo metódico de las ciencias naturales. Al mismo tiempo la ciencia contemporánea se aleja hoy de la pretensión universal de verdad criticada desde las ciencias del espíritu y se acerca al pensamiento hermenéutico.

No puede determinarse un objeto completamente objetivo de la investigación histórica, pues la vida misma de la investigación histórica está soportada por el movimiento histórico. Pero aun así, la historia sigue pensándose teleológicamente bajo un patrón progresivo de la investigación. Recién con el pensamiento de Gadamer comienza a entereverse una conciencia hermenéutica a partir de mitad de siglo XX.

Lo clásico

Pero volvamos al problema de la tradición. La idea de lo clásico es una aplicación del concepto de tradición que lo ilustra ejemplarmente. El concepto de la antigüedad clásica reunía un aspecto normativo y un aspecto histórico. «Clásico» es una categoría histórica más que la designación de una época o un estilo. Es la realización de una conservación, una confirmación constantemente renovada de algo que es verdad, e implica un juicio valorativo acerca de lo que debe conservarse.

«Es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de esta».¹⁵

El concepto de «antigüedad clásica» por ejemplo se mantiene históricamente y remite a la herencia imperecedera de la cultura occidental. Clásico es lo que tiene un significado permanente e independiente de la circunstancia. El humanismo renacentista proclamaba el carácter modélico de la antigüedad que dio origen al concepto de lo clásico. Es decir, que en su origen el concepto de «clásico» tiene también un sentido normativo. En Hegel lo clásico es «lo que se significa y en consecuencia se interpreta a sí mismo».¹⁶ La intemporalidad de lo

15 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 356.

16 HEGEL, Friedrich. *Estética*, p.121.

clásico es el modo de su ser histórico y su concepto implica una forma de mediación histórica entre pasado y presente.

La comprensión

Volvamos ahora al problema central que es la comprensión. El comprender no es una acción de la subjetividad sino un acontecer de la tradición en la que se está inmerso. La comprensión es un movimiento que se desplaza del todo a la parte y de la parte al todo siguiendo el principio que se conoce como «círculo hermenéutico». El criterio de corrección de la comprensión es la congruencia parte/todo y todo/parte. Cuando no se encuentra esta congruencia es porque la comprensión ha fracasado. La tarea de la comprensión es la de ampliar gradualmente la unidad de sentido.

Comprender requiere desplazarse hacia la perspectiva desde la cual el otro ha adquirido su opinión e incluso reforzar sus argumentos. La comprensión es entonces la participación en un «sentido común». La hermenéutica debe establecer un acuerdo, o restablecerlo si este fue alterado o ha desaparecido.

El llamado círculo hermenéutico es una imagen mental, descriptiva del proceso de la comprensión. No es objetivo ni subjetivo, sino un movimiento de interpenetración de la tradición y el intérprete.

Existe siempre en nosotros una «anticipación de sentido» que guía nuestra comprensión de un texto, una obra, un suceso histórico, etc. Pero esta anticipación no proviene de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con una tradición. Nuestra relación con una tradición está así en un proceso constante de «formación». Y en cuanto que comprendemos, nosotros mismos participamos del acontecer de esa tradición.

Así como tenemos una anticipación de sentido también tenemos una «anticipación de la perfección». Cuando comprendemos algo, hacemos una presuposición de la perfección del sentido de lo comprendido. Y presuponemos a la vez que el contenido de lo comprendido es verdad. El fracaso en considerar verdadero lo recibido nos conduce al esfuerzo por comprender. Este prejuicio de la perfección supone que una obra se expresa perfectamente y que además lo expresado es verdad.

La hermenéutica tiene entonces una condición previa, que es la precomprensión. El que quiere comprender siempre tiene alguna vinculación previa con la tradición desde la cual se presenta lo transmitido. La hermenéutica se basa así en una polaridad familiaridad/extrañeza y se instala en un punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a la propia tradición. Este punto medio es el verdadero «topos» de la hermenéutica. La tarea de la hermenéutica no es desarrollar un procedimiento de la comprensión sino iluminar las condiciones dadas desde las que se comprende.

Cada época entiende una misma obra de manera peculiar. Así, el verdadero sentido de la obra no depende puramente de las condiciones ocasionales de su producción, sino que también viene determinado por el proceso histórico acontecido y por la situación histórica del intérprete. El sentido de una obra supera a su autor. Comprender mejor no quiere decir comprender más, sino de la forma más adecuada. Por tanto la comprensión no debe referirse al autor, sino a la verdad objetiva de la obra. Y la obra no debe ser entendida como expresión vital de su autor, sino como objeto con su propia pretensión de verdad.

La distancia histórica

Con Heidegger la distancia temporal ya no es algo que deba ser superado, sino que es la posibilidad misma del comprender. El origen, la procedencia y la continuidad temporal de la tradición que nos llega es lo que nos permite su comprensión. A su vez, la propia comprensión es un acontecer en el proceso histórico de la tradición. Donde no hay distancia temporal el juicio se hace impotente.

El juicio sobre lo contemporáneo reviste para la conciencia una enorme inseguridad. Cuando nos acercamos a las producciones contemporáneas los prejuicios se hacen incontrolables y nos impiden conocer correctamente el contenido y significado de una obra. La posibilidad de la comprensión está en la eliminación de los nexos actuales.

La lejanía de un proceso histórico respecto a nuestras opiniones favorece su comprensión objetiva. Un proceso histórico que se observa con cierta panorámica se nos presenta con un carácter relativamente cerrado sobre sí. El significado objetivo y permanente de un hecho se hace evidente solo cuando tiene un nexo histórico consolidado. Por decirlo de alguna manera, cuando algo está lo suficientemente muerto, desconecta la participación subjetiva del intérprete. «Un conocimiento objetivo solo puede ser alcanzado desde una cierta perspectiva histórica. [...] La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas».¹⁷

Pero el sentido de una obra es un proceso infinito. Así pues, el problema hermenéutico no se agota en el hecho histórico en sí, sino que abarca sus consecuencias actuales. En el proceso histórico se van desconectando sucesivamente las posibles fuentes de error en la comprensión del sentido de la obra. Y a su vez con el curso de la historia surgen nuevas fuentes de comprensión. La comprensión está en constante movimiento de expansión. De este modo, cuando la obra es comprendida desde su verdad intrínseca ya no muere nunca, sino que alcanza en cada comprensión un sentido renovado.

Una conciencia formada hermenéuticamente debe ser una «conciencia histórica», capaz de distinguir los propios prejuicios que le guían en la comprensión. Pero hacer evidente un prejuicio equivale a cuestionar su validez.

17 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 368.

La exigencia hermenéutica suprema es la de poner en suspenso todo juicio y todo prejuicio.

La forma esencial de la hermenéutica tiene la estructura lógica de la pregunta, pues la pregunta abre y mantiene abiertas posibilidades. Un prejuicio se hace cuestionable mediante un estímulo planteado en forma de pregunta.

La historia efectual

Un pensamiento histórico debe pensar al mismo tiempo su propia historicidad. El verdadero objeto de conocimiento es la relación entre la persistencia de un hecho histórico (el hecho histórico puede ser la obra de arte) y la realidad del presente en la cual este hecho es comprendido. Este es el principio que Gadamer denomina «historia efectual». En la comprensión histórica, la hermenéutica muestra la realidad misma de la historia. Entender es, esencialmente, un proceso de la historia efectual.

El interés histórico no se orienta solamente a los hechos o las obras sino también a sus efectos. Y para la comprensión de una obra, un suceso, etc. la hermenéutica exige un planteamiento histórico-efectual. Esta exigencia se aplica tanto a la investigación como a la propia reflexión de la conciencia.

Cuando intentamos comprender un suceso nos encontramos siempre bajo sus efectos históricos. Y a su vez, sus efectos históricos determinan por adelantado lo que nos parece cuestionable y objeto de investigación. Por otro lado, la historia efectual provoca que olvidemos gran parte de lo que es real en el objeto, simplemente porque desde nuestro presente no lo vemos. Y cuando tomamos un fenómeno solo en parte ocultamos la totalidad de la verdad y por lo tanto ocultamos la verdad misma.

Vemos entonces que la historia efectual opera en nuestra comprensión y cuando se la niega, la consecuencia es una deformación del conocimiento. Una conciencia de la historia efectual es así un momento imprescindible de la realización de la comprensión. Esta conciencia opera en la obtención de la «pregunta correcta».

La conciencia de la historia efectual es la conciencia de la «situación» hermenéutica e implica que el intérprete se encuentra inmerso en ella. La iluminación de la situación nunca puede ser completa pues, por decirlo así, el propio intérprete arroja su sombra. «Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse».¹⁸

Todo saberse procede de una determinación histórica que soporta las opiniones y comportamientos subjetivos. Así prefigura y limita la posibilidad de conocer la propia tradición histórica determinante. Hegel llama a esta determinación histórica «sustancia» y toda subjetividad evidencia la sustancia que la determina.

18 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 372.

El horizonte histórico

El concepto hermenéutico de «horizonte» se relaciona con el de «situación». El horizonte abarca todo lo observable desde determinada situación y varía con ella. Cuando hablamos de ampliar el horizonte o de abrir nuevos horizontes, esto significa mejorar la comprensión. Pero un horizonte excesivamente amplio dificulta la identificación del elemento sobre el cual focalizar la mirada, mientras que un horizonte excesivamente estrecho tiene como consecuencia la sobrevaloración de lo cercano. La conciencia hermenéutica procura entonces la obtención del «horizonte correcto».

La «comprensión histórica», según la «ciencia histórica», exige a la «conciencia histórica» ganar a un «horizonte histórico». Esto significa desplazarse hacia la situación del pasado de la propia obra para que de esta forma se haga comprensible en su propio momento, y sea reconocible su situación y su horizonte. Pero esto no significa que exista un diálogo con la obra. Por el contrario, de esta forma la obra que se comprende históricamente, con pretensión de objetividad, es en consecuencia privada de sus pretensiones de verdad; y no es esta la intención hermenéutica. El intérprete que se desplaza al horizonte histórico de la obra, abandonando el suyo propio, renuncia a la vez a una verdad comprensible que valga para sí mismo. Alcanzar el conocimiento histórico objetivo de este modo implica suspender las pretensiones del objeto de transmitir su propia verdad.

La fusión de horizontes

No existe un horizonte completamente cerrado sino que siempre varía en función del movimiento histórico. Para la hermenéutica, la conciencia histórica no desplaza el horizonte, solo hace evidente su movimiento natural. Comprender una tradición requiere de un horizonte histórico, pero esto no quiere decir apartarse del mundo propio. El concepto de horizonte expresa la ganancia de una panorámica más amplia por parte de quien comprende. Pero ver más allá no implica perder de vista lo cercano, sino ser capaz de integrarlo en un todo mayor. Apartar la mirada del propio mundo significaría justamente perder el horizonte histórico. Así pues, una conciencia histórica aporta siempre su propio presente al fenómeno de la comprensión.

Aun así es necesario evitar una asimilación del pasado precipitada por las expectativas del presente. La tradición tiene algo que decir y debe oírse en su sentido propio y diferente. Todo este proceso implica «destacar» ciertos aspectos de la tradición. Y destacar es una relación recíproca en la cual lo destacado hace simultáneamente visible aquello sobre lo cual se destaca. El horizonte del presente está en un proceso de constante formación que no sucede al margen de la tradición.

Comprender es entonces un proceso que Gadamer denomina «fusión de horizontes» y que tiene lugar en el dominio de la propia tradición. El encuentro de la conciencia histórica con la tradición es la experiencia de una tensión entre su manifestación (por ejemplo una obra) y el presente. La tarea hermenéutica consiste en hacer consciente esta tensión. Por ello destaca el horizonte histórico de la tradición respecto al suyo propio. Pues la proyección del horizonte histórico destacado se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. La tarea de la «conciencia histórico-efectual» es la realización controlada de la «fusión de horizontes».

La aplicación

Tradicionalmente las tres ramas de la hermenéutica son: filológica, teológica y jurídica. En ellas, comprender implica siempre aplicar lo comprendido. El ejemplo más claro lo encontramos en la hermenéutica jurídica en la que el conocimiento de una ley y su aplicación son dos actos de un proceso unitario. Pero lo justo no se determina completamente con independencia de la situación que pide justicia. Aunque tiene su formulación ideal previa en el contenido de las leyes solo se sabe plenamente en su aplicación. Pero ni el jurista, ni el teólogo ven en la tarea de la aplicación una libertad frente a sus leyes o mandamientos.

La hermenéutica histórica lleva también una aplicación. El núcleo del problema hermenéutico es que una tradición se entiende cada vez de manera diferente. Esta forma de entender no es otra cosa que la aplicación de la comprensión histórica. Comprender es un caso particular de aplicación de algo general en una situación concreta.

Aristóteles es el primer hermeneuta cuando funda una ética como disciplina autónoma. Frente a la generalidad de la idea del bien en Platón, Aristóteles erige la cuestión de lo «humanamente bueno». «El hombre se convierte en tal solo a través de lo que hace y cómo se comporta».¹⁹ Para quien actúa las cosas no siempre son de un modo determinado sino que pueden ser distintas en función de su acción. El saber dirige el hacer y esto aparece ejemplarmente en lo que los griegos llaman «tekhne».

El «saber» hermenéutico no es un saber técnico ni un saber moral, pero tiene en común con ellos el momento de la «aplicación». Tampoco es un saber puro que se separe del ser ni tampoco un saber objetivo como el de la ciencia natural que se acumula constatando fenómenos. Aristóteles delimita un saber moral «phrónesis» del saber teórico «episteme». Para los griegos la ciencia por excelencia es la matemática pues implica un saber inalterable que reposa en la demostración. Pero las ciencias del espíritu se acercan más al saber moral que al de la matemáticas. El objeto de las ciencias del espíritu es el hombre y el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo.

19 Gadamer, Hans-Georg, ob. cit., p. 384.

El saber hermenéutico tiene en común con los saberes moral y técnico que surgen con el «hacer». Es decir, con la aplicación que carga de sentido al saber general. La aplicación no es una parte final de la comprensión, sino que determina al conjunto del fenómeno mismo. La comprensión implica la aplicación del sentido comprendido. La aplicación puede entenderse por su negativa. Por ejemplo, quien se niega a cumplir una ley, es porque la ha comprendido.

La hermenéutica plantea la exigencia de comprender el mensaje de una obra desde la situación concreta en que se produjo. El historiador en cambio se dirige a las obras para descubrir en ellas trozos del pasado. Para el historiador la obra es el medio de la comprensión y la considera en tanto fuente histórica. El filólogo en cambio pretende comprender un texto por su belleza y verdad intrínseca. Para el hermeneuta en general, la obra en sí es un mundo completo a ser comprendido.

El historiador dirige a la obra preguntas que la obra no puede responder por sí misma. Busca en ella una realidad de la cual la obra es solo una expresión involuntaria. La interpretación de la tradición tiene que ver aquí con el descubrimiento de un sentido oculto y distinto al que la obra pretende por sí misma. La unidad de la tradición es el verdadero objeto del historiador, por encima de cualquier hecho concreto. La historia debe entenderse como el texto que procura comprender el historiador y en su lectura también ocurre el momento de la aplicación que es la conformidad del lector con el sentido que percibe. La aplicación aparece en toda comprensión histórica.

La experiencia

La conciencia de la historia efectual que se realiza en la formación y fusión de horizontes tiene la estructura de la experiencia. El concepto de «experiencia» ha perdido su historicidad intrínseca debido a su acepción en la ciencia natural. El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia, de modo que siempre pueda ser reproducida por cualquiera y en cualquier sitio. Así la ciencia solo es válida cuando se confirma repitiéndose. De este modo no cabe la posibilidad de una historicidad de la experiencia. La teoría de la experiencia se refiere teleológicamente a la adquisición de verdad que se logra a través de ella.

Edmund Husserl es quien ha explicado la idealización de la experiencia que se ha producido en el campo de las ciencias naturales. El origen de la teoría científica está en la cuestión de hasta dónde podemos llegar con el empleo puro de la razón.²⁰ Se apoya en que siguiendo principios metodológicos se logra eliminar todo prejuicio o actitud preconcebida. Para la ciencia natural, la experiencia es un presupuesto estrictamente necesario. Las observaciones individuales deben mostrar siempre los mismos resultados. Una vez retenido lo común en muchas observaciones individuales es posible la generalidad y a partir de ella el objetivo superior: la predicción. En la esencia de la experiencia está la necesidad

20 Así al menos en la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant.

de su continuada confrontación con nuevas experiencias. La experiencia está en constante confirmación, de hecho solo se adquiere por reiteración. Por otra parte hay que destacar que desde este punto de vista, la experiencia es algo que se hace, y luego entonces, se posee.

Cuando hacemos una experiencia vemos las cosas de un modo tal como hasta ahora no las habíamos visto. Pero la verdadera experiencia tiene un sentido negativo. Estrictamente repetir una experiencia no es hacerla, pues no se puede repetir algo que no fue hecho antes. Participar en la repetición de un fenómeno no puede convertirse entonces en una nueva experiencia, sino que la experiencia sucede solo con la participación en un hecho inesperado. Cuando la conciencia experimenta un hecho inesperado se vuelve sobre sí misma y revisa sus experiencias previas.

La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona que llamamos experimentada no es solo alguien que se ha hecho el que es a través de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias. La consumación de su experiencia, el ser consumado de aquel a quien llamamos experimentado, no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma.²¹

En la experiencia el hombre gana conciencia de su propia finitud y de su propia historicidad. Por ello refleja la estructura de la conciencia de la historia efectual. La experiencia conforma la historia efectual del hombre.

La «experiencia hermenéutica» es una singularidad que modifica las características generales de la experiencia. Tiene que ver con la tradición que no es un acontecer cualquiera, sino que nos habla como un «tú», es por lo tanto lenguaje. La conciencia reconoce en el pasado una alteridad con la que se relaciona. Y, sin embargo, en la experiencia hermenéutica la tradición no es un objeto exterior al intérprete, sino que se comporta y se modifica respecto a él.

En la relación hermenéutica del intérprete con la tradición que recibe sucede, como en la relación vital entre los hombres, una búsqueda constante del reconocimiento recíproco. La autoconciencia, en realidad, busca salirse reflexivamente de esta reciprocidad afrontando los prejuicios que la dominan para evitar así el error en la consideración histórica lo que se muestre bajo ellos. Pero salirse de la relación vital con la tradición sería destruir su propio sentido, anularla. El hecho de que estar inmerso en la tradición no limita la posibilidad del conocerla, por el contrario, es la única forma de hacerlo. La forma de afrontar los prejuicios que pudieran distorsionar el conocimiento está en pensar siempre la propia historicidad.

21 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., pp. 431-432.

La forma de la experiencia hermenéutica es la apertura de la conciencia a la tradición a través de la conciencia de la historia efectual. Pero la tradición hacia la cual se abre es una elección de la propia conciencia. A la vez, para que dos seres se comprendan es necesario una apertura mutua. Por lo tanto, para que la tradición se convierta en experiencia es necesario mantener la «pretensión de verdad» que esta trae consigo.

La pregunta

La apertura que supone la experiencia hermenéutica tiene la forma lógica de la pregunta. La esencia de la pregunta es de una negatividad radical: Se sabe que no se sabe, y por ello se pregunta. Es lo más cercano posible a la «docta ignorantia» socrática.

De todos modos, la pregunta marca un sentido que debe seguir la respuesta si quiere ser adecuada. La pregunta determina en cierto modo a lo preguntado. «El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado».²² En realidad formular una pregunta correcta es más difícil que responderla.

La dialéctica en Platón, por ejemplo, se soporta en que la pregunta siempre va por delante. Un diálogo que quiera explicar una cosa comienza por quebrantar la propia cosa con la formulación de una pregunta. Preguntar es así abrir las posibilidades de sentido de algo, por lo menos hasta que no esté fijada la respuesta. De hecho, cuando falta esta apertura esencial, la pregunta no tiene sentido real. Es el caso de la pregunta didáctica o de la pregunta retórica, en las que nadie pregunta realmente, pues quien formula la pregunta ya conoce la respuesta. No hay en ellas apertura ninguna. La verdadera pregunta amplía el horizonte.

La pregunta debe ser «planteada» y en ello radica a la vez su apertura y su limitación. El planteamiento de la pregunta expresa al mismo tiempo los presupuestos desde los cuales se muestra la apertura. El propio planteamiento de la pregunta puede ser considerado verdadero o falso según llegue o no a lo abierto. Cuando no se logra la apertura hablamos de una pregunta sin sentido; es decir, que no ofrece ninguna orientación para la respuesta. En realidad es la pregunta la que decide el camino hacia el saber.

La primacía hermenéutica de la pregunta es la esencia misma del conocer. En esta misma primacía se encuentra un límite para método. Pues no hay un método científico que enseñe a reconocer lo que es cuestionable.

La dialéctica

La dialéctica formula que una cosa se sabe cuando se resuelven las instancias contrarias y se encuentra la falsedad de los argumentos opuestos. En la dialéctica medieval por ejemplo un discurso debía aducir los pro, los

22 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 439.

contra y la decisión, para finalmente reordenar nuevamente el conjunto de los argumentos.

Platón formulaba el problema lógico de la «tópica» que pregunta si es posible una misma ciencia para cosas que son opuestas. Esto se resuelve en el hecho de que la dialéctica no se deja llevar por las opiniones, sino que las piensa solo como posibilidades. La opinión tiene la tendencia inherente a expandirse, siempre quiere ser «opinión general»²³ y por ello reprime el preguntar; y el preguntar como vimos es el origen mismo de la dialéctica. La pregunta comprende las posibles respuestas contrarias como parte su saber único. Por lo tanto, saber implica entrar en la posibilidad dialéctica de lo contrario.

La dialéctica, en Platón, es el arte de seguir preguntando para llevar una conversación que busque una verdad. Pero es al mismo tiempo el arte del pensar en común. La dialéctica requiere no pasar sobre el otro con los propios argumentos, sino buscar constantemente los argumentos comunes. El arte del preguntar se presupone a sí mismo libre de las opiniones, de las propias y de las ajenas. El preguntar pone algo en suspenso frente a cualquier opinión. Así, el arte de preguntar es al mismo tiempo el arte de defenderse contra una opinión dominante.

La dialéctica no busca el punto débil de lo dicho por lo otro, sea este una persona o una obra, sino que busca su propia fuerza argumental e intentará reforzarla. No es el arte de hablar que hace fuerte una cosa débil, sino el arte de pensar que hace fuerte lo que viene dicho desde la cosa misma. Los diálogos socráticos muestran el arte de reforzar las ideas cuestionándolas. En ellos se dialoga hasta lograr que surja la verdad de aquello sobre lo que se dialoga. De esta forma, la verdad que aflora en un diálogo no pertenece a ninguno de los dialogantes, sino que los supera. La dialéctica es así el arte de mirar algo juntos, en una unidad de intención, para formar conceptos comunes.

La tarea hermenéutica consiste en entablar el diálogo con un texto, una obra, un suceso histórico, un personaje, una ley, etc. Lo transmitido es recuperado de su extrañamiento frente a nosotros a partir del presente vivo del diálogo, del preguntar y responder. Con el diálogo, el concepto, la palabra y el lenguaje mismo se protegen de cualquier abuso dogmático.

El fenómeno hermenéutico tiene la estructura del diálogo y la lógica de la pregunta y la respuesta. Una obra será objeto de pregunta por parte de su intérprete y comprender la obra implica lograr formular esa pregunta. Cuando se comprende lo preguntado se gana un horizonte hermenéutico. Pero a su vez la pregunta solo se gana desde la obra misma. La obra solo se comprende si se presupone su adecuación en tanto respuesta a la pregunta que se le formula. A este axioma, la hermenéutica lo llama «anticipación de la totalidad».

El conocimiento histórico también requiere la aplicación de la lógica de la pregunta y respuesta dirigida hacia la tradición. Un acontecimiento histórico se

23 La palabra griega para opinión, *doxa* designaba también la decisión alcanzada por la mayoría en una reunión de consejo.

comprende cuando se ha comprendido la pregunta que en su momento se formularan los propios actores históricos. El decurso de la historia siempre es superior a los planes y expectativas individuales. Del mismo modo el sentido de una obra siempre va más allá de las intenciones que tuvo su autor. Por eso la pregunta hermenéutica no se refiere a la vivencia individual de un autor. La tarea de comprender se orienta hacia el sentido contenido en la obra misma.

Nuestra conciencia es históricamente finita y todo intérprete debe contar con la imposibilidad de cerrar totalmente el horizonte de sentido en el que se mueve. Lo transmitido muestra siempre nuevos significados en virtud de la continuidad del acontecer histórico. En la experiencia hermenéutica esto es el momento de la historia efectual. Por lo tanto la comprensión requiere actualización constante pues es siempre solo una de las posibilidades históricas de lo comprendido. La conciencia hermenéutica sabe que las cosas se comprenderán de forma diferente después de nuestra existencia y que sin embargo la obra mantendrá siempre una plenitud de sentido aun cuando se transforme constantemente en su comprensión.

La estructura de la experiencia hermenéutica es la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Lo primero que se alcanza es la comprensión inmediata de la cuestionabilidad de algo y de esta forma se abren nuevas y múltiples posibilidades. Más la esencia de la hermenéutica radica en un «hacer»; una pregunta se comprende preguntándola.

Preguntar expone el «problema» y la identidad de un problema radica en los intentos históricos de resolverlo. Por otra parte, la hermenéutica entiende que no existe un punto exterior a la historia desde el cual pueda comprenderse la historia misma. La hermenéutica requiere que una cosa se comprenda desde el sentido contenido en la cosa misma y transmitido desde ella. Comprender una obra requiere reconocer a su vez lo que «en ella» se ha comprendido.

Lo que la tradición nos transmite en forma de «obra» también nos pregunta algo a nosotros y sitúa nuestra propia opinión en el terreno abierto de lo cuestionable. La verdadera comprensión incorpora en los conceptos transmitidos del pasado nuestro propio concebir del presente. La hermenéutica implica un diálogo entre tradición e intérprete en el cual ninguna de las partes sigue siendo la que era antes del propio diálogo. Esto es lo que denominamos «fusión de horizontes».

Gadamer muestra, finalmente, que la comprensión de una cosa es un fenómeno de naturaleza lingüística. Y la fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento más genuino del lenguaje. La realización de la comprensión consiste en el llegar a hablar de la cosa misma, en el diálogo con su intérprete. Y todo diálogo presupone un lenguaje común, sin el cual no es posible. Pero al mismo tiempo el lenguaje no es algo previo y externo al propio diálogo, sino que surge con él y forma parte de su propio ser. «Un ser que se comprende es lenguaje».²⁴

24 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 18.

Orfanato de Ámsterdam

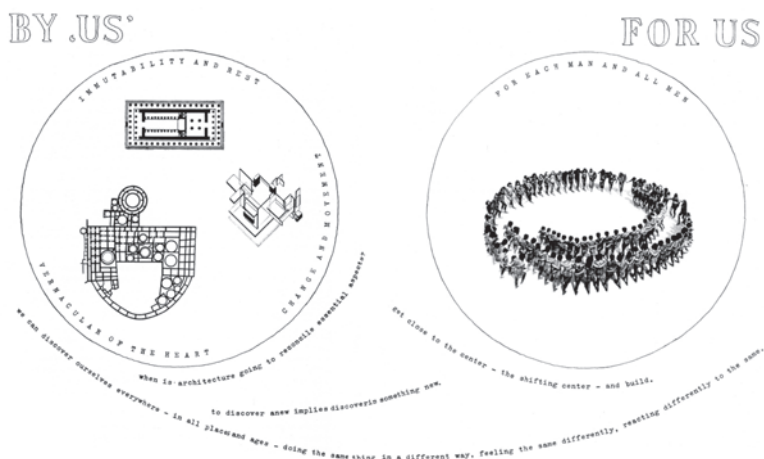
Perseguiamos ahora la cuestión de la existencia de un proceso hermenéutico intrínseco en el hacer arquitectónico. Lo haremos siguiendo los conceptos hermenéuticos de Gadamer que hemos expuesto, y que aplicaremos a las tradiciones que recoge Aldo van Eyck cuando tiene que explicar su obra para el orfanato de Ámsterdam (1954-1960).

Otterlo

Aldo van Eyck tuvo dos ocasiones significativas en las cuales exponer y explicar el orfanato de Ámsterdam en el entorno de las fechas en que la obra se realizaba. Una de ellas en el congreso en Otterlo en 1959²⁵ cuando el edificio aún estaba en construcción. La otra en 1962 en un artículo para la revista *Forum*.

En el congreso de Otterlo cada arquitecto debía presentar y explicar su producción arquitectónica. Aldo van Eyck presentaría el orfanato de Ámsterdam, pero para sorpresa de los presentes realizó una explicación teórica de carácter general, entendiendo que este era el pensamiento que debía acompañar a la exposición de la obra. Aunque Van Eyck no le llamó de este modo, nosotros encontramos que su presentación se trata en esencia de una reflexión hermenéutica.

Imagen 2. Diagrama presentado por Aldo van Eyck en revista *Forum* 1962, ilustrando el discurso que acompaña la publicación del orfanato de Ámsterdam



Fuente: Revista *Forum* n.º 3, 1962.

25 Este congreso a veces es considerado parte de los Congresos Internacionales de Arquitectura Moderna (CIAM), pero en general se considera un congreso que convocaba al Team X. Las condiciones habían cambiado, los fundadores de los CIAM ya no participaron y la convocatoria no se realizó a delegaciones de cada nación sino que fueron invitaciones personales.

En Otterlo Aldo van Eyck habla de tres tradiciones. Él las nombra: tradición clásica, tradición arcaica y tradición moderna. Expone en el panel expositivo un diagrama con dos círculos. La imagen que representamos aquí no se corresponde exactamente con la que presentara en Otterlo, sino que es una segunda versión revisada para el artículo de 1962 y probablemente más clara.

Van Eyck comienza su conferencia de Otterlo explicando el horizonte de su propio presente. Se refiere al espíritu y lenguaje que caracteriza nuestro tiempo como el pensamiento no euclidiano surgido a finales del siglo XIX. Y con este espíritu y lenguaje es que debe abordarse la solución a los problemas contemporáneos.

Vemos formas no euclidianas de percepción en Rimbaud, en Cézanne. La vemos surgir gradualmente en la ciencia y en el arte, en la física y en la antropología, en la pintura y en la poesía. Una nueva forma de concepción, una nueva forma de pensamiento y un nuevo lenguaje.²⁶

De esta forma Van Eyck aporta su propio presente a participar de una concepción histórica del mundo que marcará la característica de su pensamiento. La relación con el pasado de Van Eyck era considerablemente diferente que la de sus contemporáneos. Nos preguntamos aquí por el carácter hermenéutico de su visión.

Van Eyck se identificaba ciertamente con el mundo de las vanguardias de principios de siglo XX. Y las vanguardias a su vez se identifican ellas mismas con este pensamiento no euclidiano. Gleizes y Metzinger escriben: «Si deseáramos ligar el espacio de los pintores [cubistas] a un tipo de geometría, habría que referirse a los sabios no euclidianos, y meditar algunos de los teoremas de Riemann».²⁷ Pero Aldo van Eyck, desde una perspectiva moderna, desarrolló una forma original de observar la historia.

Van Eyck reconoce la existencia de dos visiones del mundo, él las llama euclidiana y no euclidiana. «Pero el hombre, para sí mismo no es euclidiano o no euclidiano, es simplemente un hombre».²⁸

Este «interés por la naturaleza intemporal del ser humano»²⁹ nos acerca a reconocer una conciencia hermenéutica en Aldo van Eyck, que intentará comprender aquello que es esencialmente igual en el ser humano desde siempre y apoyar en esta comprensión la producción arquitectónica.

Comparemos los pensamientos de Van Eyck y de Gadamer acerca de cómo sostienen la continuidad pasado-presente-futuro:

Los arquitectos modernos han estado porfiando continuamente sobre lo que es diferente en nuestro tiempo, hasta el punto de que incluso ellos han

26 VAN EYCK, Aldo. Conferencia en el congreso de Otterlo, 11 de septiembre de 1959. (Trad. propia).

27 GLEIZES, A. y METZINGER, J. *Sobre el cubismo*, p. 34.

28 VAN EYCK, Aldo. *Ibíd.*

29 FRAMPTON, Kenneth. *Historia crítica de la arquitectura moderna*, p. 280.

perdido contacto con lo que no es diferente, con lo que siempre es, esencialmente, lo mismo.³⁰

[...] frente al querer de los hombres que cada vez se eleva más desde la crítica de lo anterior hasta una conciencia utópica o escatológica, quisiera oponer desde la verdad de la rememoración algo distinto: lo que sigue siendo y seguirá siendo real.³¹

Lo transmitido por el decurso vital de la historia es, para ambos, motivo de apropiación presente. Se intenta comprender la tradición para descubrir en ella una condición humana real e invariable. En el diagrama que publica Aldo van Eyck, la imagen en el círculo de la derecha representa la fijación de una constante en el espacio y en el tiempo. Se trata de una agrupación humana en torno a un círculo libre que se expande y se contrae al ritmo de la danza. La arquitectura debe tratar con una realidad humana en constante cambio y movimiento como la danza de los indios kayapó que habitan en el río Orinoco. Pero, al mismo tiempo, esta imagen pretende recordarnos que elementalmente hemos sido siempre hombres relacionados en algún tipo de sociedad. La imagen dice que desde hace alrededor de 60 000 años el hombre sigue siendo básicamente el mismo.

En el diagrama, el círculo de la izquierda representa las tres tradiciones mencionadas. Para cada tradición Van Eyck atribuye una imagen paradigmática. Para la tradición clásica: el Partenón de Atenas representa la maravilla del orden euclidiano; una creación humana que ha resistido por sí misma al paso de la historia; un orden que siempre será válido y al cual siempre nos podremos referir. Como representación del pensamiento no euclidiano: una contraconstrucción de Theo Van Doesburg representa el nuevo concepto dinámico del espacio, la pluralidad, la relatividad, el lenguaje contemporáneo. Finalmente, una imagen de un pueblo indígena (pueblo Arroyo en Nuevo México) representa la armonía humana más elemental que se nos presenta en la tradición arcaica; y representa también la necesidad más básica del hombre de protegerse, y de unirse en comunidad.

Estas tradiciones no deben considerarse mutuamente excluyentes. Van Eyck pretendía que su trabajo se apoyara al mismo tiempo en las tres grandes tradiciones. Su pregunta hermenéutica primaria es: ¿reconciliará la arquitectura los valores básicos?³² Van Eyck supone que partiendo de la comprensión y de la reconciliación de las tradiciones es que puede desarrollarse una arquitectura rica formalmente y estructuralmente, que afronte la compleja realidad de la vida contemporánea.

Van Eyck concluye su conferencia en el congreso de Otterlo aclarando que no se trata de un eclecticismo, sino de averiguar quiénes y cómo somos. No se trata estrictamente del conocimiento de la arquitectura, sino del conocimiento del hombre y de los aspectos universalmente humanos.

30 VAN EYCK, Aldo. Citado por FRAMPTON en *Historia crítica de la arquitectura moderna*, p. 280.

31 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 21.

32 Así es el título que Van Eyck asigna a un artículo publicado en 1961, en revista *Forum*, que también expone parte de su conferencia en Otterlo 1959.

No es una cuestión de historia cuando estudio una casa en Ur o una casa griega del período de Pericles. Solo quiero ver y disfrutar una casa que es auténticamente humana. [...] No es una cuestión de forma, es una cuestión de contenido humano.³³

En el pensamiento de Aldo van Eyck es posible hallar también una dialéctica afin a la estructura hermenéutica del fenómeno de la comprensión. Van Eyck procura siempre la reconciliación entre pares opuestos, explorando permanentemente la relación entre lo que él denomina «falsas polaridades» por ejemplo: pasado/presente, tradición/modernidad, constante/cambio. A la vez, difícilmente podríamos encontrar una imagen tan elocuente como los círculos de Otterlo para representar el proceso hermenéutico que Gadamer denomina «fusión de horizontes». La conciencia de Aldo van Eyck sale al encuentro de la historia y de sus efectos. Gana así una panorámica amplia sobre las tradiciones que se mantienen y se transmiten a través del movimiento natural de la historia. Se reconoce a sí mismo inmerso en estas tradiciones y las presenta reunidas en un diagrama que representa un pensamiento, y que tiene la finalidad última de su aplicación en la producción arquitectónica de su presente.

Algunos de los presentes en el congreso de Otterlo criticaron el carácter demasiado filosófico de la exposición de Van Eyck, cuando se supone que debía explicar un proyecto concreto. Alison Smithson fue quien defendió la validez de tal explicación para el orfanato de Ámsterdam, argumentando que además se trataba de una filosofía compartida por el grupo. De algún modo Van Eyck contribuía a la formación del «sentido común».

La reflexión de Van Eyck es ciertamente de carácter general y abierto. El esfuerzo teórico de construir el discurso así como la calidad de su elocuencia³⁴ supone de por sí una aplicación de la comprensión. Pero siguiendo el movimiento hermenéutico desde las partes al todo y desde el todo a las partes, deberíamos ampliar el horizonte, para comprender aún más el sentido de las tres tradiciones para luego encontrar la presencia de ellas en el hecho particular que supone el orfanato de Ámsterdam.

Tradición arcaica

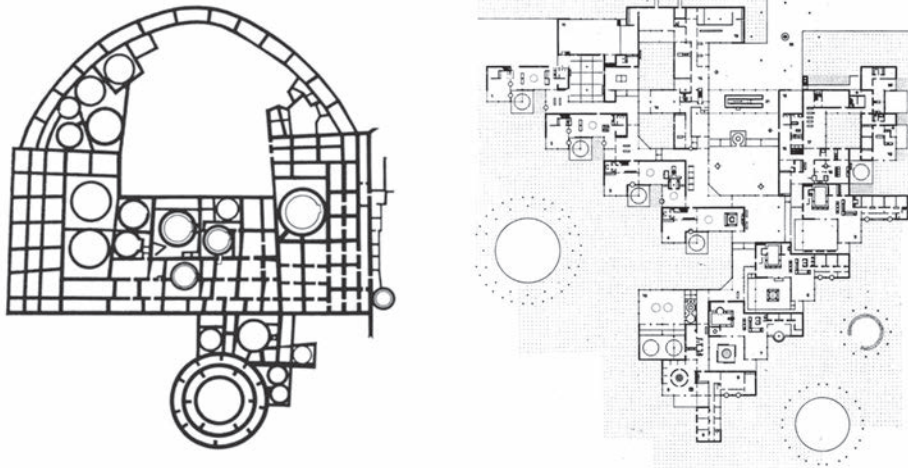
Aldo van Eyck desarrolló en paralelo la fijación en cada una de las tradiciones. Su identificación fue tanto por la modernidad de las vanguardias y la relatividad, como por el clasicismo y el orden racional, y también por la producción

33 VAN EYCK, Aldo. Conferencia en el congreso de Otterlo, 11 de septiembre de 1959. (Trad. propia).

34 Gadamer encuentra en la «eloquentia» un «ideal humanístico». «El “hablar bien” ha sido siempre una fórmula de dos caras, y no meramente un ideal retórico. Significa también decir lo correcto, esto es, lo verdadero, y no solo el arte de hablar o el arte de decir algo bien» Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, p. 49. En la antigüedad clásica este principio preocupaba por igual a quienes se dedicaban a la filosofía y a quienes se dedicaban a la retórica.

arcaica de culturas no occidentales tan sofisticadas como la nuestra en su producción cultural, por ejemplo en el arte o en el lenguaje.

Imagen 3



Nota: izq. Pueblo Arroyo Chaco Canyon, Nuevo México (siglo XII). Der. Aldo Van Eyck. Orfanato de Ámsterdam (1955-1960).

Fuente: Izq. Revista *Forum* n.º 3, 1962. Der. Strauven, 1996.

En la idea de Aldo van Eyck la cultura occidental no debería concebirse como un sistema superior, sino que todas las culturas son equivalentes. Esta forma de ver las tradiciones no occidentales permite redescubrir en ellas principios fundamentales de la naturaleza humana que permanecerían constantes desde siempre y en todas partes. Este interés fue compartido también por las vanguardias y puede reconocerse en el trabajo de Brancusi, Klee, Arp, en los escritos de André Bretón, etc.

Van Eyck consideraba la producción de pueblos como los dogon, un patrimonio tan disponible como el de la modernidad o el clasicismo occidental. Esta idea la compartía un grupo de antropólogos contemporáneos a Van Eyck. Francis Strauven menciona los escritos de Franz Boaz, Margaret Mead y Ruth Benedict. Aldo van Eyck dice en el congreso de Otterlo: «Descubre algo nuevo, descubre sus implicancias, trasládalo a la arquitectura y tendrás una arquitectura nueva y realmente contemporánea».³⁵

La comprensión de la naturaleza esencial del hombre de agruparse en comunidades es reconocida en el soporte físico de un pueblo y reinterpretada en la organización del orfanato de Ámsterdam. La planta del orfanato intenta proveer el lugar donde pueda producirse el fenómeno dual individualidad/colectividad,

35 VAN EYCK, Aldo, ob. cit.

pues Van Eyck entiende que esta es la forma esencial como históricamente se han relacionado los hombres. Así es también la forma como está proyectado que se relacionen los niños.

Imagen 4



Nota: izq. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam (1955-1960). Der. Aldea Banani.

Fuente: Izq. Foto: Violette Cornelius (s.d.) Der. Foto: Aldo van Eyck, 1960. Archivo Aldo van Eyck.

El orfanato de Ámsterdam, tal como fue concebido por Aldo van Eyck, era una gran casa y al mismo tiempo una pequeña ciudad. Un esquema de percepción de un lugar propio, con sentido individual y colectivo, que paulatinamente se perdería con la gran ciudad moderna. La tradición arcaica se reconoce en la apariencia del edificio. La sucesión de cúpulas que cubren el edificio evoca la imagen de un pequeño poblado.

A medida que avanzaba en el trabajo, lo que tomaba forma comenzaba a verificar una vieja verdad olvidada; que la diversidad solo es comprensible desde la unidad y la unidad solo es comprensible desde la diversidad; unidad y diversidad son sus mutuas imágenes especulares.³⁶

36 VAN EYCK, Aldo. «The medicine of reciprocity tentatively illustrated» en *Writings* (1961).



Nota: izq. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam (1955-1960). Der. Aldo van Eyck. Ilustración para la revista *Forum* (1961)

Fuente: Archivo Aldo van Eyck.

¿Quién soy? ¿Qué soy? ¿Quién eres? Si no sé esto entonces no puedo poner un techo sobre mi cabeza.³⁷

Probablemente el elemento más estable históricamente sea la casa. Y no porque no varíe su tamaño, su forma, su costo, etc., sino porque su esencia más elemental es que ofrece refugio. Desde la primera cueva o cabaña esta utilidad nunca ha dejado de existir.

El orfanato de Ámsterdam es en esencia una casa para unos 125 niños desamparados de entre pocos meses a veinte años de edad. Les ofrece albergue, a veces, por períodos breves, otras, de forma permanente. Esta particularidad hace que se aparte de lo que nuestra intuición normal entiende casa, y sin embargo el orfanato solo alcanza su razón de ser en la medida en que lo sea. Proyectar esta obra exige la labor hermenéutica de comprender aquello que es esencial en una casa.³⁸ ¿Qué es capaz de ofrecer una casa a niños que incluso desconocen lo que es esto? Lo esencial que se comprende es que la casa debe ofrecer un significado a los niños. O mejor aún, una resignificación de su «estar en el mundo» un «sentido». Por otra parte también es una casa, ahora sí en un sentido completamente tradicional, donde viven permanentemente 12 de los 30 o 40 trabajadores del plantel.

Van Eyck identifica el elemento significativo esencial de la casa en la cubierta y en la cotidianidad que ella cobija. Proyecta una cúpula como unidad elemental constitutiva del edificio que será a la vez espaciotemporal, material, formal, constructiva y significativa. Esta «unidad elemental», que es la cubierta, permite ser distribuida según un «patrón» estructural. Se acomoda según la ocasión para

37 VAN EYCK, Aldo. Conferencia en el congreso de Otterlo, 11 de septiembre de 1959. (Trad. propia).

38 «Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa — y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse». SPINOZA, *Ética*. Parte segunda; definiciones II.

dar forma adecuada a la solución de unidades mayores. El resultado final es la imagen ordenada de una falsa neutralidad.

Imagen 6. Formas arquetípicas centralizadas



Fuente: elaboración propia a partir de las siguientes referencias: sup. izq. y cen. Van Eyck, 1961. Archivo Aldo van Eyck. sup. der. Archivo Aldo van Eyck. inf. 1 foto Viollet Cornelius. inf. 2 y 3 Strauven, 1996. inf. der. Archivo Aldo van Eyck.

Si la organización del todo sigue la estructura de un pueblo o una pequeña aldea, en la organización de las partes Van Eyck recurre a formas arquetípicas, en general centralizadas. Estas surgen de la comprensión de las formas que soportan las actividades humanas más elementales, como puede ser refugiarse individualmente o congregarse colectivamente. Van Eyck utiliza formas que reproducen conceptualmente la imagen del diagrama de Otterlo, de formación en círculo o en espiral para la danza. Aplica estas formas a la creación de sublugares particulares de modo que el orfanato, al igual que un pueblo, es el resultado de una variedad de lugares individualmente reconocibles.

El hombre respira hacia dentro y hacia fuera [...] De algún modo hemos visto a la arquitectura moderna una cierta tendencia a abrir las casas de tal modo que respiran únicamente hacia fuera y nunca tienen la chance de inspirar.³⁹

Van Eyck está seguro de haber redescubierto en estas formas arquetípicas, la envolvente arquitectónica en su forma más arcaica y absoluta. Con su aplicación, la arquitectura puede volver a respirar.

39 VAN EYCK, Aldo. Conferencia en el congreso de Otterlo, 11 de septiembre de 1959. (Trad. propia).

Tradición clásica o euclidiana

Más allá de lo elocuente que puedan resultar las siguientes imágenes intentaremos alcanzar una explicación de lo que significa este modo de pensar el mundo que Aldo van Eyck ha llamado clásico o euclidiano.

Imagen 7



Nota: izq. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. Vista hacia el patio central (1955-1960). Der. Palestra Grande. Pompeya. (S.I. a. C.)

Fuente: Alejandro Ferraz-Leite.

Antes de 1920 nuestra imagen del mundo era algo parecido a esto: el «escenario» en el que se presenta el universo es el espacio tridimensional de la geometría, tal como es descrito por Euclides, y las cosas cambian en un medio llamado tiempo.⁴⁰

La concepción que llamamos clásica es una tradición que ciertamente se origina con la geometría de Euclides en la antigüedad clásica, pero que es recogida, perfeccionada y transmitida a lo largo de la historia y encuentra su expresión en distintas áreas del saber.

La ciencia que llamamos clásica se consolida plenamente con el «paradigma newtoniano».⁴¹ Newton llegó a concebir un sistema del mundo, apoyado en la geometría euclidiana; una mecánica perfecta del universo a partir de claras formulaciones matemáticas que explicaban todos los fenómenos observables y alcanzaban su máxima expresión en la teoría de la gravitación universal.

Pero lo significativo a nuestros efectos es que, para que tal maquinaria funcione, Newton necesita la construcción «ad hoc» de una idea de espacio y una idea de tiempo, absolutos y exteriores a nosotros mismos. Introduce así una objetividad intrínseca en los fenómenos naturales. El espacio newtoniano debe ser

40 FEYNMAN, Richard. P. *Seis piezas fáciles*, p. 59.

41 Para la comprensión del significado de los paradigmas científicos en la imagen que tenemos del universo debe verse a Thomas S. Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. Kuhn sostiene que un paradigma implica una forma de ver el mundo y «cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos», p. 14.

vacío, neutro, homogéneo, continuo, infinito e isótropo. Y el tiempo newtoniano debe ser continuo, lineal, infinito, debe fluir en una única dirección y seguir las leyes de la causalidad. Bajo estos presupuestos el universo se había vuelto comprensible a partir de leyes hermosamente simples, iniciando así un período de plena confianza en poder de la razón para ocuparse de todo lo concerniente al conocimiento del hombre.⁴² La capacidad de la razón humana llega a su máxima comprensión con Immanuel Kant. La cuestión que se plantea en la *Crítica de la razón pura* es cuánto se puede esperar conseguir con la razón, si se nos priva de todo material y de todo apoyo de la experiencia. En este texto, Kant plantea la «estética trascendental» como una teoría del espacio y del tiempo, entendidos como los «principios a priori» sobre los cuales se erige el conocimiento humano. Kant se apoya en las proposiciones matemáticas y los métodos de la ciencia natural para demostrar que espacio y tiempo son independientes de toda experiencia, de carácter necesario y universal. Kant sostiene que jamás podemos representarnos la falta de espacio y del mismo modo sería imposible suprimir el tiempo. Espacio y tiempo son así las formas puras del conocimiento que constituyen una condición previa para que se produzcan nuestras representaciones empíricas.

Kant, en definitiva, tiene una «opinión previa» o «prejuicio» respecto a la noción de espacio y respecto a la noción de tiempo. Está inmerso en el efecto histórico del paradigma newtoniano, cuyo soporte, a su vez, está en la geometría euclidiana. Esta tradición le es dada a Kant, quien la recibe, contribuye a consolidarla y a trasmitirla, aportando a su vez, con su pensamiento, el sustento epistemológico de la Ilustración.

Adorno y Horkheimer abordan una definición crítica de la Ilustración; este es el período en que prima la razón por excelencia. «El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo»⁴³ disolviendo los mitos mediante la ciencia objetiva. En la Ilustración todo se doblega al cálculo y a la unidad; su ideal es el sistema. Sin embargo la consecuencia para los hombres es una pérdida de sentido. El concepto se sustituye por la fórmula y la causa por la regla. Mientras se siga la lógica formal es posible la calculabilidad del mundo y el número es el canon supremo en la Ilustración. El objetivo final es el dominio total del hombre sobre la naturaleza. En la Ilustración, pensamiento y realidad deben estar radicalmente separados para que sea posible la omnipotencia del pensamiento. En el paso del caos a la civilización, que persigue la Ilustración, las relaciones naturales no ejercen un poder directo, sino solo a través de la conciencia de los hombres.

Cada vez que se adopta un modelo entra en acción una manera de comprender que no deja las cosas como están, sino que toma decisiones, se sabe obligado.⁴⁴

Cuando un paradigma se instala ocurre que el hombre ya no ve el mundo de otra manera. «Lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo

42 El texto fundamental es NEWTON, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*.

43 ADORNO, Theodor W y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 59.

44 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 411.

que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado para ver».⁴⁵ Así se concibe, así se enseña y así se trasmite. Arte y arquitectura también producen a partir de esta comprensión paradigmática del universo cuya imagen a su vez contribuyen a crear. Muchas veces el artista es capaz de intuir previamente lo que el científico está trabajando en demostrar, contribuyendo de esta forma a la evolución del conocimiento. «Las ciencias y las artes son actividades que, al explorar lo desconocido en la mente humana, directamente ensanchan la conciencia del hombre».⁴⁶

La visión del mundo o el modo de pensamiento que Aldo van Eyck ha llamado clásico o euclidiano, y que vemos que se desarrolla a partir del paradigma newtoniano, la metafísica kantiana, y que llega a su momento máximo en la Ilustración, se corresponde a su vez con la formación de una «estética» que le acompaña. Denis Diderot se pregunta «¿Cómo es posible que casi todos los hombres estén de acuerdo en que existe lo bello, que haya tantos que sientan vivamente dónde está, y tan pocos que sepan lo que es?».⁴⁷ Siguiendo el pensamiento de diferentes autores que han escrito hasta su momento al respecto (Platón, San Agustín, Wolf, Crousaz, Hutcheson, Shaftesbury, y el padre André). Diderot irá construyendo una idea de lo bello, identificando los conceptos que lo fundamentan: unidad, similitud, igualdad, armonía, relación entre partes, perfección, regularidad, orden, proporción, uniformidad, variedad, utilidad.

A fines de siglo XIX la ciencia natural gozaba del pleno prestigio de la universalidad del «método». No se dudaba de su capacidad de acceso a la verdad objetiva, que se hace evidente en la experiencia de la observación de los fenómenos naturales. Esta forma de trabajar había comenzado a desarrollarse con el *Discurso del método*⁴⁸ de René Descartes, y como vimos acaba teniendo su justificación y fundamento en la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant. En relación a las ciencias naturales, las denominadas «ciencias del espíritu»⁴⁹ (la filosofía, la historia, la filología, etc.) aparentaban tener una capacidad deficitaria como forma de acceso al conocimiento pues «su esencia no queda correctamente aprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de leyes».⁵⁰ Por ejemplo: «el conocimiento histórico no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general».⁵¹ En la historia no se trata de que lo individual confirme alguna «ley»; la idea es comprender el fenómeno mismo.

45 KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 179.

46 GIEDION, Sigfried. *Espacio, Tiempo y Arquitectura*.

47 DIDEROT, Denis. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello*.

48 DESCARTES, René. *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences* (Discurso del método para guiar bien la razón y buscar la verdad en las ciencias). (1637).

49 La voz «ciencias del espíritu» se introdujo con la traducción de la *Lógica* de J. S. Mill. A Gadamer ni siquiera le agrada esta forma de nombrar, pues connota que es posible trasladar el método lógico-inductivo de las ciencias naturales a disciplinas que no lo admiten.

50 GADAMER, Hans-Georg, ob. cit., p. 32.

51 *Ibíd.*, p. 33.

La búsqueda del método propio se convierte en la tarea de todas las disciplinas que buscan su legitimación científica, pero no admiten fácilmente la aplicación del método inductivo de las ciencias naturales. En el mismo momento en que Wilhelm Dilthey procuraba con la hermenéutica un método para las ciencias del espíritu, la arquitectura persigue el mismo objetivo con las *Précis de Leçons d'Architecture* de J. N. L. Durand; un método científico para enseñar arquitectura en la École Polytechnique de París (recientemente creada por Napoleón) y, al mismo tiempo, un esfuerzo teórico por hacer de la arquitectura una disciplina sistemática basada en la razón. En este sistema de enseñanza rige la razón por sobre la experiencia, así es posible el objetivo de Durand, de «dar a los alumnos habilidad para componer bien todos los edificios, incluso aquellos de los que no hubieran oído hablar jamás».⁵²

Según el método concebido por Durand, lo primero es que el arquitecto conozca en profundidad los «elementos» de los edificios (columnas, muros, aberturas, cimientos, bóvedas, techumbres, terrazas), así como la forma y los materiales que deben ser empleados en su construcción. Estos elementos «son a la arquitectura lo que las palabras son al discurso y las notas a la música».⁵³ El segundo paso será la «combinación» de estos elementos tanto horizontal como verticalmente para formar las diversas «partes» de un edificio (pórticos, porches, vestíbulos, salas, escaleras, patios, etc.). Finalmente el arquitecto debe ocuparse de la «disposición» de estas partes para la «composición» del conjunto mayor, el «edificio».

Imagen 8. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. 1955-1960



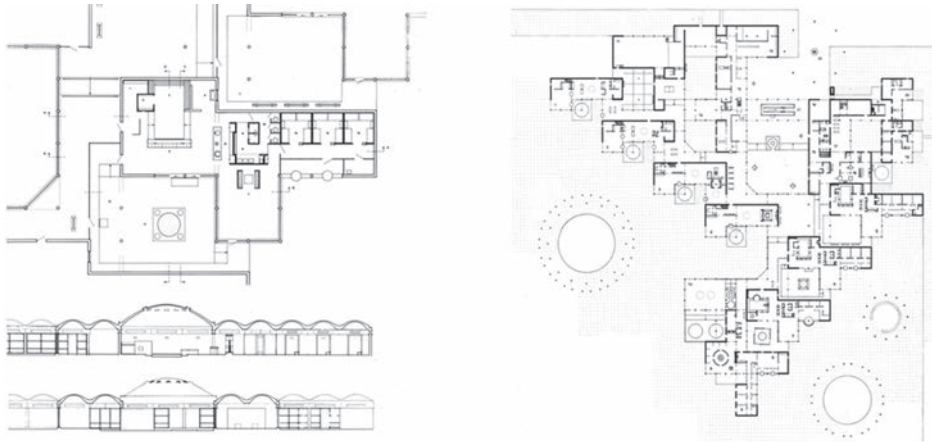
Nota: en esta obra de Van Eyck es posible identificar con claridad los elementos que Durand definiera en el método de composición.

Fuente: elaboración propia, a partir de dibujos de Bernard Baines, recuperados de Strauven, 1996.

52 DURAND, J. N. L. *Compendio de lecciones de arquitectura* (1817-1821), p. 21.

53 *Ibíd.*

Imagen 9. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. 1955-1960



Nota: izq. Los elementos se combinan para formar las partes. Der. Las partes se disponen para componer el conjunto del edificio.

Fuente: Strauven, 1996. Izq. Dibujos de Bernard Baines.

Si analizamos el orfanato de Ámsterdam resulta posible establecer la relación con los criterios concebidos por Durand. El propio Durand se había encargado de desmitificar el origen de los órdenes clásicos atribuidos a las proporciones del cuerpo humano o de la cabaña primitiva abriendo con ello la posibilidad de nuevas interpretaciones. Encontramos en el orfanato de Ámsterdam una versión renovada de los «elementos»: columnas, arquivoltas, techumbres, muros, aberturas, que conformaran el lenguaje arquitectónico. Los «elementos» se «combinan» para formar las «partes». Y estas se «disponen» para «componer» el conjunto del «edificio».

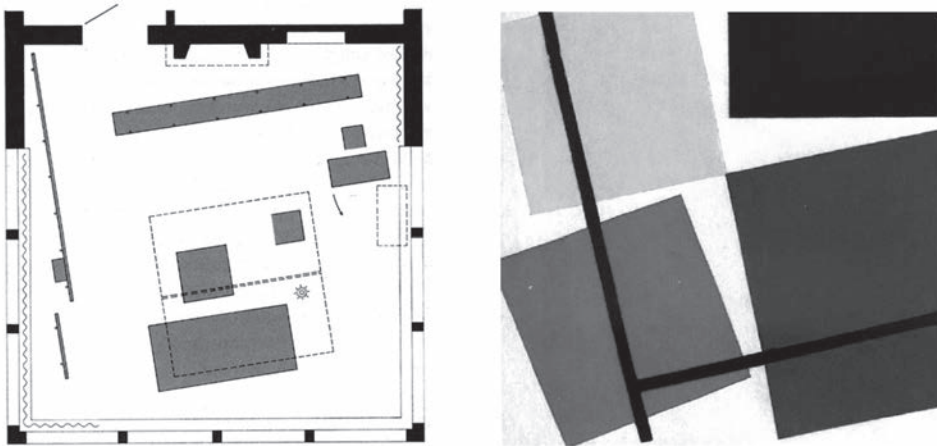
Vemos que es posible encontrar los rastros del método en el orfanato de Ámsterdam. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta que Aldo van Eyck tuvo una formación como arquitecto predominantemente clásica en la ETH de Zúrich. Aunque actualizada, en la ETHZ aún reinaba la tradición del profesor Gottfried Semper. Allí Van Eyck aprendería con el profesor Alphonse Laverrière la teoría y práctica de la composición axial. Y durante su carrera se hallarán constantes variaciones sobre estas formas de componer.

No obstante, algo se presenta radicalmente diferente a las composiciones de la escuela de Durand. Hay una ruptura de la centralización y de las jerarquías logrando con los mismos «elementos» una composición que podemos denominar «anticlásica» y que puede asemejarse más a los mecanismos compositivos de las vanguardias artísticas de principios del siglo XX. Encontramos que en el orfanato de Ámsterdam perdura la tradición de seguir un método, pero aun así, el paradigma se ha transformado. La nueva idea de espacio y de tiempo ha cambiado la imagen del mundo; y con esta nueva imagen del mundo se ha transformado también el método de proyecto.

Tradición moderna no euclidiana

La geometría euclidiana había soportado la visión del mundo clásico. Pero el quinto postulado de Euclides siempre resultó un conflicto. El matemático Girolamo Saccheri había intentado toda su vida demostrarlo por el método de *reductio ad absurdum* sin tener éxito. Otro matemático, Johan Heinrich Lambert, trabajó en la misma dirección sin lograr su objetivo; obtuvo en cambio unos resultados geométricos que describían la geometría en una superficie esférica. Pero será a Carl Friedrich Gauss a quien la historia atribuye la construcción de una geometría «no euclidea» completamente consistente, en la cual el postulado de las paralelas es decididamente falso. Por algún motivo, Gauss no publicó sus estudios. Más tarde dos matemáticos, el ruso Nicolái Ivánovich Lobachevski en 1826 y el húngaro János Bolyai en 1829 redescubrían en paralelo la geometría hiperbólica. El golpe definitivo sucedió en 1854 cuando Behrnard Riemann, discípulo de Gauss, realiza su habilitación como docente. Su conferencia llamada «Sobre las hipótesis que subyacen en los fundamentos de la geometría», establecía el fundamento matemático completo de las geometrías en un espacio multidimensional y ponía en cuestión la prestigiosa geometría tridimensional tal como era presentada en los *Elementos* de Euclides. En este momento se instalaba definitivamente lo que Thomas Kuhn llamaría la «anomalía» del paradigma euclidiano y se ponía en cuestión la tradición clásica.

Imagen 10



Nota: izq. Aldo van Eyck. Su apartamento en Zúrich. 1944-1945. Der. Theo van Doesburg. Contraconstrucción. 1929.

Fuente: izq. Van Eyck, 1999. der. MoMA (recuperado de <<https://www.moma.org> 22/07/2014>).

Por ese entonces el gran problema de la física consistía en explicar los fenómenos de la electricidad y el magnetismo. Michael Faraday introdujo la teoría de campos para las mediciones experimentales. Pero los fenómenos observados no resultaban fácilmente explicables con las leyes de la mecánica clásica. Así pues no solo en geometría colapsaba la forma de pensar el mundo. Las nuevas geometrías comienzan a demostrar su valor cuando su aplicación permite explicar los fenómenos electromagnéticos.

Michio Kaku ilustra la concepción Riemann con un ejemplo, imagina seres planos (los llama las polillas de Gauss) que viven en una hoja de papel y perciben solo un universo bidimensional. Si la hoja se arruga (en tres dimensiones), estos seres sentirían una misteriosa fuerza invisible que les impediría desplazarse en línea recta. Riemann, de algún modo reemplaza la hoja de papel, y concluye que las fuerzas electromagnéticas, son causadas por un arrugamiento de nuestro universo tridimensional en la cuarta dimensión. Así, la fuerza pasa a ser una consecuencia de la geometría, explicable al concebir una nueva dimensión espacial.

Riemann introduce en sus ideas el concepto de campo de Faraday y concibe un nuevo objeto matemático, el «tensor métrico» capaz de describir cualquier superficie, por complicada que sea. Y el mismo aparato matemático es utilizable para medir en dimensiones superiores, aunque no resulten perceptibles para nuestros sentidos. Riemann murió joven y quedaría para James Clerk Maxwell el trabajo de escribir las ecuaciones exactas de campo para la electricidad y el magnetismo.

Si el paradigma clásico resistía era debido a la formidable gravitación universal newtoniana. Sería Albert Einstein el encargado de revolucionar el conocimiento al proponer la teoría general de la relatividad en 1916. Esta es una teoría gravitatoria basada en la geometría no euclídea de un universo curvo en la cuarta dimensión y demostrada matemáticamente utilizando el tensor de B. Riemann. La predicción de la teoría —acerca de la desviación de la luz como consecuencia de esta geometría— se comprobaría experimentalmente durante la observación de un eclipse de Sol.

Lo significativo de la relatividad es que aquellos espacio y tiempo newtonianos no se adecuan a la nueva realidad. Dejan de ser absolutos en la medida en que son afectados por la velocidad, el espacio se dilata y el tiempo se contrae a medida que aumenta la velocidad de desplazamiento, en particular cuando nos aproximamos a la velocidad de la luz, que pasa a ser ahora la nueva constante universal de la naturaleza. Esta constante, por otra parte, no puede ser jamás superada, introduciendo en consecuencia un límite finito en el universo. Los conceptos de espacio y tiempo «a priori» kantianos, que soportaban el conocimiento humano, se desmoronan. A su vez se desmoronan sus efectos históricos: el poder de la razón, la Ilustración, los ideales estéticos. Estos hechos significan, en definitiva, una revolución del conocimiento y un cambio de paradigma.

La transición de la mecánica de Newton a la de Einstein ilustra con claridad particular la revolución científica como un desplazamiento de la red de conceptos a través de las que ven el mundo los científicos.⁵⁴

Con la tradición clásica euclidiana, así como con la tradición moderna no euclidiana, hemos expuesto la cuestión del paradigma científico. Pero la realidad es que arte y ciencia trabajan en paralelo en la construcción de la imagen del mundo. La realidad no euclidiana del espacio-tiempo ha implicado todo un trabajo por hacer para las artes. La relatividad y en particular el concepto de simultaneidad han sido asumidos como conceptos propios en las vanguardias artísticas de principios del siglo XX.

Sigfried Giedion llama a su obra magna *Espacio, tiempo y arquitectura*, destacando estos temas y señalando el protagonismo de las vanguardias en el desarrollo de la nueva tradición no euclidiana. El énfasis particular está puesto en el cubismo que busca representar la realidad de un objeto tal como es percibida por un observador en movimiento que gira a su alrededor. Cada elemento esencial de su ser sería apreciado desde el mejor punto de vista y representado de forma simultánea en una sola imagen. En el futurismo en cambio el observador permanece estático, y busca la representación simultánea de los sucesivos instantes del movimiento de un objeto.

A través de Carola Welcker, Aldo van Eyck entraría en contacto con una nueva conciencia que correspondía a la nueva teoría sobre el espacio-tiempo presentada por Einstein. De pronto tomó contacto con las vanguardias desde dentro mismo (en contacto con sus protagonistas: Arp, Lohse, Klee, Vantongerloo, Giacometti, Mondrian, Ernst, Brancusi, Joyce, entre otros). Van Eyck entendía a las vanguardias como manifestaciones diversas de un único movimiento. Las distintas corrientes (cubismo, dadaísmo, constructivismo, surrealismo, etc.) se basaban en un patrón subyacente común del pensamiento y revelaban en conjunto una nueva visión del mundo, una «nueva realidad». Esta nueva realidad era explorada al mismo tiempo en las artes y en las ciencias, provocando un período de especial sintonía entre diferentes disciplinas.

Las ideas que surgen en torno al concepto de *relatividad* implican la concepción de un mundo en el cual no existe una estructura jerárquica inherente, sujeta a un centro o a un marco estable de referencias. Todos los puntos de vista se vuelven equivalentes, todos los lugares pueden ser un centro. Esta nueva realidad policéntrica tiene una coherencia compleja en la cual las cosas se relacionan entre sí mediante relaciones recíprocas. Para comprenderla es necesario fijar la atención en estas relaciones más que en las cosas mismas.

Para abordar estas relaciones Aldo van Eyck define los términos operativos de esta «reciprocidad», a partir de polaridades conceptuales que deberían hacerse compatibles en la obra de arquitectura. Unidad/diversidad; parte/todo; grande/pequeño; mucho/poco; dentro/fuera; abierto/cerrado; masa/espacio; constante/cambio; quietud/movimiento; individual/colectivo. Estas son varias de

54 KUHN, Thomas, S. *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 164.

las polaridades que menciona Aldo van Eyck. Segregada cada mitad y vista por separado, el sentido global se debilita. La dualidad tiene mayor significado que la sumatoria de los elementos individuales. Es en la obra donde debe configurarse el lugar de la reconciliación, para que estos pares se revelen como «falsas polaridades» y en su lugar nos quede una realidad enriquecida que Van Eyck llama «fenómeno dual».

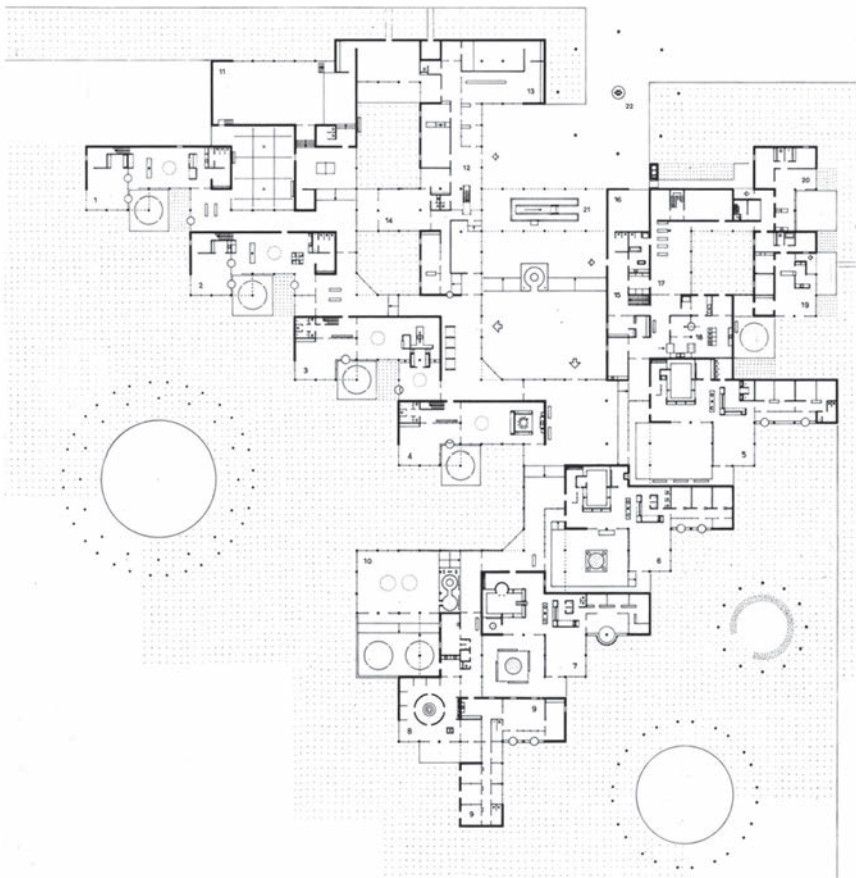
En 1960, cuando se culminaban tanto *Verdad y método* como el orfanato de Ámsterdam, Richard Feynman dictaba las clases introductorias de física en el Caltech de California. Feynman decía que si alguna catástrofe acabara con el conocimiento humano y tuviera que elegir un solo mensaje que perdurara para algún ser futuro, esta sería la hipótesis atómica. Precisamente la física cuántica que se ocupa del comportamiento de la naturaleza a escala atómica y subatómica ha gozado del éxito más rotundo del siglo XX en la descripción de los fenómenos naturales, apoyada por cierto en la tradición no euclidiana. La mecánica cuántica, segunda mitad de la visión del mundo no euclidiano, viene a desafiar nuestra «intuición normal». Nos dice por un lado que, según el principio de indeterminación de Heisenberg, no es posible un conocimiento completo de la realidad. Pero, por otro lado, que a esta escala de observación los objetos tienen un comportamiento dual; se comportan como partículas o como ondas según cómo los observemos, pero en esencia su ser es las dos cosas al mismo tiempo. Podríamos decir que la materia de la que está hecho el universo, es decir la realidad misma, es un «fenómeno dual».

Las tradiciones y la obra

El orfanato de Ámsterdam sintetiza la visión de Aldo van Eyck sobre las polaridades. Es simultáneamente: una casa y una ciudad; compacto y poli-céntrico; unitario y diverso; claro y complejo; estático y dinámico; tradicional y contemporáneo.

Está soportado tanto en la tradición clásica como en la moderna. La tradición clásica reside en el orden geométrico regular que subyace a la organización de la planta. Sin embargo un dinamismo centrífugo moderno atraviesa este orden clásico. La tradición arcaica se reconoce en la apariencia del edificio. La sucesión de cúpulas que cubren el edificio evoca la imagen de una pequeña ciudad árabe o de alguna villa africana.

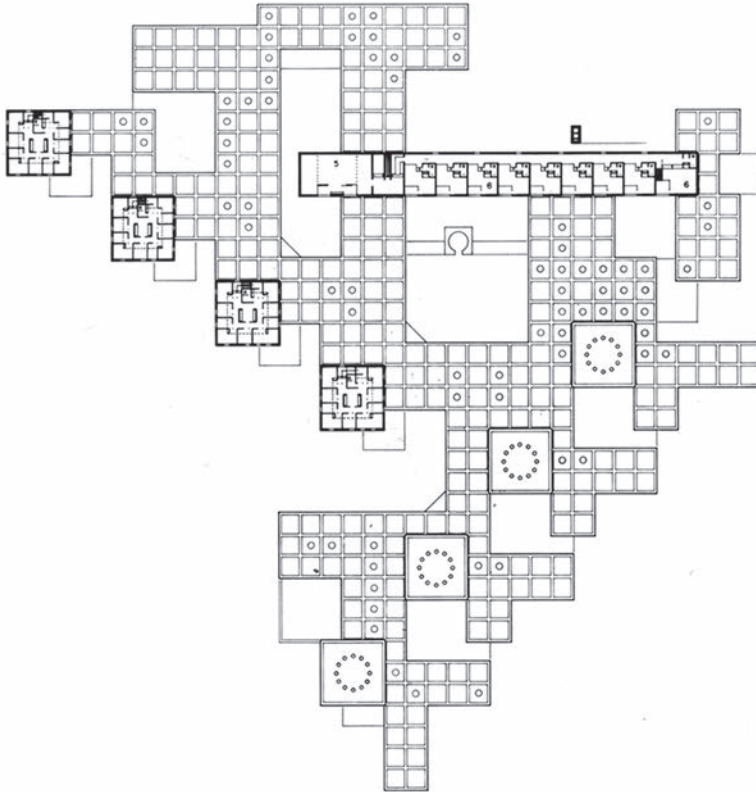
Imagen 11. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. 1955-1960. Planta baja



Fuente: Strauven, 1996.

El edificio está articulado por una versión contemporánea del orden clásico compuesto por columnas, arquivoltas, etc. realizados en hormigón armado. Los arquivoltas son vigas aligeradas en su línea neutra donde ni el hormigón ni el acero tienen sollicitación estructural. El macizo en los extremos, donde se une con la columna hace aparecer virtualmente un capitel. Cada elemento, columna, arquivolta, cúpula, muro es identificable.

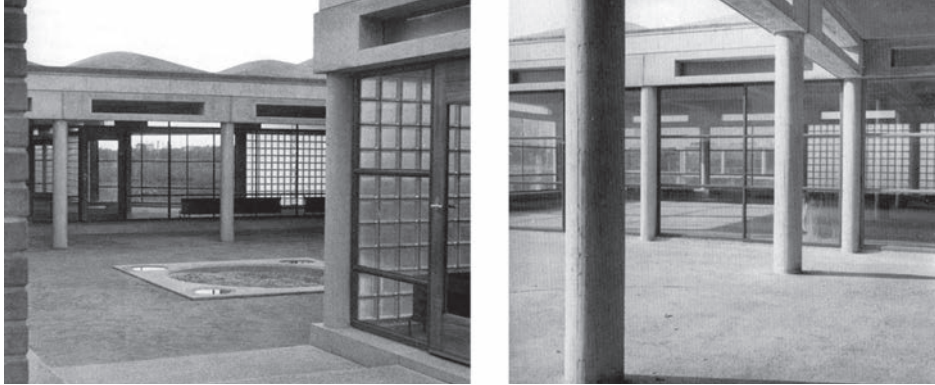
Imagen 12. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. 1955-1960. Planta alta



Fuente: Strauven, 1996.

Estas partes se ordenan siguiendo una grilla y van definiendo los distintos lugares: los estares para cada grupo de niños relacionados con un patio, el salón de fiestas, el gimnasio, el patio central, etc. Cada lugar se relaciona de forma primaria con su centro definido por la cúpula, pero lo hace también con los espacios sucesivos a través de un patrón común apreciable en cualquier sitio del edificio.

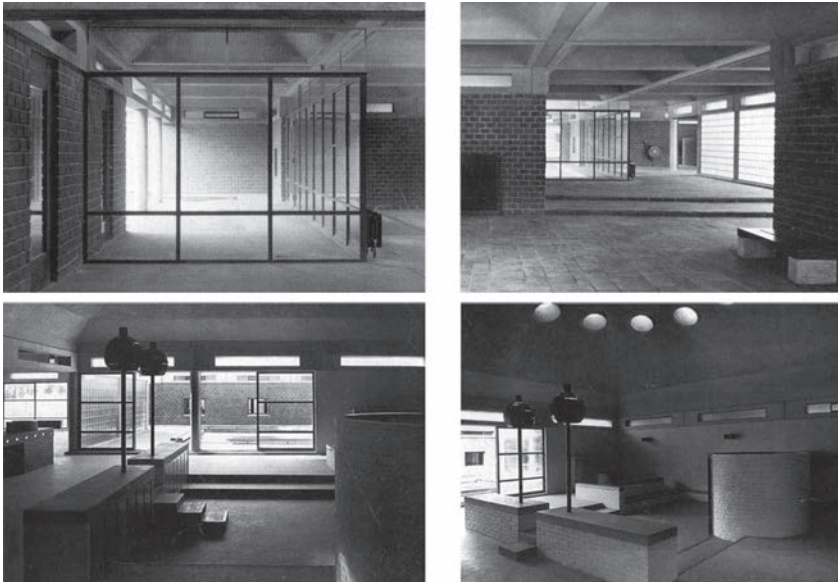
Imagen 13. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. 1955-1960. Vistas del patio central



Fuente: izq. Strauven, 1996; der. Van Eyck, Aldo. works. Basel: Birkhäuser, 1999.

El patio central parece una versión moderna del patio renacentista y las calles interiores recuerdan a los claustros románicos. Pero si esta plaza es el centro del conjunto, no domina como tal. Sino que constituye el punto desde donde el edificio irradia en todas direcciones. El patio constituye únicamente el impulso inicial para el desarrollo de las calles interiores, donde su axialidad se pierde inmediatamente.

Imagen 14. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. 1955-1960. Vistas del interior



Fuente: Strauven, 1996.

El orden dinámico contemporáneo atraviesa la inmutabilidad y el reposo clásico. Esta tensión se percibe en todo momento. Existe una centralidad para cada lugar, señalada con la cúpula, pero a su vez se producen aperturas diagonales que relacionan los lugares entre sí. A escala menor, el mismo principio se encuentra en el diseño del equipamiento fijo.

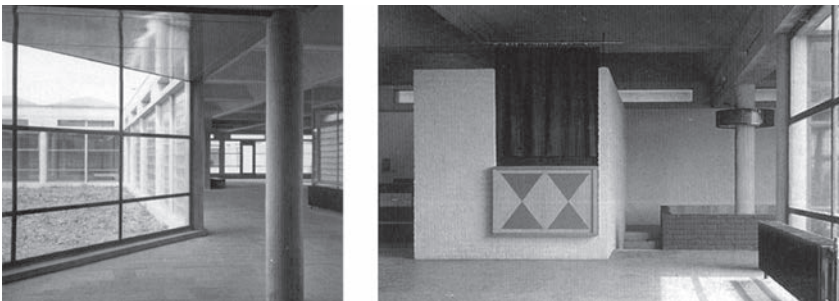
Imagen 15. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. 1955-1960. Vistas del exterior



Fuente: sup. Strauven, 1998. inf. Van Eyck, Aldo, 1961. Archivo Aldo van Eyck.

Las calles hacen un recorrido en zigzag. Así las unidades de habitaciones no se revelan todas juntas en una única perspectiva. Las calles unen y separan al mismo tiempo. La relación entre ellas es como la que podemos encontrar en una contraconstrucción de Theo van Doesburg.

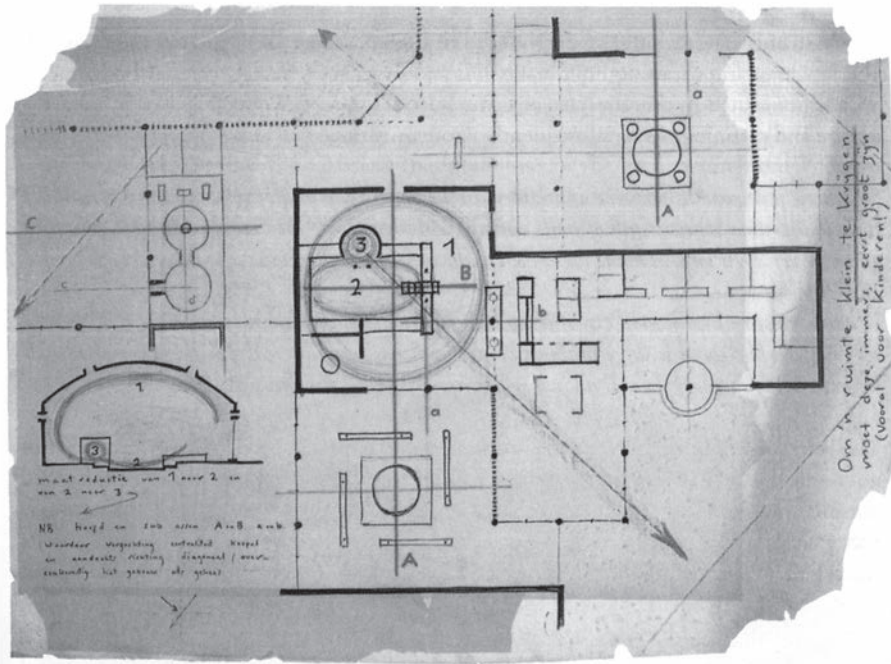
Imagen 16. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. 1955-1960. Vistas del interior



Fuente: Strauven, 1996.

La forma, por momentos abierta y por momentos cerrada, de las unidades, se conforman con muros macizos en L cerrados hacia el norte, y sectores vidriados hacia el sur que se relacionan con patios menores. En el sector de los niños de menor edad, una pared de ladrillo de vidrio sirve para encerrar un patio propio. Con un juego de pocos elementos componentes se definen las relaciones necesarias en cada lugar. Incorporando una variedad de aperturas y clausuras, estas unidades representan la idea expuesta por Van Eyck de que la arquitectura, como el hombre, debe respirar hacia fuera y hacia adentro.

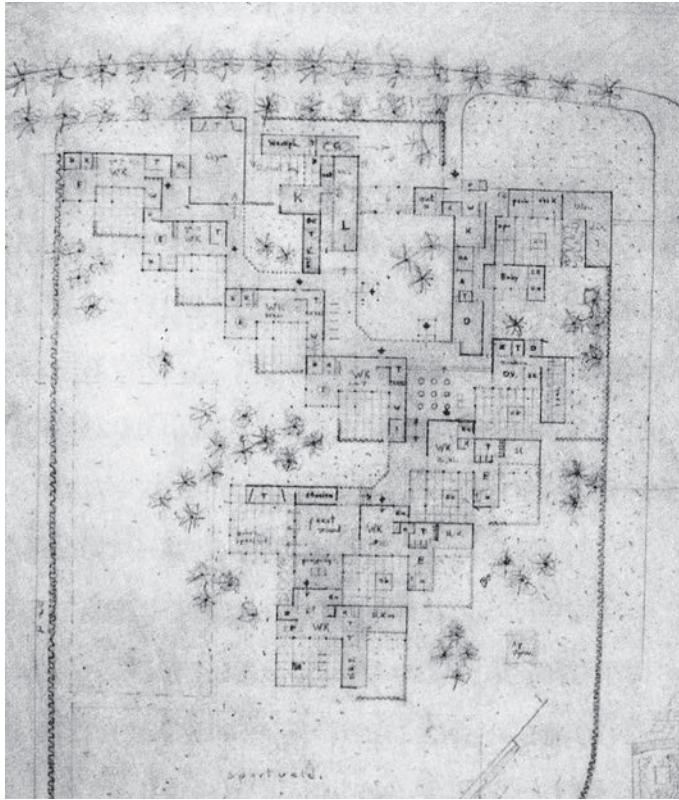
Imagen 17. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. Dibujo para el sector de los niños más pequeños



Fuente: Archivo Aldo van Eyck.

La planta es una intrincada unidad formada por el ensamble de unidades menores con formas de L o Z. Vista en conjunto el orfanato es una pequeña ciudad (un pueblo arcaico de los que conociera Aldo van Eyck) en la que todo está articulado mediante espacios intermedios, loggias exteriores, calles interiores. Cada espacio, desde los más grandes a los más pequeños se caracterizan por una estructura centrífuga o por una dirección diagonal similar. La estructura general es igualmente reconocible en una unidad residencial. Lo que en el todo es el patio central en la unidad es el estar con la cúpula de mayor tamaño. En ambos casos no se afirma un centralismo sino un origen de la estructura dinámica. Se produce así la dualidad de un espacio central/direccional.

Imagen 18. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. Dibujo de la planta



Fuente: Archivo Aldo van Eyck.

Conclusión

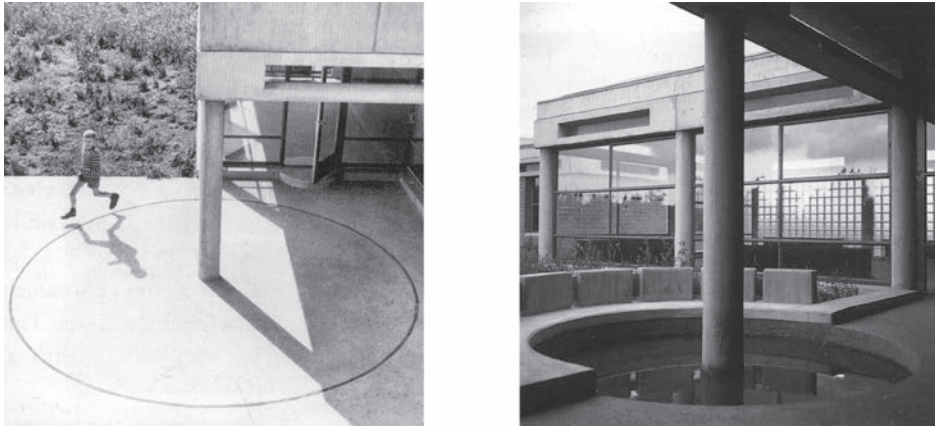
Quien incursiona en territorio hermenéutico siente aversión ante la posibilidad misma de una conclusión. Preferiríamos terminar este trabajo como quien termina su frase en una narración colectiva que continuará. «Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra» dice Gadamer cuando concluye *Verdad y método*. La mejor culminación de un trabajo de estas características que persigue la comprensión sería una pregunta; insistir en la dialéctica, quebrantar un nuevo ser. Lo mejor sería concluir con la apertura de nuevas posibilidades de sentido que nos provean cada vez un horizonte más amplio.

Sin embargo se espera la formalidad de cerrar un texto de esta naturaleza con un sentido propio cuyo contenido a su vez pretenda alguna «verdad» destinada a ser comprendida por su intérprete/lector. Nos proponemos ceder la palabra con una curiosidad de la explicación que Aldo van Eyck hace en el congreso de Otterlo de 1959. Es que Euclides vivió entre el 325 y el 265 a. C. y la tradición euclidiana tuvo su imagen paradigmática representativa en el Partenón de Atenas, que fue construido entre los años 447 y 432 a. C.; es decir, anterior a Euclides. Esto significa un problema de datos para el historiador. Y, sin embargo, para una conciencia hermenéutica aquí no hay ningún error.

Donde la razón y la causalidad fallan, la comprensión funciona sin el menor inconveniente. El contenido del discurso de Aldo van Eyck no pierde el más mínimo sentido ante este descubrimiento. Por el contrario, viene a confirmarnos dos enunciados que hemos presentado en este trabajo. Uno dice que el artista, en su hacer, muchas veces es capaz de comprender una verdad con anterioridad a que la ciencia la observe experimentalmente. De esta manera pone en imágenes lo que el científico está trabajando en demostrar y así contribuye a señalar el sentido en evolución del conocimiento. El otro es una de la hipótesis iniciales de Gadamer en *Verdad y método*, por la cual sostiene que en la experiencia de la arquitectura y del arte se accede a una verdad inmediata que no puede ser alcanzada de otro modo.

Con la explicación de las tradiciones que menciona Van Eyck en Otterlo, y con el descubrimiento de su aplicación en el orfanato de Ámsterdam pretendemos validar, si el lector lo acepta, nuestra hipótesis inicial. Que haciendo el orfanato de Ámsterdam (esto es comprendiendo el encargo, proyectándolo, dirigiendo su construcción e incluso explicándolo en un congreso como parte del hacer la obra) Aldo van Eyck alcanza un horizonte hermenéutico más amplio y por lo tanto una comprensión más profunda de las propias tradiciones en las que él mismo está inmerso.

Imagen 19. Aldo van Eyck. Orfanato de Ámsterdam. 1955-1960



Fuente: Strauven, 1996.

No hemos seguido un método, sino un «movimiento hermenéutico». No podemos por lo tanto, a partir de lo investigado arribar a alguna sentencia general del tipo *quod erat demonstrandum*. Una inducción de este tipo tampoco tendría validez lógica como bien lo ha explicado Karl Popper en *La lógica de la investigación científica*. Nuestro interés hermenéutico no pretende descubrir o confirmar alguna «ley», sino contribuir a la comprensión del fenómeno mismo que significa la obra del orfanato de Ámsterdam.

Bibliografía

- BACON, Francis. *Novum Organum*. Madrid: Sarpe, 1984. ISBN: 84-7291-682-0.
- DIDEROT, Denis. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello*. Buenos Aires: Aguilar, 1981. ISBN: 84-03-52146-4.
- DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo, 2000. ISBN: 84-7090-361-6.
- DURAND, J. N. L. *Compendio de lecciones de arquitectura; parte gráfica de los cursos de arquitectura*. Madrid: Pronaos, 1981. ISBN: 84-8594-100-4.
- EINSTEIN, Albert. *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Madrid: Alianza, 2005. ISBN: 84-206-7674-8.
- EYCK, Aldo Van. *Works*. Basel: Birkhäuser, 1999. ISBN: 3-7643-6012-7
----- *Writings: Collected Articles and Other Writings 1947-1998*. Ámsterdam: SUN, 2008. ISBN: 978-90-8506-262-2.
- FEYNMAN, Richard P. *Seis piezas fáciles: La física explicada por un genio*. Barcelona: Crítica, 1998. ISBN: 978-84-8432-846-9.
- GRONDIN, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008. ISBN: 84-254-2571-4.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977. ISBN: 978-84-301-0463-5.
- GIEDION, Sigfried. *Espacio, Tiempo y Arquitectura. Origen y desarrollo de una nueva tradición*. Barcelona: Reverté, 2009. ISBN: 978-84-291-2091-2.
- GLEIZES, A. y METZINGER, J. *Sobre el cubismo*. Valencia: Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos de Murcia. 1986. ISBN: 84-505-4392-4.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1999. ISBN: 84-375-0209-9.
----- *Estética*, Buenos Aires: Libertador, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. ISBN: 84-375-0184-9.
----- *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999. ISBN: 84-206-2903-0.
- HERTZBERGER, Herman (et al.) *Aldo van Eyck*. Ámsterdam: Stichting Wonen, 1986. (s. d.)
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994. ISBN: 84-87699-97-9.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999. ISBN: 84-206-8196-2.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1996. ISBN: 84-204-0407-1.
----- *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989. ISBN: 84-239-1620-0.
- KAKU, Michio. *Hiperespacio: una odisea científica a través de universos paralelos, distorsiones del tiempo y la décima dimensión*. Barcelona: Crítica, 2007. ISBN: 978-84-8432-896-4.
- KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975. ISBN: 8484-375-0047-8.
- LEDERMAN, Leon y HILL, Christopher T. *La simetría y la belleza del universo*. Barcelona: Tusquets, 2006. ISBN: 84-8310-351-6.
- LEFAIVRE, Liane (et al.) *Aldo van Eyck: the playgrounds and the city*. Ámsterdam: Stedelijk Museum Rotterdam: NAI Publishers, 2002. ISBN: 90-5662-249-8.
- NEWTON, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Barcelona: Altaya, 1994. ISBN: 84-487-0140-2.
- PENROSE, Roger. *El camino a la realidad: Una guía completa de las leyes del universo*. Barcelona: Debate, 2006. ISBN: 84-8306-681-5.
- STRAUVEN, Francis. *Aldo van Eyck: the shape of relativity*. Ámsterdam: Architectura & Natura, 1998. ISBN: 90-71570-61-4.
----- *Aldo van Eyck – Shaping the New Reality From the In-between to the Aesthetics of Number*. Mellon lectures n.º 12, 27/05/2007. Canadian Centre for Architecture.
----- *Van Eyck's Orphanage. A modern monument*. Ámsterdam: NAI, 1996.
- VAN EYCK, Aldo. *Works*. Basel: Birkhäuser, 1999.
----- «The medicine of reciprocity tentatively illustrated» en *Forum April-May 1961*.

Este texto pretende construir un diálogo transdisciplinar entre Arquitectura y Hermenéutica, entre Aldo van Eyck y Hans-Georg Gadamer. El diálogo no se produjo entre ellos; es el investigador quien lo construye y así participa de él. Una primera parte ofrece apuntes para una teoría de la comprensión histórica, siguiendo a Gadamer en *Verdad y método* (1960). Una segunda parte es la aplicación de la primera a la comprensión del discurso y de la obra de Van Eyck en torno al *Orfanato de Ámsterdam* (1960). Schleiermacher sostiene que solo podemos estar seguros de que comprendemos algo si somos capaces de reconstruirlo a partir de sus propios elementos. Es en definitiva lo que se persigue en estas páginas, comprender de esta forma ambos autores y obras, con la hipótesis de una posible relación conceptual entre ellos.

ISBN: 978-9974-0-1529-6



9 789974 015296