

La hermenéutica: el origen práctico de la comprensión

Gustavo Leyva Martínez*

Tradicionalmente se ha entendido por *hermenéutica* la teoría o el arte de la interpretación, particularmente de la interpretación de textos escritos. A este respecto, ya Hans-Georg Gadamer recuerda que la expresión alemana usual en el siglo xviii para lo que hoy llamamos *hermenéutica*, la expresión *Kunstlehre*, colocaba a aquélla, por efecto de una herencia griega incuestionada, al lado de otras artes como la gramática, la retórica o la dialéctica.¹ Los textos que portaban el título "*Hermenéutica*" poseían la mayoría de las veces un carácter meramente pragmático, dictado siempre por un problema específico planteado por la comprensión de textos que ofrecían dificultades peculiares al lector, al intérprete, que requería de un auxilio en pasajes especialmente complicados. Sería por ello precisamente en aquellos ámbitos del saber en los que textos especialmente difíciles debían ser continuamente interpretados donde habría de desarrollarse inicialmente la reflexión acerca de la actividad interpretativa misma, donde surgiría, pues, algo así como una *hermenéutica* en el sentido en que ésta se entiende actualmente. Ello



IZTAPALAPA 49
julio-diciembre del 2000
pp. 141-154

* Profesor investigador del Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

habría de ocurrir ante todo en tres campos fundamentales:

- a) *La teología.* En efecto, ya San Agustín, en su *De Doctrina Cristiana*, intentaría precisar su posición con respecto al Antiguo Testamento, analizando el modo en que ciertos pasajes de éste —por ejemplo aquéllos en los que se asumía la poligamia de los patriarcas— contradecían algunos postulados básicos de la ética cristiana, pasajes que, por lo demás, de acuerdo con San Agustín, no podían ser salvados a través de una interpretación alegórica del tipo de las practicadas en aquél entonces. Un segundo momento en el desarrollo de la hermenéutica en el campo de la teología habría de delinearse con el advenimiento de la Reforma, momento aún más decisivo, en el que el conjunto de las Sagradas Escrituras sería objeto de una singular reflexión orientada a superar radicalmente el método alegorizante propio de la interpretación dogmática dominante en la teología romana. Se trataba de insistir más bien en que la comprensión de la Escritura tendría que ser a partir de ella misma (*sola scriptura*), sin invocar el principio de tradición al que se atenían las interpretaciones corrientes en esos tiempos.
- b) *La jurisprudencia.* En este ámbito surgiría el problema hermenéu-

tico tan pronto se intentaran resolver las cuestiones jurídicas de carácter eminentemente práctico que resultaban de la interpretación de los textos legales y de su aplicación a los casos concretos en litigio. Uno de los problemas básicos que se presentarían a la naciente conciencia hermenéutica sería el de la vinculación entre la generalidad de la ley y la materia concreta del caso sometido ante los tribunales de justicia, vinculación que, como se sabe, constituye un momento integral en el arte del derecho y, en general, en la ciencia jurídica en su conjunto. Esta vinculación habría de suscitar problemas especialmente difíciles cuando los textos legales fueran el resultado de una herencia histórica que remitía a una realidad histórico-social por entero distinta de aquella otra del asunto concreto al que intentarían ser aplicados. Una dificultad de esta clase habría de plantearse, por ejemplo, con la recepción del Derecho romano en la Europa moderna.

- c) *La filología.* También en este ámbito habría de iniciarse una reflexión hermenéutica en el momento en que, con la nueva irrupción del humanismo, debían ser asimilados los grandes clásicos griegos y latinos, convertidos en paradigma de toda cultura superior. La vuelta al latín clásico —y ya no

al escolástico, de empleo todavía común en la época— y, sobre todo, al griego, exigiría una variada ayuda hermenéutica práctica para la comprensión de la gramática y el vocabulario originales de estas lenguas.

Es necesario advertir que en los tres ámbitos anteriormente señalados se mostraría la manera en que la hermenéutica sería considerada siempre como algo más que una mera teoría del arte o un simple método de interpretación. Basta pensar en la fractura de la tradición operada por la Reforma luterana, en virtud de la cual se establecía con cierta urgencia la necesidad de volverse a situar frente a esa tradición en un modo que suponía una nueva apropiación de ella:

La tradición (...) tiene que haberse vuelto cuestionable para que tome forma una conciencia expresa de la tarea hermenéutica que supone apropiarse de la tradición (Gadamer, 1986a).²

Esta suerte de extrañeza de la tradición, que se halla a la base del surgimiento de la hermenéutica, se advierte en forma clara en pensadores como Schleiermacher o Hegel. En efecto, ambos mostrarían un acuerdo básico en el sentido de que al comienzo de la experiencia hermenéutica se encuentra la conciencia de una pérdida, de un extrañamiento frente a la tradición, frente al pasado. No obstante, cada uno de ellos se situa-

ría de modo por entero distinto frente a ese mismo problema básico. Uno y otro asignarán tareas por entero diferentes a la reflexión hermenéutica. En el caso de Schleiermacher, abordará la necesidad de una reconstrucción del pasado, de las determinaciones originarias que caracterizarían, por ejemplo, a una obra de arte en el momento mismo de su surgimiento, en el instante mismo de su producción; por el contrario, Hegel insistiría en que, ante la imposibilidad de toda verdadera reconstrucción, el intérprete tendría que avocarse a una mediación, a una integración continua y nunca acabada de aquel pasado en que se conformó originariamente la obra de arte con el presente siempre renovado, en que el espectador, convertido en intérprete, la disfruta. Frente a la tentativa de Schleiermacher, la hegeliana representará la más clara conciencia de la imposibilidad de cualquier verdadera reconstrucción:

(Las obras de la musa) no son más que lo que son para nosotros... No hay ya la verdadera vida de su existencia, no hay ya el árbol que las produjo, no hay ya la tierra ni los elementos que eran su sustancia, ni el clima que constituía su determinación, ni el cambio de las estaciones que dominaba el proceso de su llegar a ser —señala Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*—. Con las obras de aquel arte el destino no nos trae su mundo, ni la primavera ni el verano de la vida moral en la que florecieron y maduraron, sino sólo el recuerdo velado de aquella realidad (Hegel, 1809: 524).

Es en este sentido que, de acuerdo con Hegel, las obras de arte —y, en general, las creaciones culturales que provienen del pasado, la tradición histórica en su totalidad— serían como frutos irremediabilmente arrancados del árbol de sus determinaciones primigenias. Es por ello que aun reconstruyendo el contexto histórico en que ellas surgieron —sea a través de la reconstrucción del mundo en el que inicialmente fueron producidas y al que ellas originariamente pertenecieron o bien a través de esa suerte de recreación de las intenciones abrigadas originalmente por su creador— no podría adquirirse ningún nexo verdaderamente auténtico ni vital con ellas. La esencia del espíritu histórico en general y de la actividad interpretativa en particular no consiste, pues, en la restitución originaria de un pasado para siempre ya ido sino, mejor aún, en la *mediación* (*Vermittlung*) nunca acabada del pasado con el presente.

Serían, sin embargo, las reflexiones de Schleiermacher en torno a la comprensión y a la interpretación las que habrían de influir o, dicho en forma todavía más extrema, determinar el surgimiento de la hermenéutica moderna en cuanto tal. La hermenéutica de Schleiermacher surge y se constituye en un momento en que la *comprensión* (*Verstehen*) de textos escritos y, en general, el comprender mismo en su totalidad, se han convertido en problemas.³ Según Schleiermacher, el esfuerzo de la comprensión habría de presentarse cada vez que por alguna razón no pu-

diera darse una comprensión *inmediata* de una determinada obra legada por la tradición histórica. Así, el punto de partida de su reflexión residiría en la idea de que la experiencia de lo ajeno y la posibilidad del malentendido son universales.⁴ Sin embargo, para él la experiencia de lo ajeno, de la extrañeza, está dada ya con la existencia de un "tú" que se sitúa como algo distinto y a la vez extraño al "yo".⁵ Es así que la comprensión (*Verstehen*) en Schleiermacher significará ante todo superación de la extrañeza, el establecimiento de vínculos entre dos entidades que de este modo superan su ajenedad recíproca. La comprensión se convertirá entonces en un problema sobre el que habrá de reflexionar la conciencia hermenéutica justamente en el momento en que el acuerdo que la caracteriza experimente alguna distorsión, en que se produzca un malentendido o en que un interlocutor, por ejemplo, exprese una opinión incomprendible en el interior de un diálogo. La hermenéutica se orientará de esta manera a rehacer el camino de ese acuerdo perdido o de ese acuerdo no alcanzado que ha separado a los dos interlocutores en un diálogo, al intérprete del texto, al individuo de la tradición histórica en la que se halla situado, convirtiéndose en entidades exteriores que mantienen relaciones de extrañeza recíproca. Objetivo central de la hermenéutica sería entonces el hacer comprensible aquéllo que los demás habían intentado decir originalmente para, de ese modo, evitar la posibilidad siempre latente de un

malentendido que convirtiera en extraños a los participantes en un diálogo, al intérprete frente al texto. Reacio por completo a toda tentativa de restringir el ámbito de la hermenéutica al campo específico de las lenguas extrañas o de los textos escritos, Schleiermacher insistiría en la necesidad de incluir en su interior también a la conversación, a la percepción inmediata del hablar, intentando destacar las líneas básicas que subyacen al proceso de la comprensión para autonomizarlas y convertirlas posteriormente en una suerte de metodología especial. La inclusión de la conversación en el interior del fenómeno más general de la comprensión y, por tanto, en objeto de la reflexión hermenéutica, mostrará algunas de las peculiaridades que caracterizan al planteamiento general de la hermenéutica en Schleiermacher. En efecto, al igual que el intérprete colocado frente al texto, el interlocutor en una conversación no se orienta hacia la comprensión de las palabras en su literalidad y en su sentido objetivo sino, sobre todo, en la individualidad de aquél que las formula, en la singularidad de aquél que las materializa en textos escritos. La interpretación *gramatical* característica de la hermenéutica teológica, heredera del movimiento reformador, se vería así desplazada por una interpretación *psicológica* orientada a revelar, como condición de posibilidad de la comprensión misma, la individualidad del hablante, del autor, susceptible de ser alcanzada tan sólo si el interlocutor, el intérprete, es

capaz de retroceder a la génesis misma de las ideas del otro, del texto. Delineada en sus aspectos fundamentales en los discursos leídos ante la Academia en 1829, sería esta versión tardía de la hermenéutica de Schleiermacher la que habría de desempeñar una influencia decisiva en la conformación de la reflexión hermenéutica del siglo XIX en su conjunto, particularmente en la obra de historiadores como L. Von Ranke o J. G. Droysen, al igual que en filósofos como Wilhelm Dilthey, de quien pasaremos a ocuparnos a continuación.

La reflexión de Wilhelm Dilthey posee una enorme relevancia en el desarrollo de la hermenéutica. Su propuesta podría ser entendida como una tentativa por superar las limitaciones propias de la interpretación psicológica, aunque sin abandonar algunos supuestos fundamentales de la hermenéutica romántica, en el horizonte de una reflexión en la que se resumirían buena parte de los logros alcanzados por todo razonamiento hermenéutico anterior a él. En efecto, biógrafo de Schleiermacher y alumno de Ranke, él mismo vinculado al idealismo alemán y preocupado permanentemente por los orígenes y esencia de la hermenéutica romántica, Wilhelm Dilthey se orientaría hacia la construcción de un fundamento epistemológico sólido para la *experiencia histórica* que habría de completar puntualmente la crítica de la razón pura de Kant con una *crítica de la razón histórica* erigida sobre y contra las ruinas de la filosofía de la historia de Hegel.⁶ El pensamiento diltheyano

se abocaría así a una elucidación de las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica en la que ésta última sería concebida en modo distinto a la experiencia propia de las ciencias de la naturaleza, especialmente de la física. La empresa de Dilthey apunta así, en último análisis, hacia una reflexión en torno a la historicidad interna propia de la misma experiencia, entendida ésta como un proceso vital. Retomando desde esta perspectiva una propuesta ya avanzada anteriormente por Vico, Dilthey insistiría en que un postulado básico para una comprensión adecuada de la experiencia histórica sería aquél relativo a que el mundo histórico es ya siempre un mundo formado, conformado por el espíritu humano. Condición básica de posibilidad de la historia sería, pues, el que aquél que la investiga participa al mismo tiempo en ella como actor y creador. La cuestión fundamental para Dilthey sería entonces cómo transitar desde la experiencia individual hacia la experiencia propiamente histórica, cómo pasar desde la fundamentación psicológica hacia la fundamentación hermenéutica de la experiencia histórica y, con ella, de las llamadas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) en su conjunto. Pero es justamente sobre esta cuestión decisiva y fundamental en torno a la que se resume y en la que culmina la reflexión entera de Dilthey que este pensador no ofrece sino meros esbozos. Alguno de éstos tendría que ver con problemas relativos a la comprensión (*Verstehen*) toda vez que, de acuerdo

con él, exigencia básica del pensamiento histórico sería el comprender cada época desde sí misma, al margen de toda tentativa por entenderla a través de un patrón impuesto desde el presente y extraño por entero a ella. En este sentido serían manifiestas las resonancias de la hermenéutica romántica pues, según Dilthey, sólo un peculiar sentimiento de simpatía (*Sympathiegefühl*), capaz de tender un puente de características más bien psicológicas —que no serían sino una reedición acaso más sofisticada de aquella congenialidad postulada por Schleiermacher—, sólo un sentimiento de esta clase, pues, permitiría al investigador comprender a la historia, al intérprete entender al texto, al “yo” comprender al “tú”. Únicamente un sentimiento de esta clase, en tanto vinculación congenial, inmediata e intuitiva, que hace posible de modo espontáneo el comprender al “otro” (al “tú”, al texto, a la historia) hizo posible la existencia de una relación de inmediata identificación entre Tucídides y Pericles o entre Ranke y Lutero, materializándose en la escritura de obras históricas de primer orden.

Hans-Georg Gadamer insistirá en que esa peculiar concepción del mundo histórico, como texto a ser descifrado por el investigador convertido en intérprete, habría de convertir a la investigación histórica justamente en eso, en una labor de desciframiento que vaciaría de contenido a la experiencia histórica como tal. De manera concomitante, ya Gadamer mismo ha insistido en que una suerte

de cartesianismo metodológico impediría a Dilthey entender correctamente la historicidad de la experiencia histórica, para decirlo de una manera en apariencia redundante, acabando por reducir la comprensión a un fenómeno de resonancias más bien psicológicas, cuyos límites vacilarían entre la con-genialidad y la adivinación. Vaciada así de todo contenido práctico, la hermenéutica acabaría por convertirse en una suerte de método característico de un ámbito especial del saber, esto es, de aquél delimitado por las llamadas ciencias del espíritu, restringiendo así el ámbito de la comprensión a una dimensión únicamente *metodológica*. Es justamente en contra de esta reducción del problema hermenéutico que habrá de formar cuerpo la reflexión de Hans-Georg Gadamer.⁷ En efecto, para Gadamer, los problemas relacionados con la reflexión hermenéutica habrían de devenir objeto de tematización filosófica en el momento en que deba de ser superada no solamente esa "distancia temporal de lejanía" planteada por los textos clásicos, sino también, además, cuando *la tradición histórica en su conjunto emplece a desplazarse a gran distancia del presente*. Gadamer es de la idea de que es esto lo que efectivamente sucedió con la gran quiebra de la tradición histórica que, operada particularmente en el siglo XVIII, habría de culminar con un acontecimiento como la Revolución Francesa así como con la escisión de esa suerte de vasta unidad denominada "Europa" en una gran pluralidad de culturas na-

cionales diferentes entre sí. Es en este momento en que desaparece la validez de la tradición común del mundo político cristiano de Europa, en adelante objeto añorado de nostalgia o del saber histórico. Es justo en este instante cuando habrá de surgir una hermenéutica universal, orientada a explorar el universo del mundo histórico con la intención de restablecer los vínculos con un pasado que se había vuelto extraño. Es en el interior de este horizonte desde donde la hermenéutica romántica debe ser comprendida. Pionera en la formación de lo que podría llamarse propiamente una conciencia histórica, la hermenéutica romántica, como ya se ha dicho, se plantearía como objetivo básico una suerte de retorno a las fuentes originarias, orientado a situar en una perspectiva distinta la imagen del pasado característica de la época moderna, reconociendo por principio de qué modo la propia perspectiva de los intérpretes del presente es distinta de aquélla que poseyeran los autores originales en el pasado. Es por ello que, de acuerdo con ella, habría de requerirse un enorme esfuerzo a fin de no malinterpretar el sentido de los textos clásicos —y, en general, de todos los textos legados por la tradición— y poder entenderlos e interpretarlos correctamente. Será por ello que en el curso del siglo XIX la hermenéutica habrá de experimentar un desarrollo continuo y sistemático que acabará por hacer de ella una suerte de fundamento incuestionado para todo asunto relacionado con las llamadas

ciencias del espíritu. El interés romántico por la historia iría cediendo gradualmente el paso a un pensamiento alrededor de aquella imbuida siempre por una actitud dual —ya de delimitación crítica frente a ellas, ya de imitación irreflexiva de sus modos de tematización de los objetos que a ellas son característicos— frente a las ciencias naturales. De esta manera, pese a que los grandes historiadores como Ranke y Droysen intentaran, a través de un peculiar acercamiento a Fichte, a Schlegel y a Humboldt, marcar la especificidad de la dimensión hermenéutica implícita en la investigación histórica, frente a los métodos propios de las modernas ciencias naturales, lo cierto es que ni el propio Dilthey —quien por lo demás conceptualizara con precisión la herencia de la hermenéutica romántica— mostraría un reconocimiento de aquella vieja tradición de la *filosofía práctica* que otrora fuera componente esencial y decisivo de toda reflexión hermenéutica. Este vínculo indisoluble de la hermenéutica con la filosofía práctica habría de alcanzar nuevamente significación tan pronto la cultura europea occidental en su conjunto fuera sometida a una duda y a una crítica radicales. Ello puede advertirse en la duda radical de Nietzsche con respecto a los testimonios de la autoconciencia humana, en la crítica de la economía política efectuada por Marx —orientada a disolver críticamente la autointerpretación que la burguesía ofrece de la moderna sociedad capitalista a través del discurso de la

economía política—, en el psicoanálisis de Freud, al igual que en una reflexión como la de Heidegger en torno a la interpretación moderna del ser y a la emergencia de la categoría de conciencia en la filosofía moderna. En todas estas reflexiones aparece el concepto de “interpretación” dotado de un significado más amplio, limitado ya no solamente a una suerte de esclarecimiento de la significación originaria de un texto, sino caracterizado constitutivamente por una tentativa por ir siempre “más allá” de los fenómenos, de las apariencias y de los datos manifiestos en un movimiento en el que la interpretación se enlaza en forma indisoluble con la dimensión práctica de la existencia humana. En todas estas reflexiones se expresará una suerte de resurgimiento de una reflexión hermenéutica vinculada nuevamente a una dimensión *práctica*.

La hermenéutica poseía una dimensión *práctica* que habría de sobrevivir hasta fines del siglo XVIII. La filosofía práctica constituía una especie de marco sistemático y general para las artes —entiéndase bajo esta denominación a la gramática y a la retórica al igual que a la hermenéutica y a la dialéctica—, en la medida en que todas ellas se articulaban y comprendían en el interior de la *polis*:

La hermenéutica... como teoría de la interpretación, no es simplemente una teoría. Muy claramente, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, la hermenéutica ha planteado siempre la

exigencia de que su reflexión acerca de las posibilidades, reglas y medios de la interpretación sirva y promueva de manera inmediata la *praxis*... (Gadamer, 1978: 63-64.)

En consecuencia, la hermenéutica tiene que ser entendida en el interior de la configuración específicamente moderna de la relación entre la teoría y la *praxis*. El origen de esta configuración moderna puede ser rastreado en el punto en el que se articula la idea de ciencia, característica del siglo xvii, en posiciones como la de Descartes o la de Galileo. Es entonces cuando la ciencia deja de ser considerada como una suerte de cumbre del saber tanto respecto del mundo cuanto respecto del hombre —como filosofía de la Naturaleza en un caso, como filosofía práctica en el otro—. En lo sucesivo, la moderna ciencia se apoyará en un nuevo concepto de experiencia que se asimilará a aquéllo que es controlable o susceptible de llegar a serlo, convirtiéndose así en una especie de instancia de prueba, a partir de la cual es confirmada o refutada una ley o conjunto de leyes matemáticamente formuladas o capaces de llegar a serlo. Así comprendida, la ciencia posibilitaría un saber dirigido a un "poder hacer", a un dominio de la Naturaleza basado en un saber sobre el que habrá de configurarse una técnica, que ya no tendrá que ver con la *praxis* en sentido estricto.⁸ Este dominio técnico de la naturaleza, posibilitado por el saber científico moderno, habría de alcanzar un punto culmi-

nante en el presente siglo en el que la técnica moderna ya no se limitará tan sólo a actualizar las posibilidades que la Naturaleza deja abiertas para una formación ulterior (Aristóteles), sino que habría de elevarse al rango de un tipo de contrarrealidad artificial, apoyada en una explotación racionalmente planificada de la Naturaleza, que transformaría y reconfiguraría radicalmente a ésta última. En este mismo sentido, la ciencia pasará a desempeñar un papel verdaderamente decisivo en el conjunto de la vida de la sociedad, penetrando cada vez con mayor fuerza los ámbitos más diversos de la *praxis* social y delineando así una tendencia que apunta hacia la racionalización de todas las formas de vida, de todos los terrenos vitales. A este respecto las ciencias sociales parecen haber desempeñado un papel relevante: es en virtud de ellas que han podido ser transformadas ciertas prácticas, ciertas formas de convivencia humana, de modo que ámbitos cada vez más extensos de la vida social pudieran ser gradualmente sometidos al dominio de la planificación técnica y la acción del individuo pudiera ser organizada a través de automatismos racionales eventualmente anónimos.⁹ Fenómeno destacado en este proceso sería la configuración, desarrollo y dominio de una conciencia de ingeniería social, orientada siempre por los imperativos que dimanaran de la propia lógica de la técnica y cuyo último propósito sería el de eliminar finalmente toda forma de incalculabilidad en la vida social, sometiendo los ámbitos

constitutivos de ésta al control científico-racional. Tanto en el progresivo dominio de los procesos naturales como de los procesos de la política, al igual que de los de la vida social o los de la configuración e información del espacio público (*Öffentlichkeit*), liberados progresivamente de toda incalculabilidad, como en la pretensión de conocer el decurso mismo de la historia a fin de convertir el devenir en algo calculable y de esa manera poder planificar científicamente el futuro, en todo ello, repito, se advierte la creciente importancia que asume la ciencia en el conjunto de la vida humana y su entrelazamiento con la cultura de los expertos empeñados en suministrar indicaciones técnicas para aquéllo que es tarea más bien de orientaciones morales y políticas, propiciando así una disolución de la *praxis*, en lo sucesivo reducida a actividades relacionadas con la aplicación técnica de la ciencia, que acaba por convertir a la razón práctica en control meramente técnico.

En oposición a lo anteriormente señalado, la hermenéutica se vinculará en forma indisoluble con la filosofía práctica para, desde ahí, oponer un dique a la autocomprensión técnica que la práctica y el concepto modernos de la ciencia parecen haber traído consigo. La filosofía práctica, con la que la hermenéutica se entrelaza originariamente, no tiene que ver tanto con las actividades propias del hombre para el mantenimiento y reproducción de su vida material como, más bien, con aquéllo que le correspondería al hombre en su

calidad de *ciudadano*. Punto distintivo de la filosofía práctica así entendida sería su marcada insistencia en que la existencia humana está caracterizada originalmente por un momento de reflexión, deliberación y elección, que es propio al movimiento de mediación entre lo universal de un determinado saber general y lo particular de una situación que es siempre concreta y determinada. Se trata, como Gadamer bien lo ha señalado, de un singular vínculo entrevisto ya por Heidegger en sus primeros años en Freiburg, especialmente en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, en donde insistiera en resaltar la crítica aristotélica al "eidos general" platónico, subrayando la comprensión aristotélica de la *phronesis*.¹⁰ La hermenéutica deberá ser comprendida entonces en el interior de un movimiento filosófico que, surgido en el siglo XX, apunta hacia la superación de la orientación natural hacia el *factum* de la ciencia que caracterizara a la conciencia filosófica de principios de siglo, especialmente al positivismo. La hermenéutica puede ser entendida por ello como una reflexión que intenta continuar productivamente la meditación heideggeriana en una dirección que rebasa con mucho el estrecho horizonte de aquello que podría ser concebido como "metodología científica". En consecuencia, el rigor y alcance de la hermenéutica no vendrán en absoluto determinados por una tentativa por imitar el rigor metodológico de la moderna ciencia natural. Por el contrario, la hermenéutica habrá de ser profun-

damente crítica de toda forma de auto-comprensión positivista de la razón empeñada en la absolutización del paradigma de la ciencia, en la consideración de la racionalidad científica como el modelo incuestionado de racionalidad. La hermenéutica no es, pues, ni tampoco aspira a serlo, una suerte de esclarecimiento reflexivo del proceder de las ciencias. Justamente, señala Gadamer, ella "...tiene que ver con el conjunto de nuestra experiencia del mundo y de la vida, de un modo como no lo hace ninguna otra ciencia sí nuestra propia experiencia de la vida y el mundo tal como se articula en el lenguaje".¹¹ En último análisis, y ello es decisivo para una adecuada comprensión de la hermenéutica, no se trata tan sólo de delimitarla frente a la moderna ciencia natural sino, más bien, de integrarla en el interior de una reflexión en torno a la *auto-comprensión general del hombre en la moderna era de la ciencia*.¹² En algún pasaje de su obra, Hans-Georg Gadamer señalará en este mismo sentido que la hermenéutica se orienta hacia el logro de "una nueva autocomprensión de la humanidad consigo misma".¹³ La hermenéutica no se inscribe, pues, en forma primaria, en el interior de la vieja disputa metodológica entre las "ciencias de la naturaleza" y las "ciencias del espíritu" ni apunta a contribuir esencialmente a una reflexión en el interior de éstas últimas. Mejor que ello, gira en torno a la experiencia humana del mundo, en torno a la *praxis*, al modo peculiar de existir del hombre en tanto

ser-en-el-mundo. Si se quisiera expresar en términos kantianos, habría entonces que caracterizar la pregunta alrededor de la cual gira una obra como *Wahrheit und Methode* como una pregunta que admite una formulación del tipo *¿cómo es posible la comprensión? (Verstehen)?*, interrogante que precede a todo esclarecimiento metodológico en el interior de las ciencias comprensivas, a las normas y a las reglas de éstas, pregunta previa, aún más, a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, pregunta que supone un acuerdo básico con el señalamiento heideggeriano según el cual la comprensión no es uno de los modos del comportamiento del sujeto sino, ante todo, el modo de ser de su propio estar en el mundo.¹⁴ La hermenéutica se concibe entonces como una interrogación en torno a la comprensión, entendida ésta como el modo de ser del hombre en el mundo y en relación con la cual la comprensión e interpretación de textos no constituye más que un ámbito entre otros:¹⁵

...(la hermenéutica) designa el carácter fundamentalmente móvil del estar-ahí, que constituye su infinitud y su especificidad y que por tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo (Gadamer, 1981: 12).

La intención que anime a la hermenéutica no será entonces la de proporcionar una suerte de "teoría general de la interpretación" o una doctrina diferencial de los métodos de interpretación

de textos, "sino", como bien anota Gadamer, "rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un "objeto" dado, sino que pertenece... al ser de lo que se comprende" (Gadamer, 1981: 14). El modo de existencia del hombre en el mundo, el modo como nos experimentamos los unos a los otros, el modo, pues, como experimentamos las tradiciones y las condiciones históricas de nuestra existencia, de nuestro mundo en su conjunto, forman un universo hermenéutico con respecto al cual estamos siempre abiertos en calidad de intérpretes. Principio fundamental de la reflexión hermenéutica será por ello el que la existencia misma del hombre se caracteriza por una actividad interpretativa de comprensión de las tradiciones que recibe y en el interior de las cuales se constituye en tanto hombre, del mundo simbólico en el que vive, de los otros sujetos con los que convive. Consecuentemente, no es posible hablar del mundo, del objeto, de la tradición o, más particularmente, del texto en sí mismo, independientemente de la realidad siempre renovada de las experiencias de comprensión, de interpretación, que realizamos de ellos y que, por así decirlo, estamos obligados permanentemente a realizar como condición básica y esencial de nuestra existencia en tanto que hombres. Es justamente en este mismo sentido que la hermenéutica habrá de reconocer como otro de sus principios básicos el que en cada distinto

momento histórico, esas mismas tradiciones, ese mismo mundo simbólicamente estructurado, esas mismas fuentes escritas han de ser comprendidos de modos siempre distintos y aún inéditos, en virtud de que su interpretación, actividad siempre móvil de mediación entre el pasado y el presente, está motivada por otras preguntas, por otros intereses, por otros prejuicios. Así entendida, la interpretación expresará una dimensión profundamente móvil o inacabada, siempre inconclusa:

Una interpretación definitiva parece ser una contradicción en sí misma. La interpretación es algo que siempre está en marcha, que no concluye nunca. La palabra interpretación hace, pues, referencia a la finitud del ser humano y a la finitud del conocimiento humano... (Gadamer, 1978: 75).

CONCLUSIÓN

La hermenéutica se refería originalmente a la interpretación de textos, al arte de la comprensión de plexos de sentido de toda clase y, al mismo tiempo, a la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión (*Verstehen*). Orientada inicialmente a suministrar las reglas metodológicas para la correcta interpretación de textos teológicos y clásicos, la hermenéutica experimentará —en virtud de la reflexión desarrollada por Schleiermacher— una fundamentación sistemática en el mar-

co de consideraciones teológicas en la forma de una teoría general de la comprensión. Dilthey retomaría la hermenéutica con el objetivo de fundamentar a partir de ella a las así llamadas *Geisteswissenschaften* y, posteriormente, Martin Heidegger realizará una ampliación de ella más allá de todo esfuerzo estrictamente metodológico, para la fundamentación de la disciplina y para pasar a concebir a la comprensión (*Verstehen*) ya no como un mero modo de conocimiento ni tampoco como un método de las ciencias del espíritu sino, más bien, como una determinación constitutiva del ser del hombre. Será en esta misma dirección avanzada por Heidegger en la que se inscribirá la reflexión de Hans-Georg Gadamer. En ella se concibe a la comprensión (*Verstehen*) como una integración en un acontecer transmitido (*Überlieferungsgeschehen*), en el que el pasado y el presente se median continuamente (Gadamer, 1986a). La comprensión, lo comprendido y lo que comprende se integran así en un plexo (*Zusammenhang*) que se caracteriza por la tradición, el lenguaje y la situación.

NOTAS

¹ El presente trabajo se inscribe en un proyecto de investigación más amplio intitulado "La constelación de la comprensión" y que habrá de culminar con la publicación de un libro relativo al tema. Este proyecto de investigación se desarrolla con el apoyo suministrado por el Conacyt (Ref. 27209 H) y por la

Rectoría y la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

- ² Traducción al español, Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 16.
- ³ Cf. Schleiermacher, 1977a y 1977b.
- ⁴ Cf. Schleiermacher, 1977a y 1977b: 231.
- ⁵ Cf. Schleiermacher, 1977a y 1977b.
- ⁶ Las ideas más relevantes de Dilthey a este respecto se encuentran en Dilthey, 1957 (originalmente publicado en 1910). Importante también sería la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* en Dilthey, 1959 [1883].
- ⁷ Pienso sobre todo en la ya citada obra de Hans-Georg Gadamer, 1986a (en español: *Verdad y Método*).
- ⁸ Cf. Gadamer, 1975: XII-XIII.
- ⁹ Cf. Gadamer, 1975, pp. XIV-XV.
- ¹⁰ Cf. Heidegger, 1975.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 654.
- ¹² *Ibid.*, p. 647.
- ¹³ Gadamer, H.G. "Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía, en Gadamer (1981: 92).
- ¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 11 y ss.
- ¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 23.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, K.-O.
1973 *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Suhrkamp, Frankfurt del Main.
- Betti, E.
1955 *Teoria generale della interpretazione*, Dott. A. Giuffrè, Editore Milano.
- Bubner, R./Cramer, K. (Hrsg.)
1970 *Hermeneutik und Dialektik*, 2 Bde., J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Dilthey, W.
1957 *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den geisteswissenschaften*, en Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, Band VII, Stuttgart [1910].

- 1959 *Einführung in die Geisteswissenschaften*, en Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, Band 1, Stuttgart [1883].
- Frank, M.
1985 *Das Individuelle Allgemeine, Textstrukturen und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Gadamer, H.G.
1975 "Teoría, técnica y práctica: la misión de una nueva Antropología", en Gadamer, H.G. y P. Vogler, *Nueva Antropología*, Antropología Biológica, Primera parte, Editorial Omega, Barcelona.
1977 *Verdad y método*, Sigüeme, Salamanca.
1978 *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, en Gadamer, H. G. *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, Ebd, Bd. 2.
1980 *Probleme der praktischen Vernunft*, en Gadamer, H. G. *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, Ebd, Bd. 2.
1981 *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona.
1986a *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en Gadamer, H.G. *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, Bd. 1 [1960].
1986b *Klassische und philosophische Hermeneutik*, en Gadamer, H.G. *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, Bd. 2 [1968].
1987a *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*, en Gadamer, H. G. *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Ebd, Bd. 4 [1974].
1987b *Theorie, Technik und Praxis*, en Gadamer, H. G. *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, Ebd, Bd. 4 [1972].
- Gadamer, H.G./ Boehm, G. (Hrsg.)
1976 *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- 1978 *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Grondin, J.
1991 *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Habermas, J.
1982 *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Heidegger, M.
1927 *Sein und Zeit*, en Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Ebd, Band 2 (hrsg. von F.-W. von Hermann).
1975 *Ontologie (Die Hermeneutik der Faktizität)*. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester, en Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Vittorio Klostermann, Francfort del Main [1923].
1989 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, hrsg. v. H.U. Lessing, en Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, hrsg. v. F. Rodi, Bd. 6, Göttingen [1922].
- Hegel, G.W.F.
1809 *Phänomenologie des Geistes*, De Hoffmeister.
- Perelman, Ch.
1958 *Traité de l'Argumentation*, Presses Universitaires de France, Paris.
1977 *L'empire rhétorique. Rhétorique et Argumentation*, Vrin, Paris.
- Rodi, F./Lessing, H.U. (Hrsg.).
1984 *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Schleiermacher, F.
1977 a *Hermeneutik und Kritik*, en Schleiermacher, F.D.E. *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, Suhrkamp, Francfort del Main [1838].
1977 b *Allgemeine Einführung zur Dialektik*, en Schleiermacher, F.D.E. *Hermeneutik und Kritik*, Ebd. [1831].