

¿Qué es hermenéutica? Una aproximación

Tomás Enrique Almorín Oropa*

PREÁMBULO: *COMPRENDER*

La tarea de la hermenéutica es esencialmente la de comprender; pero, ¿qué significa *comprender*? Podría aventurarse una primera respuesta diciendo que *comprender* es el modo propio de la experiencia humana en el mundo. Sin embargo, esto suena muy vago; parecería que *comprender* es virtualmente todo y, por ende, que “todo es hermenéutica”, lo que sería tanto como decir nada, en cuanto que no habría un criterio de contraste para definir la especificidad del *comprender*. En realidad, a veces parece ser ésta la situación en la que cae la hermenéutica al pretenderse como categoría universal. No obstante, considero que es posible captar el sentido de la comprensión en el sentido ontológico que le ha asignado la hermenéutica filosófica contemporánea.

Para intentar una respuesta más concreta a la pregunta qué significa *comprender*, conviene recordar, en primer lugar, que en el capítulo I, “PRELIMINARES HISTÓRICOS”, de la Parte II, “EXPANSIÓN DE LA CUESTIÓN DE LA VERDAD



* Subdirector Académico y profesor investigador de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental. Profesor del Instituto Salesiano de Estudios Superiores.

A LA COMPRENSIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU”, en *Verdad y Método I*, Hans Georg Gadamer revisa, justamente, la transformación del concepto de *comprensión* haciendo un recorrido desde el Romanticismo y la hermenéutica de Schleiermacher hasta la ontología hermenéutica de Heidegger, pasando por las aportaciones de Herder, Winckelmann, Ranke, Droysen, Dilthey, York y Husserl, entre los más destacados pensadores. En ese recorrido, Gadamer pondera los sentidos que la noción de *comprensión* ha adquirido a lo largo de la historia del pensamiento; hace lo que él mismo llama una “historia del concepto”. A partir de esa historia Gadamer expone y critica las distintas posiciones. De Schleiermacher recupera no pocas intuiciones, pero es de Heidegger, según sus propias confesiones, de quien partirá para sus elaboraciones filosóficas.

Sin entrar a la exposición de la revisión histórica de la hermenéutica que hace Gadamer (cf. Gadamer, 1993: 225-330), deseo solamente subrayar, para los efectos de este texto, que su crítica a la hermenéutica clásica es que ésta ve la comprensión como una normativa de la correcta interpretación, lo cual tiene, como supuesto compartido por todos los autores expuestos por él, una presunta y privilegiada posición de la conciencia del que interpreta, que hace abstracción de la posición histórica y móvil de esa conciencia. En opinión de Gadamer ni Schleiermacher, ni Ranke, ni Dilthey, ni Husserl —como tampoco Hegel— escaparon al hechizo de la sub-

jetividad autoconsciente, olvidando su radical determinación histórica y, por tanto, la relatividad de la comprensión. Será con Heidegger y su analítica existencial del *Dasein*, o fenomenología hermenéutica, que la hermenéutica dejará de ser un método y pasará a designar, en palabras de Gadamer, “el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia en el mundo” (Gadamer, 1993: 12).

Dicho lo anterior, paso a delinear, de manera muy general y sintética, el sentido que entiendo tiene el concepto de *comprensión*, para ubicar los apartados de este ensayo en el contexto de ese sentido.

Desde mi lectura de Gadamer tres son las notas que especifican el *comprender* o el concepto de *comprensión*:

- 1) La primera es que la comprensión se realiza integralmente en tres momentos: el entendimiento de algo, su interpretación y su aplicación.¹ Esto significa que *comprender* es realizar esos tres momentos, de los cuales el tercero es la culminación —no externa ni sobrepuesta— del acto de *comprender*; es decir, así como comprender es entender en primera instancia lo que se dice, interpretándolo en el mismo acto, estos dos momentos están referidos a la aplicación de lo entendido e interpretado. El momento de la aplicación es pro-

piamente el de la cabal comprensión de lo dicho. En otras palabras, haber comprendido algo significa que de ser extraño o ajeno a nuestra circunstancia se ha transformado en algo significativo para nosotros. Por eso, Gadamer propone la hermenéutica filológica, la teológica y la jurídica como los grandes modelos del concepto pleno de hermenéutica, en la medida en que para los tres el momento de aplicación es el que tensiona a los otros dos. Por otra parte, es gracias a la importancia del tercer momento (la aplicación) que la hermenéutica se transforma en razón práctica y desde donde la noción de diálogo es tan importante, por cuanto dialogar no es simplemente entender e interpretar, sino sobre todo dejarse afectar por la verdad de lo que se dice (Gadamer, 1993: 635).

- 2) Implicada por la anterior, la segunda nota que caracteriza al concepto hermenéutico de la *comprensión* es que el movimiento del *comprender* es un *comprender-se*. Esta especificación de la *comprensión* es la que determina en la hermenéutica gadameriana la consideración de los prejuicios, la tradición, el horizonte y la alteridad principalmente. Ahora bien, que todo comprender sea un autocomprenderse significa básicamente dos cosas; la primera que la comprensión se cumple cuan-

do algo queda modificado tanto en la conciencia que comprende como en la *cosa*² que es comprendida. Esa posible modificación no significa necesariamente el cambio de parámetros o de la perspectiva que sobre lo comprendido se tenía previamente, sino que puede ser la simple conciencia de la corrección de las concepciones y supuestos previos, pero tal conciencia nueva sobre lo ya dado implica una modificación o, mejor, una novedad en la comprensión. Al mismo tiempo, esa modificación tanto de quien comprende como de lo comprendido está ordenada en función del momento aplicativo antes mencionado; en otras palabras, podríamos decir ahora que *comprender* es aplicar, que la *comprensión* en cualquiera de sus modos está ordenada a la *praxis* humana, o sea, al sentido de esa *praxis*. Esto es justamente lo que significa autocomprenderse.

La segunda implicación del *comprender* como autocomprensión, es que en el ejercicio hermenéutico se pone en juego toda la estructura histórica del sujeto humano, esto es, sus horizontes, prejuicios o, dicho de manera más general, su estructura precomprensiva, de tal manera que esa estructura puede ser modificada o rectificadas accediendo a una nueva perspectiva. Aquí el concepto de *experiencia* es central para Gadamer (cf. Gadamer, 1993: 421-439).³

- 3) Por último, la tercera característica del *comprender* —y que es el corolario de las dos anteriores— es la determinación ontológica del *ser-en-el-mundo*. Esto significa que el *comprender* no es una actividad secundaria del ser humano, sino su modo específico de existir, su determinación más general por la cual el mundo y la vida adquieren un sentido global y último, que a su vez son las condiciones de los múltiples sentidos fragmentarios. Pero, desde la perspectiva hermenéutica, esos sentidos parciales o últimos no son ofrecidos desde siempre, sino que *acontecen* en el intercambio dialéctico entre la conciencia y el mundo, entre lo real y el pensar, conformando lo que desde la filosofía hermenéutica y fenomenológica se llama el *Ser*.

Es en el marco de este preámbulo sobre el sentido del *comprender* que se inscriben las breves consideraciones acerca de lo que puede significar la hermenéutica filosófica.

1. LA HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA

Ya se sabe que por hermenéutica se entiende clásicamente la técnica y el arte de la interpretación textual. Sin embargo, me parece que ya desde la antigüedad esta definición era rebasada por la misma práctica interpretativa, la cual,

si bien tenía como objeto los textos, tenía un objetivo mucho más amplio que una pura traducción, pues si entendemos esa "traducción" como algo más que cambiar unos términos por otros, podemos entender que la interpretación apunta —desde siempre— a algo más allá del texto que, no obstante, se encuentra en el texto.

Los ámbitos originales del arte de la interpretación, esto es, de la práctica hermenéutica, son el poético, el mítico-religioso y teológico, y el jurídico; pero a raíz de las aportaciones decisivas sobre el problema de la comprensión de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger se entiende hoy por *hermenéutica filosófica* una *teoría generalizada de la interpretación* (Gadamer). En cuanto teoría generalizada, la hermenéutica se convierte en filosofía y filosofía práctica por constituirse como actitud teórica de la interpretación y de todo lo que se da en ésta, haciendo consciente lo que entra en juego en la práctica comprensiva. Así, la hermenéutica como filosofía, intenta ser el vínculo teórico entre la *praxis* existencial y el saber que deriva de esa *praxis*.

El problema filosófico de la interpretación tiene en la base el problema hermenéutico propio de la filosofía, que se pregunta por el radical sentido de la realidad en su totalidad. El problema hermenéutico se plantea cuando se toma conciencia de que interpretar no es un acto secundario o un aditamento de la experiencia humana, posterior y postergado al entendimiento, sino que todo entendimiento —sépallo o no— es ya un

acto de interpretación. La interpretación aparece así como el modo específicamente humano de ser, el cual en cuanto "entendimiento interpretador" es, en última instancia, comprensión, que a su vez es el único modo de aparecer el discurso. Así, la hermenéutica filosófica es ante todo una ONTOLOGÍA ANTROPOLÓGICA, que hace del filosofar una interpretación crítica de la propia interpretación. Considerada la hermenéutica de este modo (ontología, antropología y crítica de la interpretación) y tomando en cuenta la comprensión como el modo de ser-en-el-mundo del hombre, ella es una TEORÍA Y PRAXIS DE LA INTERPRETACIÓN CRÍTICA; es una reflexión filosófica sobre los límites de la experiencia, aun de aquella experiencia decantada en el conocimiento científico sobre la naturaleza y la sociedad. Así, si la interpretación constituye el principio y la finalidad del entender humano, que lo define como comprensión, entonces el problema hermenéutico es universal, en tanto que configura el universo del discurso humano en su intencionalidad.

Por otro lado, la hermenéutica se universaliza cuando se somete a crítica el significado radical de la cultura en su totalidad. Este sentido universal de la hermenéutica tiene sus inicios con Nietzsche, en quien el concepto de interpretación alcanza su significado más profundo y general; ya no significa sólo la aclaración de lo que en realidad quiere decir un texto difícil, "la interpretación se transforma en una expresión del ir más allá de los fenómenos y datos inmediatos" (Gadamer, 1981: 70).

2. LA HERMENÉUTICA COMO ANTROPOLOGÍA

La hermenéutica designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí humano, constituido por su finitud y su especificidad. Bajo este respecto, la hermenéutica filosófica interpela al "conjunto de la experiencia humana del mundo y de la *praxis* vital" (Gadamer), desde la cual puede verse ya que, aun cuando la hermenéutica no se interesa por el ser humano como tal ni por dar razón de una esencia o naturaleza humana, no es difícil caer en la cuenta de que, al constituirse como una teoría generalizada de la interpretación, tiene como punto problemático de condensación al ser que interpreta y comprende, esto es, el *Dasein*, según la jerga heideggeriana. Por esta razón, no veo ningún obstáculo para afirmar que la hermenéutica encierra una problemática antropológica en su discurso, al referirse a la experiencia humana en su conjunto y a la *praxis* vital.⁴

Si es posible hablar de una antropología hermenéutica, ésta no estará interesada en indagar una cierta naturaleza humana o algo así, sino en descifrar las condiciones de la comprensión en que se asienta el ser humano y lo hace posible como "ser del sentido"; es decir, la hermenéutica considera al ser humano como una "totalidad hermenéutica", según expresión de Vattimo (1994: 103).

De acuerdo con el análisis existencial del *Dasein* y el "carácter mundanal del mundo" en Heidegger (según el cual las cosas se dan a aquél en virtud

de su proyecto, siendo instrumentos de ese proyecto y teniendo sentido sólo en tal contexto), el "estar en el mundo", como dato originario del *Dasein*, se articula en la triple estructura de la interpretación, la comprensión y el discurso, constituyendo una totalidad hermenéutica en la que el proyecto del *Dasein* es la clave del sentido de las cosas que son su instrumento.

La consideración del *Dasein*, como totalidad hermenéutica que comprende-interpretar el mundo en función de su proyecto, trae a flote el fondo de esta totalidad: "...el *Dasein* se funda como totalidad hermenéutica sólo por cuanto vive continuamente la posibilidad de no ser más ahí" (Vattimo, 1994: 104-105). El señalamiento de la finitud humana y la elaboración filosófica de la misma es el núcleo de la antropología que surge de la reflexión hermenéutica y el fundamento del propio fenómeno hermenéutico, en cuanto revela "la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo" (Gadamer, 1993: 548) o "la finitud de nuestra experiencia histórica" (Gadamer, 1993: 547).

La reflexión antropológica desde la hermenéutica es la reflexión sobre la finitud, que se articula en la interpretación como límite indecible y factor de fondo de toda interpretación. En términos heideggerianos se trata del ser-relativamente-a-la-muerte, que es límite y posibilidad de toda interpretación, condición desde la cual la hermenéutica, como antropología, se entiende también como autocomprensión, concepto

que no se refiere a una total autotransparencia de nosotros mismos a nosotros mismos, sino que es un proceso cuya culminación y totalización es imposible. La necesidad ontológica de autocomprenderse está dada al hombre por su finitud, pues desde la experiencia de finitud, y en su correlativa reflexión, late la pregunta antropológica original: ¿qué es el hombre? ¿Quién soy?

3. LA HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

La hermenéutica es un proceso comunicativo en el lenguaje, cuyo modelo básico es el diálogo y la conversación. Desde este punto de vista, que la hermenéutica sea filosofía del lenguaje significa que es teoría de la comunicación y del consenso. El lenguaje hermenéuticamente considerado no es sólo un medio entre otros, sino que "guarda una relación especial con la comunidad potencial de la razón" (Gadamer, 1992: 113), la cual se actualiza comunicativamente en el lenguaje. Por esto, la universalidad de la hermenéutica reside en el lenguaje, que no es otra cosa que la racionalidad en su ejercicio. Esto nos lleva a pensar en la racionalidad como comunicación y sólo como comunicación. Desde este punto de vista, veremos la esfera del lenguaje como un ámbito ético en donde tiene lugar toda mediación y experiencia del mundo. "El lenguaje, entonces, obra como mediación total de la experiencia del mundo sobre todo

en cuanto lugar de realización concreta del *ethos* común de una determinada sociedad histórica" (Vattimo, 1994: 117). De aquí que la hermenéutica considere que el *logos* es comunitario; es dialéctico, no en sentido hegeliano, sino en cuanto vive (y es) en el diálogo finito y calificado de los seres humanos históricos, por el cual el mundo es racional en la medida en que es compartido y articulado por una lengua. En el lenguaje se pertenece, entonces, a un *ethos* vivo. La comunidad es presupuesto y resultado de la comprensión, de tal modo que comprensión, lenguaje y comunidad son nociones correlativas.

4. LA HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA DE LA HISTORICIDAD

La hermenéutica no es una filosofía de la historia, pero sí de la historicidad que aparece tras la finitud y la "lingüística" de la comprensión.

Desde el aspecto lingüístico, la reflexión histórica de la hermenéutica se centra en tres temas principales: la tradición, la pertenencia y el prejuicio. La problemática en este rubro se plantea a partir de la toma de conciencia de lo que significa la distancia en el tiempo, aunque el modo de desarrollar este asunto de la historicidad puede variar según el filósofo.⁵ Sin embargo, el planteamiento del problema es ineludible; se trata de saber cómo se vincula la comprensión actual con el pasado histórico en su transmisión lingüística. Así, la

hermenéutica filosófica se ve obligada a pensar la categoría de tradición, a intentar esclarecer el modo como el intérprete se vincula o pertenece a ella y en qué medida los prejuicios dados por su situación histórica condicionan y posibilitan la particular manera de pertenencia a la tradición del intérprete de la misma, es decir, se ve obligada a plantear justamente la pregunta de qué significa comprender.

Por otro lado, desde la consideración de la finitud del ser humano que comprende, el asunto de la historicidad se plantea como condición ontológica del comprender, en cuanto la conciencia histórica es la síntesis de la tradición que adviene sobre el intérprete y la vinculación del intérprete a su situación desde la cual encuentra la tradición, lo cual hace del ser humano en cada momento una parcialidad, pues éste se encuentra inmerso en una situación desde ya e insuperablemente pre-juiciosa que hace parcial cualquier interpretación. En este sentido, la historicidad es un "concepto trascendental", es decir, un límite irrebalsable y siempre operante en el acto humano de la comprensión.

5. LA HERMENÉUTICA COMO ONTOLOGÍA

Dentro del giro lingüístico de la filosofía contemporánea, la hermenéutica filosófica retoma y elabora la conexión heideggeriana entre ser y lenguaje. Según esto, si la racionalidad de la experiencia histórica de individuos y grupos es posi-

ble sólo en referencia al *logos* comunitario, este *logos* es al mismo tiempo mundo y lenguaje. Es en la lengua históricamente determinada en la que tenemos el mundo que se comparte.

Desde estos puntos de vista, el pensamiento del ser no puede darse como presencia, pues si tal pensamiento está determinado por la lingüisticidad históricamente dada y si esta lingüisticidad constituye, al mismo tiempo, el mundo y el ser que somos capaces de comprender, entonces eso quiere decir que el ser y su ser pensado son móviles.

La hermenéutica como "hermenéutica de la facticidad" (Heidegger) y como crítica a los conceptos de conciencia, de objeto, de hecho, de esencia, de juicio, de valor apunta hacia la condición histórico-finita del estar-ahí como BASE ONTOLÓGICA, convirtiendo el concepto de interpretación en una categoría igualmente ontológica a partir de la crítica nietzscheana a los enunciados de la autoconciencia.

De lo anterior derivan, por decirlo de algún modo, consecuencias ontológicas relevantes para una nueva cosmovisión. Algo que critica la hermenéutica desde el punto de vista ontológico es el supuesto de un "en sí" preexistente a la comprensión que se da en el lenguaje. Desde el punto de vista hermenéutico, ningún constitutivo del mundo es un "en sí"; lo que es está mediado por la conciencia —que siempre es lingüística— y lo que accede al lenguaje en la palabra no es anterior, sino que en el lenguaje recibe su determinación pro-

pia. A la inversa, la conciencia hermenéutica no parte de un sujeto "para sí" que convirtiese todo en objeto. Aquí se perfila una ontología de la pertenencia o de la co-implicación, que no significa de ningún modo una reducción idealista o materialista, subjetivista u objetivista, sino una ontología de la relación originaria en la cual el núcleo principal es el "hacer de la cosa misma". Así, "cuando rebasamos el concepto de objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección a una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas" (Gadamer, 1993: 552).

Ahora bien, la pertenencia no significa la referencia teleológica del espíritu a la estructura esencial de los entes ni significa un conocimiento progresivo de lo que es. Se trata más bien de un acontecer que se realiza en el modo lingüístico, como una conversación que tiene lugar entre la tradición y el intérprete, en la cual la conciencia del intérprete no es dueña de lo que accede a ella como palabra de la tradición. De esta forma, la comprensión es el acontecer del ser como *Ereignis* —"el evento en que la cosa se da como algo (*als etwas*)"— desde la apropiación de la tradición (Heidegger). Éste es el acontecer del ser "en donde no hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que ocurre como en una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo" (Gadamer, 1993: 553). Entonces, el acontecer del ser designa la posibilidad de expre-

sar de diversas maneras la misma cosa, lo cual, sin duda, está implicado por la historicidad de la comprensión del ser, ya que por ser histórica, cada apropiación de la tradición es distinta de las otras; pero "no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un 'aspecto' de la misma cosa" (Gadamer, 1993: 565). Por otra parte, esta afirmación no implica ningún eclecticismos (como el de Dilthey, por ejemplo), porque si por un lado se asume la irreductibilidad de los diversos mundos históricos, por el otro se afirma que en esa diversidad se representa un mundo humano que se abre desde el aquí concreto del hablante a los otros. No se concibe, en consecuencia, mundos cerrados inconmensurables.

Ya se ha dicho que el núcleo de la comprensión del ser es el lenguaje. El acontecer del ser en la comprensión es siempre lingüístico. En este sentido el ser es lenguaje y esto significa, a su vez, que el ser se representa en el lenguaje.

Representarse no es ser distinto de sí mismo; representarse es representarse a sí mismo, hacerse patente en su ser; en esto consiste la comprensión que se da en el lenguaje, no en una copia de lo real, no en la creación de un mundo paralelo. El lenguaje no copia lo que es sino que lo expresa. El lenguaje deviene así en centro especulativo del ser en donde el ser acontece, y esto es la comprensión en su rendimiento más ontológico: que el pensamiento se muestra a sí mismo como reflexión de la cosa

sobre sí misma. En el pensamiento (específicamente en el especulativo) es la cosa misma lo que se demuestra al expresarse y exponerse así. Éste es el movimiento especulativo que intenta captar la comprensión, el lenguaje, el hablante: el hacer de la cosa misma (cf. Gadamer, 1993: 560).

6. LA HERMENÉUTICA COMO RAZÓN PRÁCTICA

Las intuiciones centrales de la hermenéutica en torno a la conexión interna entre lenguaje, comprensión, interpretación y ser desde Schleiermacher, implican la relevancia del diálogo vivo como modelo de la *praxis* interpretativa, en el cual se plantea inicialmente el problema hermenéutico en cuanto tal. Desde las prácticas cotidianas de la conversación, la lectura, la escritura y los ordenamientos sociales e institucionales la hermenéutica se vuelve un problema filosófico cuando estas prácticas son extrapoladas a la consideración de lo que llamamos el pasado, es decir, cuando éste, tomado en su conjunto, se hace extraño a nuestra comprensión. En otras palabras, la hermenéutica es filosofía cuando se reconoce que la propia perspectiva es distinta tanto de la de los autores y del sentido de los textos legados por el pasado, como de los contemporáneos con quienes conversamos aun dentro de nuestro propio contexto. El problema que se plantea aquí es el problema práctico de la correcta comprensión, ya que el comprender no es sólo

—como ya lo he dicho— un acto puramente intelectual, sino que implica la posibilidad del mismo que comprende. Si algo nos parece extraño e intentamos integrarlo a nuestro universo comprensivo es porque en algo nos importa, y ese algo se refiere a la *praxis* global de nuestra existencia en el mundo y su sentido.

La hermenéutica, como teoría de la interpretación, no es sólo teoría, está referida a la *praxis*, esto es, a la finalidad para la que ella se emplaza. Así, el tema central, la preocupación más hermenéutica, es la aplicación a la actualidad; en esto reside el carácter propiamente histórico de la hermenéutica como *praxis* y como teoría: "el problema de la interpretación comprensiva va unido indisolublemente al problema de la aplicación" (Gadamer, 1992: 108-109). De hecho, la reflexión hermenéutica deriva de la *praxis* hermenéutica y a ella vuelve. Por esto la hermenéutica es filosofía y razón prácticas.

El concepto de interpretación supone que se trata de una aproximación, de un intento que encierra posibilidades, pero que nunca es definitivo; la interpretación no se concluye nunca debido a la finitud del ser humano y de su conocimiento. Por eso, cuando se logra comprender, se han librado los límites que significan la resistencia del texto y los enunciados; se logra una interiorización que resulta una nueva experiencia que toca al conjunto todo de nuestro espíritu. Esto es lo que aquí concibo como aplicación.

7. LA HERMENÉUTICA COMO ARTE DE LA INTERPRETACIÓN

El interés práctico de la hermenéutica se refleja muy claramente en el ejercicio de la interpretación jurídica y de la interpretación teológica. En estas dos formas de hermenéutica el interés del intérprete es en primer lugar el de la aplicación, es decir, la adaptación de algo normativo al caso particular.

El carácter aplicativo de la hermenéutica hace que ella sea, ante todo, un arte; pertenece al ámbito de la ciencia práctica (*scientia practica*), que no es una mera aplicación de la teoría a la *praxis*, sino una teoría o saber práctico por su práctica misma.

A diferencia del pensamiento moderno que concibió la interpretación como una práctica metodológica ejercida desde la autoconciencia del sujeto que establece normas, la hermenéutica concibió siempre la interpretación como una *subtilitas* (sutileza, fineza), lo que sugiere que la aplicación de reglas de interpretación requiere una capacidad crítica que no se puede garantizar mediante normas. La hermenéutica considerada como arte implica que la comprensión no es un esfuerzo metodológico, sino, justamente, el arte que se requiere cuando no está claro e inequívoco el sentido de algo, de tal suerte que la traducción en que consiste la comprensión capte el sentido auténtico de lo manifestado, lo cual requiere una competencia exclusiva del sabio que traduce un mundo a otro.

La hermenéutica guarda un cierto carácter mágico y sacro, debido a la vinculación de su práctica con la interpretación teológica, que consiste en el arte de transmitir el mensaje divino, lo cual implica la adivinación del futuro mediante los signos. Por igual razón, la hermenéutica también tiene relación con el mandato, pues descubrir el sentido es ofrecer una normativa. Así, *hermeneta* y *hermeneus* significan "explicación docta", "comentador", "traductor", aspectos que denotan un sentido de autoridad y, por tanto, de normativa.

8. LA HERMENÉUTICA COMO REFLEXIÓN CRÍTICA

Algo que se le ha criticado a la hermenéutica filosófica contemporánea (sobre todo a partir del énfasis que pone en la asunción de la tradición, la cual adviene hacia el intérprete con una considerable carga de autoridad), es que se convierte en una ontología de lo actual, que al describir el acto de la comprensión se olvida del factor crítico del pensamiento, degenerando en una ideología que enseña lo que es imposible modificar. Sin embargo, aunque es cierto que la hermenéutica se esfuerza por comprender la misma comprensión, eso no significa que su postura sea acrítica o, menos aún, enmascaradora de injusticias o cosas por el estilo.

Lo que hace la reflexión hermenéutica es examinar el ideal de la ausencia de presupuestos en el conocimiento y

la comprensión, elaborando una teoría de los prejuicios, pero sin menoscabo de un sentido crítico respecto a ellos, sino como condición de la comprensión. Esto quiere decir que ningún marco interpretativo es arbitrario u objetivo, "la hermenéutica filosófica hace ver que el sujeto cognoscente está indisolublemente unido a lo que se le muestra y descubre como dotado de sentido" (Gadamer, 1992: 362). Así, al igual que el intérprete pertenece a su texto, el destino humano pertenece a su historia y tal relación hermenéutica no se puede eliminar, por lo que asumirla conscientemente es la única actitud científica posible. "La reflexión hermenéutica ejerce así una autocrítica de la conciencia pensante que retrotrae todas sus abstracciones, incluidos los conocimientos de las ciencias, al todo de la experiencia humana del mundo" (Gadamer, 1992: 179).

De esta forma la hermenéutica es una reflexión crítica, ya que crea una disposición general que desbloquea hábitos y prejuicios arraigados. En oposición a la crítica de la ideología —que es una forma concreta de la reflexión hermenéutica—, la radicalidad de la hermenéutica está en los límites que ella misma tiene como reflexión histórica y que tiene que pensar, digamos, siempre de este lado.⁶ Ahora bien, la hermenéutica presupone la posibilidad de entendimiento y, entonces, busca el consenso posible; pero esto no significa que se limite al arte de comprender las opiniones del otro. Por el contrario, la reflexión hermenéutica implica que en toda com-

prensión de algo o de alguien se produce una autocrítica, en virtud de que entran en juego y se ponen a prueba nuestros prejuicios. En suma, esta reflexión es una elaboración crítica de la conciencia en el propio acto de la comprensión.

9. LA HERMENÉUTICA COMO TEORÍA DE LA VERDAD

Una problemática permanente de la reflexión hermenéutica es la de la verdad. Por un lado, la ontología hermenéutica (histórico-lingüística) ha criticado la metafísica de la presencia, destacando el carácter fundamentalmente móvil del ser y de su comprensión. Igualmente, la antropología de la finitud señala los límites del conocimiento y de sus alcances. Así, de la ontología y la antropología hermenéuticas (en que se implican principalmente conceptos como historicidad, conexión ser-lenguaje, finitud, prejuicio, tradición, acontecer), se infiere una condicionalidad límite irrebasable que concluye en la crítica del ser y, por ende, de la verdad "en sí", cayendo por tierra el modelo epistemológico del conocimiento. De aquí que se pueda concluir un cierto relativismo de la hermenéutica como tal, lo cual, sin embargo, no es sustentable en principio porque una lectura relativista de las conclusiones hermenéuticas estaría dentro del esquema epistemológico que se está criticando.

El problema de la verdad dentro de la hermenéutica es un problema total que, obviamente, escapa al esquema

cognoscitivo de la adecuación para ir a todos los ámbitos de la experiencia humana, en la medida en que la hermenéutica es un problema de aplicación y de *praxis* humana.

En términos generales, el problema hermenéutico de la verdad puede plantearse del siguiente modo:

- Primero. Todas las estructuras de sentido concebidas como texto son susceptibles de interpretación.
- Segundo. La interpretación pretende mostrar "las verdaderas y latentes concreciones de sentido de la acción humana" (Gadamer, 1992: 372), esto es, revelar el ser real de cada uno como el ser de su propia historia.
- Tercero. Con lo anterior se sustituye el concepto de verdad como conformidad entre proposición y cosa, por el concepto de *Erfahrung*, experiencia, en el sentido de modificación del intérprete frente a la alteridad.
- Cuarto. La verdad, por tanto, es ante todo una experiencia total.
- Quinto. La verdad no acontece sólo como verificación, sino ante todo como comunicación. De este modo, la verdad hermenéutica tiene el sentido de la *theoria* como contemplación participada y de *kalon* (desde la perspectiva gadameriana) como algo que resplandece ante todos. La verdad desde este punto de vista es retórica y ética, pues es comunica-

ción en la conciencia común; es dialógica y es pública.

- Sexto. Las proposiciones verdaderas en cualquier ámbito de la vida humana y las reglas de su verificación no se reducen a una estructura formal de universalidad. En la medida en que todo esto es público está radicado en una comunidad histórica y culturalmente determinada, que es mucho más que la "comunidad científica" concebida como sujeto cognoscente.
- Séptimo. La objetividad hermenéutica es histórica. Esto quiere decir que, en primer término, hay un criterio-límite de la comprensión en cada caso: el texto, el asunto, la cosa. No es cierto que se pueda decir todo y lo que sea, la alteridad del texto ya impone sus posibilidades. En segundo lugar, la comprensión sólo es posible cuando el sujeto pone en juego sus propios presupuestos a partir de los cuales podrá comprender. Y, finalmente, que la objetividad hermenéutica sea histórica significa que la diferencia temporal, cultural, social, personal, no es un impedimento de la comprensión, sino un momento suprasubjetivo de la comprensión que tensiona a ésta, otorgándole sus límites y sus posibilidades. El acento lo pondríamos en las posibilidades más que en los límites.

NOTAS

¹ Gadamer recupera de la antigua tradición hermenéutica esta división y utiliza la enunciación latina de los tres momentos del comprender: *subtilitas intelligendi* (comprensión), *subtilitas explicandi* (interpretación) y *subtilitas aplicandi* (aplicación). En la traducción española del texto, la *subtilitas intelligendi* se traduce como "comprensión"; sin embargo, el sentido de esas páginas de *Verdad y método* permiten entender la *subtilitas intelligendi* como un momento de la comprensión propiamente dicha, por lo cual —y para evitar confusión— me he permitido traducir la expresión como "entendimiento", ya que ella hace referencia a esa primera comprensión que es el entender lo que se dice (cf. Gadamer, 1993: 378ss).

² Evito utilizar las palabras "sujeto" y "objeto" debido a que su sentido está muy cargado de las concepciones que critica la hermenéutica, aunque no creo que el sentido de ambas deba tener siempre una carga "metafísica" en este contexto.

³ Me permito esta breve digresión sobre la noción de experiencia.

La generalidad que prodiga la experiencia no es deductiva; es decir, no es que proceda de un principio general bajo el cual se subsumen y organizan las observaciones individuales, como casos que confirman esa generalidad preestablecida, sino que la experiencia como algo unitario "tiene lugar como un acontecer" en que cada observación se ordena de manera impenetrable; es un acontecer del que nadie es dueño o controlador. El carácter de acontecimiento que tiene la experiencia, pone de manifiesto que ella no se realiza sin contradicciones, como si toda experiencia estuviese prefabricada en función de un principio universal precedente. Por tanto, hay en la experiencia un elemento de contradicción, un momento "esencialmente negativo".

Con la introducción del elemento negativo, la experiencia se transforma en un proceso dialéctico, donde lo extraño, lo otro, entra decididamente en juego. Lo "otro" adquiere un papel relevante dentro de la noción de experiencia. La alteridad no es un objeto preestablecido desde antiguo que sólo espera ser "captado", sino que es algo que desencadena una RELACIÓN DE SIMULTÁNEOS EXTRAÑAMIENTO Y PERTENENCIA; conceptos éstos que expresan la novedad del acontecer de la experiencia, del acontecer hermenéutico propiamente dicho, donde si bien lo otro nos es extraño, también se torna familiar en la medida que es para nosotros; Y ES PARA NOSOTROS EN TANTO SE LE DEJA VALER. A SU VEZ, lo otro "se deja valer" plenamente en el tercer momento hermenéutico, el de LA APLICACIÓN, que se constituye, entonces, en el gozne sobre el que gira todo lo demás y desde el cual puede comenzar a columbrarse lo que de verdadero hay en lo otro —ese otro que Gadamer conceptúa antropológicamente como tú, históricamente como tradición y ontológicamente como cosa—, pues en su conjunto "lo otro" se impone como valedero en su pretensión de verdadero.

4 Debe precisarse el alcance de la noción de experiencia y de *praxis* vital según el punto de vista antropológico. Gadamer, por ejemplo, considera que "sólo cabe llamar 'experiencia' a la integración

de todos los conocimientos de la ciencia en el *saber personal del individuo*" (Gadamer, 1993: 114). El subrayado es mío.

Esta afirmación, con la cual estoy de acuerdo, deslindaría una antropología esencialista de una antropología, digamos, histórica o fáctica como es la que podríamos adjudicar a Gadamer.

5 Schleiermacher intenta la vinculación con el pasado buscando descubrir en el texto la intención del autor; Heidegger elabora la distancia temporal como *andenken* o rememoración del ser; Gadamer aplica el círculo hermenéutico a la noción de pre-comprensión y Vattimo sostiene una visión nihilista del acontecer histórico.

6 "La plena liberación de los prejuicios es una ingenuidad" (Gadamer, 1992: 179).

BIBLIOGRAFÍA

- Gadamer, Hans Georg
1981 *La razón en la época de la ciencia*, Editorial Alfa, Argentina.
1992 *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca.
1993 *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca.
- Vattimo, G.
1994 *La cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona.