

Teoría hermenéutica del lenguaje como sistema y práctica de la comprensión como comunicación interpersonal

José Antonio Romero*

Erróneamente el vigoroso movimiento hermenéutico, que se perfila en la aurora del tercer milenio como una de las más importantes tendencias del pensamiento filosófico, atribuye al representante del romanticismo alemán, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), la paternidad de la sistematización y la consiguiente autonomización de la moderna disciplina que se presenta como arte de la comprensión¹. A decir verdad, es

¹ Por su valor esclarecedor resulta oportuno citar las palabras de BAUMAN Z., *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires 2002, 23-24: “Lo que constituyó la formación discursiva de la que nació la hermenéutica del siglo XIX y sostenida por ella fue esta práctica de la historiografía, apuntalada por los dos pilares del provisional carácter espiritual y nacional de una nación-en-busca-de-un-estado, y la visión romántica de la obra creativa. Joachim Wach, el autor del más comprensivo estudio de esta hermenéutica, rastreó los comienzos de virtualmente todos los tópicos significativos del discurso hermenéutico a partir de Friedrich Ast (1778-1841), retrotrayendo la fecha de nacimiento de la teoría moderna de la comprensión mucho más allá de Schleiermacher, hasta entonces reconocido ampliamente como su padre. A continuación de la victoria final de los ‘modernos’ sobre los ‘antiguos’, el mundo antiguo, con todas sus realizaciones artísticas, filosóficas y legales, fue por primera vez encarado por Europa como un estadio en su historia, más bien que como parangón de una perfección atemporal. El mundo antiguo había estado presente en la conciencia europea durante la mayor parte de la Edad Media y con toda certeza desde comienzos de la era moderna; pero en ambas aparecía como una hechura eterna, un modelo atemporal de perfección excelsa, o bien como una entidad encerrada en sí misma con pocos, o ningún, contactos con los acontecimientos corrientes. Fue sólo cuando Europa despertó a su propia historicidad que la Grecia y la Roma antiguas pudieron ser reveladas como sociedades históricas, como el pasado de Europa, como una contribución a la tradición europea. Ast se ubica en la larga fila de los filólogos que se empeñaron en tratar de registrar ampliamente las consecuencias de la nueva situación, y trataron, por sobre todo, de articular la totalidad de la tarea de asimilación del mensaje antiguo con las surgientes tradiciones europeas como una serie de postulados metodológicos.” Parecer que confirma GRONDIN J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999, 22-24: “Como cualquier otra historia, la historia actual de la hermenéutica es una historiografía retrospectiva, es decir una construcción. Como tal historia se realizó en buena medida sin conocerse a sí misma. Hasta el siglo XVII aún no tenía nombre. Lo que antiguamente se llamaba *ars interpretandi* lo retomaron y continuaron diversas ramas de la ciencia, como la crítica, la exégesis, o la filología. También en la Edad Moderna la hermenéutica no se desarrolló de manera rectilínea hacia una meta teleológica y filosófica. Habitualmente se atribuye a Lutero el mérito de la invención o reanimación de la hermenéutica. Este criterio del protestante Dilthey también es decisivo para Gadamer y para el investigador de Lutero, Gerhard Ebeling. Aunque el principio de escritura de la *sola scriptura* tenía que originar casi necesariamente una hermenéutica elaborada, Lutero sólo se dedicó a trabajos y lecciones exegéticos sin contar con una *teoría* hermenéutica específica y no fue él quien la concibió, sino su colaborador Flacius Illyricus, seguramente el autor de la primera teoría hermenéutica de las Sagradas Escrituras de la Edad Moderna. Hasta finales del siglo XVIII fue considerada como una obra fundamental en el campo de la exégesis. Entretanto, a lo largo del siglo XVII, autores como J. Dannhauer, G. F. Meier y J. M. Chladenius elaboraron una hermenéutica entendida como arte general de la interpretación, es decir, en forma germinal como una hermenéutica universal dentro del espíritu racionalista. Estas doctrinas generales de la interpretación rompieron el marco de las hermenéuticas especializadas, o sea, de las doctrinas técnicas destinadas específicamente a las Sagradas Escrituras o a los autores de la antigüedad clásica. Por lo tanto es incorrecto atribuir a Schleiermacher la elaboración del primer arte de la interpretación que superaba las hermenéuticas especiales. Pero, a su vez, la ubicación de la teoría hermenéutica de Schleiermacher es todo menos unívoca. Esto se debe en primer lugar al hecho de que Schleiermacher, quien se entendió sobre todo como teólogo, nunca hizo imprimir personalmente su hermenéutica. Su único texto hermenéutico preparado para ser impreso, “*Über das Konzept der Hermeneutik*”, que recogía sus discursos académicos de 1829, ofrece más que nada una discusión de los enfoques de Wolf y Ast, pero no una concepción hermenéutica de conjunto. Sólo en sus lecciones –publicadas por primera vez en 1838 por F. Lücke bajo el título de *Hermeneutik und Kritik*– discutió sobre su hermenéutica, a la que pretendió incorporar en el horizonte de una dialéctica. Mas, en un principio, los esbozos fragmentarios de

desde autores que precedieron a Schleiermacher que el planteamiento filosófico de la hermenéutica tiene como centro de gravedad no el aspecto técnico-metódico del problema, sino el de disciplina epistemológica que indaga sobre las condiciones de posibilidad del acto de la comprensión². De hecho, como tal la palabra hermenéutica

Schleiermacher no encontraron mucha resonancia fuera del estrecho marco de la hermenéutica teológico-filológica. Uno de los oyentes de las lecciones de Schleiermacher más influenciados por la hermenéutica de éste fue August Boekh. La tomó como base de sus propias lecciones a partir de 1816 (es decir, antes de su publicación por Lücke), dedicadas a la “Enciclopedia y doctrina metodológica de las ciencias filológicas”, a las que no publicó personalmente, casi siguiendo el ejemplo de Schleiermacher. Sólo llegaron a editarse en 1877, gracias a la iniciativa de Bratuschek, un discípulo de Boekh. Basándose en la hermenéutica de la comprensión de Schleiermacher, Boekh se propuso ofrecer una metodología de las ciencias filológicas. De esta manera relacionó la hermenéutica con la necesidad de una metodología de las ciencias no exactas, un propósito que había estado bien lejos de Schleiermacher y que sólo fue continuado por autores como Droysen y Dilthey. Droysen también hizo esfuerzos para elaborar una metodología de la historia, a la que también expuso sólo en sus lecciones sin publicarla en su totalidad. En 1868 hizo imprimir un *Grundriss der Historik (Plan general de la Historia)* que, por cierto, llegó a tener una gran influencia. Pero sólo en 1936 se publicaron sus Lecciones sobre Historia, por obra de Rudolf Hübner. Ahora bien, ni su *Plan general* ni sus *Lecciones sobre Historia* mencionan una sola vez el nombre de Schleiermacher o el título de hermenéutica.” Cf. BENGOA RUIZ J., *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona 1992, 88; CONESA F. – NUBIOLA J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, 215, 218; DOMINGO MORATALLA A., “Hermenéutica”, en MORENO VILLA M. (ed.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, 609; GIBELLINI R., *La Teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 64; ORTIZ-OSÉS A., *Antropología Hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual*, Ricardo Aguilera, Madrid 1973, 53; REALE G. – ANTISERI D., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico III. Del Romanticismo hasta hoy*, Barcelona 1988, 44, 46; THISELTON A., “Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica”, en BARTON J. (ed.), *La interpretación bíblica, hoy* = Presencia Teológica 113, Sal Terrae, Santander 2001, 120.

² En este punto huelga decir que el influjo del interés gnoseológico kantiano por determinar el valor y sentido de un tipo de saber, es decir, su fundamentación crítica, es por demás manifiesto en nuestro autor. Hans Küng subraya que “la lectura de Kant le marcará incluso para toda la vida, pues en su teoría del conocimiento, Schleiermacher será y seguirá siendo kantiano toda su vida. También para él, la razón pura es incompetente fuera del horizonte de la experiencia humana” (KUNG H., *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Trotta, Madrid 1995, 155). Un marco más general es el que ofrece BAUMAN Z., *op. cit.*, 9: “El descubrimiento de Kant del papel crucial del sujeto en el proceso de todo conocimiento (que en sí mismo fue causa del despertar del establecimiento del individuo como el único dueño por derecho propio de cuanto pertenece a su identidad social) pronto fue seguido por el descubrimiento del artista detrás de toda obra de arte, una personalidad pensante y sensible detrás de cada creación. Para hallar sentido a una obra de arte, escribía W. H. Wackenroder en 1797, es preciso contemplar al artista más bien que sus productos, hasta el punto de ‘abarcar toda su característica individualidad’. No mucho más tarde, Novalis hablaba libremente del ‘universo interior’ del artista, cuya representación es la obra de arte. Según palabras de Shelley, el artista se constituye en el ‘legislador del mundo’. Al convertirse rápidamente la libertad personal en el canon inviolable de la nueva estética (como, en verdad, la visión dominante de la nueva época), tenía poco sentido la búsqueda del significado del texto descuidando al autor. Con los autores siendo poseedores nuevamente de sus textos, se les negó a los lectores la posibilidad de juicio.” Cf. ARTOLA A. – SÁNCHEZ CARO J. M., *Introducción al Estudio de la Biblia II. Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1989, 281-283; BEINERT W., “Hermenéutica”, en IDEM. (ed.), *Diccionario de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1990, 317-318 y 320; BENGOA J., *op. cit.*, 88; CORETH E., *Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972, 31-32; GRECH P., “Hermenéutica”, en ROSSANO P. – RAVASI G. – GIRLANDA A. (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990, 750; IDEM., “Hermenéutica”, en LATOURELLE R. – FISICHELLA R. – PIE-NINOT S. (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 533; MALDONADO L., “Hermenéutica”, en FRIES H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de la Teología I*, Cristiandad, Madrid ²1979, 630-632; MANCINI I., “Hermenéutica”, en BARBAGLIO G. – DIANICH S. (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología I*, Cristiandad, Madrid 1982, 630 y 632; MARQUES A., “Hermenéutica”, en FLORISTAN C. – TAMAYO-ACOSTA J.-J. (eds.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 411;

data del siglo XVII y da ya título a obras que se escriben en la época: *Institutiones hermeneuticae sacrae*, cuyo contenido es la exposición de los métodos de la correcta interpretación de la Sagrada Escritura³. Pues bien, no resulta sorprendente el hecho que la palabra hermenéutica se constituyera en la esfera cultural y su institucionalización

MOLARI C., “Hermenéutica”, en GEVAERT J. (ed.), *Diccionario de Catequética*, Central Catequística Salesiana, Madrid 1987, 418; ORTIZ-OSES A., “Hermenéutica”, en QUINTANILLA M. A. (ed.), *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1985, 206; RICOEUR P., *Del Texto a la Acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México 2002, 74; SANCHEZ-BRAVO CENJOR A., “Hermenéutica”, en BENITO JAEN A. (ed.), *Diccionario de Ciencias y Técnicas de la Comunicación*, Paulinas, Madrid 1991, 694; SEQUERI P. A., “Hermenéutica y Filosofía”, en PACOMIO L. et al. (eds.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar II*, Sígueme, Salamanca 1982, 551-552; STOBBE H.-G., “Hermenéutica”, en EICHER P. (ed.), *Diccionario de Conceptos Teológicos I*, Herder, Barcelona 1989, 476; THISELTON A., *op. cit.*, 123; ZADRO A., “Interpretación”, en FLORES D’ARCAIS G. – GUTIERREZ ZULOAGA I. (eds.), *Diccionario de Ciencias de la Educación*, Paulinas, Madrid 1990, 1125 y 1126.

³ Sobre el particular CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 213, anotan: “En las lenguas occidentales este término comenzó a usarse en el siglo XVIII para designar la técnica y arte de interpretar correctamente textos escritos, especialmente antiguos. Como consecuencia de las controversias teológicas en torno a la Reforma protestante, se desarrollaron una serie de problemas técnicos en el terreno teológico y en las actividades de los filósofos, historiadores y juristas, que deben afrontar continuamente cuestiones de interpretación: ¿qué significa este texto sagrado?, ¿cuál era la auténtica intención del escritor sagrado?, ¿qué quiere decir esta o aquella inscripción?, ¿es correcta o está equivocada la interpretación habitual de este o aquel texto?, ¿cómo podemos estar seguros de la corrección de una interpretación cualquiera?, o ¿puede existir una interpretación definitiva de un texto o bien la tarea hermenéutica es de carácter infinito? Estos eran algunos de los interrogantes técnicos a los que debía contestar la teoría hermenéutica. A raíz de las aportaciones decisivas de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer el concepto de “hermenéutica” se extenderá llegando a designar una teoría generalizada de la interpretación.” Por su parte GRONDIN J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999, 81-82, apunta al respecto: “Durante mucho tiempo, la historiografía de la hermenéutica descuidó a Dannhauer, porque no parecía encajar demasiado bien en ella. Dilthey apenas le había atribuido importancia y Gadamer lo pasó por alto en *Verdad y método*. Los artículos enciclopédicos lo mencionaban en el mejor de los casos como aquel que usó por primera vez la palabra ‘hermenéutica’ en un título de libro, concretamente en su *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum* de 1654. Este hecho no tendría relevancia si Dannhauer sólo hubiese usado una palabra para designar una tarea como la que se había propuesto, por ejemplo, Flacius con sus ‘Clavis’. La presencia de una palabra no implica en modo alguno que la cosa a la que se refiere no haya existido ya antes. Los capítulos precedentes de esta reconstrucción hubiesen sido en balde si antes de Dannhauer no hubiera existido una teoría de la interpretación. Lo cierto es que la importancia de Dannhauer supera con mucho la circunstancia ocasional de haber usado por primera vez la palabra ‘hermenéutica’ en un título de libro. En un artículo muy detallado H.-E. Hasso Jaeger no sólo pudo mostrar que Dannhauer había acuñado el neologismo hermenéutica ya en 1629, sino también que en su escrito de 1630, ‘Die Idee eines guten Interpreten’, hasta ahora poco atendido, ya había expresado su intención de elaborar una hermenéutica *universal* bajo el título explícito de hermenéutica *generalis*. Esto puede ser de gran interés para nuestras investigaciones hermenéuticas no teleológicas.” Más adelante el mismo GRONDIN J., *op. cit.*, 99, anota: “La influyente obra de Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae* de 1723, fundamentará la universalidad de lo afectivo como clave de la hermenéutica (teológica) en el carácter expresivo del lenguaje. Rambach defiende la tesis de que ‘no se puede entender e interpretar completamente las palabras de un autor si no se sabe desde qué afecto brotaron’. Porque: ‘Nuestro decir es expresión de nuestros pensamientos. Nuestros pensamientos están casi siempre en conexión con afectos secretos [...], por eso, en nuestro decir no sólo damos a entender a otros nuestros pensamientos, sino también nuestros afectos conectados con ellos. De ahí resulta la consecuencia de que es imposible entender y explicar a fondo las palabras de un escritor, mientras no se sepa qué afecto estaba relacionado en su ánimo con ellas cuando las pronunció.’ El afecto no sólo es un fenómeno concomitante, sino el ‘*anima sermonis*’, el alma del discurso. Es lo que se le quiere transmitir al lector en la lectura de las Escrituras.” Véase CORETH E., *op. cit.*, 8; MARQUES A., *op. cit.*, 410; FERRATER MORA J., «Hermenéutica», en IDEM., *Diccionario de Filosofía 2 E/J*, Alianza, Madrid 1984, 1494.

ocurriera en el dominio de la teología⁴, habida cuenta que el origen del verbo *hermeneuein* (como en el caso de una cantidad considerable de términos empleados en las lenguas occidentales, el vocablo hermenéutica tiene un inequívoco origen griego) a menudo ha sido referido a Hermes, personaje a quien por considerársele portavoz de los dioses, se adjudicó en la mitología griega la invención del lenguaje y de la escritura⁵.

⁴ Obviamente que de una forma principal y no exclusiva, pues ya desde la antigüedad es conocida una hermenéutica jurídica, práctica que puede ser extendida a esferas como la de la retórica y la mitología. Resulta sumamente útil en este sentido presentar la visión panorámica que proveen CONESA F. – NUBIOLA J., *op.cit.*, 216-217: “La antigüedad griega designaba con el nombre de ‘hermenéutica’ una serie de *reglas de desarrollo del trabajo de interpretación*. Estas reglas o técnicas –se hablaba del arte hermenéutica o *hermeneutiké tékhne*- eran formuladas de modo metódico y servían para alcanzar la comprensión de determinados textos, especialmente de los mitos y los poemas homéricos. En el mundo latino estas reglas se aplicaban sobre todo a la *interpretación de textos jurídicos*. Las técnicas de interpretación, que se fueron puliendo y desarrollando desde los inicios del derecho romano, permitieron la formación de un conjunto dúctil y claro de leyes. Cuando Justiniano las recopiló en su *Corpus*, se hizo más necesario aún dar normas precisas para los intérpretes futuros. La prudencia de estas normas permitió que las leyes de Justiniano pervivieran durante más de un milenio. Las técnicas interpretativas serán recogidas después por las escuelas medievales. La hermenéutica estaba ligada también a la *retórica*. Muchos de los principios hermenéuticos no fueron más que aplicación de los recursos de tipo oratorio al quehacer interpretativo. La hermenéutica antigua era, en buena parte, algo así como una retórica a la inversa; es decir, mediante los principios técnicos del *ars rethorica* el orador, movido por una intención, construía discursos y los llenaba de sentido pensando ante todo en la utilidad y en el entretenimiento de los oyentes, mientras que con los principios técnicos de la hermenéutica el intérprete intentaba descubrir la intención, el sentido y la utilidad de un discurso previamente pronunciado y más tarde puesto por escrito. La tarea hermenéutica se vio enriquecida con el *cristianismo*, donde se desarrolló especialmente en la forma de *exégesis bíblica*. Desde los primeros siglos surgieron diversas formas de interpretar los textos de la Sagrada Escritura. A este propósito deben mencionarse las escuelas teológicas surgidas a finales del siglo II en Antioquia y Alejandría. La escuela antioquena, que se inspiraba en el realismo aristotélico y en su naturalismo, seguía una exégesis de tipo literal. En cambio, los alejandrinos, inspirándose en el platonismo, buscaron una interpretación de tipo ‘espiritual’, abierta a la alegoría. En Occidente se puede advertir una diferencia semejante entre la seriedad literal de san Jerónimo y la libertad de interpretación de san Agustín. A fines del período patrístico esta hermenéutica recibe la influencia de las técnicas usadas por los juristas y se extiende de la Escritura a *otros textos* como las obras de los Padres o los cánones de los Concilios. Con la escolástica se concederá más espacio a la dialéctica: al someter las afirmaciones de fe al marco de la argumentación silogística y aplicar la razón a la fe, se intenta poner de manifiesto lo que estaba implícito en ellas y aclarar lo que estaba virtualmente contenido. Con la decadencia de la escolástica se fue acentuando el elemento lógico y las afirmaciones de la Escritura y los Concilios pasaron a ser premisas de un silogismo que, combinado con argumentos de razón, daba lugar a nuevas conclusiones. Esto supuso un alejamiento entre la teología y la exégesis bíblica. La *reforma protestante* introdujo el principio de la *sola Scriptura*, que tendrá un profundo significado hermenéutico para la teología. En efecto, este principio luterano suponía el rechazo de todo criterio externo a la Escritura para su interpretación y la autosuficiencia interpretativa de la misma: *Scriptura sui ipsius interpres*. A este planteamiento el concilio de Trento opuso otro, que tendrá gran vigencia en los siglos sucesivos: nadie debe atreverse a ‘acomodar la Escritura a su sentimiento personal, en contra del sentido que le ha dado y le da nuestra santa madre la Iglesia.’” Cf. CORETH E., *op. cit.*, 8; MOLARI C., “Hermenéutica y lenguaje”, en PACOMIO L. *et al.* (ed.), *op. cit.*, 569-570; ORTIZ-OSÉS A., “Hermenéutica”, en QUINTANILLA M. A. (ed.), *op. cit.*, 206.

⁵ La opinión de Heidegger forma parte de quienes sustentan esta postura: “L’espresione ‘ermeneutico’ deriva del greco *hermeneúein*. Questo si collega al sostantivo *hermeneúos*, sostantivo que si può connettere col nome del dio Hermes, in un gioco del pensiero che è più vincolante del rigore della scienza. Ermes è il messaggero degli Dei. Egli reca il messaggio del destino: *hermeneúein* è quell’espore che reca un annuncio, in quanto è in grado di ascoltare un messaggio. Ora, l’interpretazione di ciò che è detto dai poeti –i quali, seconda la parola di Socrate nel dialogo platonico *Jone hermenes eisín ton theon* ‘sono messaggeri degli dei’- si configura appunto come un espore di tale natura” (citado por MURA G., “Ermeneutica”, in TANZELLA-NITTI G. – STRUMIA A. (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura Scientifica, Filosofia e Teologia I*, Urbaniana University Press-Città Nuova, Roma 2002, 504-505. Parecer más matizado ostenta GARAGALZA L., *Introducción a la Hermenéutica*

Corresponde, pues, a Schleiermacher sólo en parte el mérito de transformar la hermenéutica de fragmentario conjunto auxiliar de reglas de interpretación de documentos pertenecientes a una variedad de áreas del conocimiento como la teología, el derecho o la mitología, en una genuina teoría de la comprensión en general (*Kunstlehre des verstehen*), cuyo propósito es el estudio orgánico de las condiciones del comprender, abstracción hecha de los ámbitos concretos a los que el acto en mención se aplique⁶. Sobre el panorama de desalentadora dispersión que, a la mirada poco

Contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad = HERMENEUSIS Autores, Textos y Temas 18, Anthropos, Barcelona 2002, 5-6: “Hermes, el dios mediador por antonomasia que pese a sus oscuros orígenes fue aceptado en el Olimpo, está, si no etimológica sí al menos simbólicamente, en el origen de la palabra griega *hermeneia* que significa inicialmente ‘expresión’ o ‘interpretación’. Descrito por Homero como mensajero de los dioses, Hermes traslada-traduce la voluntad de los dioses a un lenguaje accesible a los hombres, estando por ello también presente en la palabra *hermeneuein* cuando se entiende, en particular, como el arte o técnica del *hermeneutés* o intérprete que se encarga de traducir a un lenguaje inteligible, al propio griego, lo dicho de un modo extraño, incomprensible, ‘bárbaro’, y cuando se entiende, de un modo más general, como la acción de explicar o de ‘significar algo hablando’ (Aristóteles). Ligada simbólicamente a la figura de Hermes estaría también la tarea crítica de la filología, que pretende preservar y garantizar el acceso a los textos transmitidos por la tradición, fijándolos y reactualizando su sentido, y la tarea de la exégesis de la Escritura Sagrada, más dispuesta a descifrar un sentido oculto tras el sentido literal, las cuales constituyen las dos fuentes principales, que a lo largo de nuestra historia se han ido influyendo y enfrentando mutuamente, de la hermenéutica entendida como arte-ciencia de la interpretación de textos.” En relación con la reducción apofántica que la semántica de la palabra sufrió en el pensamiento de Aristóteles comenta MAYR F. K., *La Mitología Occidental* = HERMENEUSIS Autores, Textos y Temas 5, Anthropos, Barcelona 1989, 116-117: “Hermes era para los griegos el mensajero entre los dioses inmortales y los hombres mortales, intermediando el entendimiento y la comunicación entre ambos. Su figura aparece en el centro de la cultura griega, por cuanto se considera inventor del lenguaje y de la escritura, así como patrono de la ‘tradición cultural’ tanto hablada como escrita. Toda esta cultura gira en torno a la categoría de ‘mensaje’ en cuanto *Hermeneia*. Fue Aristóteles quien en su *De interpretatione (Peri Hermeneias)* limitó el originario sentido de lo ‘hermenéutico’ a una de sus funciones parciales, o sea, a la estructura gramatical y lógica de la oración: Otras formas del mundo de la comunicación y del lenguaje humanos, como bailar o cantar o el lenguaje de poetas y oradores, fueron así devaluados interpretativamente en la misma filosofía griega clásica. Pues se interpretó unidimensionalmente como paradigma del lenguaje humano sin más el modo indoeuropeo y, por tanto griego, la predicación lingüística bajo la forma ‘sujeto’-‘predicado’ y ‘cópula’. La suposición acrítica de la identidad y la paralelidad entre lenguaje (pensar, decir) y ser (forma, materia), entre estructuras gramaticales, lógicas y ontológicas, repercutió en la comprensión de la estructura de la proposición: la proposición en la forma de ‘S’ (es, no es) ‘P’ fue interpretada como imagen (reflejo) de una realidad interpretada como ‘sustancia’ y ‘accidentes’. El modo lingüístico categorial de la proposición (‘algo se dice sobre algo’) se convirtió así en ideal de la comunicación lingüística. La metafísica griega de la sustancia y de la forma quedó atrapada con sus aporías irresolubles –pues se concibe la totalidad de lo real lógicamente como suma de cosas (sustanciales) y de sus propiedades- en la unidimensionalidad lógica proposicional sugerida por la gramática del griego.” Remito a ANZENBACHER A., *Introducción a la Filosofía*, Herder, Barcelona 1984, 61; CORETH E., *op. cit.*, 8; MARQUES A., *op. cit.*, 410; MOLARI C., *op. cit.*, 569; ORTIZ-OSÉS A., *op. cit.*, 206; SÁNCHEZ-BRAVO CENJOR A., *op. cit.*, 693; DOMINGO MORATALLA A., *op. cit.*, 608; GUTIERREZ C., “Relevancia de la hermenéutica en el trabajo filosófico en Colombia”, en IV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA, *Tendencias actuales de la Filosofía en Colombia*, USTA, Bogotá 1988, 294.

⁶ En este sentido atestigua BOHMAN J., “hermeneutics”, in AUDI R. (General Editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 377: “the art or theory of interpretation, as well as a type of philosophy that starts with questions of interpretation. Originally concerned more narrowly with interpreting sacred texts, the term acquired a much broader significance in its historical development and finally became a philosophical position in twentieth-century German philosophy. There are two competing positions in hermeneutics: whereas the first follows Dilthey and sees interpretation or *Verstehen* as a method for the historical and human sciences, the second follows Heidegger and sees it as an ‘ontological event’, an interaction between interpreter and text that is part of the history what is understood. Providing rules or criteria for understanding what an author or native

informada de Schleiermacher reinaba en la práctica de la actividad interpretativa de su época, el propio teólogo comentaba: “Aún no existe nada parecido a una hermenéutica general que constituya un arte de la comprensión; tan sólo existen diversas hermenéuticas especiales”⁷. Valoración que completaba con la siguiente advertencia: “Mientras la hermenéutica sea considerada como un agregado de agudas y encomiables observaciones aisladas, tanto de carácter general como específico, no merecerá el nombre de arte”⁸.

El pensamiento de Schleiermacher, naturalmente, tiene precursores. Friedrich Ast y F. A. Wolff, contemporáneos suyos, distinguieron antes que él entre análisis filológico y hermenéutica. El primero no agota el quehacer de la última, aquél es sólo el arte de la explicación, ésta incluye la intuición del comprender. Ast recalca que la hermenéutica trasciende el significado de las palabras para transportarse hasta la *Gestalt* de la obra, el espíritu, que es el todo que dice más que la simple suma de las partes y cuya índole atemporal permite captar los estados de conciencia de las épocas. Para Wolff, adicionalmente, existen tantas hermenéuticas en proporción al número de ciencias, pero a la hermenéutica filosófica le está reservado el privilegio de poseer el canon que dictamina el juicio correcto de las demás⁹.

‘really’ meant is a typical problem for the first approach. The interpretation of the law provides an example for the second view, since the process of applying the law inevitably transforms it. In general, hermeneutics is the analysis of this process and its conditions of possibility. It has typically focused on the interpretation of ancient texts and distant peoples, cases where the unproblematic everyday understanding and communication cannot be assumed.” Cf. DE AUSEJO S. “Explicación de la Biblia”, en HAAG H. – VAN DEN BORN A. – IDEM. (eds.), *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona ⁸1981, col. 670; GIBELLINI R., *op. cit.*, 64; GRECH P., *op. cit.*, 733; MARQUES A., *op. cit.*, 410.

⁷ Citado por GIBELLINI R., *op. cit.*, 64. Asunto en el que GRONDIN J., *op. cit.*, 103-104, corrige la plana a Schleiermacher. “La transición de la Ilustración al romanticismo se caracteriza en primer lugar por una gran discontinuidad. Esto se ve ya en un plano exterior en el hecho de que Schleiermacher parece desconocer las numerosas hermenéuticas generales de los siglos precedentes. Sólo conoce aún las ‘diversas hermenéuticas especiales’ (sobre todo las teológicas), que seguían llevando su existencia tranquila como disciplinas auxiliares no sistemáticas al lado de las ciencias tradicionales. El desarrollo de una hermenéutica general, entendida como arte de la comprensión y construida con principios más rigurosos, le parecía una tarea nueva y hasta el momento no emprendida, que sólo su esfuerzo intelectual estaba llamado a cumplir. La historiografía siguió a Schleiermacher en dicha opinión, de modo que sólo pudo confirmar el abismo que separaba el comienzo del siglo XIX del racionalismo de las décadas precedentes. Peter Szondi, quien investigó a fondo este período, observó con razón que ‘el medio siglo que mide entre Meier y Schleiermacher representa uno de los cortes más hondos en la historia intelectual.’ ¿Qué había ocurrido?”

⁸ Citado por GIBELLINI R., *op. cit.*, 64.

⁹ A mayor abundamiento contamos con la declaración de BAUMAN Z., *op. cit.*, 24-25: “Al encarar su tarea, Ast hizo hincapié en todos los mayores problemas que habrían de permanecer pendientes en el centro del pensamiento hermenéutico durante muchos años. Ante todo, se le había dado la noción misma de la comprensión, interpretación genuinamente romántica que acabó por identificarse virtualmente con la idea de la hermenéutica: ‘*die Erfassung des Geistes*’, la captación del espíritu, que se expresa a sí mismo y vive a través de los monumentos de la creación intelectual y artística, de igual modo que la forma ordinaria de la vida pública. El legado visible y tangible del pasado –textos, pinturas, códigos legales, registro de costumbres- habían propuesto como *Ausserungen*, exteriorizaciones del espíritu, remanentes sensibles de la propia enajenación, documentos de sus poderes expresivos; el verdadero objeto de la comprensión era percibido sin embargo como a sus espaldas, nunca agotado por ellos, siempre más pleno y rico que cualesquiera de sus expresiones. Ast, y varias generaciones de hermenéuticos después de él, tenían la esperanza de que el camino pudiera ser atravesado en ambas direcciones: puesto que los objetos del estudio histórico surgen del espíritu, donde se conserva su prototipo incólume, puesto que emanan de las profundidades interiores del ser espiritual, no parece haber razón de por qué no es posible, a partir de

Conviene asentar que es precisamente en el siglo XVIII que se impone la distinción entre el vocablo hermenéutica y el término afín exégesis, que por mucho tiempo se tomaron como intercambiables (explicación, interpretación), criterio que hasta fecha muy reciente gozó de generalizada aceptación: exégesis es el acto mismo de interpretar y hermenéutica es la teoría de la interpretación¹⁰. En la hora actual sigue en pie la distinción entre exégesis y hermenéutica, únicamente se ha modificado la connotación asignada a las mismas: “Hoy se prefiere llamar ‘exégesis’, escribe Prosper Grech, a aquel análisis del texto bíblico destinado a descubrir lo que quería decir el autor a sus contemporáneos, y ‘hermenéutica’ a lo que el mismo texto nos dice a nosotros en un

los objetos conocidos, realizar un viaje de regreso al punto de partida, desde los objetos hacia sus orígenes espirituales, desde sus copias borrosas a la prístina claridad del prototipo. La hermenéutica, por lo menos en este primer estadio, confiaba en sí misma, por no decir que se despreocupaba, respecto de las dificultades que tal aventura pudiera presentar.” Líneas abajo BAUMAN Z., *op. cit.*, 25-26 concluye de esta manera: “Por lo tanto, toda comprensión parte del hecho de establecer una afinidad entre su sujeto y su objeto; o mejor dicho entre dos sujetos, que se hallen respectivamente al comienzo y al final de la comunicación. Sólo es posible rescatar del olvido el sentido de la antigüedad en la medida en que nuestro espíritu constituya una unidad con el espíritu de la Grecia y la Roma antiguas; unidad quizá temporariamente alterada, disminuida por un enjuiciamiento pasajero, pero unidad de todos modos, combatiendo contra todos los obstáculos para alcanzar su propia recuperación. En efecto, aquello que se refiere a la antigüedad puede extenderse a la humanidad como un todo. No obstante, puede parecer inseparable la diferenciación de las especies humanas consideradas desde una perspectiva cercana, una verdadera perspectiva histórica habrá de reducirla con toda justicia a un estadio intermedio que separa la unidad primitiva de la futura. En la historia de la humanidad todo ha surgido del espíritu común y al final todo habrá de reconducirnos a él. El intérprete (ya fuera historiador, filólogo o teórico del arte) tiene un papel especial que desempeñar en esta incursión al regreso del espíritu a su unidad original. En cierto sentido es algo así como un intermediario cultural entre las diversas épocas y naciones al permitir la gradual reunificación de la humanidad dividida. De modo que se constituye en un agente genuino de la historia: es él quien desata los nudos que aprisionan la espontánea y asistemática acción del espíritu. Si el espíritu, en pos de su insaciables necesidad creadora, se manifiesta a sí mismo en las propias creaciones, ocultando de este modo su universalidad tras una multitud de sus encarnaciones particulares, el hermenéutico desentraña el contenido espiritual oculto de la obra del espíritu, reinstaurando de este modo la totalidad dispersada en lo particular. En cierto sentido, el hermenéutico está forzado a obrar de este modo. No es una cuestión de libre elección del método de acción y, mucho menos, cuestión de un ideal preferido. La comprensión como tal sólo puede alcanzarse ‘universalizando’ nuevamente el espíritu oculto en la infinita variedad de la creación cultural humana. El famoso ‘círculo hermenéutico’ (otra de las ideas que Wach atribuye a Ast) no es particularmente un método de estudio ingenioso y eficiente; es, en la realidad de los hechos, la verdadera lógica de la comprensión como tal. No existe comprensión de la historia, fuera del perpetuo movimiento desde lo particular hacia lo total y el regreso a lo particular, de manera de hacer transparente aquello que previamente, en su incompartida particularidad, era impenetrable para nuestra interpretación. Se suele, en efecto, hablar de una espiral hermenéutica: en nuestra búsqueda de una afinidad perdida, en nuestra necesidad por reapropiarnos plenamente de las creaciones perdidas del espíritu afín, ciertamente nunca arribamos al final de nuestro empeño. Vamos de lo particular a lo universal y viceversa, recorriendo círculos siempre más amplios, y siempre acercándonos nuevamente al ideal del espíritu unificado, mas esta vez conscientemente.” Cf. GRECH P., “Hermenéutica”, en ROSSANO P. – RAVASI G. – GIRLANDA A. (eds.), *op. cit.*, 750.

¹⁰ Cf. GRECH P., *op. cit.*, 733. Así se expresa MORLA V., “Hermenéutica Bíblica”, en ORTIZ-OSES A. – LANCEROS P. (eds.), *op. cit.*, 236-237: “Entendemos por hermenéutica bíblica (HB) la teoría genérica sobre el acto de comprender e interpretar los textos de la Sagrada Escritura. En este sentido vive en continuo diálogo con la hermenéutica filosófica. La distinguimos de la exégesis bíblica en cuanto ejercicio o forma concreta de comprender e interpretar los textos bíblicos mediante la aplicación sistemática de una metodología adecuada. Aunque el esfuerzo del hombre por comprender y explicar es tan antiguo como el propio ser humano, conviene tener en cuenta que la hermenéutica, en general, recibió un impulso decisivo de los estudiosos de la Biblia. Una cultura inspirada y modelada prácticamente por la cosmovisión judeocristiana necesitaba mantener un diálogo permanente con la Biblia como fuente de inspiración. Este diálogo dinamizó y acompañó durante varios siglos el esfuerzo hermenéutico.”

contexto distinto y en un lenguaje comprensible al hombre moderno”¹¹. El texto citado encierra tal importancia al revelar el impacto en el campo bíblico del planteamiento filosófico de la hermenéutica. Tan significativa es la magnitud del influjo de esta tendencia que a más de destacar que la misma es “‘palabra clave de la época’ (Kern-Splett)”¹², en el ámbito de la teología se propugna el reemplazo del modelo dogmático (entendiendo despectivamente la palabra dogmático como exposición autoritaria de los contenidos de la fe por parte de las instancias magisteriales o la repetición mecánica de esas enseñanzas por parte de los teólogos) por el paradigma hermenéutico (que no renuncia a la componente dogmática en tanto *regula fidei*, pero sí redimensiona su lugar en el orden de prioridades que norman la vida de fe y su reflexión en la comunidad eclesial, asimismo manifiesta una aguda sensibilidad por la naturaleza interpretativa del conocimiento, incluido el teológico y el de la propia Revelación)¹³. Huelga decir que en el terreno de la historiografía los efectos ejercidos por el planteamiento hermenéutico se han hecho sentir en la reacción contra las pretensiones del positivismo histórico, “que aspira a dar una imagen exacta y completa del pasado a partir de unas fuentes ‘históricamente puras’”¹⁴. Como se sabe, en la base del positivismo histórico subyace la idea ingenua de que el conocimiento histórico consiste en una fotografía, *sit venia verbo*, que reproduce los hechos en su bruta materialidad, a buen recaudo de toda

¹¹ GRECH P., *op. cit.*, 733.

¹² STOBBE H.-G., *op. cit.*, 470. Dice Gadamer “Entretanto, en nuestro tiempo se ha hablado ya directamente de la hermenéutica como la verdadera *koiné* de la filosofía. ¿Por qué ha de tener una importancia tan especial la hermenéutica en Heidegger, si él mismo rechazó más tarde incluso esa designación? Mi respuesta es que Heidegger fue el primero en abrirnos los ojos ante el hecho de que en este asunto nos las hemos de ver con el concepto de ser. Sin duda Dilthey, Bergson y Aristóteles condujeron a Heidegger a pensar el ser en el horizonte del tiempo y desde la movilidad de la existencia humana, que se desarrolla hacia su futuro y proviene de su origen. De este modo hizo del comprender un existencial, es decir, una determinación categorial básica de nuestro ser-en-el-mundo. Vistas así las cosas, el objetivo final de Heidegger no era en absoluto desarrollar una teoría de las ciencias del espíritu o una crítica de la razón histórica, como sí fue el caso de Dilthey, que se lo propuso como tarea.” Citado por DUTT C. (ed.), *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica-Estética-Filosofía práctica*, Tecnos, Madrid 1998, 26-27. Por lo demás, NAVARRO CORDON J. M., “Hermenéutica Filosófica Contemporánea”, en MUGUERZA J. – CEREZO P. (eds.), *La filosofía hoy = Crítica/Filosofía 38*, Crítica, Barcelona ²2004, 125, observa: “Desde la centralidad de estos tres focos (Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein), tan diversos y divergentes entre sí, las líneas de desarrollo, si no de fuga, de la hermenéutica contemporánea son muy diversas y de una singular complejidad, difícilmente reducibles a una, digamos, teoría o práctica hermenéutica. Más bien podría dar la impresión de no ser la hermenéutica contemporánea sino una atmósfera vaga y difusa que envuelve y tiñe con mayor o menor intensidad grandes ámbitos del pensamiento contemporáneo, si no todo él. Gadamer ha señalado que la hermenéutica ‘cubre muy diversos niveles de reflexión’; para Rorty ‘hermenéutica’ resulta ser un ‘término polémico dentro de la filosofía contemporánea’; Vattimo, a la luz de esta su ‘indefinición’ y de la amplitud y heterogeneidad de los campos a que se aplica, ha llegado a considerar la hermenéutica como ‘la nueva *koiné*’ de nuestro tiempo, esto es, una especie de lenguaje común no sólo de la filosofía, sino de la cultura. Lo que en otro tiempo pudo significar el marxismo o el estructuralismo como paradigmas o modas filosóficas, en las dos últimas décadas parece representarlo la hermenéutica.”

¹³ Cf. CHARPENTIER E., *Para leer el Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) ⁵1985, 9-15; TAMAYO-ACOSTA J.-J., *Para Comprender la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Estella (Navarra) ²1990, 99; VILANOVA E., *Para Comprender la Teología*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 96-99.

¹⁴ LATOURELLE R., “Positivismo histórico”, en IDEM – FISICHELLA R. – PIE-NINOT S. (ed.), *op. cit.*, 1063.

contaminación valorativa (*wertfrei, wertfreiheit*)¹⁵. Recientemente, también en el campo de las ciencias de la comunicación se sustituye la idea de la objetividad del discurso informativo por una concepción de este último “[...] como estructura interpretativa de la realidad y de la actualidad en el contexto de la verdad y de la veracidad [...]”¹⁶ Con mayor o menor acierto afirma G. Vattimo: “Schleiermacher fue el primero en exponer teóricamente con cierta claridad lo que las teorías modernas llamarán ‘círculo hermenéutico’. En el fondo del problema planteado por el círculo hermenéutico aparece la cuestión de la totalidad del objeto que hay que interpretar, y, en un ámbito más vasto, la cuestión de la totalidad mayor a la que pertenecen el objeto y el sujeto de la operación interpretativa, de un modo que hay que determinar y que justamente constituye el tema de mayor interés filosófico. En Schleiermacher este círculo aparece definido en sus dos dimensiones fundamentales ([a] necesario preconocimiento de la totalidad de la obra que hay que interpretar; [b] necesaria pertenencia de obra e intérprete a un mismo ámbito más vasto), aunque su atención se dedica con preferencia a la primera dimensión”¹⁷.

¹⁵ Una visión en la línea de la posición hermenéutica y opuesta a la del positivismo histórico, contra la que reacciona, es la que ofrece la postura bultmanniana mediante la contraposición de la *Geschehen* (historicidad) con la *Historie* (Historia) y la consiguiente disolución de la segunda en la primera. Efectivamente, para Bultmann, el conocimiento histórico objetivo, al que es inherente la reconstrucción de restos arqueológicos, con sus hechos neutros, está desprovista de espesor y carece de autenticidad. La historia en cuanto tal, el pasado en su nuda objetividad, no tiene valor ni importancia, merced a que esos elementos se subordinan a la subjetividad del perceptor que, no siendo atemporal ni atópico, colorea con el tinte de su precomprensión (*vorverständnis*) el dato bruto de los hechos históricos. En *Geschichte und Eschatologie*, Bultmann escribe: “No mires a tu alrededor en la historia universal; más bien tienes que dirigir la mirada hacia tu propia historia. El sentido de la historia yace siempre en cada presente y no lo puedes observar como espectador, sino sólo en tu decisión responsable” (citado por SOBRINO J., *Cristología desde América latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, Centro de Reflexión Teológica, México ²1977, 188). Referidas al ámbito bíblico-teológico en el que estas reflexiones se mueven, significan que la historia no es vehículo de salvación, sino ocasión accidental de la misma. Ello obedece a que la revelación propiamente no irrumpe en la historia, sino que, a lo sumo, la roza tangencialmente. De ahí que las narraciones del Nuevo Testamento revelen más las vicisitudes históricas que permean la existencia de los hombres, que sucesos históricos acaecidos realmente. Toda tentativa por remontarse hasta Jesús sobre la base de las evidencias históricas no sólo resulta imposible (entre el personaje que existió, Jesús de Nazaret, y las fuentes escritas de las que disponemos, se interpone la densa bruma del testimonio de fe que aportan los relatos pospascuales), sino innecesaria, ilegítima y pecaminosa (la reconstrucción a cada instante de la vida de Jesús, caso que la empresa fuese posible, en nada contribuiría a la autenticidad de la fe que descansa en la entrega total y absoluta, hasta el extremo del *sacrificium intellectus*, al Dios que salva; razón por la que la pretensión de apoyar el acontecimiento de la salvación en el conocimiento objetivante de la investigación historiográfica entraña la osadía prometeica de la *hybris* empecatada por autoafirmarse en abierta oposición a la exclusiva soberanía que ostenta la palabra de Dios). Bultmann sitúa, pues, la fe, la salvación, en la esfera de la *geschichtlichkeit*; es decir, en la opción, la decisión, que apremia al creyente, a raíz del encuentro con Jesús, a través del compromiso existencial concebido como expresión del sujeto auténtico que, por la transformación interior, abandona el repliegue sobre su propio yo, abriéndose a la palabra de gracia contenida en el *kerygma* primitivo (o Cristo predicado), y descubre la significatividad de la propia existencia en el sentido que da Dios a la vida humana necesitada de salvación. Cf. LATOURELLE R., *op. cit.*, 1063. Véase, además, las luces que sobre el particular proyecta MISES L., *La Acción Humana. Tratado de Economía*, Unión, Madrid ⁴1986, 86 y 87. Remito también a las autorizadas anotaciones de DUSSEL E., “Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América Latina”, en IDEM, *Desintegración de la Cristiandad Colonial y Liberación. Perspectiva latinoamericana*, Sígueme, Salamanca 1978, 100 y 101; IDEM, *Historia de la Iglesia en América Latina V/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1983, 60-63.

¹⁶ SANCHEZ-BRAVO CENJOR A., *op. cit.*, 690.

¹⁷ REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 46-47.

§1. Del riesgo permanente del malentendido al arte de la recta comprensión

Pues bien, aunque en el intento de establecer lo pensado mediante el decir que lo expresa el texto reserva lugar privilegiado al lenguaje escrito, Schleiermacher extiende el cometido de la hermenéutica al terreno más frecuente del diálogo en el que el hablante atribuye un sentido particular a las palabras que contienen el mensaje dirigido al oyente. De cara a la palabra hablada, la comunicación verbal de la escritura presenta la enorme desventaja de no satisfacer el requisito implícito en el acto de la conversación que, apelando al procedimiento de preguntas y respuestas sostenidas con el interlocutor contemporáneo, promueve la interpretación directa¹⁸. El sello dialógico de la hermenéutica revela la íntima conexión de pensamiento y lenguaje en términos de razón en el lenguaje que apunta a la compleja mediación de este último entre la razón y el sentimiento, pero, sobre todo, a la falta de correspondencia (causada por la interferencia

¹⁸ Subordinación de la escritura al habla que LLEDO E., “Literatura y Crítica Filosófica”, en DOMINGUEZ CAPARROS J., *Hermenéutica*, Arco/Libros, Madrid 1997, 23-24, retrotrae hasta los días de la filosofía clásica griega: “El rechazo que, en esta primera parte de la narración platónica, se hace de la escritura arranca de un interesante presupuesto: El cultivo de las letras dará origen al olvido. ¿Qué forma de olvido? Vivir para Platón es recordar. El conocimiento es *anamnesis*, pero el llenar la intimidad con ‘recuerdos’ tiene que venir de la intimidad misma. La vida intelectual, el rumor interior que llena el entendimiento y la sensibilidad, se produce desde presupuestos también radicados allí donde ese entendimiento y esa sensibilidad tiene su origen. Las letras traen el recuerdo ‘desde fuera’. El argumento en que se basa Platón parece fundado en esta exterioridad que aporta hechos, que da noticias; pero que carecen del profundo sustento de haber surgido desde el fondo mismo de la propia personalidad. Todo lo que no brota de este fondo es ‘apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera’. Las razones de esta superficialidad surgen de una crítica al lenguaje al que no se puede preguntar, porque no sabe dar razón de sus propias proposiciones. El *escritor* de ‘diálogos’ parece defender aquí, una vez más, la preeminencia de la palabra hablada, del Logos vivo, sustentado siempre por una personalidad concreta, por un interlocutor que tiene necesariamente que saber dar razón de todo lo que habla, y que, en cierto sentido, es el responsable y garantizador de lo que dice. Detrás de la palabra escrita hay también un nombre, pero la mayoría de las veces ese nombre pertenece al pasado.” A su vez, Gadamer en esta cuestión manifiesta así su parecer: “[...] Ya he recordado en el pequeño *excursus* sobre la historia de la hermenéutica que usted me pidió al comienzo la idea de los románticos de que toda comprensión es interpretación, de que la comprensión va ligada al lenguaje. La tercera parte de *Verdad y método* está dedicada a este problema de la lingüisticidad de la comprensión. Si hablo de un diálogo hermenéutico con la tradición no es simplemente un modo de hablar metafórico, como intento mostrar en esa parte del libro, sino la descripción exacta de la comprensión de la tradición, comprensión que se realiza en el medio del lenguaje. El lenguaje no es un suplemento de la comprensión. Comprensión e interpretación van ya entrelazadas mutuamente. La interpretación lingüística lleva a la comprensión a identificarse expresamente, es la concreción del sentido que se comprende en el encuentro con la tradición. La tesis de que esto sucede siempre en una determinada situación histórico-efectiva, de que la tradición plantea preguntas y constata respuestas, no quiere decir en absoluto que la tradición sea un hipersujeto. El diálogo con la tradición es un diálogo auténtico en el que participa activamente el aludido por su palabra. Puesto que el lenguaje interpretativo es lenguaje. No el lenguaje del texto cuyas implicaciones de sentido intenta descubrir. En esa medida, la interpretación de la tradición no es nunca su mera repetición lingüística, sino siempre algo así como una nueva creación de la comprensión que adviene a su determinación en la palabra interpretativa.” [Citado DUTT C. (ed.), *op. cit.*, 47-48]. Cf. CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 219; DOMINGO MORATALLA A., *op. cit.*, 609; GRECH P., “Hermenéutica”, en LATOURELLE R. – FISICHELLA R. – PIE-NINOT S. (eds.), *op. cit.*, 533; GRONDIN J., *op. cit.*, 110, 111; IDEM, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona 2003, 99; LINDBERG D., *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a. C. hasta 1450)* = Orígenes 35, Paidós, Barcelona 2002, 26; MACEIRAS FAFIAN M., *Metamorfosis del lenguaje* = Filosofía 12, Síntesis, Madrid 2002, 186; MURA G., *op. cit.*, 512, 513; JOHNSTONE W., “El estudio bíblico y la lingüística”, en BARTON J., (ed.), *op. cit.*, 158, 163; RICOEUR P., *op. cit.*, 73, 74.

de la subjetividad) del lenguaje con el pensamiento¹⁹. Es preciso siempre tener presente que el emisor al comunicar el mensaje debe ejercer una capacidad singular al hablar y escribir, de suerte que los destinatarios comprendan lo que de él oyen o leen. Sin

¹⁹ Cf. GRONDIN J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, 116, 117; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 186, 188, 190. En torno a la estrecha relación entre hermenéutica y lenguaje, MURA G., *op. cit.*, 504, subraya: “L’etimología del termine ‘ermeneutica’ mostra la diversa confluenza di significati che sono stati all’origine delle differenti concezioni dell’ermeneutica stessa. Il termine deriva del gr. *hermeneía*, (*hermeneúein*, interpretar, tradurre), corrispondente al latino *interpretari*, ed esso è alla base delle altre parole derivate dalla stessa radice, come *hermeneús*, *hermeneutes*, *hermeneutike*. La radice greca del termine *erm*, sarebbe strettamente collegata alla radice latina di (*s*)*erm*, da cui *sermo*, discorso. La maggior parte degli Autori conferma questo legame tra ‘ermeneutica’ e ‘parola’, ‘linguaggio’, in connessione non solo col latino *verbum* o *sermo*, o col tedesco *Wort* e l’inglese *Word*, ma sottolinea anche la differenza tra l’accezione tradizionale di *hermeneía*, indicante ogni attività di interpretazione: dalla retorica come arte di trarre dall’oscurità di un pensiero inespresso la chiarezza dell’espressione linguística, alla traduzione da una lingua ad un’altra, al commento, come spiegazione e interpretazione delle difficoltà di significato di un testo, religioso o profano; e la nozione di ermeneutica quale si è sviluppata nella filosofia contemporanea, la quale abbraccia non solo i problemi relativi all’interpretazione dei testi, letterari, filosofici o religiosi, ma comprende anche un’attenta riflessione sia sulle condizioni esistenziali, culturali, storiche, che sono state alla base dell’elaborazione del testo, sia su quelle che costituiscono attualmente l’orizzonte di ‘precomprensione’ del suo interprete. La complessa ramificazione del problema ermeneutico deriva dall’intima interconnessione di tutti questi significati di ‘ermeneutica’, i quali abbracciano sia le regole tecniche (filologiche, linguistiche, esegetiche) dell’interpretazione dei testi, sia le questioni relative alleprensione umana, che costituiscono l’orizzonte precomprensivo dell’interpretazione.” En el sendero de pensamiento delineado anteriormente, Gadamer declara: “Partiendo del significado originario de *hermeneia* y ‘hermenéutica’, la traducción y la interpretación, puede verse claramente en que situación se encontraba el cristianismo primitivo frente a la filosofía griega y cómo San Agustín en *De doctrina cristiana* intentó reducir a conceptos el modo en que debía hablarse del mensaje cristiano. *Homo timens Deum, voluntatem eius in Scripturis sanctus diligenter inquirat*. Seguramente usted conoce ese famoso texto. Ahora bien, más tarde, en la Edad Media, la escolástica hizo de esto una magnífica aportación intelectual a través de la recepción de la metafísica aristotélica. Pero fue por Lutero y sobre todo por Melanchton por quienes la hermenéutica adquirió su nueva función en la lectura de la Biblia, en cuanto que se definió con los útiles de la retórica aristotélica. Con ello pasó a situarse al lado de la interpretación de las leyes dentro de la nueva jurisprudencia. Como contraposición a la forma moderna de la ciencia y su desarrollo matemático, coincidiendo con la expansión humanista de la cultura, la hermenéutica se convertiría en un instrumento de ayuda interpretativa para la comprensión de textos y proposiciones en general. En la época del Romanticismo, Schleiermacher y Friedrich Schlegel mostraron que toda comprensión es siempre una interpretación. Con expresiones latinas se había diferenciado en el siglo XVIII la *subtilitas intelligendi*, la comprensión, de la *subtilitas explicandi*, la interpretación. El romanticismo reconoció la unidad de ambos momentos y con ello el papel universal del lenguaje. No es que los conceptos interpretativos se presenten después de la comprensión, como si se los sacara de una dispensa linguística, por así decirlo, y se los aplicara a conveniencia a lo ‘comprendido’. Esa es una idea completamente falsa y hoy ya propiamente abandonada. La comprensión no adviene al lenguaje sino que se consume en él. En nuestro siglo Heidegger, siguiendo la línea de Dilthey, dio el paso intelectual decisivo, y en esa misma línea yo mostré, limitando el ámbito de validez del concepto científico de método, que en toda comprensión hay un tercer momento de autocomprensión, una especie de aplicación que en el pietismo se llamaba *subtilitas applicandi*. No sólo el comprender y el interpretar, sino también el aplicar, el comprenderse a sí mismo, forman parte del proceder hermenéutico. Admito que el concepto de aplicación, ocasional e histórico, es artificial y engañoso. Pero no conté con que pudiera pensarse en aplicar la comprensión. Bueno, lo que quiero decir es que hay que aplicarla a uno mismo.” [Citado por DUTT C. (ed.), *op. cit.*, 23-25]. Con todo, conviene no perder de vista que, para Schleiermacher, dado que ninguna función prelinguística antecede al acto comprensivo, competencia exclusiva de este último es el ejercicio de la *subtilitas intelligendi* por la que el intérprete para sí mismo entiende el conjunto textual sin las preocupaciones pedagógicas de aclarar (*subtilitas explicandi*) para su correcta aplicación (*subtilitas applicandi*) oscuros pasos aislados. Cf. ALMARZA MEÑICA J. M., “Historia de la hermenéutica”, en ORTIZ-OSÉS A. – LANCEROS P. (eds.), *Claves de Hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad* = Filosofía 35, Universidad de Deusto, Bilbao 2005, 257; FERRARIS M., *Historia de la Hermenéutica* = Teoría Literaria 1, Akal, Madrid 2000, 126.

embargo, dado que las palabras ostentan multiplicidad de significados, con frecuencia las personas que manejan los mismos vocablos entienden ideas completamente distintas. Circunstancia que induce a los interlocutores resolver el equívoco acudiendo a la aclaración del término en juego desde el contexto determinado de su uso. Menudo problema porque nada más se convierte en ideal inalcanzable, toda vez que aun cuando el esfuerzo parece compensado por el éxito, el resultado más bien es incompleto, traduciéndose, en el mejor de los casos, en estímulo para reiniciar con tesón el trabajo de comprender algo, sin disponer jamás de la certeza de haberlo entendido plenamente²⁰. Piénsese, por lo pronto, en los coloquios familiares de la cotidianidad en los que, a despecho de coincidir muchas veces el signo y el significado (por vía de ejemplo, la indistinción entre el susto y el gesto que lo representa), en otra cantidad no menor de casos experimentan la ruptura de la relación inmediata de la expresión con lo expresado. Por mencionar unos pocos hechos que ilustran lo que se quiere explicar acerca de los niveles de inefable densidad que puede llegar a conocer la apalabrada alteridad humana, indiquemos la situación embarazosa del que con frustración contempla cómo otra persona es incapaz de entender lo que le quiere decir o el estado de confusión del que no acierta a salir el sujeto que ha recibido un paliza, luego de gesticular una señal que interpretada de forma suplicante en su propia cultura se toma como insulto en la extraña que en ese instante visita. Ni que decir del que finge aceptación o complacencia por la información que se le brinda pero que para sí mismo sospecha que le estén engañando²¹. Dicho lo cual, la realidad viviente que el dinamismo

²⁰ Cf. GONZALEZ AGUDELO E. M., GRONDIN J., *op. cit.*, 111, 112, 113; RICOEUR P., *op. cit.*, 72. Leamos las acertadas consideraciones de HERNANDEZ-PACHECO J., *Corrientes Actuales de Filosofía. La Escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica*, Tecnos, Madrid 1996, 228-229: “El problema de la comprensión, del entender, del ‘enterarse’ y en definitiva el de la actividad social y humana que designan otros similares verbos y substantivos, es efectivamente un problema y no precisamente uno de los que se hayan podido inventar los filósofos. Todos tenemos experiencia de lo molesto que puede ser un malentendido, de las dificultades que puede producir el no haberse explicado bien en un momento determinado, etc. Así, sentirse incomprendido es el principio de toda soledad, precisamente allí donde uno tiene que desarrollar su vida en compañía de otras personas. Por otra parte, ser incapaz de expresarse bien produce una considerable angustia. En definitiva, está aquí en juego todo ese ámbito de la comunicación o intersubjetividad, que asume un papel esencial en la constitución de lo que en cada uno es su humanidad. Todo lo que tiene que ver con el verbo ‘entender’, afecta no solamente a la teoría del conocimiento, sino también, muy específicamente, a la antropología. Por ello, las cuestiones que conciernen a la comprensión suponen una ampliación del ámbito de la teoría del conocimiento. A nadie le cabe duda de que, intentando dilucidar qué sea eso de entender, nos enfrentemos con un problema gnoseológico; pero se trata de uno muy especial, que o bien no tiene por objeto específicamente la verdad, o bien nos obliga a cambiar radicalmente esta noción de verdad. Me explico: Una teoría matemática puede estar verdaderamente construida, y si yo no la entiendo, como vulgarmente se dice, es mi problema. Sin embargo, si alguien me da una orden y yo la entiendo mal, teniendo que ejecutarla, el problema ya no es mío, sino del que la dio. Aquí la cuestión de la comprensión no puede ser dirimida en los términos de una inteligibilidad positiva. De modo que en el ámbito gnoseológico afectado por lo que llamamos entender, la idea de una positividad científica metódicamente asegurada, se queda corta para dar cuenta de lo que pueda ser una correcta comprensión.”

²¹ Cf. DILTHEY W., *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, traducción, prólogo y notas de Antonio Gómez Ramos = Fundamentos 164, Istmo, Madrid 2000, 170, 180, 181. Sigamos con detenimiento los casos que a continuación relatan MACIONIS J. J. – PLUMMER K., *Sociología*, Prentice Hall, Madrid 2001, 106: “Un joven de Amsterdam está de vacaciones de verano en Nigeria. Va caminando por la carretera y mirando hacia atrás de vez en cuando para ver si tiene suerte y para algún camión que le pueda llevar a la próxima ciudad. Al poco tiempo ve acercarse una nube de polvo, y cuando ya el camión está visible levanta el pulgar en señal de autostop para ver si hay suerte. El camión da un frenazo y todos se le quedan mirando fijamente, pero no con la más amable de las miradas. Los del camión salen en tropel, y le empiezan a insultar y zarandear. Y ahí le dejan, al borde de la carretera, un poco magullado pero muy

de la lengua entraña, demanda el tratamiento de un proceso sujeto a la búsqueda sin término de la interpretación sobre el significado del que un discurso es portador. Sea de ello lo que fuere, la finura inherente al arte de la explicación (*Auslegung, subtilitas explicandi*) de un producto que es creación del espíritu humano remite de continuo inevitablemente al arte de la comprensión (*Verständnis, subtilitas intelligendi*) del referido proceso que lo ha creado²². Se impone de este modo el *sensus auctoris* constituido por la *mens* del locutor-escritor sobre el *sensus lectoris* conformado por la *intentio* del auditor-lector. Primacía de maras que, con todo, no impide la activa participación de las inquietudes intelectuales y las necesidades existenciales del intérprete, mismo que por la función dialógica de la hermenéutica no sólo plantea cuestiones diferentes de acuerdo con las cambiantes coordenadas espacio temporales, sino que es interpelado por el autor (hablante-escritor), ya en la inmediatez coloquial, sea a través de la lectura del texto, de manera que operando la *subtilitas applicandi* extrae la utilidad práctica responsable a la postre de las transformaciones interiores del individuo (pensamientos, creencias, vivencias), amén de enriquecer así la objetividad del significado provista por el dato filológico²³. Evidentemente, los escollos que separan

confuso. ¿Qué es lo que ha pasado? ¿Es culpa de los nigerianos, que odian a los extranjeros? De ningún modo. Pero como a cualquier otra persona en el mundo, a los nigerianos tampoco les gusta ser insultados. Y eso fue lo que hizo el joven europeo. Levantar el pulgar es un gravísimo insulto en Nigeria. La comunicación humana no sólo se realiza a través de las palabras. Las personas también se comunican por medio de los gestos o del lenguaje corporal. Y aquí hay que andarse con cuidado, porque un mismo gesto puede significar cosas muy distintas en distintas culturas (y esto lo aprendió muy bien nuestro joven europeo). [...] Dado que en las sociedades islámicas se utiliza la mano izquierda para la higiene personal, la visión de una persona comiendo con esa mano [...], no sólo es desagradable: puede ser repugnante. En la sociedad islámica también se considera ofensivo e insultante mostrar a alguien la suela de sus zapatos. En Estados Unidos este es el gesto verbal del “OK” [un hombre haciendo un círculo con el índice y el pulgar], con el que se indica que todo está listo, o que ya está terminado, o que las cosas van marchando bien, etc. En Francia, este gesto puede interpretarse como ‘no vales nada’, o ‘eres un cero’, mientras que en Alemania puede indicar cierta parte trasera de la anatomía humana [...]

²² Cf. CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 219; GRONDIN J., *op. cit.*, 113; GARAGALZA L., *op. cit.*, 200. Al respecto afirma BAUMAN Z., *op. cit.*, 26-27: “Fue dado a Schleiermacher, un miembro activo del movimiento romántico, amigo personal de Schlegel, Novalis, Herz y Mendelssohn, llevar estas ideas a un orden sistemático y, por lo tanto, establecer los fundamentos de la hermenéutica histórica. La contribución de Schleiermacher fue principalmente la de ampliar la noción de hermenéutica y del círculo hermenéutico más allá de los confines de la filología, la exégesis y la crítica de arte. Al igual que Hegel, si bien en un sentido distinto, llevó el problema de la comprensión y la interpretación al centro mismo de la humana experiencia universal; según palabras de Each, las ubicó en la práctica vital, en la vida cotidiana, en la experiencia vivida. Con Schleiermacher la hermenéutica dejó de ser un análisis filológico de los textos remanentes de otros escritores: se convirtió en el problema del miembro de una cultura esforzándose por captar la experiencia de otro, de un habitante de una época histórica que trata de abarcar la práctica vital de otra época, su ‘cotidianidad’, el tipo de experiencia que sólo se puede expresar con la palabra alemana ‘*Erlebnis*’. Es posible advertir claramente el origen romántico de este notable cambio de enfoque. Supremo legado del Romanticismo, las elusivas, polisémicas nociones de ‘*Leben*’ y ‘*Erlebnis*’ fueron la eterna obsesión de la autorreflexión de las humanidades.”

²³ En MORLA V., *op. cit.*, 237, se lee: “La hermenéutica bíblica, que comparte las características generales de cualquier hermenéutica de textos, explica sus particularidades por su objeto: el texto bíblico. Si la hermenéutica de autor (inspirada en Schleiermacher), aun recibiendo el homenaje debido, debe ceder terreno ante la hermenéutica del texto (Gadamer y Ricoeur, entre otros), esta distinción resulta irrelevante, por obvia al hablar de la Biblia. En efecto, el único escritor bíblico del AT del que tenemos noticia es Jesús Ben Sirá, autor del Eclesiástico. Nada sabemos del resto de autores o redactores del AT: sólo silencio o, a lo más, pseudoepigrafas (David y Salomón principalmente). Incluso en el NT se discute la autoría de casi todos los libros que lo componen, si exceptuamos algunas cartas de San Pablo. Según la distinción señalada arriba, la distancia en el tiempo (de obra y autor) queda paliada por la contemporaneidad, por su vocación histórica. En lugar de viajar al pasado en busca del autor, el

al emisor del receptor en la comprensión del mensaje ensanchan abismalmente las grietas al agregar a la distancia psicológico-lingüística de la comunicación oral que intercambian hablantes contemporáneos, la histórica de una cultura y época tan diversas que debe sortear el lector al abordar un texto con el fin de descifrar los signos escritos ahí vertidos²⁴. Cabe recalcar, no obstante, que el lenguaje escrito de un texto representa

hermeneuta se esfuerza por hacer presente el texto.” En otro paso MORLA V., *op. cit.*, 240, prosigue: “Este filósofo inició la reflexión global sobre la hermenéutica como arte de comprender un texto. Representante de la llamada ‘hermenéutica de autor’, patrocinó la aproximación psicológica, la búsqueda de un punto de contacto entre autor y receptor. Para comprender, necesita éste entrar en la mente del autor y tratar de identificarse con él. Para Dilthey, que abunda en esta línea, lo importante no es tanto el mensaje del texto cuanto el individuo que se expresa a través de él; se trata de repetir en nosotros globalmente la experiencia del autor (espiritual, emotiva, etc.). En la hermenéutica de autor se entiende que éste objetiva conscientemente su pensamiento en un texto (sentido del texto). El intérprete aspira a establecer ese sentido objetivo, a captar la intención del autor. Aunque ha de aceptarse que dicha intención constituye el primer principio hermenéutico, ni es el único ni puede escapar a la crítica. Según esta teoría, el lector debe controlar todo prejuicio, debe superar la subjetividad y la anticipación. Sin embargo, ‘hay en el texto gran cantidad de sentido que viene del deseo, de la fantasía, del subconsciente del autor u que de hecho es sentido del texto, aunque no atraviesa el acto reflejo de la inteligencia’ (Alonso Schökel). La teoría hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey dejó su huella en los métodos histórico-críticos, que implican una peculiar concepción de la objetividad histórica: la intención de ir más allá del subjetivismo del redactor.” Cf. BARTON J., “Introducción”, en IDEM (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*, 17; CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 217, 218, 242-243, 248; DOTOLO C., “Hermenéutica”, en PACOMIO L. – MANCUSO V. (eds.), *Diccionario Teológico Enciclopédico = Diccionarios Maior 2, Verbo Divino, Estella (Navarra)* ³1999, 434; GRONDIN J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, 100, 117; IDEM, *Introducción a Gadamer*, 100, 102, 103.

²⁴ Para decirlo con palabras de BAUMAN Z., *op. cit.*, 28: “Un texto escrito, una obra de arte en la plaza de una ciudad o en el museo, un código legal o un ritual –al contrario de la conversación directa– presentan el problema de la comprensión a través de la interpretación, en razón de que han perdido conexión con la vida que les confería un sentido. Lo cual se nos presenta como la oscuridad de fenómenos cuya significación se nos escapa ante nuestra ignorancia de su contexto natural, del modo de vida, que llena de sangre sus venas y las hace palpitar con su significación. Incorporar el acto en la totalidad de la vida, lo que en el habla se logra sin esfuerzo, requiere aquí proponerse una acción especial. Es esta acción lo que Schleiermacher define como ‘interpretación psicológica’. Como vemos, su psicología significa sobre todo el hecho de considerar un acto como un elemento dentro de la totalidad de la vida; de acuerdo con esto, la interpretación psicológica significa la restauración de su pérdida, olvidada o mal entendida totalidad. En consecuencia, *Leben* viene a reemplazar el *Geist* como al mismo tiempo concepto ontológico central y principio metodológico conductor. El postulado del círculo hermenéutico experimenta una transformación similar: consiste, ahora, en una construcción laboriosa de la totalidad de la vida, que es al mismo tiempo desconocida y no accesible a la percepción directa, fuera de los ocasionales trozos de vida esencialmente accesibles, pero sin embargo incomprensibles. El círculo se forma a partir de la adivinación de la totalidad a la que el elemento considerado pertenece; si la conjetura es correcta, el elemento en cuestión revela su significado parcialmente, lo que a su vez nos da una pista hacia una mejor, más plena, más específica reconstrucción de la totalidad. El proceso continúa, en círculos cada vez más abarcadores, hasta que los residuos de opacidad que permanezcan en nuestro objeto no nos impidan captar su significación. Por lo tanto, la interpretación se hace mucho más laboriosa y difícil que en el tipo de comprensión que los hablantes alcanzan sin echar mano de la reflexión. Por otra parte, sin embargo, el panorama de conocimiento y comprensión que nos abre es considerablemente más vasto. Puesto que el habla contiene su propia interpretación, o por lo menos logra su comprensión sin la ayuda de ésta, raramente, o casi nunca, enfrenta a los hablantes con la tarea de tener que deducir conscientemente la totalidad del contexto vital en que sus palabras llegan a tener un sentido. El contexto es tan trivialmente obvio de entender, de encuadrarlo en su individualidad, que no ofrece resistencia. Debido a la facilidad de su tarea los hablantes reciben su castigo en su ignorancia respecto del contexto total de su acción.” Cf. DILTHEY W., *op. cit.*, 65, 66, 67, 75; GRECH P., “Hermenéutica”, en LATOURELLE R. – FISICHELLA R. – PIE-NINOT S. (eds.), *op. cit.*, 533; RICOEUR P., *op. cit.*, 73; VATTIMO G., “Interpretación”, en ABBAGNANO N. – FORNERO G. (eds.), *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México ⁴2004, 617.

nada más un segmento de las diversas formas de expresión que adopta la naturaleza esencialmente abierta de la estructura interpretativa del existir humano. Base que funciona cual condición necesaria para la producción del enlace de las creaciones culturales relacionadas en particular con el lenguaje, pero sin cuyo recíproco concurso, como contraparte, el ámbito fundante prelingüístico señalado resulta prácticamente ignorado o desconocido²⁵. Precisamente, Schleiermacher dirige el ingenio de sus talentosas facultades a las condiciones comunes, generales, universales de la vida del intérprete, desde las cuales queda en franquía para unificar la tarea de la comprensión de textos que se dispersa en el laberinto de obras disímiles con arreglo al marco literario (clasicismo grecolatino), exegético (libros sagrados), teológico y jurídico en el que se inscriben, igual que de las más dispares reglas que aplican. Por ello el teólogo berlinés ha trascendido a la posterioridad con el mérito de haber situado su trabajo en el marco de los esfuerzos que dotaron a la hermenéutica de autonomía, elevándola por encima de la servidumbre a la que se hallaba sometida como simple auxiliar del derecho, la teología, la filología²⁶. En ese sentido comenta que tal es la capacidad productiva invertida por el lector-intérprete en la tarea de comprensión de un texto que compensa con creces la creatividad del autor al contar con la posibilidad de entenderlo tan bien como él o mejor incluso de lo que él se entendió a sí mismo²⁷. Idea que alude al hecho

²⁵ Al respecto opina NAVARRO CORDON J. M., *op. cit.*, 120: “El fenómeno de la comprensión, también por tanto de la hermenéutica, encuentra en el lenguaje el espacio en que es posible y habita: ‘Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica –señaló Schleiermacher- es únicamente lenguaje’. Comprensión e interpretación tienen lugar, además, en el seno de una determinada comunidad lingüística y cultural, y en el marco de un determinado horizonte histórico. Y es claro que no habría necesidad de interpretación, movida a su vez por la búsqueda de entendimiento, si a la comprensión no acompañase en toda relación lingüística, social, cultural y política un entendimiento deficiente, cuando no defectuoso o equivocado. No hay búsqueda de entendimiento, sino desde una comprensión deficiente o desde la necesidad de una mejor autocomprensión. Este fenómeno tan habitual del ‘mal entendimiento’ en la comunicación intersubjetiva se hace más grave en la comunicación que una determinada comunidad histórica tiene con otra del ‘pasado’, a la que pretende comprender o desde la que busca comprenderse a sí misma, a través y por medio de los textos o monumentos que le han sido transmitidos y aquélla recibe. Comprensión o interpretación tiene lugar en el seno y en el encuentro entre tradiciones. El malentendido en la comprensión obedece a factores fundamentales que entran en juego en toda comprensión, tales como la equivocidad del lenguaje o mejor su multisignificatividad, y en no menor medida su carácter alumbrador y productivo de sentido. A ello hay que unir la complejidad y ambigüedad de la realidad, la distancia (cultural e histórica) entre comunidades y tradiciones, la ‘intención’ sabida expresamente o no, que promueve un discurso o un texto, así como el interés que guía a quien lo recibe o lee, por no hablar de los prejuicios que orientan su acogida y recepción. Todo esto es un indicio de la nuclearidad del lenguaje, y deja entrever lo complejo que es el fenómeno de la comprensión. La hermenéutica se hace cargo de este estado de cosas.” Cf. GRECH P., *op. cit.*, 533; LLEDO E., *op. cit.*, 43-44.

²⁶ Cf. DILTHEY W., *op. cit.*, 66, 74, 79; LLEDO E., *op. cit.*, 44. NAVARRO CORDON J. M., *op. cit.*, 121, reitera lo que otros machaconamente insisten: “Hasta el siglo XIX la hermenéutica se entendió como una técnica o metodología de lectura e interpretación aplicada a determinados campos. El campo teológico integrado principalmente por los textos sagrados da lugar a la exégesis bíblica y a la formación de una hermenéutica teológica. El campo jurídico propicia una hermenéutica jurídica que se ocupa en la interpretación de textos legales y de la jurisprudencia. También en el Humanismo renacentista la comprensión e interpretación de la literatura clásica, griega y latina constituye una hermenéutica filológica.”

²⁷ Sobre el particular, NAVARRO CORDON J. M., *op. cit.*, 121, indica: “Fue en el marco del Romanticismo y por obra de Schleiermacher (1768-1834) cuando se transforma en una teoría general de la interpretación. Aquí no interesa recordar sino lo siguiente. Define la hermenéutica como el arte de evitar el malentendido, mediante repetición de la producción mental del autor, por medio de la ‘simpatía’ entre él y el intérprete. En este sentido su hermenéutica tiene una clara dimensión ‘psicológica’. El que, en palabras de Gadamer, sea la suya una hermenéutica de la ‘reconstrucción’ significa que se trata de comprender a un autor y su obra mejor de lo que él mismo lo habría podido hacer. La razón de que el

indiscutible en relación a que el lector-intérprete disfruta de la inmejorable posición que proporciona la perspectiva histórica, la cual permite un conocimiento más claro de los factores comparecientes en la generación de la obra. Considérese la incidencia de aspectos inconscientes en la producción de esta última, pasados inadvertidamente a la intencionalidad inmediata o refleja del escritor. Súmese a lo anterior el alcance con que el lector rebasa el sentido pretendido por el autor al describir personajes, narrar tramas, emplear figuras de dicción y de los que deriva sugerencias que ni por asomo cruzaron por la mente de quien escribió el texto²⁸. Estas últimas observaciones no deben inducir

intérprete comprenda mejor radica en que sólo éste, y no el autor, puede comprender la obra singular del caso dentro de y desde una totalidad o un todo que ilumina así su sentido. Schleiermacher entendió este todo como una comunidad ideal, y en relación al infinito, y por tanto desde unos muy precisos supuestos metafísicos-teológicos. Lo relevante para nosotros es que en esa relación entre parte y todo (individuo e infinito) se expresa claramente el llamado 'círculo hermenéutico'. Dilthey lo vio así en Schleiermacher: 'La totalidad de una obra tiene que ser comprendida partiendo de las palabras y de sus combinaciones y, sin embargo, la comprensión plena del detalle presupone ya la comprensión del conjunto' [...] Círculo del comprender que sólo recibirá una pertinente intelección en su radicación ontológico-existencial llevada a cabo por Heidegger y Gadamer." Cf. BENGGOA J., *op. cit.*, 88; CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 220; DILTHEY W., *op. cit.*, 78, 106; GRONDIN J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, 113; IDEM., *Introducción a Gadamer*, 100; INWOOD M. J., "Hermenéutica", en HONDERICH T. (ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Tecnos, Madrid 2001, 483; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 186; ORTIZ-OSES A., *Antropología hermenéutica*, 54, 78; THISELTON A., *op. cit.*, 125;

²⁸ Cf. CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 248; GRONDIN J., *Introducción a Gadamer*, 101; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 187. Al parecer de HERNÁNDEZ-PACHECO J., *op. cit.*, 231-233: "Quien primero se propuso una generalización gnoseológica de la idea de hermenéutica fue Schleiermacher. Y a él se refiere Gadamer, que por lo demás es un autor que, más que la originalidad, busca la conexión de sus propias teorías con la gran tradición de las ciencias del espíritu. Mas no por ello deja de ser cierto que una idea de hermenéutica, deudora como es de Schleiermacher, tiene el punto de partida, por otra parte, en su distanciamiento respecto de este autor. Schleiermacher es en la tradición hermenéutica el gran acentuador de lo que casi podría llamarse reverencia al texto. (No podía ser menos en un teólogo, para el que el texto fundamental es la Escritura.) Se trata de comprender lo que está ahí; y el intérprete está en esta tarea comprometido en el esfuerzo de anular sus propios prejuicios a la hora de entender *desde él mismo* el texto o mensaje que se trata de interpretar. Es cierto que el mismo Schleiermacher enuncia el principio de que el intérprete puede y debe entender el texto mejor que su propio autor. Pero no en el sentido de añadir nada propio, sino intentando referir el texto a la totalidad de sus condiciones, es decir, al contexto que en él también se expresa. Mientras que para el autor este texto es un acto más, muchas veces irreflexivo, del proceso productivo total, el intérprete lo estudiará precisamente como expresión de esa totalidad, fundamentalmente biográfica, que en él se manifiesta. Pero se trata en cualquier caso de referir el texto que hay que entender a las condiciones de su génesis, intentando reconocer en él la expresión de su autor como espíritu que lo anima y lo hace inteligible. El intérprete ha de dejarse absorber en la esfera subjetiva que está en la base de toda expresión, y esto sólo es posible –afirma– en la medida en que, se deja ganar por dicha subjetividad. Gadamer señala ahora las dificultades que esto lleva consigo, sobre todo allí donde, entendido como testimonio histórico, un texto haya de ser remitido como a su origen a subjetividades que ya no existen. Como lograr la conexión con la subjetividad extraña, es ya un problema en la vida ordinaria; y este problema se hace dramático cuando se pretende además que esta conexión sea, no solamente posible, sino necesaria, más allá de las barreras de espacio y tiempo. Pretender esto sería desconocer el carácter esencialmente mediado y mediador de la tradición histórica; y hace necesario –como es el caso en Schleiermacher– el recurso a misteriosas 'intuiciones' y 'simpatías', muy difíciles de justificar metodológicamente. Por ello, Gadamer pretende corregir el planteamiento de Schleiermacher mediante un recurso a Hegel, que constituye otro de las grandes pilares en el desarrollo de la conciencia histórica. Sólo que Hegel intenta resolver el problema precisamente en la dirección opuesta. Para él la comprensión es algo que, también en un sentido muy caro a la hermenéutica en la referencia del texto o hecho histórico a comprender a una totalidad de la que es manifestación de la propia génesis. O dicho con otras palabras: lo importante en él no es lo que quiere decir, sino lo que podemos entender en él, su significado para nosotros; de modo que entendiéndolo nos entendamos a nosotros mismos, haciendo transparente en la tradición histórica la propia génesis *del intérprete*. La historia queda entonces asimilada en la autotransparencia conceptual, cuya constitución pertenece a la Filosofía." A diferencia, CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 249-250, hablan de una

al error de suponer que la tesis de Schleiermacher estriba en afirmar la conveniencia de sustituir la búsqueda de la intención del autor por la del lector. Por el contrario, tan prioritario es el interés schleiermachiano por determinar la intención del autor que algunos estudiosos de su pensamiento le han reprochado, sin fundamento por supuesto, incurrir en el extremo opuesto de la llamada falacia genética con intermediación de la cual se reduce lo escrito en el texto al proceso mental de quien lo redactó, idea que toma asidero en la presunción de que el significado equivale a la objetividad escrita del pensamiento original de su autor²⁹. Lo que de hecho propugna el padre de la teología del

tercera opción relativa a la interpretación de un texto: “La última tendencia pone el acento *en el mismo texto*. Aunque el texto ha nacido de un autor, mantiene una autonomía respecto de él, es consistente en sí mismo. El texto es un sistema preciso de palabras, ordenado y significativo. El texto está ahí, a nuestra disposición, invitándonos a penetrar en él y a descubrir todas sus facetas. El texto crea un universo de sentido que pone delante del lector. Es lo que acertadamente Ricoeur ha denominado ‘mundo de la obra’. La interpretación tiene como fin alcanzar ese mundo, que constituye el referente de la obra. El mundo de la obra es una descripción de ‘las maneras de habitar el mundo’, de las virtualidades del ser en el mundo. La hermenéutica actual pone el acento especialmente en el texto. Ahora bien, no cabe a este respecto sostener una visión unilateral porque de alguna manera el autor está en la obra, algo del autor se nos comunica por medio de la obra y porque no es indiferente la presencia del lector, que actualiza e interpreta la obra. De este modo el texto es un auténtico mediador entre autor y lector. Eco subraya que es el texto mismo quien nos indica cuál es el límite de la interpretación. Se trata de buscar en lo que llama ‘intención de la obra’ los elementos que permiten formar la intención del lector que, como estrategia del texto, ha elaborado el autor. En esta operación, el lector lleva la iniciativa, pero esa iniciativa consiste en formular una conjetura sobre la intención de la obra que debe ser aprobada por el conjunto del texto como un todo orgánico. Esto no quiere decir que sólo exista una conjetura que el texto refrende; más bien ocurre que son varias las hipótesis que pueden ser verificadas por el texto. Sin embargo, hay que tener en cuenta que un texto es un artificio cuya finalidad es la construcción de su propio ‘Lector modelo’, es decir, el lector ideal. El lector empírico, al fundar su conjetura, debe apuntar al tipo de Lector modelo postulado por el texto. La propuesta de Eco insiste en admitir la necesaria iniciativa del lector para determinar la intención de la obra, pero también en que debe ser ésta, en último término, el auténtico criterio de interpretación. Aunque no existe nunca una interpretación última y definitiva de un texto, sí es posible encontrar –y debe buscarse– la interpretación más probable. Ricoeur, Hirsch y otros autores ponen de relieve la existencia de unos criterios de validación. Hay reglas para conjeturar y reglas para validar la conjetura. Recogiendo algunos de estos criterios podemos decir que debe ser validada aquella interpretación que sea más probable que las otras porque: 1) es la que dota al texto de más sentido (criterio de plenitud); 2) es la más creativamente coherente con la cadena de interpretaciones a que ha dado lugar (criterio de tradición); 3) es la más coherente con el conjunto del sistema de sentido en el que se inscribe (criterio de congruencia) y 4) es la que ha pasado de modo más riguroso por la mediación de la explicación y la que mejor resiste a la crítica que puede hacerse desde otras instancias.”

²⁹ Cf. DILTHEY W., *op. cit.*, 67; GRONDIN J., *Introducción a Gadamer*, 102-103; THISELTON A., *op. cit.*, 125. Concepción schleiermachiana que contrasta con la más reciente de HIRSCH E. D., “Tres dimensiones de la hermenéutica”, en DOMINGUEZ CAPARROS J. (ed.), *op. cit.*, 139: “Dicho sin rodeos, la naturaleza de la interpretación es construir a partir de un sistema de signos (para abreviar, un ‘texto’), algo más allá de su presencia física. Es decir, la naturaleza de un texto consiste en significar aquello para lo que lo hemos construido. Me doy cuenta de que la teoría debería intentar proporcionar criterios normativos para distinguir entre lo bueno y lo malo, entre las construcciones legítimas e ilegítimas de un texto, pero la simple teoría no puede cambiar la naturaleza de la interpretación. En realidad necesitamos una norma debido precisamente a que la naturaleza de un texto es no tener ningún sentido excepto aquel que un intérprete quiere que tenga. Nosotros, y no nuestros textos, somos los hacedores de los sentidos que comprendemos: un texto es sólo una oportunidad para el sentido, es en sí mismo una forma ambigua carente de la conciencia en la que reside el sentido. Un sentido de un texto no puede ser superior a otro basándonos en que deriva de la ‘naturaleza de la interpretación’, puesto que todos los sentidos interpretados son ontológicamente iguales; todos son igualmente reales. Cuando distinguimos entre sentidos legítimos e ilegítimos en ‘Lícidias’, por ejemplo, no podemos afirmar que estamos simplemente describiendo la naturaleza del texto de Milton, porque el texto cambia su naturaleza de modo acomodaticio de un intérprete a otro. Esta igualdad ontológica de todos los sentidos interpretados se pone de manifiesto en el hecho de que la teoría hermenéutica ha sancionado casi toda norma concebible de legitimidad en la interpretación. Deduzco de este hecho histórico que las normas

sentimiento se cifra en identificar el sentido de un discurso que sólo posteriormente llega

interpretativas no derivan realmente de la teoría, y que la teoría codifica *ex post facto* las normas interpretativas que nosotros de hecho ya preferimos.” Inmediatamente, HIRSCH E: D., *op. cit.*, 139-140, sitúa la visión hermenéutica de Schleiermacher en el cuadro de la así llamada falacia genética: “Elijamos un ejemplo central de la historia de la interpretación: hacia el siglo XVIII se había ganado una victoria impresionante sobre ciertas formas medievales de interpretación, de modo que, para entonces, parecía que las anacrónicas lecturas alegóricas se rechazaban definitivamente. Desde el punto de vista posmedieval, los textos de Homero y Virgilio, al no ser autores cristianos, no podían ser considerados legítimamente como alegorías cristianas. Hacia el final del siglo XVIII, Schleiermacher se limitaba a codificar el trabajo de sus predecesores humanistas al afirmar como canon universal de la interpretación lo siguiente: ‘Todos los elementos de un texto dado que requieran una interpretación más detallada deben ser explicados y definidos exclusivamente a partir del dominio lingüístico común al autor y al público original’. De acuerdo con este principio, se despoja de toda legitimidad a la lectura alegórica cristiana, y queda expedito el camino a una interpretación verdaderamente histórica y científica. O así al menos le parecía a Schleiermacher. Pero no se puede defender el rechazo humanista de los anacronismos por motivos puramente cognitivos o lógicos. Según el canon de Schleiermacher, ningún texto puede significar legítimamente en un momento posterior lo que no pudo haber significado originalmente, pero la lógica por sí misma difícilmente respalda esta deducción. Los intérpretes medievales sabían bien que Homero y Virgilio habían sido paganos que no pudieron querer decir o comunicar, conscientemente, sentidos cristianos. Los exegetas de la Edad Media se aferraban implícitamente a otro principio que se puede expresar como sigue: ‘Todos los elementos de un texto dado que requieran una interpretación más detallada *no* necesitan ser explicados o definidos a partir exclusivamente del dominio lingüístico común al autor y a su público original’. ¿Qué principio es más incuestionable lógicamente, éste último, implícito y medieval, o aquel de Schleiermacher? La respuesta es sencilla. El principio medieval se funda en una lógica más poderosa porque es evidente que un texto puede significar cualquier cosa que se le ha entendido que significaba. Si se ha interpretado un texto clásico como una alegoría cristiana, eso prueba de modo incuestionable que puede ser interpretado así. De esta manera, la ilegitimidad de la alegoría anacrónica, sugerida por el canon de Schleiermacher, no se deduce ni del hecho empírico ni de la lógica. Por supuesto, en absoluto se deduce su norma de legitimidad; se la elige. Se basa en una preferencia de valor y no en una necesidad teórica. Su preferencia por el sentido original en lugar del anacrónico es, en el fondo, una elección ética. A partir de este ejemplo, podría generalizar, con total confianza, afirmando que la dimensión normativa de la interpretación es siempre, en última instancia, una dimensión ética. Al llegar a este punto, no haré ninguna digresión para tomar partido en la disputa ética entre anacrónicos e historicistas, puesto que deseo tratar ese asunto al final de este ensayo. Pero sí me detendré para observar que la moralidad exegetica de los alegoristas medievales no es necesariamente menos admirable que su lógica. En realidad, me parece que tanto Schleiermacher como aquellos intérpretes medievales repudiados por su canon, siguen el mismísimo principio ético, cada cual desde su diferente punto de vista, porque los sentidos anacrónico y original tienen esto en común: ambos son tentativas por lograr legitimidad según el criterio del ‘mejor sentido’. Parecería que hubiese, a lo largo de la historia de la interpretación, un principio constante que considerase el ‘mejor sentido’ como el más legítimo de un texto. Las diferencias surgen a la hora de definir ‘lo mejor’. Un intérprete del siglo XIII podría argumentar que la alegoría cristiana es un sentido mejor que el original, pagano, mientras que un humanista del renacimiento podría responder que el sentido original de la antigüedad es superior a cualquier otro que la tosca cultura de la Edad Media pudiese imponer. A finales del siglo XVIII y principios del XIX los románticos como Schleiermacher pudieron prorrogar la tradición humanista, alegando que el sentido original es siempre el mejor, sin que importe la procedencia del texto, debido a que cada cultura, por derecho propio, tiene un valor infinito; cada cultura, como celebraba Herder, es una nota en la sinfonía divina; cada época, como predicaba Ranke, está próxima a Dios. Aunque ya no apuntalamos nuestro historicismo con tales ideas cuasi-religiosas, el ideal romántico de pluralismo cultural ha continuado siendo la norma ética dominante de la interpretación durante la mayor parte de los siglos XIX y XX: es más general y humanista abarcar la pluralidad de culturas que se prisioneros de la propia. Así pues, deberíamos respetar el sentido original como el mejor sentido, como la norma más legítima para la interpretación. Hace bien poco el historicismo ha girado sobre sí mismo para anunciar que *somos* prisioneros, se quiera o no, de nuestra propia cultura y que, por tanto, debemos volver a una idea cuasi-medieval de la interpretación; es decir, el mejor sentido (cualquier sentido a este respecto) debe ser anacrónico, no guste o no. Desde este punto de vista reciente, el ‘mejor sentido’ se revela como una elección ética y consciente en relación con lo que es mejor ‘para nosotros hoy en día’, de acuerdo con algún criterio incontestable en nuestras circunstancias históricas presentes.”

a ponerse por escrito, revirtiendo para el efecto el procedimiento al punto retórico de partida propio de un orador que con la clara intención en la mente lo articula antes de pronunciarlo, proveyéndole sentido, dando por sentado que tiene como propósito aleccionar, ilustrar, corregir, confirmar, alentar, cuestionar al auditorio que estima su destinatario³⁰. Como se ve, se trata de recrear la ruta recorrida por el autor desde la motivación que plasma su mismísima interioridad hasta los signos exteriores que la manifiestan. En semejante labor el intérprete asume el desafío de entablar con el escritor una relación genética garante de la idoneidad del primero para transformarse en el interlocutor inmediato de la obra original con quien el segundo se proponía dialogar directamente³¹. Entretanto, inmerso el texto en la lectura del intérprete reviste el dinamismo de la efectividad histórica, esto es, la continuidad de la producción creativa del sistema inclauso, siempre abierto, que la obra radicalmente encierra, dicho sea a falta de mejor término. Ciertamente, la infinitud no susceptible de totalización en la comprensión del sentido que la obra evoca, reclama permanentemente la tentativa, sólo parcialmente alcanzada por el aporte de cada época, para completar lo que falta en la mente del autor cuando el lector entra en ella imprimiéndole la vital familiaridad de un mundo histórico distinto por obra de la identificación que suscita la fusión del tú con el yo³². Naturalmente, la idea del malentendido (*Missverständnis*), no la comprensión, como orientación primaria y fundamental de la comunicación interpersonal, expuesta continuamente al riesgo de la experiencia de la extrañeza por la contradicción a la que la lectura de un texto de hecho conduce, serpentea todo el entramado argumentativo de la obra schleiermachiiana. Al carácter esencial el malentendido añade su índole universal

³⁰ Cf. CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 216; DILTHEY W., *op. cit.*, 67.

³¹ Así lo manifiesta GARAGALZA L., “Hermenéutica Filosófica”, en ORTIZ-OSES A. – LANCEROS P. (eds.), *op. cit.*, 254: “El desarrollo de las técnicas filológicas en el Renacimiento permitirá (al menos en el ámbito protestante, ya que la Iglesia católica se reafirmará tras el Concilio de Trento en la autoridad de la Vulgata) un redescubrimiento de los textos originales, sea de la antigüedad clásica, en el que se pretende retirar las interpretaciones superpuestas para descubrir no tanto el sentido literal como la realidad humana de la que han surgido. La herencia de este espíritu humanista y crítico renacentista no habrá que buscarla, al menos a este respecto, en el espíritu ilustrado, que en virtud de su ideal de claridad no se muestra sensible ante la dificultad de la interpretación, sino más bien en personajes como Espinoza o Vico que van a dar pie a la reacción romántica. Basándose en la acentuación del factor histórico de la tradición (Herder) y de la relatividad y pluralidad del sentido, el romanticismo descubre la necesaria implicación del sujeto-intérprete en la interpretación. El sujeto no se identifica ahora, en tanto que intérprete, con una mera entidad formal, sino más bien con el ser humano en toda su extensión, con el ‘hombre completo’ (Hamann) en el que se incluye también su materialidad-corporalidad. Frente a la ingenuidad de la doctrina antigua y renacentista del sentido único del texto y frente a su pretensión de recuperarlo o descifrarlo superando la erosión del tiempo, el romanticismo acepta la imposibilidad de alcanzar una comprensión completa, lo cual pone a cada época, a cada cultura y a cada individuo en una originaria situación de igualdad de derechos a la hora de abordar la interpretación. En este sentido Schleiermacher intenta establecer una disciplina que reflexione explícitamente sobre la interpretación partiendo de la concepción de la obra como una ‘interioridad exteriorizada’ y de la necesaria participación del sujeto en el proceso de ‘re-interiorización’ que tiene lugar en la interpretación gracias a una especie de intuición o adivinación de aquello que impulsaba al hombre que está tras la obra. Y aunque el intento de Schleiermacher de interiorización por reconstrucción encontró una severa corrección en la noción hegeliana de integración como mediación de pasado y presente, su talante ha animado en el siglo XIX la reflexión sobre la peculiaridad de la ‘comprensión’ como irreductible a la ‘explicación’ propia de las ciencias naturales (Dilthey), una reflexión que desemboca, a través de la obra de Heidegger, en la formulación explícita de una hermenéutica filosófica por parte de Gadamer.” Cf. CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 219; DILTHEY W., *op. cit.*, 67; GRONDIN J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, 114.

³² Cf. DILTHEY W., *op. cit.*, 66, 75, 77, 79

que responde a una serie de variables algunas de las cuales ya se han mencionado, empero vale la pena realzar la inadecuación entre la intención del *verbum interius* (a saber, lo que lo pensado pretende decir) y lo expresado por la palabra exterior, dificultad que se agudiza ante la amenaza de mayor oscurecimiento que implica el intento de verter en una proposición más inteligible un enunciado originalmente menos comprensible³³.

§2. Doctrina de la congenialidad

Para Schleiermacher la comprensión es una operación mental mediante la cual el lector-intérprete procura determinar la intención, lo que se quiere decir, a través de lo expresado por el autor en el lenguaje. De esta suerte, el intérprete se remonta desde el plano gramatical (semántico-sintáctico) hasta el nivel de las ideas. Gracias a este procedimiento el lector tiene acceso a la intuición original que inspiró al autor a escribir un libro³⁴. En el proceso referido, entretanto, se ha producido el fenómeno de la

³³ Cf. CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 219; DILTHEY W., *op. cit.*, 77, 180; DOMINGO MORATALLA A., *op. cit.*, 609; GRONDIN J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, 108, 111, 112, 113, 115, 117, 120; IDEM, *Introducción a Gadamer*, 100, 102; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 186, 190; RICOEUR P., *op. cit.*, 75. En ese sentido, citemos una vez más lo que oportunamente expone HERNANDEZ-PACHECO J., *op. cit.*, 229-231: “Pero volvamos ahora a la cuestión que nos ocupa. Se diría en una primera aproximación que esto de entender no tiene por qué ser tan complicado. De hecho, nos ponemos bastante nerviosos cuando, tras haber comunicado un mensaje, el interlocutor no termina de entenderlo. ‘Pero si te lo acabo de decir’, ‘¿Es que tengo que repetirlo mil veces?’, etc., son todas ellas expresiones que parecen querer indicar que la comprensión debería seguir inmediatamente a la audición o lectura del mensaje transmitido. Que las cosas no son tan fáciles, lo sabemos. Pero ¿por qué? Toda la teoría de Gadamer se dirige a dar una explicación del hecho, mil veces constatado, según el cual la lectura de un texto o mensaje no produce inmediatamente su comprensión. Se trata, en definitiva, de explicar por qué se hace necesaria además la ‘interpretación’ de lo que en toda comunicación se transmite. El entender no es entonces, repito, algo inmediato, sino resultado de un esfuerzo hermenéutico. La hermenéutica es el arte de la interpretación de textos, el esfuerzo intelectual que intenta fijar su sentido. Y es esfuerzo porque a lo largo del desarrollo de nuestra conciencia histórica hemos llegado, tras duras experiencias, a entender que leer un texto, cuando se trata de descubrir en él un sentido, es tarea nada fácil. Ciertamente no siempre es necesaria esta interpretación. Si yo recibo un telegrama de un pariente diciendo que viene a mi casa y que llega en el tren de las nueve, entiendo inmediatamente lo que dice, y sé qué es lo que tengo que hacer en consecuencia. Pero, si yo –que nada sé de historia antigua- me encuentro con un contrato de compraventa en un papiro del siglo II, probablemente ni siquiera lo reconozca como tal. Esto, sin embargo, no quiere decir que la interpretación sea un procedimiento necesario solamente en determinadas transmisiones lingüísticas, sobre todo históricas. Gadamer, siguiendo a Schleiermacher, intenta mostrar, y creo que en esto se le puede seguir muy bien, cómo este carácter interpretativo es no sólo esencial para toda humana comprensión, en la medida en que el malentendido no es meramente un accidente esporádico del conocimiento, sino una tendencia consubstancial a él, que ha de ser mantenida bajo un control hermenéutico. Hermenéutica es entonces el intento de encontrar una respuesta a la pregunta de cómo sea posible la comprensión allí donde el objeto de ésta no está inmediatamente dado y existe así una tendencia a esa discontinuidad sujeto-objeto cuyo nombre habitual es el de malentendido. La hermenéutica surge entonces como una extrapolación al ámbito de la teoría antropológica del conocimiento, de una metodología auxiliar de la historiografía que tiene como objeto fijar el sentido de los textos y asegurar así la correcta transmisión de contenidos inteligibles a lo largo del tiempo. Pero esta extrapolación no es ilegítima. Precisamente se trata de ver cómo este problema propio de la historiografía es un caso paradigmático de toda comprensión. La transmisión histórica de sentido, que tiene el nombre tópico de tradición, se convierte en prototipo de toda comunicación, precisamente en su carácter problemático, no inmediato y dado a la distorsión. Estudiar las condiciones de su posibilidad es para Gadamer el punto de partida para una hermenéutica general de la comunicación humana y de su posible comprensión.”

³⁴ Cf. GRECH P., “Hermenéutica”, en ROSSANO P. – RAVASI G. – GIRLANDA A. (eds.), *op. cit.*, 750.

congenialidad (*Kongenialitätslehre*), por el que el intérprete, alcanzando la identificación psicológica con el autor, derivada de la totalidad del contexto sentimental de vida que funde espíritus afines, capta con la inmediatez de la intuición, el sentido del pensamiento contenido en cada expresión³⁵.

Ahora bien, es el Infinito, el Epíritu, el Absoluto, la Naturaleza (fuerza divina y vida creadora) lo que inconscientemente dirige el proceso creador de los individuos de genio. En este orden de ideas, Schleiermacher decía del filósofo Baruch de Spinoza que “el sublime Espíritu del mundo lo penetraba, el Infinito era su principio y su fin, el Universo era su único y eterno amor. Con santa inocencia y con profunda humildad él se reflejaba en el mundo eterno y consideraba que también él era el espejo más amable del mismo. Estaba lleno de la religión y lleno del Espíritu Santo”³⁶. Dado que el Infinito se manifiesta en la creación artística de lo finito y a que el genio traduce la expresión del Absoluto, la actividad creadora del artista y del genio, por igual, es norma de sí misma que no acepta preceptiva alguna procedente de instancia ajena al estado de ánimo peculiar al modo de sentir de la pasión arrebatada, del carácter fuerte³⁷. Si lo ilimitado es la raíz y sentido de lo limitado, la naturaleza finita del hombre sólo experimenta sentimiento de dependencia (*anhängigkeitsgefühl*) frente a lo que está radicalmente ligada, lo Infinito. Se trata de una vivencia, de un acto vital por el cual el ser humano siente disponer de una relación absoluta con una realidad sobrehumana, el universo, hecho que da lugar a que el ser particular de la persona adquiera la conciencia

³⁵ Hans Küng advierte que “ese sentimiento no hay que entenderlo, de modo estrictamente psicológico, como una emoción romántico-entusiasta, sino, de modo existencial-total, como un ser-tocado en el centro de la persona humana: como conciencia religiosa e inmediata de sí mismo (Ebeling compara su función con la función de la conciencia en Lutero). Schleiermacher precisará más tarde esa idea, substituirá el concepto equívoco de ‘visión’ (¿sensitiva o espiritual?) del universo (que no es posible ‘ver’ en su totalidad) por el concepto ‘sentimiento’, y como veremos, en su ‘doctrina de la fe’ hablará más exactamente de religión como del *sentimiento de dependencia por excelencia del hombre*” (KUNG H., *op. cit.*, 163). Línea interpretativa que ratifica Alfonso Ropero al observar que “cuando Schleiermacher definía la religión como el ‘sentimiento de la absoluta dependencia’, ‘sentimiento’ significaba la conciencia inmediata de algo incondicional, en el sentido de la tradición agustiniana y franciscana. El término ‘sentimiento’ no hacía referencia, en esta tradición, a una función psicológica, sino a la conciencia de lo que trasciende el entendimiento y la voluntad, el sujeto y el objeto.” [ROPERO A., *Introducción a la Filosofía. Una perspectiva cristiana* = Pensamiento Cristiano 8, CLIE, Terrassa (Barcelona) 1999, 693].

³⁶ Citado por FAGGIN G., “SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst”, en CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS DE GALLARATE, *Diccionario de Filósofos*, Rioduero, Madrid 1986, 1185. Küng comenta que “lo ‘infinito’ no existe ‘en sí mismo’, no existe en estado abstracto. Lo infinito siempre es aprensible únicamente en lo finito, desprendiéndose y manifestándose en diferentes configuraciones infinitamente numerosas. La visión del universo es siempre individual y ninguna de esas innumerables visiones puede ser excluida por principio. La ‘religión’, por tanto, tiene que individualizarse en diferentes religiones. Por consiguiente, quien quiera comprender la ‘religión’, tiene que comprender las diferentes religiones. Aun cuando las distintas religiones hayan perdido su vida primigenia y se hayan identificado con determinadas fórmulas, esquematismos y ergotismos, aun cuando en el curso de su larga historia hayan sido desfiguradas y deformadas: son y siguen siendo auténticas y puras individualizaciones de la ‘religión’, en tanto que posibilitan una experiencia de lo infinito en el sujeto humano, en tanto que convierten una determinada visión de lo infinito en su punto central, en su visión central, punto absoluto de referencia en esa religión.” (KUNG H., *op. cit.*, 164-165).

³⁷ Cf. REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 35-36.

pánica de ser parte del Uno-Todo³⁸. La pasiva visión (*Anschauung*) de las manifestaciones con que el universo penetra y llena de una fuerza íntima que vivifica, une, armoniza el yo con las cosas como componentes del acontecer de la totalidad, es el estrato básico del hombre que rotura el camino para su encuentro con la dimensión más profunda, unidad primigenia dentro de la multiplicidad, principio de identidad absoluta de los contrarios³⁹. Complementariamente, la inmediatez del sentimiento (*Gefühl*) emocionado, por el que el yo en recogimiento interior responde a los efluvios con que el universo le inunda, posibilita su relación con el ser, fundamento último, anterior y superior a la mediación del conocer y a la actividad del querer⁴⁰.

³⁸ Cf. AROSTEGUI A., *Esquemas para una Historia de la Filosofía Occidental*, Marsiega, Madrid ²1978, 659; FAIVRE A., “La filosofía de la naturaleza en el romanticismo alemán”, en BELAVAL Y. (ed.), *Historia de la Filosofía 8. La Filosofía en el siglo XIX*, Siglo Veintiuno Editores, México ¹²1998, 60; FAGGIN G., *op. cit.*, 1187; FERRATER MORA J., “SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH ERNST DANIEL”, en IDEM, *Diccionario de Filosofía 4 Q/Z*, Alianza, Madrid ⁵1984, 2956; GOMEZ-HERAS J. M^a G., *Teología protestante. Sistema e historia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972, 141, 142, 145; KUNG H., *op. cit.*, 163; LEIDECKER K., “SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH ERNST DANIEL”, en RUNES D. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Grijalbo, Barcelona ²1978, 338; REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 46; ROPERO A., *op. cit.*, 463.

³⁹ Cf. GOMEZ-HERAS J. M^a G., *op. cit.*, 138.

⁴⁰ “Y pese a todo, indica Küng, justamente en asuntos de ética y de religión, Schleiermacher *no seguirá a Kant*. Las pruebas morales de la existencia de Dios y de la inmortalidad aducidas por Kant le parecen poco consistentes. ¿Cómo puede ser Dios el principio regulativo de nuestro conocer si no es al mismo tiempo principio constitutivo de nuestro ser? Schleiermacher sigue convencido de que aun en un mundo regido por leyes de la naturaleza sigue habiendo un misterio que el hombre ha de respetar.” (KUNG H., *op. cit.*, 155). En realidad, “Kant habría de refutar la validez de la intuición interior del ‘sentimiento a través’ como método de cognición científica. Para él, la objetividad del conocimiento era un ideal incontestable, y la objetividad sólo puede concebirse en cuanto el yo enmudece frente a la existencia fáctica del objeto natural; en este sentido, un objeto definido debe ser conocido, el sujeto se dirige a él por sí mismo, esforzándose por una validez objetiva.’ Es sólo en la esfera de la libertad, del juicio moral, que el yo se impone sobre la naturaleza; pero, entonces, ésta no es la esfera de la ciencia o, en este sentido, del conocimiento científico. El ambicioso proyecto del Dilthey de la cuarta *Crítica*, de la razón histórica, se dirige a enmendar a Kant en este punto. Es cierto que esa inspirada adivinación en relación con la naturaleza no es una posibilidad abierta para los seres humanos. Una directa, no mediata penetración de la naturaleza sólo puede ser atribuida a Dios, y nunca ser un atributo de los hombres. En cuanto a la naturaleza puede ser pensada como *la Ausserung* de la voluntad de Dios, la ‘externalización’ de Su propósito: Dios, autor de la naturaleza, puede ser concebido con capacidad para penetrar intuitivamente Su propia creación, ‘para comprenderla’, para reconocer en ella la voluntad y el propósito que El conoce íntimamente, sin la mediación de objetos externalizados. Pero no así los hombres, cuya arremetida contra la naturaleza en toda su helada, entumecida extrañeza de un objeto cuyo origen y propósito, por lo tanto, permanece con toda certeza ignorado por siempre; objetos de esperanzadas conjeturas y quizás de intensas creencias, pero nunca de un conocimiento objetivo. Sin embargo, ¿no es acaso el hombre el *Deus occasionatus* del que Nicolás de Cusa nos habló muchos siglos atrás? El hombre, ¿no es acaso en todo, ‘en la ocasión’, igual a Dios, dado que es capaz de libre albedrío para elegir y, por lo tanto, actúa como el creador? Y, ¿no es acaso la historia el campo en que las ocasiones para la libre elección surgen a cada momento? Por lo tanto, ¿no es el caso que la única facultad de penetrar, atribuida solamente a Dios en relación al mundo considerado como un todo, pueda ser atribuida igualmente al hombre en el campo, más modesto, de la historia humana? Si la historia es una creación humana, los hombres pueden reconocerse a sí mismos en sus productos externalizados al igual que Dios puede reconocerse en el mundo. Dios es capaz de comprender el mundo, el hombre puede comprender la historia. El anhelo romántico de captar intuitivamente los significados ocultos de la naturaleza es filosóficamente ridículo y absurdo. Pero la historia humana puede ser considerada como la *geföhnte Welt* –el mundo ‘dado en sentimiento’. Podemos comprender nuestra historia. precisamente porque, al igual que la naturaleza para Dios, no existe por sí misma. Sólo existe en nosotros y a través de nosotros.” (BAUMAN Z., *op. cit.*, 30-31). Por consiguiente, el teólogo berlinés intenta encontrar “frente a la ley moral abstracta de Kant, los fundamentos del movimiento moral que [...] son capaces de determinar la voluntad en medio de los motivos que llenan la

Según Schleiermacher, en su nivel de mayor radicalidad, que reside en la religiosidad, el yo “no aspira a conocer y explicar la naturaleza del universo, como hace la metafísica; no aspira a continuar su desarrollo y a perfeccionarlo mediante la libertad y la divina voluntad del hombre, como hace la moral. Su esencia no consiste ni en el pensamiento ni en la acción, sino en la intuición y el sentimiento. Aspira a intuir el Universo; quiere contemplarlo piadosamente en sus manifestaciones y en sus acciones originales: quiere dejarse penetrar y llenar por sus influjos inmediatos con una infantil pasividad. Por lo tanto se opone a ambas en todo lo que constituye su esencia y en todo lo que caracteriza sus efectos. Aquellas, en todo el Universo, sólo ven al hombre en calidad de centro de todas las relaciones; ésta, en cambio, tiende a ver en el hombre –al igual que en todas las demás cosas particulares y finitas- lo Infinito, la imagen, la impronta, la expresión de lo Infinito”⁴¹. A renglón seguido acota el padre de la teología de la subjetividad: “La intuición del universo [...] es la piedra angular de todo mi razonamiento, es la fórmula más universal y más elevada de la religión, mediante la cual podéis descubrir todas sus partes, y se pueden determinar del modo más exacto su esencia y sus límites. Toda intuición deriva de un influjo del objeto intuido sobre el sujeto que intuye, de una acción originaria e independiente que realiza el primero y que el segundo acoge, comprende y concibe en conformidad con su naturaleza”⁴². Esto supuesto, cualquier proceso que implique alteridad (la moral que sitúa la acción libre del hombre al interior de las fuerzas inmanentes de su personalidad) o discursividad (el pensamiento metafísico que en una serie de razones y deducciones, manteniendo la diferencia entre el sujeto y el objeto, lo finito y lo Infinito, establece qué es el universo para el hombre) constituye un momento derivado que contiene elementos advenedizos, correspondientes a medios de segundo grado, que por vía de la expresión conceptual, de la formulación de enunciados, intentan aprisionar, falsificándola, la realidad escurridiza, irreductible e inefable del misterio⁴³.

En definitiva, el *ars intelligendi* o *ars interpretandi*, en el que la hermenéutica consiste, hunde sus raíces en la dialéctica como práctica del entendimiento recíproco, por medio del cual, en diálogo con el autor, el intérprete procura evitar el error, la falsa interpretación y alcanzar más bien el genuino sentido del texto⁴⁴. Dos, pues, son los

vida.” [Citado por BALLESTEROS M., “Subjetividad y reflexión”, en REYES R. (ed.), *Terminología Científico-Social. Aproximación crítica*, Anthropos, Barcelona 1988, 961].

⁴¹ Citado por REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 44.

⁴² *L. cit.*

⁴³ En *Monólogos*, escrito en 1800, Schleiermacher expone: “Sólo hay libertad e infinitud para aquél que sabe qué es el mundo y qué es el hombre; para quien ha resuelto claramente el gran enigma de cómo hay que separarlos y cómo se interaccionan; un enigma en el que miles se pierden en las viejas tinieblas y como esclavos tienen que perseguir la más engañosa apariencia, porque han extinguido su propia luz. Lo que ellos llaman mundo es para mí hombre, lo que llaman hombre es para mí mundo.” [Citado por MARKET O., “Romanticismo alemán”, en REYES R. (ed.), *op. cit.*, 884]

⁴⁴ Cf. DOMINGO MORATALLA A., *op. cit.*, 609-610. En este instante viene al caso referir la distinción que CONESA F. – NUBIOLA J. *op. cit.*, 245-247, ofrecen entre dos tipos de interpretación: “La hermenéutica dogmática o normativa surge de la necesidad de aplicar algunos conocimientos dogmáticos a casos concretos. Así ha comenzado la hermenéutica jurídica o la teológica, que se plantean el sentido de los textos sagrados o de las leyes vigentes, en respuesta a preguntas acerca de su significado y valor en determinados casos concretos. Este tipo de hermenéutica es fundamental para la enseñanza. Es más, se puede decir que cualquier saber enseñable tiene propiamente un carácter dogmático. En el anuncio

momentos que constituyen el ejercicio de la comprensión. En primer lugar, el gramatical-filológico (recibe también el nombre de comparativo), con el que el intérprete-lector reconstruye el pensamiento, la intención, la intuición, la situación en un orden inverso al del autor que compone un libro, a saber, de los signos al pensamiento y no viceversa. En su virtud, el intérprete lector, como ya se asentó más arriba, parte de los elementos semánticos, sintácticos que garantizan el carácter *objetivo* de la comprensión, puesto que emplea formas comunes a toda cultura y, por tanto, existen independientemente del autor. “El *comparativo*, afirma nuestro autor, coloca primero al que hay que entender como algo general y encuentra después lo peculiar en cuanto es comparado con lo otro bajo lo mismo general comprendido. Lo primero es la fuerza femenina en el conocimiento del hombre, lo segundo la masculina”⁴⁵. Por lo demás, estos aspectos semánticos son de índole *negativa* en el sentido que circunscriben su cometido a determinar la mal comprensión que proviene del uso erróneo de los términos⁴⁶. El otro momento del comprender es el psicológico llamado también adivinatorio que une al lector con el autor por medio de la congenialidad o de la empatía (*Einfühlung*). Es lo que afirma claramente Schleiermacher en un paso de *Hermeneutik*:

religioso, en la definición jurídica, en la enseñanza superior o en la escuela, así como en el traducir, no pueden existir dudas -si no es de modo excepcional- acerca del texto sagrado, de las leyes, de los clásicos o de los vocablos y figuras gramaticales, puesto que este significado ha sido estudiado y declarado de modo vinculante por los comentarios normativos, por la opinión prevalente, por el programa universitario o de la escuela, por las gramáticas y diccionarios autorizados. El experto debe conocer este significado: lee la Biblia, las leyes, los manuales, los clásicos o el diccionario no con el fin de buscar sino con el de estar seguro. Su problema es la aplicación al caso concreto y la construcción del mismo caso en categorías dogmáticamente afines. En la construcción el caso es interpretado a la luz de la dogmática (la interpretación dogmática verdadera y propia) y de este modo es resuelto y decidido. Desde el punto de vista lógico, se trata de una subsunción del singular (el caso) bajo el universal (el sentido de la ley), en el que naturalmente juega un papel muy importante la experiencia y el tacto que se adquieren en el ejercicio. Esto no quiere decir que este tipo de hermenéutica carezca de reglas específicas: éstas consisten en mostrar cómo se procura el saber necesario en torno a la dogmática o a la opinión de la escuela predominante, o cómo se usa tal saber y, en particular, en mostrar qué grado de solidez y seguridad, de determinabilidad o incerteza, de hipoteticidad o de incontrovertibilidad posea ese saber. Otra característica de la hermenéutica dogmática es que no obedece a criterios de verdad sino de perfección o eficiencia técnica. Con ello se quiere decir que la interpretación resultante no será verdadera o falsa, sino buena o engañosa, apropiada o excesivamente prolija, admisible o inadmisibles. La *hermenéutica zetética* (del verbo *zetein*, buscar) o *no dogmática* se refiere al método de encontrar el presunto único sentido, auténtico y verdadero, de cualquier documento. Este tipo de hermenéutica cuenta también con sus reglas, que indican cómo se procura el saber necesario para alcanzar el significado. No basta la genialidad del intérprete, su instinto o capacidad de adivinación. Ahora bien, generalmente no se trata de reglas que se encuentren en una disciplina concreta por lo que es preciso el diálogo interdisciplinar. La hermenéutica zetética va eliminando las interpretaciones alternativas hasta alcanzar el sentido verdadero. Está sujeta por ello a criterios de verdad, lo cual significa ante todo que puede no tener éxito y fracasar. Así sucede cuando no hay modo de determinar cuál es la interpretación más probable entre varias alternativas. El criterio de verdad puede ser sólo un criterio de coherencia: una interpretación verdadera es aquella que es capaz de organizar en un complejo coherente todo el saber actualmente disponible sobre el documento a interpretar. Un criterio veritativo de correspondencia o adecuación se revela aquí inútil, pues no existe un significado ‘en sí’ del documento distinto del que es construido. Por tanto, la interpretación zetética consiste en la formulación de hipótesis con el fin de alcanzar el sentido de los documentos y compararlo con la totalidad del saber disponible pertinente. La distinción entre interpretación dogmática y zetética no debe sostenerse de modo rígido. En primer lugar, porque existen unas características comunes de toda interpretación. En segundo lugar, porque muchos documentos contienen elementos que deben ser interpretados dogmáticamente junto a otros muchos que pueden interpretarse de modo hipotético.”

⁴⁵ Citado por CORETH E., *op. cit.*, 108.

⁴⁶ Cf. BENGUA RUIZ J., *op. cit.*, 89.

“El método adivinatorio es aquél en que el hombre se transforma en otra persona para poder aferrar directamente su individualidad”⁴⁷. Por cierto que, a diferencia del aspecto comparativo, el adivinatorio es *subjetivo*, orientado como está a penetrar en la individualidad y a participar de la genialidad del escritor. Por otra parte, el elemento adivinatorio es *positivo* por cuanto logra asir el pensamiento que genera en la estructura lógico-gramatical del discurso. Los dos momentos de la comprensión son complementarios y presentan la unidad de una estructura circular en la que la primacía corresponde al aspecto adivinatorio, en razón de que éste, al anticipar proyectivamente una precomprensión, guía el momento comparativo que, a su vez y en reciprocidad, amplía y profundiza, confirma y justifica al anterior por la refundición diferenciadora de una multiplicidad de datos aislados. En palabras de Schleiermacher, “[...] dos métodos, el adivinatorio y el comparativo, los cuales, sin embargo, tal como uno retroalude al otro, no pueden ser separados entre sí”⁴⁸. El círculo hermenéutico contiene, por tanto, la relación entre lo singular de la individualidad del intérprete y el todo formado por los signos comunes que entretienen la universalidad del discurso, o bien lo especial de la individualidad del lector y lo general del fenómeno de la comprensión. “Por todas partes, asevera Schleiermacher, el saber perfecto está en este círculo aparente: que cada

⁴⁷ Citado por GRECH P., *op. cit.*, 750.

⁴⁸ Citado por CORETH E., *op. cit.*, 108. A juicio de GONZALEZ ECHEVARRIA A., *Crítica de la singularidad cultural* = ANTROPOLOGIA Autores, Textos y Temas 38, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México 2003, 98-99: “Schleiermacher intenta fundamentar teóricamente el procedimiento que comparten teólogos y filólogos remontándose, más allá de la intención de unos y otros, a una forma más originaria de la comprensión de las ideas. Antes de él, algunos filólogos habían intentado una hermenéutica universal. Pensando que la hermenéutica estaba determinada por lo que se quería comprender, los textos sagrados y clásicos, el objetivo de esta hermenéutica sería la unidad de la vida griega y cristiana. Schleiermacher, en cambio, ya no busca la unidad de la hermenéutica en la unidad de contenido de la tradición a la que había de aplicarse, sino que la busca, al margen de toda especificidad de contenido, en la unidad de un procedimiento que no se diferencia ni siquiera por el modo como se han transmitido las ideas, si por escrito u oralmente, si en una lengua extraña o en la propia y contemporánea. Añade Gadamer que para entender el giro que da Schleiermacher a la hermenéutica hay que introducir una reflexión que no hace ni él ni quienes le siguen. Y es que el verdadero problema de la comprensión se produce cuando hay malentendidos, cuando no hay un sentido compartido. La interpretación de la Biblia supuso comprender ‘históricamente’ lo no evidente. La interpretación entra en juego cuando falla la comprensión. Para Schleiermacher interpretar es adivinar, y esto a Schleiermacher le parece posible porque piensa que cada individualidad es una manifestación del vivir total y cada cual lleva en sí un mínimo de cada uno de los demás, lo que permite adivinar por comparación con uno mismo. El ‘método’ de comprender tendrá que tener en cuenta tanto lo común como lo peculiar, tendrá que ser tanto comparativo como adivinatorio. Pero siempre seguirá siendo arte, porque no puede mecanizarse como aplicación de reglas. La individualidad es un misterio, pero la barrera que se erige frente a la razón y a los conceptos no es absolutamente insuperable. Cabría traspasarla con el *sentimiento*, con una comprensión simpatética y congenial, hasta poner al descubierto el texto como una manifestación vital genuina de su autor. Lo que lleva a la tesis de que se comprende a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido es la necesidad de desvelar lo implícito: ‘El que aprende a comprender lingüísticamente un texto compuesto en una lengua extraña tendrá que adquirir conciencia expresa de las reglas gramaticales y de la forma de composición que el autor ha aplicado sin darse cuenta, porque vive en ese lenguaje y en sus medios artísticos’. La universalización de la hermenéutica en Schleiermacher tiene un límite, el de sus intereses como teólogo. La historiografía tendrá que romper la barrera de la Biblia y la Antigüedad Clásica porque el propósito es comprender el todo del nexo de la historia de la Humanidad. El salto lo da Dilthey, que toma conscientemente la hermenéutica romántica y la amplía hasta hacer de ella una metodología histórica y, aún más –dice Gadamer–, una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu.”

cosa particular sólo puede ser entendida a partir de lo general cuya parte es, y viceversa”⁴⁹.

§3. Cometido exegético-pastoral de la hermenéutica de Schleiermacher

Aunque con criterio de ortodoxia evangélica Karl Barth lo enfocó al revés, a Schleiermacher se le considera más teólogo que filósofo porque toma la hermenéutica como fin último de la teología, ocupada en reivindicar la imagen de la religión del desprecio, rechazo y burla a los que la someten sus cultos detractores⁵⁰. La aplicación de la crítica histórica a los documentos bíblicos que atestiguan la existencia real de Cristo y acreditan la validez de los textos que contienen el mensaje de su doctrina constituye la prueba inconfundible del carácter científico moderno de la teología; la hermenéutica, por su parte, sustenta el trabajo de la crítica. En todo caso, lejos de complacer que el espíritu de contradicción las separe, religión y modernidad se complementan al establecer estrecho vínculo la convicción subjetiva del creyente con la objetividad crítica de la historicidad⁵¹. A este propósito conviene señalar que Schleiermacher fue pionero en el rechazo de la opinión tradicional acerca de la autenticidad de los Evangelios, Explica la cuestión sinóptica en términos de la formación de narraciones similares como fragmentos independientes en el contexto de los cuales cobra sentido la alusión de Papías a los “discursos” (*logia*) que se encuentran en el Evangelio de Mateo. A juicio de Schleiermacher, el documento de Mateo mencionado por Papías no se refería al escrito canónico, sino a la fuente (*Quelle*) de los discursos o dichos de Jesús que el Evangelio canónico de Mateo empleó para componer su relato⁵². Por tratarse de obras de discípulos de los apóstoles, los sinópticos tenían el carácter de fuentes secundarias, así la información del Evangelio de Marcos que dependía de la predicación de Pedro o los escritos de Lucas que hunden sus raíces en la tradición oral procedente de la vida de la comunidad primitiva de Jerusalén. La condición de testigo ocular del apóstol Juan distanciaba abismalmente los sinópticos de este último, cuyo Evangelio adquiría la categoría de fuente primaria y con ella la primacía sobre el Jesús de la tradición sinóptica que por aquellas fechas ostentaba un claro predominio⁵³. Basándose en las diferencias lingüísticas entre la Primera Carta a Timoteo y las cartas paulinas

⁴⁹ *Ibid.*, 107.

⁵⁰ Cf. FERRARIS M., *op. cit.*, 126; GONZALEZ J. L., *Historia del Pensamiento Cristiano. Desde los principios hasta nuestros días*, Caribe, Nashville 2002, 357; KUNG H., *El Cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid 2001, 700, 704-705, 706, 719; MACEIRAS FAFIAN M., *Metamorfosis del Lenguaje = Filosofía [hermeneia]* 12, Síntesis, Madrid 2002, 185; VIDAL MANZANARES C., *Diccionario Histórico del Cristianismo = Diccionarios Maior 6, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, 313.*

⁵¹ Cf. KUNG H., *op. cit.*, 699, 700; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 185; HUBSCH S., “Friedrich Daniel Ersnt Schleiermacher” (**Hermeneutik**), en VOLPI F. – MARTINEZ RIU A. (eds.), *Enciclopedia de obras de Filosofía 3 R/Z*, Herder, Barcelona 2005, 1939.

⁵² Cf. DOTTOLO C., “Sinóptico (Problema)”, en PACOMIO L. – MANCUSO V. (eds.), *Diccionario Teológico Enciclopédico = Diccionarios Maior 2, Verbo Divino, Estella (Navarra)* 1999, 913; LOPEZ RODRIGUEZ E., “Schleiermacher Friedrich”, en GONZALEZ J. L. (ed.), *Diccionario Ilustrado de Intérpretes de la Fe. Veinte siglos de pensamiento cristiano*, CLIE, Terrasa (Barcelona) 2004, 411; KUNG H., *op. cit.*, 699; PITTA A., “Fuente Q”, en PACOMIO L. – MANCUSO V. (eds.), *op. cit.*, 409.

⁵³ Cf. LOPEZ RODRIGUEZ E., *op. cit.*, 411; KUNG H., *op. cit.*, 699, 716.

auténticas negó que el apóstol detentara la paternidad de las cartas pastorales⁵⁴. Los cuestionamientos de Schleiermacher se extendieron a la esfera de la historicidad de los relatos como el del estado original en el jardín del Edén, del nacimiento virginal de Jesús, su resurrección, la ascensión al cielo y el del retorno de Cristo. En el pensamiento del teólogo berlinés no existe cabida alguna para la interrupción sobrenatural de las leyes invariables de la naturaleza. Con ello mostró ser precursor de la teoría bultmanniana de la desmitologización⁵⁵. Pero Schleiermacher manifiesta menor interés por la realidad de Dios, cuya naturaleza personal y doctrina trinitaria le parecen inaceptables, o por la religión en general, que por la de Cristo en cuanto presencia del Padre. Con su característica inclinación unilateral por la versión evangélica joanea nuestro autor sostiene que el discípulo amado presenta a Jesús conforme al modelo del ser humano que actúa según la conciencia de encontrarse en plena dependencia de la divinidad y que con su ejemplo inspira el fortalecimiento de ese sentimiento en el resto de la humanidad. La obra redentora de Cristo ha consistido en que en Él ha brillado el sentido de dependencia absoluta de Dios y que sin parangón lo ha evocado, justificando al pecador que sufre debilitamiento de esta conciencia y poniendo, mediante unión mística consigo mismo, en relación al creyente con Dios. Por ende, para Schleiermacher carece de fundamento la interpretación de la redención como sacrificio vicario de Jesús para aplacar a Dios por los pecados del género humano⁵⁶. Ahora bien, experiencia parecida a una fe solitaria simplemente sabe a *contradictio in adiecto*, merced a que un cristianismo carente de comunión es vacío. La Iglesia deviene el ámbito comunitario que comparte la conciencia de la dependencia absoluta en la divinidad. Cabe destacar que para el teólogo teutón raíz del fenómeno generalizado de la mal comprensión es la falta de comunión en la vida social. Dado que el emisor por el hecho mismo de comunicar expresa una voluntad comunal, intención de la que tampoco se sustrae el receptor, caso que desee evitar la mal comprensión, el ejercicio de la comprensión implícito en la actividad hermenéutica no se reduce al funcionamiento de una facultad exclusivamente cognoscitiva. A través de dos de sus componentes inmutables, el Bautismo y la Cena del Señor, en tanto que signos de la acción sacerdotal de Cristo, la Iglesia mantiene comunión con Jesús⁵⁷. En el concierto de esta *synfilosofía* el rol central que ocupa el elemento eclesiológico culmina en la formulación pneumatológica de una hermenéutica de cuño inspiracionista. El Espíritu Santo que es espíritu común e inhabita en la comunidad de los renacidos, siendo un solo cuerpo, despierta una actividad que une la vida de los miembros de la Iglesia en un comprender juntos. Por la interpretación de la Escritura que da testimonio de Cristo en el interior de la comunidad, los creyentes participan de la intención con que el Espíritu común inspiró el sentido del autor⁵⁸. Como se ve, la operación de la congenialidad o momento adivinatorio de la comprensión no

⁵⁴ Cf. KUNG H., *op. cit.*, 699; LOPEZ RODRIGUEZ E., *op. cit.*, 411.

⁵⁵ Cf. GONZALEZ J. L., *Historia del Pensamiento Cristiano*, 361, 362, 364, 368; KUNG H., *op. cit.*, 699, 716; URDANOZ T., *Historia de la Filosofía IV. Siglo XIX: idealismo y espiritualismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, 274, 275.

⁵⁶ Cf. GONZALEZ J. L., *op. cit.*, 357, 358, 363, 364, 365; KUNG H., *op. cit.*, 694, 696, 706, 708; LOPEZ RODRIGUEZ E., *op. cit.*, 410; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 185; URDANOZ T., *op. cit.*, 272, 274, 275.

⁵⁷ Cf. GONZALEZ J. L., *op. cit.*, 366, 367; LOPEZ RODRIGUEZ E., *op. cit.*, 411.

⁵⁸ Cf. ANTON PACHECO J. A., *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003, 136, 138; KUNG H., *op. cit.*, 717.

consiste en la penetración o apropiación por empatía del intérprete con el acto psicológico de la intención contenida en el sentido del *interpretandum*⁵⁹. Huelga decir que tal interiorización tampoco representa hundirse en el cieno de la subjetividad arbitraria. Se trata, antes bien, de la formulación de hipótesis por las que creativamente el intérprete conjetura, inmerso en la indecibilidad del querer decir, el proyecto de sentido imprevisible, por cuanto que su multiplicación originaria lo convierte en una tarea interminable de búsqueda, no en la ilusoria posesión definitiva del significado de un texto de cuya auténtica presencia dispone el sujeto para imitar fijamente o reproducir su rígida estabilidad⁶⁰. Aunque la captación del sentido no se verifique de forma solipsista, ni la interpretación del significado se garantice dentro de la experiencia propia del monólogo, pues los condicionamientos históricos impiden que el sujeto sea transparente a sí mismo, induciéndolo inevitablemente a la práctica continua de la avenencia intersubjetiva, sin embargo, ninguna instancia supraindividual, llámese texto o tradición puede enajenar la gestación del sentido que siempre lleva a cabo un individuo concreto⁶¹. La función formativa del sujeto sobre el lenguaje al emplearlo queda comprobada por la circunstancia de que un individuo es el que enuncia los actos de habla y empece que estos últimos puedan ser entendidos exclusivamente gracias a la concurrencia del sistema que les subyace y que no se caracteriza precisamente por hablar. Como doctrina en torno al arte de la comprensión (*Kunstslehre*), Schleiermacher entiende que la hermenéutica despliega el esfuerzo reflexivo sobre una producción individual, es decir, libre, creativa, genial, que sólo en parte está condicionada por la universalidad de los aspectos objetivos de las reglas que norman la escritura⁶². Naturalmente, la visión schleiermachiana del individuo no coincide con la inteligencia que del sujeto prevaleció en pensadores representativos del idealismo alemán, Kant y Fichte, por ejemplo, que lo enfocaron como fundamento, ser último, trascendente, autónomo, sustancial y conciencia transparente a sí misma, sino como el fluido temporal del yo que depende de los recuerdos del pasado, lo mismo que de las experiencias que le precedieron y están más allá de sí mismo, pero también orientado al futuro por el ansia de infinito; realidad insustancial de no-ser-algo a la que la experiencia prerreflexiva sirve de soporte para la constitución de la conciencia y del significado⁶³. No obstante, la realidad individual desarrolla una función insustituible en la formación del sentido, en virtud de que los medios intersubjetivos en su expresión extraindividual no logran articular una identidad de significados, una totalidad semántica unívoca. Estos demandan la participación de la singular interpretación de los interlocutores, intervención promotora de que la individualidad sea la morada del

⁵⁹ Cf. SAEZ RUEDA L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid 2003, 239.

⁶⁰ Cf. ANTON PACHECO J. A., *op. cit.*, 137; GARAGALZA L., *Introducción a la Hermenéutica Contemporánea* = HERMENEUSIS Autores, Textos y Temas 18, Anthropos, Barcelona 2002, 204, 205; LAMBERT G., "hermenéutica", en TAYLOR E. – WINQUIST Ch. E. (eds.), *Enciclopedia del posmodernismo*, Síntesis, Madrid 2002, 219 MUÑOZ J., "hermenéutica", en IDEM (ed.), *Diccionario Espasa Filosofía*, Espasa Calpe, Madrid 2003, 413; SAEZ RUEDA L., *op. cit.*, 239.

⁶¹ Cf. SAEZ RUEDA L., *op. cit.*, 239.

⁶² Cf. GENTILI C., "Método", en BEUCHOT M. – ARENAS-DOLZ F. (eds.), *10 palabras clave en hermenéutica filosófica*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 321; NIEKERK C., "Frank, Manfred", en TAYLOR E. – WINQUIST Ch. E. (eds.), *op. cit.*, 189.

⁶³ Cf. FERRARIS M., *op. cit.*, 346; STEINER G., "FRANK, MANFRED (1945-)", en PAYNE M. (ed.), *Diccionario de Teoría crítica y estudios culturales*, Paidós, Buenos Aires 2002, 337.

sentido y cuyo uso personal de las reglas que lo rigen sitúen además el mundo del significado bajo la égida de la productividad interpretativa de la diversidad individual. En efecto, la opacidad del tú como propiedad más señalada del *alter ego* contiene la prueba más contundente de la imposibilidad para la finitud del horizonte del lenguaje de agotar el núcleo infinito de la individualidad: *Individuum est ineffabile*⁶⁴.

*El licenciado José Antonio Romero es profesor de Filosofía Social en la Universidad Francisco Marroquín y es director de la revista electrónica de filosofía, *Eleutheria*.

⁶⁴ Cf. DUSSEL E., *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Universidad Iberoamericana Puebla – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México ²2002, 19, 41, 43; FERRARIS M., *op. cit.*, 127-128; SAEZ RUEDA L., *op. cit.*, 239-240.