

LA HERMENÉUTICA CLÁSICA Y SU IMPACTO EN LA EPISTEMOLOGÍA Y LA TEORÍA SOCIAL ACTUAL* **

GUSTAVO LEYVA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA, MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0693-478X>

INTRODUCCIÓN

El origen etimológico de la expresión “hermenéutica” remite a una reflexión sobre el *enunciar*, el *interpretar* y el *traducir*. En los tres casos la hermenéutica se vincula desde siempre a distintos modos de la *comprensión* que, en último análisis, parece concentrarse e identificarse con la interpretación: sea la interpretación de un estado de cosas a través de palabras en el marco de un enunciado, sea la interpretación de lo dicho o de un lenguaje extraño mediante un proceso de traducción.¹ No obstante, es necesario decir que el sentido más preciso de este término —y, con él, el de la propia hermenéutica— en su sentido actual se delineó en el umbral de la época moderna. Así, el concepto se encuentra por vez primera en el título de un libro de Johann Conrad Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654) vinculado a la interpretación de textos religiosos —esto es, una *hermeneutica sacra*— a la que se vinculará poco a poco una *hermeneutica profana* asociada a la interpretación de textos literarios de la antigüedad clásica.² Es en la edad moderna que la hermenéutica será comprendida como la teoría o el arte de la interpretación, particularmente de la interpretación de textos escritos. Ya algunos como Hans-Georg Gadamer han recordado en este sentido que

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

** Las traducciones de obras y pasajes de autores en otros idiomas (alemán, inglés, francés) que aparecen referidas a lo largo de este trabajo han sido realizadas por el autor de este ensayo: GL.

¹ Es así que aparece considerada, por ejemplo, la labor de comprensión y mediación entre el lenguaje de los dioses y el de los hombres en Platón (*Symposio*, 202e). En la obra de apologetas como Arístides de Atenas o de Justinus se caracteriza la actividad de Hermes, el mensajero de los dioses, como hermenéutica (*épmhneúein*) (Aristides, *Apología*, 10, 3; Justinus, *Apología*, 1, 21, 2), atribuyéndose a él la invención de todo aquello que contribuye al entendimiento, especialmente el lenguaje y la escritura.

² Cfr. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Dritte Auflage, Tubinga, 1959.

la expresión alemana usual en el siglo XVIII, para lo que hoy llamamos *hermenéutica*, la expresión *Kunstlehre*, colocaba a aquélla, por efecto de una herencia griega incuestionada, al lado de otras artes como la gramática, la retórica o la dialéctica. Aquellos textos que portaban el título *Hermenéutica* poseían la mayoría de las veces un carácter meramente pragmático, dictado siempre por un problema específico planteado por la comprensión de textos que ofrecían dificultades peculiares al lector, al intérprete, que requería siempre de un auxilio en pasajes especialmente complicados. Fue por ello precisamente, en aquellos ámbitos del saber en los que textos especialmente difíciles debían ser continuamente interpretados en donde habría de desarrollarse inicialmente la reflexión acerca de la actividad interpretativa misma, donde surgiría, pues, algo así como una *hermenéutica* en el sentido que tiene actualmente. Eso habría de ocurrir principalmente en tres campos:

a) *La teología*. Las primeras reflexiones más o menos sistemáticas sobre la interpretación —y, de este modo, sobre la hermenéutica— se desarrollaron en el ámbito de la teología asociadas a autores como Filón de Alejandría (15-10 a. C./40 d. C.). Siguiendo la distinción entre el sentido literal y el sentido oculto, alegórico, de un texto —distinción ya presente en los intérpretes de Homero y Hesíodo, y desarrollada durante el helenismo, especialmente por la escuela estoica—, Filón procederá a analizar el Antiguo Testamento desde la perspectiva de una lectura alegórica cuyo propósito principal era poner al descubierto un sentido oculto, profundo y presentado sólo en imágenes a través de un sentido literal superficial.³ De acuerdo con esta lectura los aparentes absurdos, las aporías, las contradicciones y las fracturas en el sentido de un texto debían ser interpretados como signos colocados en forma consciente por el autor del mismo — en el caso de la Biblia, un autor divino—, de esta manera llevarían al lector a la convicción de que los pasajes en los que aparecieran tales problemas no debían ni podían ser entendidos en sentido literal sino, más bien, alegórico. La diferencia entre sentido literal y alegórico se plantea en analogía con la distinción —proveniente de una metafísica y una antropología de corte dualista— entre el cuerpo, por un lado, y el alma, por el otro. Así, el sentido literal de un texto es su cuerpo, que se relaciona con el sentido alegórico como su alma. Lo que contará en el texto —y, de la misma manera, en la antropología y la metafísica señaladas— es, pues, el espíritu y no la letra. La interpretación alegórica de Filón se concentraba en los escritos sagrados del judaísmo —la Tora— y se dirigía en primer lugar en contra de la interpretación literal de la ley de la tradición rabínica. Con el surgimiento del cristianismo se transformará radicalmente esta constelación de modo que la interpretación alegórica será usada en lo sucesivo por los teólogos cristianos con el propósito de convertir a la Tora en el Antiguo Testamento, cuya clave de interpretación debe ser buscada en el Nuevo Testamento. Es en este sentido que puede ser comprendida la reflexión de “Orígenes de Alejandría” en *Peri ἁρχῶν (De Principiis)*. En él, a la tricotomía ontológica que divide

³ Pienso, por ejemplo, en *De Abrahamo*, al igual que en *Quaestiones et Solutiones in Genesim*.

al hombre en un cuerpo, un alma y un espíritu, corresponde un triple sentido de las Escrituras: el somático (literal, histórico-gramatical), el psíquico (moral) y el neumático (alegórico mítico) —y justamente el permanecer atado sólo al sentido somático-literal (por ejemplo, a los enunciados antropomórficos sobre Dios) constituye la base de la herejía—. Es aquí que se delinea una bifurcación al interior de la teología cristiana entre quienes, siguiendo a Orígenes y a través de él al platonismo, privilegiarán una interpretación alegórica, por un lado, y aquellos que, vinculados a la tradición aristotélica y a la escuela filológica alejandrina, favorecerán una exégesis histórico-gramatical rechazando una interpretación alegórica, por el otro (por ejemplo, la escuela de Antioquía: Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia con su dura crítica al alegorismo de la Escuela de Alejandría). Es, sin embargo, en Tertuliano donde podrá encontrarse una preocupación por exponer una serie de normas que permitan una adecuada interpretación de los textos: partir del sentido de las palabras, atender al contexto intelectual, histórico y discursivo del texto en cuestión, comprender los pasajes particulares a partir de la totalidad del escrito y las partes oscuras a partir de las claras, etc. Acaso un presupuesto inequívoco de esta reflexión sea el de que la escritura es, tomada por sí misma, oscura y se requiere por ello de la posesión de la *regula fidei* como guía de la interpretación (*gubernaculum interpretationis*).

Será después san Agustín quien enlazará diversas corrientes provenientes de la antigüedad tardía, por un lado, y de la Iglesia, por el otro, en una reflexión más sistemática en la que se asociarán elementos tanto de la Escuela de Alejandría y su insistencia en la interpretación alegórica, como de la Escuela de Antioquía y su insistencia en la exégesis histórico-gramatical que concurren en forma lograda en *De doctrina cristiana*. En ella, sobre el trasfondo de una vasta reflexión sobre las relaciones entre el signo y la cosa (*signum y res*) se plantea la posibilidad tanto de la adecuada atención hacia el sentido literal, gramatical de la palabra, como hacia una interpretación de ésta que la trasponga desde el orden sensible hacia el inteligible. De acuerdo con esto, las palabras pueden ser signos de un modo doble: como palabras propias (*propria*) y como palabras trasladadas, traducidas (*translata*), y los problemas de comprensión en uno y otra caso se explican a partir del hecho de que la palabra en cuestión puede ser desconocida (*ignota*) o ambivalente (*ambigua*). En el primer caso, se requeriría de las artes liberales (por ejemplo, de la retórica) para intentar resolver los problemas de comprensión de la palabra en cuestión; en el segundo, de un criterio para poder decidir qué debía entenderse en sentido literal y qué en sentido alegórico. Así, san Agustín intentaría precisar su posición con respecto al Antiguo Testamento, analizando el modo en que ciertos pasajes —por ejemplo aquellos en los que se asumía la poligamia de los patriarcas— contradecían efectivamente algunos postulados básicos de la ética cristiana, pasajes que, por lo demás, según él no podían ser salvados a través de una interpretación alegórica como las practicadas en aquel entonces.

Posteriormente, un momento culminante en el desarrollo de la hermenéutica en el campo de la teología se dio con el advenimiento de la Reforma, momen-

to aún más decisivo en el que el conjunto de las Sagradas Escrituras sería objeto de una singular reflexión orientada a superar radicalmente el método alegorizante propio a la interpretación dogmática dominante en la teología romana. Se trataba ahora de insistir en que la comprensión de la “escritura” tendría que ser a partir de ella misma (*sola scriptura*) —acaso el principio teológico fundamental de la reforma—, sin invocar el principio de la tradición y la autoridad de la Iglesia al que se atenían las interpretaciones corrientes en aquel entonces (*solam scripturam regnare*, señalará Lutero en su *Freiheitserklärung* de 1520).⁴

b) *El derecho*. En efecto, uno de los problemas centrales del derecho es que las normas jurídicas son siempre abstractas y requieren una concretización y aplicación a situaciones y casos particulares. Así, la interpretación de dichas normas es siempre parte de una aplicación que no puede ser entendida en forma sólo deductiva. El papel del juez es, en este sentido, central al lado del legislador. En este ámbito surgiría con singular insistencia el problema hermenéutico tan pronto se intentara resolver aquellas cuestiones jurídicas de carácter práctico que resultaban de la interpretación de los textos legales y de su aplicación a los casos concretos en litigio. Uno de los problemas básicos que serían planteados por ello a la naciente conciencia hermenéutica sería el de la vinculación entre la generalidad de la ley y la materia concreta del caso sometido ante los tribunales de justicia, vinculación que, como se sabe, constituye un momento integral en el arte del derecho y, en general, en la ciencia jurídica en su conjunto.⁵ Piénsese a este respecto en los esfuerzos de Friedrich Carl von Savigny para desarrollar y exponer los cuatro cánones de la interpretación: el *gramatical* (que indica atenerse al sentido literal de la norma) donde el uso lingüístico ordinario no es siempre la mejor guía), el *histórico* (que toma en cuenta las líneas de desarrollo histórico que ha tenido la norma en cuestión, buscando incluso esclarecer las condiciones que determinaron la génesis de la norma), el *sistemático* (que toma como hilo conductor la idea de que el orden jurídico considerado en su conjunto no puede tener contradicciones internas y por ello una norma determinada debe ser interpretada de modo que no se contradiga con las restantes en el interior de un orden jurídico) y el *teleológico* (interpretar la norma de acuerdo al sentido o al fin que con ella se persigue).⁶ La relación entre la generalidad de la norma y la particularidad del caso concreto habría de plantear problemas especialmente difíciles cuando los textos legales fueran el resultado de una herencia histórica que remitiera a una realidad histórico-social por entero, distinta de aquella otra del asunto concreto al que intentarían ser aplicados. Un problema de esta clase habría de plantearse, por ejemplo, con la recepción del derecho romano en la Europa moderna —por ejemplo, la recepción del *Corpus juris civilis* de Justiniano en el Código Napoleónico.

⁴ Véase Ebeling, 1966.

⁵ Cfr. Perelman, 1976.

⁶ Como se sabe, esta idea fue desarrollada en forma acabada en la obra tardía de Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, 8 vols., 1840-1849. Cfr. especialmente vol. I, cap. 4, pp. 206 y ss. Véase Kaufmann y Hassemer, 1994, pp. 134 y ss.

c) *La filología*. También en este ámbito habría de iniciarse una reflexión hermenéutica en el momento en que, con la irrupción del humanismo, debían ser asimilados los grandes clásicos griegos y latinos, convertidos en paradigma de la cultura superior. La vuelta al latín clásico —y ya no al escolástico, de empleo todavía común en la época— y, sobre todo, al griego, exigiría una afilada conciencia hermenéutica para la comprensión de la gramática y el vocabulario originales de estas lenguas. Piénsese a este respecto, por ejemplo, cómo en el centro de la atención de los filólogos del inicio de la época moderna se encontraba la reconstrucción y comprensión de textos a partir de diversas fuentes y testimonios, y de la comparación entre ellos. El propósito parecía ser aquí el del mejoramiento de un texto que había sido deformado por la historia y la tradición con el propósito de reconstruir su estado original.⁷ A ello se aunó el comentario de textos que no se restringía sólo a explicaciones de palabras sino que apuntaba hacia una discusión y diálogo con el texto en su conjunto, que podía conducir incluso a una nueva versión del mismo. Los textos paradigmáticos considerados por estos filólogos del inicio de la época moderna eran básicamente textos de la antigüedad, en los que los textos bíblicos desempeñaban un papel relevante. No obstante, en virtud de su orientación hacia el análisis y explicación de las palabras y del contexto de surgimiento y transmisión de un texto, la filología comenzó a asumir gradualmente una función que poco a poco adquiriría una importancia central en el estudio y tratamiento de los textos en general, a saber: la de la comprensión e interpretación de los textos enmarcada en el horizonte de la tradición de la retórica. De esta manera, la filología y la crítica textual se convierten en la primera etapa de comprensión e interpretación adecuadas del texto: crítica textual y comprensión e interpretación textuales comienzan así una relación indisoluble de copertenencia recíproca.⁸

Es necesario advertir entonces —y ello será de especial importancia en lo que sigue a continuación— que en los tres ámbitos antes señalados se expresa en forma inequívoca que la hermenéutica será considerada siempre como algo más que una mera teoría del arte o un simple método de interpretación.

ANTECEDENTES DE LA HERMENÉUTICA MODERNA

Entre los precursores de la hermenéutica moderna deben ser mencionados ante todo Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger. Estos tres pensadores han contribuido en forma decisiva a acuñar la comprensión de lo que ha de entenderse hoy en día bajo la denominación de “hermenéutica”. Es a cada uno de ellos que habré de dedicarme en este apartado.

⁷ Cfr. Häfner, 2001.

⁸ Esto queda claro, por ejemplo en el texto publicado en 1742 por Martin Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*. Cfr. a este respecto, Bremer y Wirth, 2010. Véanse también los textos de la “Primera parte” de Gadamer y Boehm, 1976.

a) Las reflexiones de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) en la primera mitad del siglo XIX, en torno a la comprensión y a la interpretación han ejercido un poderoso influjo sobre la hermenéutica moderna. Algunos estudiosos han insistido en situar la hermenéutica de Schleiermacher en el marco de la recepción y radicalización de la filosofía de Kant, que lleva a cabo un desplazamiento en la reflexión filosófica desde el conocimiento de los hechos y estados de las cosas hacia el análisis de las condiciones de posibilidad del propio conocimiento.⁹ A este desplazamiento de la reflexión hacia el ámbito del conocimiento habría de enlazarse otro, operado ahora en el estético, en virtud de la llamada *Transzendentalpoesie* que, de acuerdo con las palabras de Friedrich Schlegel, “en cada una de sus representaciones se representa a sí misma”, delineando en la obra poética el espejo que refleja y devuelve los movimientos del autor en su actividad pura.¹⁰ Novalis señalaría este movimiento reflexivo en el ámbito de la teoría del signo de la siguiente manera: “Lo que primero designa (*das erste Bezeichnende*) tendrá que haber pintado en forma inadvertida ante el espejo de la reflexión su propia imagen y tampoco será olvidado el rasgo de que la imagen está pintada en la posición, que ella se pinta a sí misma”.¹¹

Este desplazamiento de la reflexión trascendental habrá de extenderse gradualmente hacia el ámbito del sentido y a los plexos de sentido. De acuerdo con esto, ya no solamente el conocimiento ni tampoco la expresión poética, sino toda expresión, toda actividad habrá de ser interrogada en torno a sus condiciones de posibilidad. Esta extensión del giro trascendental abarcará también al ámbito de la significación y del sentido. Ello se expresa en la obra de Schleiermacher, específicamente en la reflexión que éste desarrollará entre los años 1805 y 1809. En efecto, es en el año de 1805 que Schleiermacher ofrece por vez primera una “Lección sobre hermenéutica” en Halle.¹² En estas lecciones, Schleiermacher abordaba la hermenéutica tanto para un público compuesto

⁹ Es en este sentido que el propio Kant concibe la filosofía trascendental, a saber: “Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de los objetos, sino de nuestro modo de conocimiento de objetos en la medida en que éste debe ser a priori” (*Kritik der reinen Vernunft*, A12/B25).

¹⁰ Cfr. Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe seiner Schriften*, Ernst Behler Mitwirkung, Jean-Jacques Anstett y Hans Eichner (eds.), Múnich-Paderborn-Viena, 1958 y ss., t. II, 204, Nr. 238.

¹¹ Novalis, *Schriften*, Paul Kluckhohn y Richard Samuel (eds.), año 2, Stuttgart, 1960, t. 2110, núm. 11, x. 20.24.

¹² Schleiermacher impartirá “Lecciones sobre hermenéutica” en las ciudades de Halle —adonde Schleiermacher había llegado como profesor de teología y filosofía durante el semestre del invierno de 1804-1805— y en Berlín nueve veces a lo largo de su vida: 1805, 1809-1810, 1810-1811, 1814, 1819, 1822, 1826-1827, 1828-1829 y 1832-1833. Debe señalarse que, a pesar de varios intentos en esa dirección, Schleiermacher no pudo integrar sus reflexiones sobre hermenéutica en una obra unitaria publicada durante su vida. La intensa recepción y publicación de la obra de Schleiermacher en torno a la hermenéutica se debió en buena medida al creciente interés que ella despertó en Dilthey y, posteriormente, en Heidegger y Gadamer. Véase a este respecto la cuidada edición de los escritos de Schleiermacher preparada por Andreas Arndt, en Friedrich Schleiermacher, *Schriften*, Herausgegeben von Andreas Arndt, Deutscher Klassiker Verlag, Fráncfort del Meno, 1996.

por estudiosos de la teología, como para interesados provenientes de la filosofía.¹³ Precisamente en las notas preparatorias para estas lecciones y en contra de la *Institutio interpretis novi Testamenti* de Johann August Ernesti (Leipzig, 1792), Schleiermacher señala la necesidad de separar el arte de la explicación (*subtilitas explicandi*) del arte de la aplicación (*subtilitas applicandi*), considerando como objeto de la hermenéutica sólo al arte de la comprensión (*Verstehen*), es decir, al *subtilitas intelligendi*.¹⁴ Además, la hermenéutica cesa de concentrarse en la reflexión sobre la interpretación de pasajes de textos —mediante principios rectores de la interpretación como, por ejemplo, el de que se comprende todo en un texto hasta no encontrar una contradicción o un sinsentido en el mismo— para ampliarse y ocuparse de la no comprensión del discurso o de la escritura que cesan de ser entendidos como casos excepcionales para pasar ahora a ser considerados como casos normales y punto de partida del proceso de interpretación en su totalidad que se concibe ahora como una tarea infinita. Ello queda claro en el primer bosquejo redactado por Schleiermacher para su lección sobre hermenéutica:

Explicación de la hermenéutica. La hermenéutica habitual enlaza lo que no se encuentra relacionado y abarca por eso demasiado [...] Por el contrario, ella dice poco cuando remite a un lenguaje extraño o a pasajes que requieren una traducción al lenguaje propio (Schleiermacher, citado en Schleiermacher, *Schriften*: 1272).

La limitación así expresada de la hermenéutica tradicional y la necesidad de ampliación de su espectro temático en la hermenéutica moderna, incorporando ésta en un lugar fundamental el problema de la interpretación de los textos y discursos extraños —que, como ya se señalaba, aparecen ahora como el caso normal de la interpretación de textos— explican para Schleiermacher la “necesidad de una hermenéutica universal (*allgemeine Hermeneutik*) a diferencia de las distintas hermenéuticas “especiales” —incluyendo aquí, por supuesto, la versión teológica, la “*hermeneutica sacra*”— con la que Schleiermacher se proponía sólo comenzar su reflexión sobre la interpretación. Schleiermacher dedicó una reflexión a esta “hermenéutica universal” sólo una vez —en el periodo de 1809-1810— y siempre en el marco de otras preocupaciones, limitándose más bien a los requerimientos planteados por los estudios teológicos que consumían la mayor parte de su reflexión.¹⁵

¹³ Cfr. Andreas Arndt, “Comentario a: *Schleiermacher Schriften*”, en Schleiermacher, 1996, pp. 1269 y ss.

¹⁴ Cfr. el cuaderno de notas *Zur Hermeneutik* que aparece en la edición de los textos en la compilación preparada por Heinz Kimmerle, *Hermeneutik, Nach den Handschriften*, nueva edición de Von Heinz Kimmerle, Heidelberg, 1959 (2a. ed., mejorada, 1974), pp. 31-50.

¹⁵ Arndt hace notar a este respecto que quizá haya sido por esto que Schleiermacher se consideró a sí mismo no sólo como un renovador de la hermenéutica, sino como quien la había elevado al rango de ciencia, un papel que está en la base de los estudios que Dilthey dedicó a la vida y obra de este autor (por ejemplo en *Leben Schleiermachers*, 2 vols., 1870, en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vols. 13 y 14) lo mismo que en *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900, Wilhelm Dilthey,

El propio Schleiermacher señalaría los motivos de esta reflexión en un apunte autobiográfico que apareció originalmente al inicio de su discurso a la Academia *Über den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* (1829):

Cuando hace ya 25 años en Halle comencé a impartir lecciones exegéticas sobre los escritos del Nuevo Testamento, encontré que era imprescindible dar cuenta a mí mismo, en la forma más exacta posible, de los principios del procedimiento (*Principien des Verfahrens*) ([Nota al margen:] incluso para marchar en forma más segura en la interpretación (*Auslegung*) y para establecer y aclarar mi juicio sobre otros intérpretes). No faltaban desde luego indicaciones (*Anweisungen*) para la interpretación [...] y muchas reglas que ahí se exponían se mostraban también como muy útiles; no obstante, les faltaba a ellas mismas la fundamentación correcta (*rechte Begründung*) porque los principios universales (*allgemeine Principien*) no estaban expuestos en ninguna parte y por ello tuve que tomar mi propio camino [...] así pronto surgieron a partir de estas investigaciones lecciones sobre la Hermenéutica universal (*allgemeine Hermeneutik*).¹⁶

Esta “hermenéutica universal” se concentrará ante todo en una reflexión sobre la comprensión e interpretación del discurso (*Rede*). Éste aparece en ella considerado en una doble relación: por un lado, con la totalidad del lenguaje; por el otro, con la totalidad del pensamiento del autor del discurso (Schleiermacher, 1819: 946). De esta forma todo discurso presupone, en primer lugar, un lenguaje dado y, con él, una totalidad y una comunidad de lenguaje sobre cuyo trasfondo se delinean el enunciado y el texto particulares; en segundo lugar, cada discurso supone una cierta articulación particular que remite a un autor específico. De este modo, tanto la comprensión como la interpretación del discurso se realizan en una articulación entre ambos momentos. Con ello se delinea el sentido de las dos partes que componen la hermenéutica de Schleiermacher, a saber: la referida a la interpretación *gramatical* —que constituye la primera parte de esta hermenéutica— y la vinculada a la interpretación *técnica o psicológica* que conforma la segunda parte de la misma

Gesammelte Schriften, vol. 5, pp. 317-331). Estudios más recientes sobre la hermenéutica de Schleiermacher han mostrado, sin embargo, como lo señala Arndt, que ella debe ser comprendida no tanto como una propuesta radicalmente nueva, sino como una suerte de prolongación y culminación de la hermenéutica de la Ilustración, avanzada por autores como Georg Friedrich Meier en su *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757) donde ya se planteaban los límites de la antigua hermenéutica protestante y se delineaban los contornos de una *allgemeine Hermeneutik* (cfr. a este respecto H. Birus, *Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik y Hermeneutische Wende? Anmerkungen zur Schleiermacher-Interpretation*; W. Hübener, *Schleiermacher und die hermeneutische Tradition*; O. R. Scholz, *Der Niederschlag der allgemeinen Hermeneutik in Nachschlagewerken des 17. und 18. Jahrhunderts* y el ya citado *Kommentar de Arndt* a la edición de los escritos de Schleiermacher).

¹⁶ F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet v. H. Kimmerle, Heidelberg, 1959, p. 123, nota 4.

(*cf.* Schleiermacher, 1819: 947 y ss.). Así, la “hermenéutica universal” se dedicará, por un lado, al análisis de los nexos lingüísticos objetivos que se dan en la articulación y las relaciones que mantienen los signos lingüísticos entre sí; a la relación del discurso con el lenguaje dado. Por otro lado, se ocupará también de la reconstrucción de las intenciones individuales y de los procedimientos de configuración del autor de los signos lingüísticos que se expresan en textos y discursos, es decir, de reconstruir la “unidad de la obra y los rasgos fundamentales de la composición” como un “hecho” del autor. Tenemos tanto una parte *gramatical objetiva* como una *psicológica subjetiva*. La primera hace uso de un procedimiento *comparativo* que toma como punto de partida lo ya conocido y, desde éste, a través de la comparación, busca esclarecer lo no-comprendido; la segunda utiliza un proceso *adivinatorio* apoyado en la intuición subjetiva de quien comprende y busca anticipar a partir de ello plexos de comprensión.

Debe destacarse, además, la insistencia de Schleiermacher por enlazar la “hermenéutica universal” con el *discurso* y, en tal sentido, con el *diálogo*. De esta manera, la hermenéutica se enlaza, por un lado, con la *retórica* y, por el otro, con la *dialéctica*:¹⁷

El discurso es la mediación para la comunidad del pensamiento [*das Reden ist die Vermittlung für die Gemeinschaftlichkeit des Denkens*], y de aquí se explica la co-pertenencia de retórica y hermenéutica y su relación común con la dialéctica (*Hermeneutik* (1819). *Einleitung*, § 4. En Schleiermacher: *Schriften*: 946).

El *discurso* [*Rede*] del que se ocupa la *retórica*, la *comprensión* [*Verstehen*] por la que se afana la *hermenéutica* y el *diálogo* [*Gespräch*] y que constituye el centro de la *dialéctica* aparecen así en una relación indisoluble de referencias recíprocas. El discurso no puede articularse sino en el interior de una estructura de comprensión que se despliega en el diálogo, el cual, a su vez, sólo puede constituirse en una relación continua entre discurso y comprensión. Aún más, y en ello parecen culminar las reflexiones sobre la hermenéutica desarrolladas por Schleiermacher, la comprensión puede ser analizada en último análisis sólo en el marco de una teoría del diálogo —y, por ello, la hermenéutica comprendida en el marco de la dialéctica que se transforma así en una suerte de disciplina fundamental que reflexiona sobre el diálogo como una suerte de estructura fundamental del discurso y de su sentido, de la lectura, de la escritura e, incluso, del propio pensamiento y de la razón misma—.

Al incluir la conversación como parte del fenómeno más general de la comprensión y, por lo tanto, hacerla objeto de la reflexión hermenéutica se mostrarán algunas peculiaridades que caracterizan el planteamiento de Schleiermacher. En efecto, al igual que el intérprete colocado frente al texto, el interlocutor

¹⁷ Véase Schleiermacher, *Hermeneutik* (1819). *Einleitung*, § 4, en Schleiermacher, *Schriften*, p. 946.

en una conversación no se orienta hacia la comprensión de las palabras en su literalidad y en su sentido objetivo sino, sobre todo, en la individualidad de aquel que las formula, en la singularidad de aquel que las materializa en textos escritos. La interpretación *gramatical* característica de la hermenéutica teológica, heredera del movimiento reformador se vería así desplazada por una interpretación *psicológica* orientada a revelar, como condición de posibilidad de la comprensión misma, la individualidad del hablante, del autor, susceptible de alcanzar ésta tan sólo si el interlocutor o el intérprete son capaces de retroceder a la génesis misma de las ideas del otro, del texto. Delineada en sus aspectos fundamentales en los discursos leídos ante la Academia en 1829, sería esta versión tardía de la hermenéutica de Schleiermacher¹⁸ la que habría de desempeñar una influencia decisiva en la conformación de la reflexión hermenéutica del siglo XIX en su conjunto, particularmente en la obra de historiadores como L. von Ranke o J. G. Droysen, al igual que en filósofos como Wilhelm Dilthey.

b) La reflexión de Wilhelm Dilthey (1833-1911) posee gran relevancia en el desarrollo de la hermenéutica. Biógrafo de Schleiermacher y alumno de Ranke estuvo vinculado al horizonte del idealismo alemán y se preocupó de modo permanente por una reflexión en torno a los orígenes y la esencia de la hermenéutica romántica, Dilthey convertirá en problema fundamental de su filosofía, la concepción y elaboración de una fundamentación metodológica y epistemológica de las llamadas “ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*)”,¹⁹ una tarea que él mismo interpreta, en analogía con la de Kant, al modo de una “crítica de la razón histórica”. En ésta no se trata tan sólo de complementar la “crítica de la razón pura” con una crítica referida a un nuevo ámbito —el de la historia— no considerado por Kant; se trata más bien —como lo han señalado, entre otros, Lessing— de una tentativa de superación del propio proyecto kantiano y de la filosofía de la conciencia a él asociado en dirección de una consideración de la totalidad de los fenómenos humanos vistos ahora en su determinación tanto histórica como social (*cf.* Lessing, 1983: 9). La vía de entrada a un proyecto semejante se expresa en la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias del espíritu) (1883) cuya primera parte lleva el título programático *Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* [Tentativa de una fundamentación para el estudio de la sociedad y la historia] (1883).²⁰ Es preciso señalar al respecto que la reflexión de Dilthey se despliega en el marco de una discusión tanto

¹⁸ Véase la referencia de la nota 3 con respecto a las obras de Schleiermacher.

¹⁹ Véase Hans-Ulrich Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Friburgo-Múnich, 1984; al igual que la edición de Wilhelm Dilthey, *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Hans-Ulrich Lessing (ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1983.

²⁰ Esta obra aparece ahora en el vol. I de Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vols. I a XXVI. A partir del vol. XV al cuidado de Karlfried Gründer; a partir del vol. XVIII junto con Frithjof Rodi, Vandenhoeck y Ruprecht, Gotinga, 2006.

con el positivismo francés como con el empirismo inglés, y de la tentativa que podía encontrarse en ambos por adecuar los métodos de las “ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*)” a los de las “ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*)”. En el centro de esta discusión se encuentra tanto la obra de John Stuart Mill —particularmente *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (1843)— como la obra del historiador H. Th. Buckley, *History of Civilisation in England* (1857-1861), inspirada en la tradición científica de corte empirista y a quien Dilthey destinará una crítica debido a su programa científico de carácter empirista y a su pretensión por seguir en forma acrítica el método de las ciencias de la naturaleza en la investigación histórica.²¹ Es justamente hacia 1861, y en el marco de estas discusiones, que Dilthey comenzó a bosquejar una serie de planes más precisos en dirección a una fundamentación filosófica de las *Geisteswissenschaften* que, sin embargo, no logra desarrollar en forma sistemática en ese momento. Así, en el semestre del invierno de 1864-1865, en el marco de su primera lección como *Privatdozent* en la Universidad de Berlín titulada *Logik, mit besonderer Berücksichtigung der Geschichte und Methode der einzelnen Wissenschaften* [Lógica, con especial consideración de la historia y método de las ciencias particulares], Dilthey publicó un texto de apoyo a dicha lección con el título *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* [Trazo fundamental de la lógica y del sistema de las ciencias filosóficas] (1865) en el que se delineó el contorno del programa para una “crítica de la razón histórica”. En ésta, como ya se apuntaba, se trató de ir más allá de Kant para desarrollar una teoría del conocimiento de las *Geisteswissenschaften* que, fundado en la realidad dada en la experiencia interna, podría explicar la pretensión de objetividad del conocimiento suministrado por dichas ciencias y fundamentar a la vez la especificidad de su método, a diferencia del de las ciencias naturales. En los años siguientes, Dilthey trabajó intensamente en los problemas mencionados anteriormente y sus reflexiones encuentran una primera cristalización en el trabajo *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* [Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado] (1875)²² en el que Dilthey se proponía realizar una serie de análisis históricos sobre la teoría de las ciencias del espíritu, en particular sobre el derecho natural. Posteriormente, hacia el año 1877 —año de su encuentro con el conde Paul Yorck von Wartenburg, uno de sus más importantes interlocutores en asuntos filosóficos— Dilthey interrumpirá estas reflexiones para avanzar en una gran obra en la cual intenta integrar y reflexionar sistemáticamente todos los problemas y preguntas sobre las ciencias del espíritu en torno a los que hasta entonces no había cesado de reflexio-

²¹ Dilthey se referirá a H. Th. Buckley en dos reseñas, *Englische Geschichte (Gesammelte Schriften)*, vol. xvi, pp. 51-56) y *Geschichte und Wissenschaft (Gesammelte Schriften)*, vol. xvi, pp. 100-106).

²² Este ensayo aparece en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. v, pp. 31-73 y los trabajos previos que a él condujeron en el vol. xviii de esta misma obra.

nar. La obra lleva por título programático *Kritik der historischen Vernunft* [Crítica de la razón histórica].

La “crítica de la razón histórica” se plantea como una crítica de la “facultad del hombre de conocerse a sí mismo y a la sociedad y a la historia por él creadas” (Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. I: 116) cuya tarea central pasa por una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu. En el centro de este proyecto se encuentra una crítica tanto a los programas de corte empirista, como a las vertientes de extracción idealista que impiden el conocimiento del mundo histórico-social. Así, en el *Vorrede* de 1883 a la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* criticará duramente al intelectualismo que, según él, caracteriza a la teoría del conocimiento predominante hasta ese momento por el que busca explicarse “la experiencia y el conocimiento a partir de un estado de cosas que pertenece al mero representar. Por las venas del sujeto de conocimiento que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre real sino el jugo diluido de la razón como mera actividad del pensamiento [*als bloßer Denktätigkeit*]” (Dilthey, 1883: xviii).²³ A ello opondrá Dilthey la necesidad de analizar la totalidad de la experiencia humana, asumiendo la influencia tanto del romanticismo alemán como de la escuela histórica:

Coloco a cada componente del pensamiento abstracto, científico presente ante la naturaleza total del hombre —tal y como la experiencia, el estudio del lenguaje y de la historia la muestran— y busco su nexa [...] No la suposición de un *a priori* fijo de nuestra facultad de conocer, sino sólo la historia del desarrollo que parte de la totalidad de nuestro ser [*Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögen, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht*] puede responder las preguntas que todos nosotros tenemos que dirigir a la filosofía (*id.*).

En contra del intelectualismo y su idea de un sujeto de conocimiento puro, abstracto y ahistórico, la “crítica de la razón histórica” se afanará —en un doble frente dirigido tanto en contra del empirismo como de la especulación de corte idealista— por una suerte de historización de la conciencia, del conocimiento y de la razón que muestren a éstos anclados en la totalidad de la experiencia humana, en la sociedad y en la historia: “El *a priori* de Kant” señalaba Dilthey en sus trabajos en torno a la *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und vom Staat*, “es rígido y muerto [*starr und tot*]; pero las condiciones reales de la conciencia y sus presuposiciones, como yo las comprendo, son un proceso histórico vivo [*lebendiger geschichtlicher Prozeß*], son desarrollo [*Entwicklung*], tienen su historia [...] La vida de la historia aprehende también las condiciones aparentemente rígidas y muertas bajo las cuales pensamos [*das Leben der Geschichte ergreift auch die scheinbar starren und*

²³ Esta *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, aparece en el t. I de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey.

toten Bedingungen, unter welchen wir denken” (Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. XIX: 44).

Los estudiosos de la obra de Dilthey han señalado, sin embargo, el modo en que la reflexión de este pensador experimentó un desplazamiento significativo en la última década de su vida (1900-1911).²⁴ En efecto, es en ese periodo que Dilthey se propuso desarrollar una concepción de la formación de las teorías en las ciencias del espíritu en donde los procesos de comprensión propios a estas ciencias no aparecen más centrados en la descripción psicológica de estados mentales de la conciencia, sino que se dirige más bien a significados articulados simbólicamente. Parece claro que en este desplazamiento, Dilthey estuvo profundamente influido tanto por la aparición de las *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas] de Edmund Husserl (1900-1901) como por su lectura de los escritos de juventud de Hegel. El influjo de Husserl se advierte en forma clara en los *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* [Estudios sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu] (1905 y ss.) y tiene que ver especialmente con la crítica radical que el fundador de la fenomenología hizo al psicologismo, subrayando la necesidad de distinguir entre el acto psíquico de la conciencia y el contenido, entre la apercepción psíquica y el significado lingüístico para, de ese modo, separar cuidadosamente la fenomenología de la psicología —en el caso de Husserl— y la comprensión hermenéutica de la psicología —en el de Dilthey— y destacar la irreductibilidad de las unas —i. e. fenomenología y hermenéutica, respectivamente— a la otra —es decir, a la psicología—. La idea a la que se aproximará Dilthey por este medio es que los estados mentales, los fenómenos de la conciencia, la interioridad psíquica del individuo es accesible a la comprensión sólo a través de nexos de sentido intersubjetivamente compartidos y articulados simbólicamente, esto es en forma lingüística que, por así decirlo, están dados siempre ya de manera previa a los sujetos como un orden social, cultural y lingüístico estructurado. En el caso de Hegel, como se sabe, la reflexión de Dilthey se delinea precisamente en el horizonte de la quiebra del sistema hegeliano propiciado por las críticas que provenían lo mismo de los hegelianos de izquierda que de la vertiente abierta por Nietzsche, o por Kierkegaard. Todas ellas habían cuestionado radicalmente la pretensión de un saber absoluto en el que presuntamente se habrían suprimido la finitud y la propia subjetividad individual. No obstante, en los llamados *Jugendchriften* [Escritos de juventud] de Hegel, publicados precisamente por iniciativa del propio Dilthey, éste encontrará, ante todo en la interpretación de los fenómenos religiosos desarrollada por Hegel, la idea de que los procesos históricos y los órdenes sociales no pueden ser analizados a partir de categorías y conceptos de corte psicológico.²⁵ En ellos, en las acciones, rituales, costumbres, interacciones sentimientos y con-

²⁴ Así, por ejemplo, Matthias Jung, 1996, pp. 139 y ss.

²⁵ Véase especialmente *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Hermann Nohl (ed.), en el vol. 4 de los *Gesammelte Schriften*.

vicciones —tanto individuales como sociales— se entrelazan interpretaciones y plexos de sentido intersubjetivamente compartidos. Es precisamente aquí donde Dilthey localizará el sentido originario de la expresión “*objektiver Geist* [espíritu objetivo]” aunque liberado ahora de sus premisas idealistas, especialmente de su remisión a una suerte de “espíritu absoluto”. Con él Dilthey busca expresar y dar cuenta de la realidad social como un orden de sentido estructurado y compartido intersubjetivamente desplegado en el horizonte de la historia sin el recurso a ninguna entidad de carácter trascendente. Es en un texto programático *Die Entstehung der Hermeneutik* [El origen de la hermenéutica] (1900) donde se marca el desplazamiento de la atención de Dilthey anteriormente mencionado hacia la comprensión de las expresiones simbólicas que será, decíamos, decisivo para la obra tardía de Dilthey.²⁶ En esta obra, Dilthey procedió a realizar una autocrítica de su concepción previa que había asignado a la experiencia interna del individuo un papel central en las *Geisteswissenschaften*.²⁷ En lugar de la mirada dirigida hacia el interior del individuo, Dilthey planteó la perspectiva de la intersubjetividad:

La experiencia interna (*innere Erfahrung*) en la que soy consciente de mis propios estados jamás me [puede] traer por sí misma a la conciencia mi propia individualidad. Solamente en la comparación de mí mismo con otros tengo la experiencia de lo individual en mí (*erst in der Vergleichung meiner selbst mit anderen mache ich die Erfahrung des Individuellen in mir*).²⁸

La individualidad aparece así como una categoría intersubjetiva que se constituye ya no en la mirada dirigida hacia el interior del individuo mismo, en la conciencia de sus propios estados mentales, sino en el espacio social del encuentro con los otros. Este encuentro se realiza, sin embargo, no en forma inmediata, sino —y esto es lo importante— en el medio y a través de articulaciones simbólicas —específicamente de expresiones lingüísticas—. La interioridad individual y el individuo, pueden presentarse así solamente en el marco de estructuras intersubjetivas de sentido y el conocimiento de las *Geisteswissenschaften* se encuentra por ello remitido originariamente a la comprensión e interpretación de nexos intersubjetivos de sentido articulados lingüísticamente:

Denominamos al proceso en el que conocemos un interior (*ein Inneres*) a partir de signos que están dados desde el exterior en forma sensible (*Zeichen, die von*

²⁶ Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. 5: *Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 7a. ed., G. Misch (ed.), Stuttgart-Gotinga, 1982.

²⁷ Las ideas más relevantes de Dilthey a este respecto se encuentran en W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910); en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Stuttgart, 1957. Importante también sería la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. I, Stuttgart, 1959.

²⁸ Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, *op. cit.*, p. 318.

außen sinnlich gegeben sind): comprensión (*Verstehen*) [...] esta comprensión abarca desde la comprensión del balbuceo infantil hasta la comprensión de Hamlet o de la crítica de la razón. A partir de piedras, mármol, tonos formados musicalmente, a partir de gestos, palabra y escritura, a partir de acciones, órdenes económicos y constituciones, nos habla el mismo espíritu humano y requiere de la interpretación (*Auslegung*).²⁹

Es precisamente aquí en donde se inscribe la pretensión de universalidad de la comprensión: todo lo que es expresión del espíritu humano puede ser comprendido como expresión de la vida, puede ser interpretado como signo y se encuentra por ello sometido al esfuerzo de la comprensión y de la interpretación: textos y acciones, gestos y palabras, obras de arte y ciudades, productos del trabajo y piezas musicales, lo mismo que instituciones y relaciones sociales, son susceptibles de comprensión e interpretación en la medida en que se articulan simbólica y lingüísticamente. La naturaleza, en la medida en que es apropiada a través de la actividad humana, y analizada y explicada en el marco de proposiciones y teorías, puede ser objeto también de comprensión e interpretación; los estados internos del sujeto, los fenómenos de la conciencia, pueden ser también comprendidos sólo mediante su articulación simbólica. Con esto se aparta Dilthey del modelo que la psicología anteriormente le ofreciera en sus esfuerzos por la fundamentación de las *Geisteswissenschaften*. Los objetos de los que la psicología se ocupa están dados en forma directa e inmediata —por ejemplo, los propios acontecimientos psíquicos—. No obstante, era evidente para Dilthey que el ámbito de los acontecimientos vividos en forma directa e inmediata es restringido. Bastaba recordar a este respecto que se tiene la experiencia de los otros sujetos en una forma distinta de como se tiene la experiencia de los propios estados psíquicos; de la misma manera, no es posible tener una experiencia directa e inmediata de configuraciones intersubjetivas más abstractas como el derecho o el Estado. La convicción rectora de Dilthey es ahora que la interioridad del otro individuo se abre a la intelección solamente en virtud de un signo, de una expresión (*Ausdruck*). Un conocimiento de esta clase en el que se comprende la interioridad de otra persona en virtud de un signo es para Dilthey lo característico de la comprensión (*Verstehen*) y ésta, a su vez, central para la hermenéutica que aparece en el centro de sus esfuerzos de fundamentación de las ciencias del espíritu.³⁰ Todo eso aparece expresado en forma más o menos clara en el trabajo publicado en 1910 con el título *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu] al igual que en los diversos proyectos

²⁹ *Ibid.*, p. 319.

³⁰ Las ideas más relevantes de Dilthey a este respecto se encuentran en W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) y en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, Stuttgart, 1957. Importante también sería la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. I, Stuttgart, 1959.

para la continuación del mismo.³¹ En este texto se plantea la necesidad de fundar las ciencias del espíritu en el nexo indisoluble entre *Leben* [vida], *Ausdruck* [expresión] y *Verstehen* [comprensión]. De acuerdo con esto, los gestos, las palabras y las acciones de los hombres son exteriorizaciones de la vida [*Lebensäußerungen*], objetivaciones de la misma sólo a través de las cuales el hombre puede comprenderse a sí mismo. Es aquí donde la noción deiltheyana de “objetivaciones de la vida” se enlaza y se comprende desde el concepto hegeliano de “espíritu objetivo”:

Sólo a través de la idea de la objetivación de la vida [*Objektivierung des Lebens*] adquirimos una mirada en la esencia de lo histórico [*Wesen des Geschichtlichen*]. Aquí todo ha surgido mediante un obrar espiritual [*durch ein geistiges Tun*] y lleva por lo tanto el carácter de la historicidad [*Charakter der Historizität*]. Está entretelado con el mundo de los sentidos mismo como producto de la historia [*In die Sinnenwelt selbst ist es verwoben als Produkt der Geschichte*]. Desde la alineación de los árboles en un parque, el ordenamiento de las casa en una calle, la herramienta orientada a un fin del artesano hasta el juicio penal en un juzgado, se encuentra alrededor de nosotros algo devenido históricamente [*geschichtlich Gewordenes*] (Dilthey, 1910: 147, en *Gesammelte Schriften*, VII: 147).

Las “objetivaciones de la vida”, el “espíritu objetivo” comprende así instituciones sociales, económicas, políticas, jurídicas y culturales lo mismo que acciones, relaciones, costumbres y normas sociales al igual que productos del trabajo humano, además de obras de arte, palabras y textos escritos:

He expuesto el significado del espíritu objetivo para la posibilidad del conocimiento de las ciencias del espíritu. Comprendo bajo él las diversas formas en las que se ha objetivado la comunidad existente entre los individuos en el mundo de los sentidos [*die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinnenwelt objektiviert hat*]. En este espíritu objetivo el pasado es un presente duradero existente para nosotros. Su ámbito abarca desde el estilo de la vida, las formas del trato, hasta el nexo de los fines que la sociedad se ha formado, hasta las costumbres, el derecho, el Estado, la religión, el arte, la ciencia y la filosofía. Pues también la obra del genio representa una comunidad de ideas, vidas de espíritu, ideal en un tiempo y un entorno. De este mundo del espíritu objetivo recibe nuestro yo [*Selbst*] su alimento desde la primera infancia. Él es también el medio [*das Medium*] en el que se realiza la comprensión de otras personas y sus exteriorizaciones de la vida. En efecto, todo en lo que se ha objetivado el espíritu contiene en sí algo común al yo y al tú [*alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und*

³¹ Esta obra de 1910 fue publicada con una gran cantidad de complementos en el año de 1926 en el vol. VII de los *Gesammelte Schriften*. Una edición de la misma se le debe también a Manfred Riedel: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1981.

dem Du Gemeinsames in sich]. Toda plaza en la que se han plantado árboles. Todo aposento en el que las sillas están ordenadas son, desde la más tierna infancia comprensibles [*verständlich*] para nosotros [...] El niño crece en un orden y unas costumbres de la familia que comparte con otros miembros y la disposición de la madre se asume por él en relación con él [con ese orden, GL]. Antes de que aprenda a hablar está él ya completamente sumergido en el medio de comunidades [*das Medium von Gemeinsamkeiten*]. Y los gestos y ademanes, movimientos y llamados, palabras y proposiciones aprende a comprenderlos sólo porque ellos expresan [*ausdrücken*] y significan [*bedeuten*] para él siempre lo mismo y con las mismas relaciones respecto a aquello, a lo que él responde. Es así que se orienta el individuo en el mundo del espíritu objetivo (Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, VII: 208).³²

La comprensión de estas objetivaciones, de estos productos del “espíritu objetivo” no puede realizarse recurriendo a categorías psicológicas ni a estados mentales internos —ni de quien los produjo ni tampoco de quien trata de comprenderlos—. Ellos expresan, más bien, estructuras de sentido intersubjetivamente compartidas que aparecen justamente como eso, “expresiones [*Ausdrücke*]” de la “vida [*Leben*]” que se deben “comprender [*Verstehen*]” en el marco de una actividad de interpretación de sentido de dichas objetivaciones. Las nociones de comprensión e interpretación en la obra tardía de Dilthey aparecen, pues, en el marco de una constelación entre *Leben* [vida], *Ausdruck* [expresión] y *Verstehen* [comprensión] que se dirige en contra de toda idea de que la comprensión —incluida la comprensión que un sujeto pueda tener de sí mismo— podría tener lugar a través de una suerte de introspección por la que el sujeto dirigiera su conciencia hacia su propia interioridad, hacia sí misma. En oposición a dicha tesis, en la obra del último Dilthey se señala más bien que la comprensión —incluida la comprensión de sí mismo— se alcanza sólo a través de las exteriorizaciones del propio sujeto —de sus acciones, de sus palabras—, especialmente de aquellas que están articuladas como expresiones [*Ausdrücke*] simbólicas, lingüísticas y, más específicamente, de aquellas que han sido fijadas duraderamente por medio de la escritura. Así, Dilthey reconoce la existencia de diversos grados de articulación de la actividad de comprensión. Habría así que trazar una gradación desde las formas cotidianas más elementales hasta las conceptualmente más refinadas de la comprensión que se encuentran en la actividad científica. Esta gradación supone, según él, que las expresiones a ser comprendidas se presenten en forma cristalizada de modo que sea posible volver a ellas en todo momento:

³² Se trata del *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* editada inicialmente por B. Groethuysen y que aparece en la edición preparada por Manfred Riedel: Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1981, pp. 232-363.

Semejante *comprensión de acuerdo con una técnica* (kunstmäßiges Verstehen) de expresiones de la vida fijadas en forma duradera la denominamos *interpretación* (Auslegung) o *interpretación* (Interpretation).³³

Ciertamente que la interpretación se puede orientar a esculturas o a pinturas; no obstante, tal parece ser la convicción de Dilthey, se encuentra remitida en forma permanente a expresiones lingüísticas. Así, dentro de todas las formas simbólicas de expresión es la del lenguaje —especialmente la del lenguaje escrito— la que tiene prevalencia:

Es ahí que reside la inmensa dignificación de la literatura para nuestra comprensión de la vida espiritual y de la historia, a saber: que la interioridad humana (*das menschliche Innere*) encuentra su expresión objetivamente comprensible, exhaustiva y completa solamente en el lenguaje. Es por ello que el arte de la comprensión tiene su punto medio en la interpretación (*Auslegung*) o *interpretación* (Interpretation) *de las pervivencias de la existencia humana conservadas en la escritura* (in der Schrift erhaltenen Reste menschliches Daseins).³⁴

De esta forma, Wilhelm Dilthey define la *hermenéutica* como el arte de hacer comprensible un plexo de sentido determinado, transmitido a través de la escritura:

Llamamos “hermenéutica” a la doctrina del arte de la comprensión de expresiones de la vida fijadas en la escritura (*Die Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik*).³⁵ Es por ello pues que la hermenéutica se concibe como la *doctrina del arte de la interpretación de monumentos escritos* (*Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen*).³⁶

Entendida como “doctrina de la comprensión” en el sentido anteriormente expuesto, la hermenéutica de Dilthey distinguirá así entre formas “elementales” y formas “superiores” de la comprensión. Las primeras se vinculan a la comprensión enlazada con la vida práctica de los individuos —filósofos y no-filósofos, académicos y legos— que requieren una actividad continua de comprensión tanto de sí mismos, como de los otros, para poder coordinar su acción y, en general, su vida práctica en un mundo habitado en un espacio y un tiempo compartidos en común;³⁷ las formas “superiores”, en cambio, remiten tanto a una comprensión de expresiones articuladas en lenguaje escrito (textos) como también a aquellas que se localizan en el marco de una distancia

³³ *Ibid.*, p. 319.

³⁴ *Id.*

³⁵ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. v, p. 332.

³⁶ *Ibid.*, p. 320.

³⁷ Cfr. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, pp. 255 y ss.

—sea espacial o temporal— entre culturas o entre épocas históricas, entre quien o quienes comprenden y lo comprendido, y en donde puede delinarse la figura de “lo extraño”, a saber: una cultura ajena, un texto incomprensible, una acción inexplicable, un pasado que se ha vuelto extraño (que puede ser, por lo demás, el propio pasado), que requieren un esfuerzo por penetrar —en diversas tentativas— una y otra vez —cada vez más— en el nexo del espíritu objetivo en el que se localiza el objeto que en primera instancia desafía la posibilidad de su comprensión y que proyecta a ésta en el horizonte de una actividad siempre inacabada, pero no por ello destinada al fracaso. Quizá esto exprese en forma clara el modo en que la dimensión de la temporalidad tiene una función determinante, constitutiva, en el proceso de comprensión e interpretación del mundo histórico: tanto aquello que se comprende —esto es analizado por Dilthey en forma sugerente al referirse tanto a la autobiografía en autores como san Agustín, Rousseau y Goethe, donde se articula un nexo de vida al enlazar el pasado, el presente y el futuro en el medio de y por la escritura,³⁸ como en la música— como el propio proceso por el que se comprende e interpreta se articulan —sin llegar nunca a un fin último— en el horizonte del tiempo.³⁹

c) *Martin Heidegger* (1889-1976) ha recordado su interés temprano por la reflexión tanto de Schleiermacher como de Dilthey⁴⁰ y ha señalado el horizonte teológico en que se acercó por vez primera a la hermenéutica,⁴¹ y es con certeza el eco de Schleiermacher el que resuena en la caracterización que Heidegger ofrecerá de años más tarde en *Unterwegs zur Sprache* [De camino al lenguaje] (1959).⁴² Al mismo tiempo, como ya Jean Grondin entre otros lo ha subrayado, ya desde sus años como *Privatdozent* y asistente de Edmund Husserl, Heidegger mostró gran interés por los problemas relacionados con el conocimiento histórico tal y como éste aparece tratado en la obra de Wilhelm Dilthey.⁴³ Fue precisamente pocos años después de la muerte de Dilthey, en el marco de una *Vorlesung* en el semestre de verano de 1923, sostenida en la Universidad de Friburgo, que Heidegger habló de una “hermenéutica de la facticidad”⁴⁴

³⁸ Cfr. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, pp. 200 y ss.

³⁹ *Ibid.*, pp. 233 y ss.

⁴⁰ Cfr. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, p. 96. Sobre la influencia de Dilthey en Heidegger, véase Rodi, 1986-1987.

⁴¹ Fue como estudiante de teología que asistió a una lección sobre hermenéutica en el semestre de verano de 1910. Véase Sheehan, 1988, p. 92.

⁴² Cfr. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 97.

⁴³ Véase Pöggeler, 1986-1987; Rodi, 1986-1987 y Grondin, 1991.

⁴⁴ Así, por ejemplo, en una nota al pie en la página 72 de *Sein und Zeit* Heidegger señala que él “ha tratado reiteradamente con la hermenéutica de la facticidad del *Dasein* en sus *Vorlesungen* desde el semestre de invierno de 1919-1920” (cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927) en M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 2, F.-W. von Hermann (ed.), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1975 y ss. Véase Th. Kisiel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heideggers in Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, F. Rodi (ed.), t. 4, 1986-1987, pp. 91-120.

cuyos trazos fundamentales reaparecerían posteriormente, en un nuevo marco sistemático, en *Sein und Zeit* [Ser y tiempo] (1927). En la lección citada, el término “facticidad” remite a algo que está dado en forma inmediata como un *factum* que no puede ser deducido de algo más, sino que pertenece originariamente a la finitud de la existencia humana. En esta lección Heidegger plantea una comprensión de la hermenéutica que distingue a ésta de toda disciplina orientada al establecimiento de reglas necesarias para la interpretación de los textos.⁴⁵ Es en este sentido que él mismo señala expresamente que su comprensión de la hermenéutica no coincide con la ofrecida por Schleiermacher o Dilthey:

En el título de la investigación siguiente *no* se utiliza hermenéutica en el significado moderno y tampoco absolutamente como doctrina, aún no comprendida en forma lo suficientemente amplia, *de* la interpretación.⁴⁶

Es importante destacar en este pasaje que la hermenéutica no aparece comprendida por Heidegger como una disciplina orientada a establecer las condiciones de posibilidad y la estructura de la interpretación de los textos, ni tampoco se encuentra vinculada a los esfuerzos por fundamentar la comprensión de un determinado tipo de conocimiento o de una cierta clase de ciencias —a saber las llamadas “ciencias del espíritu” como en el caso de Dilthey— sino que aparece vinculada con el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad y la estructura de la precomprensión y comprensión de la existencia humana a la que Heidegger denominará hacia estos años *Leben* [vida] y, más tarde, *Dasein* [ser-ahí]. Para Heidegger no se trata entonces de una hermenéutica del texto en sentido estricto; tampoco de un esclarecimiento de cuestiones metodológicas propias de un determinado tipo de conocimiento o de ciencias, sino más bien de una hermenéutica de la vida o, como ya se señalaba, del *Dasein* [ser-ahí], términos con los que se refiere a la existencia humana sin necesidad de remitir ésta a una noción de sujeto o de “yo”. Una hermenéutica de esta clase tiene así como tarea la de “hacer accesible y hacer saber el *Dasein* que en cada caso es el propio en su carácter de Ser a este *Dasein* y de seguir el autoextrañamiento que lo caracteriza (*das je eigene Dasein in seinem Sein-scharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbst-entfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen*)” (Heidegger, 1923: 15). Se trata aquí de varios momentos íntimamente relacionados: en primer lugar, hacer accesible el *Dasein* ante la mirada de quien lo interroga y pretende analizarlo. En segundo lugar, mostrar, además, que el *Dasein* es susceptible de comprensión e interpretación y que él mismo es, en último

⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Ontologie (Die Hermeneutik der Faktizität). Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923*, en M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 63, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1975 y ss., p. 9.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 14.

análisis, un ser que se comprende e interpreta a sí mismo, a los otros y al mundo como condición de su propio estar en el mundo, de su existencia. En tercer lugar, hacer saber a ese *Dasein* cuáles son las estructuras y la comprensión que lo caracterizan; y en cuarto lugar, elucida cuáles son las condiciones de su autoextrañamiento, cómo ha tenido lugar dicho autoextrañamiento, cómo es posible hacer frente a él y, en caso dado, cómo salir del mismo. Así, por ejemplo, se hace accesible el *Dasein* si éste se libera de la comprensión alienada que tiene de sí, lo que implica una destrucción de esa autocomprensión. Esta destrucción, asimismo, ha de hacer accesible al *Dasein* en su facticidad. Es aquí que se inscribe la hermenéutica como un hacer accesible al *Dasein* pues, de acuerdo con Heidegger, es inherente a la facticidad del propio *Dasein* que éste se interprete sin cesar y exista interpretándose constantemente a sí mismo. Él se encuentra situado en el interior de un círculo de interpretación y es precisamente este movimiento el que suministra la posibilidad de la hermenéutica: “En la hermenéutica se forma para el *Dasein* la posibilidad de, comprendiendo, ser y de llegar a ser para sí mismo (*für sich selbst verstehend und werden zu sein*)”.⁴⁷

El *Dasein* se presenta así, si nos estuviera permitido decirlo de esta manera, como un *ens hermeneuticum*, es decir, un ser que existe —y puede existir sólo— interpretándose a sí mismo, a aquellos otros con quienes vive y, en general, al mundo circundante en el que se desarrolla su existencia. Así entendido, este programa conducirá al planteamiento desarrollado en forma sistemática en *Sein und Zeit* [Ser y tiempo] (1927). En efecto, en los párrafos 31-33 de esta obra, Heidegger se dedicará al análisis de la comprensión [*Verstehen*] como un existencial [*Existenzial*]. Resulta importante subrayar a este respecto que Heidegger no se propone en modo alguno ofrecer un análisis de la comprensión, sino que ésta aparece más bien en el marco de un análisis de las estructuras de lo que él denomina *Dasein* [ser-ahí] y de las relaciones que éste mantiene tanto con el mundo circundante, como con los otros y consigo mismo. Esta reflexión sobre el *Dasein* se localiza, a su vez, en el horizonte de una tentativa de esclarecimiento de la pregunta por el sentido del ser en general, esto es, de una reflexión de carácter ontológico. No obstante, es claro que, incluso en el marco de reflexiones que no se refieren estrictamente a la comprensión ni a la interpretación, el análisis que Heidegger realiza en esta obra ofrece, sin embargo, una significativa contribución a la hermenéutica precisamente por sus cuidadosos análisis de las estructuras y procesos de comprensión e interpretación que caracterizan al *Dasein*. De esta manera, Heidegger concibe el proyecto que caracteriza a esta obra en la línea inaugurada por Husserl como una fenomenología del *Dasein*, que asume la forma de una “analítica existencial del *Dasein*” localizada en el marco de una tentativa de respuesta a la pregunta por el ser, esto es a la pregunta central de la “ontología

⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

fundamental”.⁴⁸ Es en el marco de esa “analítica existencial del *Dasein*” que Heidegger caracterizará a la hermenéutica “en el significado originario de la palabra según el cual ella designa el asunto de la interpretación [*Auslegung*]” (Heidegger, 1927: §7: 37). Podría decirse entonces que el “objeto” al que se dirige la interpretación, por la que se afana la hermenéutica tal como Heidegger la entiende no es otro que el modo de ser del *Dasein* existente y no puede existir sino interpretando(se) como un ser con diversas posibilidades, algunas de las cuales pueden ser asumidas y realizadas, otras más desechadas y algunas inclusive simplemente denegadas (*cf. ibid.*). Podríamos decir, de este modo, que la filosofía de Heidegger y, en estos términos, la filosofía en el modo en que el autor de *Sein und Zeit* la concibe, no es sino una interpretación sobre los procesos de interpretación que despliegan los hombres como condición necesaria de su estar-en-el-mundo.

A partir de este contexto puede entenderse en forma más clara el modo en que Heidegger concibe la comprensión [*Verstehen*] y, de ese modo, la interpretación. En efecto, en él la comprensión no remite, como ya ha sido señalado, a un proceso especial desarrollado por determinados saberes, conocimientos y disciplinas científicas particulares —por ejemplo, las llamadas “ciencias del espíritu”—, sino más bien a un componente central de la existencia humana, del *Dasein*: “*Dasein* —apunta Heidegger— es un ente que, comprendiendo en su ser, se relaciona con este ser” (Heidegger, 1927: §12, 53). Esta comprensión e interpretación sin la cual no puede concebirse la existencia humana, nuestro estar-en-el-mundo, muestra en primer lugar al *Dasein* no como un objeto entre otros, sino como un ente colocado en el horizonte de un mundo de posibilidades abiertas a la acción para quien el mundo se le abre en primera instancia como un mundo de posibilidades y diversos contextos de acción —es en este sentido que debe entenderse la insistencia de Heidegger en distinguir el orden de la *Vorhandenheit* [lo que se encuentra ante la mano] y de la *Zuhandenheit* [lo que está a la mano]—. La primera nos entrega un orden de objetos susceptibles de ser categorizados e integrados en la observación propia de las llamadas ciencias teórico-naturales; la segunda, en cambio, nos revela al mundo constituido por diversos objetos susceptibles de ser integrados en contextos prácticos de acción.⁴⁹ La hermenéutica del *Dasein* nos muestra a éste entonces localizado en el horizonte de un mundo pleno de contextos posibles de acción —es en este sentido que podría hablarse en Heidegger de un carácter pragmático de la comprensión e interpretación y, con él, de la hermenéutica del *Dasein* en su conjunto—.⁵⁰

Quizá a partir de lo anterior sea claro el modo en que Heidegger realiza un análisis del carácter hermenéutico del *Dasein* en los párrafos 28 a 33

⁴⁸ Véase a este respecto Heidegger, 1927, pp. §§1-5. *Sein und Zeit* [Ser y tiempo] se cita siguiendo la edición alemana en su paginación original por medio de la siguiente clave: Heidegger, 1927, indicando a continuación el(los) parágrafo(s) y, posteriormente, la(s) página(s) pertinentes.

⁴⁹ *Ibid.*, p. §15.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. §15, 68.

de *Sein und Zeit* que podríamos desarrollar en tres momentos. De acuerdo con esto, en un primer momento —y ésta es una idea que vuelve una y otra vez en el análisis de Heidegger— el ser del *Dasein* no puede ser reducido a lo que éste denomina *Vorhandensein* [ser que está ahí ante la mano], en particular a un sujeto entendido como una cosa, como un objeto entre otros en el mundo susceptible de ser aprehendido por medio de categorías o conceptos de objeto (*cf.* Heidegger, 1927: § 28, 132). Es en este sentido que Heidegger habla de una aprehensión no categorial sino existencial [*existenzial*] del *Dasein* a través de dos modos constitutivos originarios íntimamente entrelazados: la disposición afectiva [*Befindlichkeit*], por un lado, y la comprensión [*Verstehen*], por el otro. La primera se analiza en los párrafos 29-30 y la segunda en los 31-33. Ambos modos se encuentran, de acuerdo con Heidegger, determinados por el discurso [*Rede*] (*cf.* Heidegger, 1927: § 34). Nos referiremos a la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] brevemente y sólo para destacar su relación con la comprensión [*Verstehen*].

En efecto, en un segundo momento, Heidegger señala que la disposición afectiva es un modo de apertura del mundo [*Welterschließung*]: de acuerdo con esto y en contra de toda comprensión teorícista que considerara exclusivamente el conocimiento y la ciencia como la vía única de acceso al mundo, Heidegger busca subrayar que a través de las diversas disposiciones afectivas —por ejemplo, estados de ánimo, emociones y sentimientos— el mundo se abre ante los hombres y éstos pueden tener así experiencia de él. Es aquí que puede localizarse la copertenencia entre disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y comprensión [*Verstehen*] e interpretación [*Auslegung*] del mundo (*cf.* Heidegger, 1927: § 31, 142-143). En virtud de la comprensión [*Verstehen*] se aprehende al *Dasein* no como una suerte de objeto inerte entre otros en el mundo, según se ha dicho ya, sino más bien como una posibilidad (*cf.* Heidegger, 1927: § 31, 144). La comprensión [*Verstehen*] se muestra de este modo como un conocimiento inmediato que abre el mundo como posibilidad, como un poder-ser (Heidegger, 1927: § 31, 144-145). La comprensión [*Verstehen*] así entendida es una comprensión, podríamos decirlo, preteórica, prerreflexiva, de la que se derivan tanto la intuición como el pensamiento y la conceptualización teórica tal y como la que encontramos en las diversas ciencias particulares (*cf.* Heidegger, 1927: §§ 31, 147). La interpretación [*Auslegung*], por su parte, se concibe como una suerte de mejoramiento, corrección y complemento de la comprensión [*Verstehen*] que permitirá precisamente una comprensión de algo como algo previo a la articulación de ese algo en un enunciado o proposición [*Aussage*] teóricos (*cf.* Heidegger, 1927: § 32, 148-149). Esta suerte de apertura y experiencia originaria del mundo, por la que éste se va revelando en forma compartida con los otros, puede estar articulada en el orden del discurso en diversos modos: desde reportes periodísticos y relatos, hasta biografías y narraciones, delineando así una compleja articulación de niveles ninguno de los cuales puede reducirse sin más a los enunciados teóricos, a la comprensión propia de las ciencias (*cf.* Heidegger, 1927: § 33).

En un tercer momento, el análisis heideggeriano del carácter hermenéutico del *Dasein* mostrará —y éste es un momento decisivo en la concepción que Heidegger tiene de la comprensión [*Verstehen*], de la interpretación [*Auslegung*] y de la hermenéutica, que es el tema de este trabajo— que tanto la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] como la comprensión [*Verstehen*] están íntimamente enlazadas con el lenguaje [*Sprache*] el cual tiene, a su vez, su “fundamento ontológico-existencial” en el discurso [*Rede*]: “*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede [El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso, cursivas en el original alemán GL]*” (cfr. Heidegger, 1927: §34, 160). De este modo, la comprensión está íntima y originariamente —en terminología heideggeriana “existencialmente [*existenzial*]”— enlazada con el lenguaje y el discurso (*ibid.*, §34, 161). El discurso, anota Heidegger es “articulación de la comprensibilidad [*Artikulation der Verständlichkeit*]” (*id.*) y de ese modo se encuentra por ello en la base de todo enunciado [*Aussage*] y de cualquier interpretación [*Auslegung*]. Y precisamente a aquello que se articula en la interpretación y, en forma por así decirlo “previa”, en el discurso, entendido éste en la forma anteriormente señalada, es a lo que Heidegger denominará “sentido [*Sinn*]” (*id.*). Es en la “articulación discursiva [*redende Artikulation*]” que se delinea una “totalidad de significado [*Bedeutungsganze*]” susceptible de comprensibilidad y de ser expresada en el orden de la palabra (*id.*). Es aquí que Heidegger introduce el papel del “lenguaje [*Sprache*]”. En efecto, el lenguaje no es otra cosa sino la expresión y articulación exterior del discurso (Heidegger lo señala en forma quizá más críptica: “La exteriorización del discurso es el lenguaje [*Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache*]” (*ibid.*, §34, 161).

Podría decirse entonces que tanto la “comprensión” como la “interpretación” aparecen localizadas en el orden del discurso; es en éste que se articulan y hacen posibles tanto la una como la otra y en dónde ambas pueden expresarse en la exterioridad de la palabra, del lenguaje. Así comprendido, el discurso es constitutivo de la existencia del *Dasein* y de la comprensión e interpretación que éste realiza —y no puede sino realizar— constantemente de su mundo circundante, de los demás y de sí mismo. A ese discurso pertenecen no sólo el lenguaje, el “habla discursiva” [*redendes Sprechen*] sino también, a la vez, la escucha [*Hören*] —y, con ella, la posibilidad de una “comprensión acústica”— y el silencio [*Schweigen*] —y, de ese modo, una forma de (re)comprensión que se da en las cesuras, en las fracturas e interrupciones que se introducen en el discurso mediante el silencio que aparece así como una de las formas que puede asumir también la comprensión (cfr. Heidegger, 1927: §34, 163-164)—.

Con base en estos señalamientos parece claro que la comprensión es para Heidegger un componente esencial de lo que significa existir: estar-en-el-mundo. Ella no tiene por eso que estar articulada en forma explícita, teórica ni reflexiva. Podría decirse más bien que toda suerte de comprensión teórica —por ejemplo, la que aparece cristalizada en las ciencias, tanto las de

la naturaleza como las del espíritu— se encuentra remitida a esa suerte de comprensión previa, existencial, sin la cual no podría entenderse qué es exactamente existir y estar-en-el-mundo. Es aquí que Heidegger parece trazar una distinción entre comprensión [*Verstehen*] e interpretación [*Auslegung*]: esta última es una comprensión explícita del mismo modo en que la comprensión podría considerarse una suerte de interpretación implícita. Ello no significa, sin embargo, como quizá sea claro después de referirnos a la relación que tiene la comprensión con el discurso y el lenguaje, que la interpretación tenga siempre una articulación lingüística. Más bien, apunta Heidegger, la interpretación posee siempre un carácter antepredicativo: “No se puede concluir la falta de la interpretación a partir de la falta de las palabras [*Aus dem Fehlen der Worte darf nicht auf das Fehlen der Auslegung geschlossen werden*]” (Heidegger, 1927: § 33, 157). Así, de acuerdo con Heidegger, en virtud de la interpretación se muestra el mundo *como* mundo, se abren y revelan a la experiencia los objetos en el mundo *como* de tal y cual manera y esta suerte de interpretación originaria subyace a toda interpretación lingüística: “Todo mirar antepredicativo de lo que está a la mano [*Zuhandene*] es en él mismo ya comprensivo-interpretante [*verstehend-auslegend*]” (Heidegger, 1927: § 32, 149). Es posible hablar por ello de una preestructura de la comprensión e interpretación que nos permite precisamente comprender e interpretar al mundo incluso con anterioridad a la articulación lingüística de la una y la otra. Es desde este horizonte de comprensión e interpretación que se delinea nuestra experiencia del mundo como dotado de significatividad susceptible de ser articulado lingüísticamente y, en un segundo momento, de ser teorizado en el marco de diversas ciencias; es en ese horizonte que se delinea, en fin, nuestra posibilidad de orientarnos en el mundo, de relacionarnos con los otros y actuar en él, de poder tener incluso una experiencia de nosotros mismos.

HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA: HANS-GEORG GADAMER

A partir de la vertiente abierta por Martin Heidegger es que quizá puedan trazarse los orígenes de las que se consideran las dos grandes líneas que siguió la hermenéutica en la segunda mitad del siglo xx, a saber:⁵¹ por un lado, la vía iniciada por Hans-Georg Gadamer; y, por el otro, el camino trazado por Paul Ricoeur. En Hans-Georg Gadamer (1900-2002), la hermenéutica asume la forma de una reflexión sobre la continuidad de la tradición y el modo en que ésta se articula en el orden del lenguaje; lenguaje que, a su vez, abarca tanto a lo interpretado como al propio intérprete, subrayando en todo momento la

⁵¹ Una tercera vertiente podría encontrarse, por supuesto, en la tradición italiana: Emilio Betti (1968) especialmente en obras como: *Teoria generale della interpretazione* (1955), *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (1962) y *Attualità di una teoria generale dell'interpretazione* (1967). El caso de Gianni Vattimo, alumno él mismo de Gadamer, me parece que puede ser comprendido en el marco de la reflexión abierta por el filósofo alemán.

posibilidad del diálogo y el camino de la conversación como la vía para resolver las rupturas y los extrañamientos operados en el seno de la tradición, en el marco de un incesante proceso de fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) en el que el pasado de la tradición y el presente de la interpretación pueden mediarse ininterrumpidamente.⁵² Heidegger y la tradición antigua, lo mismo que la remisión a la retórica y al humanismo renacentista constituyen para Gadamer, como se sabe, las figuras y líneas rectoras de su reflexión.

En el caso de Paul Ricœur (1913-2005), la hermenéutica se despliega inicialmente en el marco de una reflexión sobre la simbólica del mal que se inscribe, a su vez, en un proyecto de largo alcance sobre la “filosofía de la voluntad”.⁵³ En el marco de ese proyecto Ricœur intenta, siguiendo la vertiente iniciada por el primer Husserl, aplicar el análisis eidético no más al ámbito de la percepción y las representaciones teóricas de objeto, sino, más bien, al ámbito de la voluntad y los afectos. No obstante, el método eidético le presenta problemas para analizar fenómenos como los del mal y la culpabilidad, cuyo acceso requiere de una transformación en el propio método. Se trata ahora de acceder a la experiencia del mal en la medida en que ésta se articula lingüísticamente en forma indirecta a través de un lenguaje simbólico. Ricœur comprende así el símbolo como una estructura de sentido, en la que un sentido directo, literal, designa a la vez un sentido indirecto y oculto —justamente simbólico—.⁵⁴ Es precisamente esta estructura del símbolo en su duplicidad o multiplicidad de sentido la que exige la puesta en marcha de la actividad hermenéutica.⁵⁵ Así comprendida, la hermenéutica aparece en Ricœur como forma de un ejercicio de la sospecha que se propone develar la arquitectura de sentido que ha colocado bajo la superficie del discurso otra capa de significación que esconde, disimula y reprime un estrato profundo que, justamente, la actividad de interpretación debe extraer y exponer a la luz. Los exponentes más destacados de este modo de proceder son para Ricœur, como se recordará, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud.⁵⁶

En los últimos años de su vida las investigaciones de Gadamer se orientaron en dirección de la ética, de la rehabilitación de la retórica, de la relación

⁵² Pienso sobre todo en la ya citada obra de Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, t. 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986. Hans-Georg Gadamer manifestó siempre su oposición a ser convertido en un clásico cuyas obras pudieran ser editadas posteriormente en forma indiscriminada. Es por ello que planeó con la editorial J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) de Tübinga la edición no de sus *Obras completas*, sino de *Obras reunidas*. En el año de 1995 apareció el décimo y último volumen de ellas con el título *Hermenéutica en retrospectiva*. En lo que a continuación sigue, cito las obras de Hans-Georg Gadamer según la edición alemana de las *Gesammelte Werke*. Las traducciones son mías y se apartan por ello, en ocasiones, de la versión ofrecida en la edición española.

⁵³ Cfr. Ricœur, 1950 y 1960.

⁵⁴ Cfr. Ricœur, 1965, pp. 18 y 26 y ss.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 18.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 40 y ss.

entre palabra y concepto, de la escucha y de la imagen. Las de Ricoeur, por su parte, se dirigieron hacia la metáfora y la narración, hacia los problemas de la identidad y el reconocimiento, de la memoria y el olvido.⁵⁷ Por razones ante todo de espacio, en lo que a continuación sigue habré de centrarme sólo en la reflexión de Hans-Georg Gadamer.

En el año 1923 Hans-Georg Gadamer participó por vez primera en un seminario de Heidegger en Friburgo. La hermenéutica, considerada en ese momento como una disciplina auxiliar —especialmente en el campo de la teología y del derecho—, comienza a adquirir gradualmente un papel central en su reflexión. Al igual que para Heidegger, para Gadamer tampoco se trataba de desarrollar una teoría de las ciencias del espíritu sino de comprender el modo en que en éstas —y en la ciencia en general— se mostraba una presencia como la que posee una obra de arte y a la que se dirigen también las preguntas de la metafísica y de la religión. Gadamer mismo señala que él procuró desarrollar el impulso fundamental que animaba a la reflexión de Heidegger sin seguirlo en la *vuelta* [Kehre] para colocar en el centro de su reflexión más bien el diálogo.

Puede decirse que la hermenéutica de Gadamer se delinea en torno a una pregunta rectora: *¿Cómo es posible la comprensión?*, pregunta que precede a todo esclarecimiento metodológico en el interior de las ciencias comprensivas, a las normas y a las reglas de éstas, pregunta previa, aún más, a todo comportamiento comprensivo del sujeto. En esta pregunta se expresa el hecho de que la comprensión no es uno de los modos del comportamiento del sujeto sino, ante todo, en forma similar a como ya lo había considerado Heidegger, el modo de estar, de ser en el mundo. La hermenéutica de Gadamer no se concibe entonces en el marco de los esfuerzos orientados a una suerte de esclarecimiento, disputa o aportación a problemas que podríamos denominar “metodológicos” de las ciencias modernas;⁵⁸ por el contrario, pertenece a ella como componente central de una interrogación en torno a la comprensión entendida como el modo de ser del hombre en el mundo —y la comprensión e interpretación de textos no constituye en este sentido más que un caso particular de la comprensión—:

...[la hermenéutica] designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su historicidad y que, por lo tanto, abarca el conjunto de su experiencia del mundo [*die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit*

⁵⁷ Cfr. Ricoeur, 1983-1985.

⁵⁸ Es en este sentido que Gadamer señalará que él se interroga cómo el espectacular desarrollo de la ciencia moderna, con su concepto de método y de objetividad, se relaciona con la realidad vivida del ser-en-el-mundo que aparece en la praxis social y es en este sentido que el propio Gadamer señala que su crítica a Dilthey es por no haber abandonado, a pesar de todos sus esfuerzos, el ideal de metodología de las ciencias naturales (cfr. Hans-Georg Gadamer, *Reply to Herta Nagl-Docekal* en Lewis Edwin Hahn, *ibid.*, p. 205; es en esta misma perspectiva que Gadamer subraya que *Wahrheit und Methode* se ocupa de la experiencia del arte —y no de la ciencia del arte con la historia— aunque no como objeto de la ciencia, sino como el modo en que nosotros estamos en la historia).

und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfaßt daher das Ganze seiner Welterfahrung] (Gadamer, 1965: 440).

En forma similar a Heidegger, Gadamer se dirige en contra de la comprensión objetivista de las ciencias y de sus procedimientos y busca dirigir su reflexión a la relación fundamental del mundo dada en la naturaleza lingüística de nuestra experiencia de él:

“El fenómeno de la comprensión”, señalará Gadamer, no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo [*alle menschlichen Weltbezüge*], sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico [*widersetzt sich dem Versuch, sich in eine Methode der Wissenschaft umdeuten zu lassen*] (Gadamer, 1960: 1).

La intención que anima a la investigación realizada por Gadamer en torno a la hermenéutica no es entonces la de ofrecer una suerte de “teoría general de la interpretación” o una doctrina diferencial de los métodos de interpretación de textos sino, como anota el propio Gadamer, la de “rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto de un “objeto” dado, sino que pertenece [...] al ser de lo que se comprende”. Así, como Herta Nagl-Docekal lo ha señalado, la expresión “hermenéutica” se refiere tanto a: *i*) el método específico de las *Geisteswissenschaften* o de las “ciencias humanas”, como a *ii*) la experiencia extracientífica o precientífica del arte y la historia, lo mismo que a *iii*) la relación general del hombre con el mundo y, *iv*) a la reflexión filosófica sobre *i*), *ii*) y *iii*).⁵⁹ Una reflexión sobre la relevancia de la hermenéutica para las ciencias no debe olvidar, entonces, que Gadamer mismo está convencido de que la hermenéutica debe realizar una crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias —tanto de las ciencias naturales como de las *Geisteswissenschaften*— mostrando cómo ellas presuponen una experiencia y una comprensión del mundo que, al mismo tiempo, no reconocen.

A diferencia del postulado básico de la hermenéutica romántica de acuerdo con el cual la interpretación, la comprensión de un texto o una obra determinados supondría una suerte de reconstrucción de sus determinaciones originarias —fueran aquellas coordinadas espacio-temporales del mundo en que dicha obra surgió y al que ella inicialmente perteneciera, fueran las intenciones originales que el autor de la obra o texto en cuestión habría tenido en la mente en el momento mismo de su producción— que implicaría por principio una suerte de anulación de las propias expectativas de un intérprete por demás condenado a una suerte de asimilación congenial, simpatética, a la obra en cuestión. Gadamer insistirá en que todo aquel que desea comprender un texto

⁵⁹ Cfr. Herta Nagl-Docekal, “Towards a New Theory of the Historical Sciences: The Relevance of Truth and Method”, en Lewis Edwin Hahn (ed.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago, 1997, pp. 193-204.

tiene que realizar siempre una suerte de proyección de sentido de ese mismo texto a partir de sus propias expectativas. De esta manera, tan pronto aparece en el texto un primer sentido el intérprete proyecta indefectiblemente y de modo inmediato un sentido del texto o de la obra en su conjunto. La inequívoca presencia de una proyección de sentido del texto como condición misma de la posibilidad de su comprensión se explica justamente porque el intérprete, el lector, lee el texto, se acerca y se enfrenta a él siempre desde determinadas expectativas que son inherentes a su condición de intérprete en tanto que histórica, social y culturalmente determinado. Desde esta perspectiva la comprensión tendría que ver entonces con la elaboración, ratificación, revisión y eventual reformulación de este proyecto anticipado con sentido por parte del intérprete, conforme se avanza en la penetración en la perspectiva misma del texto en su totalidad. Ello supone, desde luego, que en toda revisión del proyecto inicial de sentido está latente la posibilidad de anticipar uno nuevo; supone también, que diversos proyectos de sentido pueden rivalizar los unos con los otros.

No obstante, lo verdaderamente decisivo a este respecto es el hecho básico de que toda interpretación comienza siempre, sea o no el intérprete consciente de ello, con una serie de anticipaciones y presuposiciones previas que pueden por principio ser sustituidas por otras más adecuadas en el curso del proceso mismo de la interpretación. De forma tal que el proceso entero de la comprensión consistiría justamente, como ya Heidegger lo señalara, en ese constante e ininterrumpido proyectar que el intérprete no puede sino hacer continuamente. En esto radica o se localiza lo que Gadamer —siguiendo a Heidegger— denomina la preestructura de la comprensión (*Vorstruktur des Verstehens*).⁶⁰ De acuerdo con este planteamiento, cuando se interpreta un texto, cuando se enfrenta un espectador a una obra, lo mismo que cuando se escucha a un interlocutor en el seno de una conversación, el intérprete, el espectador, el “yo”, no pueden olvidar todo el conjunto de opiniones previas, de presuposiciones básicas que los caracterizan, como condición para realizar una comprensión de esa “otredad” que se abre ante ellos —el texto, la obra, el “tú”—. El intérprete no puede clausurar sus propias anticipaciones en aras de lograr, como proponía la hermenéutica romántica, una suerte de identificación, de asimilación absolutas al texto en una tentativa por alcanzar las determinaciones originarias de éste deformadas por el paso del tiempo; por el contrario, apuntará Gadamer, condición de posibilidad de la interpretación, de la comprensión, es el acercamiento al texto por parte del intérprete en un movimiento que no anula las propias expectativas de éste:

Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas (Gadamer, 1960: 274).

⁶⁰ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und...*, op. cit., pp. 270 y ss.

Es por ello necesario restituir el carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión. La hermenéutica romántica había asumido críticamente, según Gadamer, una pesada herencia de la Ilustración: el prejuicio contra todo prejuicio. En efecto, fue a partir de la Ilustración que el término *prejuicio* adquirió la serie de connotaciones profundamente negativas que aún hoy posee. Contrariamente a la interpretación ilustrada del término *prejuicio*, Gadamer señalará que, en sí mismo considerado, “prejuicio” no expresa sino un juicio formado antes de una convalidación definitiva; ello parece claro en el procedimiento jurídico donde un prejuicio no es más que una predecisión jurídica previa al fallo de una sentencia definitiva. Desde esta perspectiva, “prejuicio” no significará en absoluto una suerte de juicio falso o equivocado, pese a que el significado de la voz alemana *Vorurteil* o de la francesa *préjuge* se hayan restringido desde la Ilustración y su crítica religiosa al significado estricto de juicio no fundamentado. Contrariamente a esta herencia ilustrada, Gadamer intentará rehabilitar los prejuicios reconociendo que si bien existen prejuicios ilegítimos, lo cierto es que, en términos generales, los prejuicios del propio intérprete son condición de posibilidad de su comprensión del texto.⁶¹

La incorporación de los prejuicios del propio intérprete en el sentido antes expuesto como condición de posibilidad de toda interpretación mostrará a aquél como inserto en determinadas condiciones históricas, sociales y culturales de las que no puede en absoluto desentenderse en el momento de comprender un texto o un plexo de sentido. El intérprete, subraya Gadamer, siempre está situado, pues en el interior de una tradición; aún más, anotará Gadamer, habría que decir que no es tanto la tradición la que pertenece al intérprete sino, mejor aún, que es el propio intérprete y, en general, el hombre en tanto que ser-en-el-mundo, el que pertenece a la tradición. Desde esta perspectiva —como se ha venido insistiendo— la razón no es una facultad o capacidad susceptible de liberarse totalmente y de modo absoluto de la tradición en que se halla inserta, del contexto histórico y de los horizontes en que se halla situada. La razón hermenéutica es siempre por ello una razón situada, histórica; ella se configura, se desenvuelve, opera y se desarrolla en el interior de una determinada tradición histórica; ello no expresa en absoluto una suerte de limitación o insuficiencia inherentes a ella sino, por el contrario, su condición misma de posibilidad, el rasgo definitorio de una razón que está por principio, pues, arraigada en la finitud humana. Desde esta perspectiva habrá de ser necesariamente replanteada la reflexión hermenéutica en su totalidad. En este sentido la reformulación gadameriana del llamado “círculo hermenéutico” ofrecerá un ejemplo destacado.⁶² En efecto, el “círculo hermenéutico” se había expresado en la reflexión hermenéutica precedente a través de una regla hermenéutica —derivada de la antigua retórica y trasladada por la hermenéutica moderna desde el arte de hablar hacia el arte del comprender— de acuerdo

⁶¹ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und...*, op. cit., pp. 276 y ss.

⁶² *Ibid.*, pp. 270 y ss.

con la cual sería efectivamente posible la comprensión del todo a condición de haber comprendido primero las partes que la componen y, a la inversa, sería efectivamente posible la comprensión de las partes tan sólo a condición de haber comprendido primero el todo, del cual ellas son justamente partes. Se trata así de una relación circular en donde las partes se determinan desde el todo y, al mismo tiempo, determinan a su vez el todo. Schleiermacher señalaba así un doble aspecto de este círculo, por un lado, *objetivo* —a fin de alcanzar una comprensión adecuada de un determinado texto, el intérprete habría de considerar cada palabra que en él apareciera como formando parte del nexo de una frase, cada frase como parte de un texto, un texto como parte del conjunto de la obra de un autor determinado, a ésta como parte de un género literario específico y a éste, a su vez, como parte de la literatura entera y así sucesivamente— y, por el otro, *subjetivo* —a fin de alcanzar la comprensión adecuada de un determinado texto, el intérprete tendría que considerar también a éste como expresión de las intenciones y, en general, de la vida psíquica de un autor, para lo cual habría de empeñarse en alcanzar una suerte de identificación con-genial con él en un movimiento en virtud del cual el intérprete tendría que anular todas sus presuposiciones y anticipaciones previas, obstáculos que siempre amenazarían la posibilidad de una comprensión fiel y objetiva del texto en cuestión. Schleiermacher insistía de este modo en que la comprensión habría de llevarse a cabo desde esta doble perspectiva, integrando siempre tanto su dimensión objetiva como su dimensión subjetiva en el interior de un mismo y único movimiento.

Por el contrario, Gadamer subrayará, frente a Schleiermacher, que la anterior no es una manera adecuada de plantearse el movimiento siempre circular de la comprensión. Más cercano a Hegel en este punto e insistiendo en el carácter necesariamente localizado de la interpretación al interior de una tradición, en la dimensión esencialmente prejuiciosa que la caracteriza, Gadamer argumentará en contra del modelo de interpretación propuesto por la hermenéutica romántica, que la comprensión y el adecuado entendimiento de un texto no es en absoluto un desplazamiento del intérprete hacia la constitución psíquica del autor orientada a alcanzar una identificación con-genial con éste. La comprensión, la interpretación, no son por ello una suerte de misteriosa comunión entre dos almas —la del intérprete y la del autor— sino la participación en un sentido comunitario en el que tanto la posición del autor como la del intérprete se hallan indisolublemente vinculadas en un movimiento interpretativo en el que pasado y presente se hallan referidos el uno al otro. Retomando en este sentido un señalamiento que Heidegger realizara con anterioridad, Gadamer replanteará entonces el círculo hermenéutico como esa singular característica, esencial a toda interpretación, según la cual *la comprensión del texto se encuentra ya siempre determinada por el movimiento anticipatorio de la precomprensión del intérprete*. El llamado “círculo hermenéutico” no es, entonces, ni de naturaleza objetiva ni tampoco de naturaleza subjetiva; no es tampoco un mero círculo formal o estrictamente metodoló-

gico; por el contrario, describe, para decirlo con palabras de Gadamer, “un momento estructural ontológico de la comprensión”:⁶³ “entendemos los textos transmitidos sobre la base de expectativas de sentido que extraemos de nuestra propia relación precedente con el asunto” (Gadamer, 1960: 299).

De acuerdo con esta reformulación del círculo hermenéutico, la comprensión aparece entonces como la interpretación del movimiento de la tradición con el movimiento del intérprete, como una mediación constante del pasado con el presente. El sentido del texto, habremos de insistir nuevamente en ello, no se agota ni comprende, pues, en el acto de remitirlo a su relación peculiar con el autor y con su público originarios, como postulara la hermenéutica romántica. Por el contrario, el sentido y la comprensión del texto se hallan siempre determinados por la situación histórica del intérprete. Podría decirse a este respecto que el sentido de un texto determinado habrá de superar por ello a su autor, no tan sólo ocasionalmente sino siempre. La introducción de los prejuicios como condición de posibilidad de la experiencia hermenéutica al igual que la reformulación del “círculo hermenéutico” a ella asociada muestran así, en primer lugar, que la comprensión de un texto no es nunca sólo un comportamiento reproductivo como pensara Schleiermacher, sino que es también, a la vez, siempre productivo.

Es en este sentido que, de acuerdo con Gadamer, la primera exigencia básica que se plantea a todo esfuerzo hermenéutico radicarán en la conciencia de la situación hermenéutica. En efecto, todo aquel que desea interpretar una obra o un texto determinados tiene que ser consciente de esa posición específica en la que se encuentra él mismo frente al texto, y que condiciona, favorable o desfavorablemente, su perspectiva interpretativa:

... la experiencia hermenéutica implica siempre que el texto que se trata de comprender habla a una situación que está determinada por opiniones previas. Esto no es un desenfoque lamentable que obstaculice la pureza de la comprensión, sino por el contrario la condición de su posibilidad y lo que hemos caracterizado como situación hermenéutica (Gadamer, 1960: 476).

Para Gadamer, entonces, el concepto de “situación hermenéutica” habría de encontrarse íntimamente relacionado con el concepto de horizonte, entendido éste como esa perspectiva social, cultural e históricamente condicionada que abre el texto frente al intérprete siempre desde un ángulo específico.⁶⁴ A este respecto, insistirá Gadamer, es posible hablar de un horizonte estrecho, de la probabilidad de ampliar horizontes o, incluso de la apertura de nuevos horizontes. La elaboración de la situación hermenéutica significará entonces la obtención del horizonte adecuado para el conjunto de cuestiones que se plantean a un intérprete, quien se halla por principio situado

⁶³ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und...*, op. cit., pp. 298-299.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 307 y ss.

históricamente en el transcurso de la experiencia hermenéutica. Es justamente en este punto donde las limitaciones propias a la hermenéutica romántica se manifiestan con singular claridad. En efecto, de acuerdo con ella el intérprete se enfrentaría al texto, a la obra legada por el pasado, con una actitud orientada hacia la reconstrucción del horizonte propio de la obra o texto en cuestión, anulando por principio toda suerte de prejuicios, de anticipaciones, de precomprensiones, en una palabra, cancelando de antemano el horizonte histórico en que se halla situado él mismo en tanto que intérprete. La crítica de Gadamer es inequívoca: toda tentativa por reconstruir de modo fiel y “objetivo” el horizonte pasado en que la obra o texto en cuestión fueron originariamente producidos es como un peculiar diálogo que mantuviéramos con un interlocutor con el exclusivo propósito de llegar a conocerle, de hacernos una idea de su posición y de su horizonte. Pero esto no es en absoluto un verdadero diálogo en la medida en que no se busca, y ello es el objetivo fundamental de todo verdadero diálogo de acuerdo con Gadamer, esa suerte de mediación entre horizontes de cada uno de los interlocutores con el objetivo de establecer una comunidad, un acuerdo, un consenso —y es allí donde puede percibirse con singular claridad la dimensión ética que según él caracteriza a la experiencia hermenéutica en general y al diálogo como forma particular de ésta—. La conversación aparece en un “diálogo” de esta clase tan sólo como un medio para conocer y reconstruir adecuadamente el horizonte del otro en un acto en virtud del cual el intérprete se coloca por principio al margen de la situación, de la perspectiva, de un posible consenso. En este singular movimiento “el texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de decir [algo para el intérprete]” (Gadamer, 1960: 308-309). Identificando así la comprensión con el desplazamiento en la situación histórica y con la reconstrucción de un horizonte histórico específico “de hecho se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo” (*id.*). De este modo la hermenéutica romántica postula la existencia de dos horizontes, el del autor original y el del intérprete, que parecen cerrados y vueltos sobre sí mismos. No obstante, continuará críticamente Gadamer, de la misma manera en que cada individuo no es nunca una mónada solitaria y cerrada sobre sí misma porque siempre está entendiéndose con otros, comprendiéndolos; de esa misma manera el horizonte cerrado de culturas, de tradiciones, de interlocutores no es más que una abstracción. En realidad, apuntará Gadamer, en el acto hermenéutico el horizonte del pasado aparece al intérprete en un incesante y continuo movimiento en virtud del cual dicho horizonte y el horizonte del presente aparecen constantemente mediados anulando esa relación de ajenidad con que se presentan en primera instancia ante la mirada ingenua. El intérprete no puede, pues, sino integrar su propio horizonte en el curso del proceso hermenéutico y como condición misma de la posibilidad de éste, situándolo en una peculiar relación con aquél —otro horizonte histórico de la obra, del texto— en una tentativa orien-

tada a alcanzar una mediación capaz de integrar en un mismo y único movimiento ambos horizontes. La interpretación, la comprensión, aparecerá siempre así como un proceso de fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*), fusión que tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición donde “lo viejo” y “lo nuevo” aparecen siempre íntimamente relacionados, fusión que tiene lugar en toda verdadera interpretación al igual que en todo verdadero diálogo, fusión que, en fin, caracteriza a todo acto hermenéutico en general, a todo proceso de comprensión en la medida misma en que la comprensión no es sino el modo esencial de existir que corresponde digamos ontológicamente al hombre en tanto que ser-en-el-mundo. En su sentido gadameriano la fusión de horizontes expresaría puntualmente la imposibilidad de hablar de algo, así como un sentido original, primitivo y eventualmente oculto propio a una obra determinada y existente al margen de toda suerte de precomprensión, de toda anticipación por parte de intérprete (*cf.* Gadamer, 1960: 31 y ss. y 475-476). El objetivo último del proceso hermenéutico, considerado en general, no sería por ello la cancelación, la radical anulación de la tensión existente entre horizontes, entre el pasado y el presente, entre el autor y el intérprete, entre el “yo” y el “tú” sino, por el contrario, mejor aún, desarrollarla conscientemente para de ese modo acceder a una real fusión de horizontes. Es a la realización, podríamos decir, consciente de esta fusión a la que Gadamer denominará conciencia histórico-efectual [*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*];⁶⁵ ella remite siempre, pues, a otro concepto también esencial para una adecuada intelección de la experiencia hermenéutica: el concepto de aplicación.⁶⁶ En efecto, de acuerdo a Gadamer, la comprensión, la interpretación, de un texto habrá de suponer en todo momento una explicación del texto en cuestión a la situación actual del intérprete. Conviene recordar a este respecto que la tradición hermenéutica se había empeñado en realizar una distinción clara y precisa entre tres diversos componentes del acto hermenéutico: en primer lugar, la comprensión (*subtilitas intelligendi*), en segundo lugar la interpretación (*subtilitas explicandi*) y, finalmente, la aplicación (*subtilitas applicandi*). Contrariamente a ella, Gadamer insistirá en que no es en absoluto posible distinguir entre tres momentos distintos de la experiencia hermenéutica, pues en realidad cada uno de los momentos que la tradición hermenéutica ha presentado como distinto e irreductible a los otros dos se encuentra en realidad íntimamente relacionado con los demás. Todo acto de comprensión es en realidad ya un acto de interpretación y toda interpretación implica siempre una aplicación. Adviértase el modo en que Gadamer ha rebasado el marco categorial propio de la hermenéutica romántica. La congenialidad esgrimida por Schleiermacher no parece haber reparado en la aplicación como elemento esencial de la experiencia hermenéutica en su conjunto, no parece haber sido efectivamente consciente, pues, de que compren-

⁶⁵ *Cfr.* Gadamer, *Wahrheit und...*, *op. cit.*, pp. 305 y ss.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 312 y ss.

der es siempre interpretar y, a la vez, interpretar es también en todo momento aplicar: el texto es comprendido de un modo nuevo y distinto en un nuevo momento, es una situación histórica distinta:

... no existirá nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo, tampoco hay ni habrá nunca un lector que, con un texto en sus ojos, lea simplemente lo que se pone en él. En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. Él mismo pertenece también al texto que entiende, y siempre ocurrirá también que la línea de sentido que se demuestra a lo largo de la lectura de un texto acabe abruptamente en una indeterminación abierta. El lector puede y debe reconocer que las generaciones comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente (Gadamer, 1960: 345-346).

En realidad todos estos conceptos —situación hermenéutica, horizonte, fusión de horizontes, conciencia histórica-efectual y aplicación— expresan ese elemento central y decisivo que caracteriza a la experiencia hermenéutica en su totalidad: no una re-construcción pasiva en donde el intérprete, en busca de alcanzar a través de un sentimiento de con-genialidad con el autor original el momento que le conduzca a una comprensión objetiva de la obra, parece anularse a sí mismo; sino que es el momento en que cancela sus presuposiciones, sus precomprensiones, sus prejuicios, no una re-construcción de esta clase, decíamos, sino mejor una continua mediación histórica entre el pasado y el presente, una continua mediación entre el horizonte original del autor y el horizonte, siempre distinto, de cada nuevo intérprete en un proceso en el que se busca establecer una fusión de horizontes capaz de expresar un verdadero diálogo entre pasado y presente, entre el autor y el intérprete, entre el “yo” y el “tú”, en un proceso en el que, por lo demás, la tradición histórica es incesantemente actualizada y renovada, manteniéndose siempre abierta hacia el futuro.

Acaso lo antes señalado sea suficiente para mostrar que en una conversación en particular, y en la experiencia hermenéutica considerada con su conjunto, en general, el lenguaje no es una suerte de instrumento en manos de los interlocutores sino, mejor, “el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”, el ámbito en el que se realiza la comprensión, el medio, por lo tanto, en que el hombre existe como ser-en-el-mundo. En último análisis, y en ello la hermenéutica romántica sí que había avanzado un señalamiento verdaderamente decisivo, como Schleiermacher lo había apuntado con precisión, “todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es lenguaje” (Gadamer, 1960: 387). Es al lenguaje, pues, al que remite, en último análisis, la reflexión de Gadamer sobre la hermenéutica.

En efecto, Gadamer anota que la esencia de aquello que llama “tradición” se caracteriza justamente por su lingüisticidad:

Lo que llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no es lo que ha quedado, sino algo que se transmite, que se nos dice a nosotros, bien bajo la forma de relato directo, en la que tiene su vida el límite, la leyenda, los usos y costumbres, bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos (Gadamer, 1960: 393).

La tradición aparece desde esta perspectiva no sólo como un mero acontecer, sino como lenguaje; “habla” por sí misma en un modo distinto, pero en un sentido bastante similar a como lo hace un “tú”. Expresada ya en forma oral (mitos, leyendas, usos, costumbres, etc.), ya en forma escrita (textos accesibles a todo aquel que esté en condiciones de leerlos), la tradición no aparece como algo inmediatamente sensible sino, mejor aún, como lenguaje. Es en este sentido que debe entenderse el planteamiento de Gadamer según el cual lo que nos sale al encuentro de la tradición está articulado lingüísticamente. Al igual que la tradición, la actividad comprensiva desarrollada por el intérprete en el proceso hermenéutico también se desarrolla y configura por entero en el seno del lenguaje. El proceso hermenéutico en su conjunto se constituye, desarrolla y reproduce, pues, en el lenguaje y por el lenguaje.⁶⁷ Será precisamente en virtud de su carácter intrínsecamente lingüístico que toda interpretación contenga una posible referencia a otro u otros. A este respecto convendría recordar que originariamente el problema de la comprensión —que es, según se insistiera al inicio del presente escrito, el tema central de la reflexión hermenéutica gadameriana— pertenecía al ámbito de la gramática y de la retórica. La reflexión hermenéutica tiene que colocar, por eso, otra vez en el centro de su actividad ese vínculo originario entre comprensión y lenguaje para reconstituirse nuevamente a sí misma como tal, en una tentativa orientada a mostrar inequívocamente que la actividad hermenéutica es el punto de encuentro y perpetua mediación entre la palabra del intérprete y la palabra de la tradición, entre el horizonte de aquel que comprende el horizonte de la obra o del texto a ser comprendidos —horizontes ambos constituidos lingüísticamente— en el interior de un complejo proceso que es siempre de suyo también lingüístico.⁶⁸ La reflexión hermenéutica determina así la “constitución óptica” de lo comprendido como *lenguaje*. Ser lenguaje que enuncia un sentido tal es la condición básica que ha de satisfacer todo “ente” susceptible en llegar a ser comprendido en virtud de una labor hermenéutica. “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje* [Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache]” (Gadamer, 1960: 479), resumirá Gadamer en una divisa que es fundamental en el conjunto de su reflexión. Aún más, la actividad entera de comprensión que caracteriza al hombre como ser-en-el-mundo es, en general, una actividad enteramente lingüística; la relación básica y originaria del hombre

⁶⁷ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und...*, op. cit., pp. 387 y ss.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 447.

con el mundo está dada justamente en la constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo: “La relación con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio [*Denn sprachlich und damit verständlich ist das menschliche Weltverhältnis schlechthin und von Grund aus*]” (Gadamer, 1960: 479).

El mundo en que vive el hombre es, pues, un mundo mediado lingüísticamente. El lenguaje no es una suerte de barrera que, interpuesta entre el sujeto y el objeto, obstaculizara el acceso a las cosas tal y como ellas serían en sí mismas sino, a la inversa, abarca y comprende por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse nuestra propia experiencia. No existe en este sentido algo así como un “mundo en sí” al margen de toda mediación lingüística, externo a toda “lingüisticidad”. No es por ello que la palabra se añadiría con posterioridad a la percepción “muda” de un ámbito de objetos que existiría independientemente de ella superponiéndose de ese modo a experiencias ya hechas, ya organizadas, ya conformadas, al margen de toda determinación lingüística. No es que la experiencia ocurra en principio al margen de toda palabra añadiéndose las determinaciones propias a ésta tan sólo de un modo exterior al objeto; por el contrario, apuntará Gadamer, es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen.⁶⁹ Es en virtud del lenguaje que es posible poner distancia frente a la inmediatez abrumadora de la experiencia para informarla, para organizarla, hacerla comunicable e integrarla en el orden de la tradición en el horizonte del tiempo.⁷⁰ Así considerado, el lenguaje no es un simple objeto o un simple hecho entre otros; por el contrario, abarca y comprende en principio todo aquello que de una forma u otra puede llegar a ser un objeto. Acudiendo así a la idea cristiana de la encarnación, en su opinión más adecuada que todas aquellas avanzadas por la reflexión griega en orden para hacer justicia al verdadero ser del lenguaje, Gadamer señalará que la palabra posee originariamente la cualidad de hacer presente lo demás:

... en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es “absoluta”. Va más allá de toda relatividad del poner el ser, porque abarca todo ser en sí, se muestre en las relaciones que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo es previa respecto a todo lo que se tematice y conozca como existente [*... in der Sprache stellt sich die Welt dar. Die sprachliche Welterfahrung ist “absolut”. Sie übersteigt alle Relativitäten von Seinssetzung, weil sie alles Ansichsein umfaßt, in welchen Beziehungen (Relativitäten) immer es sich zeigt. Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird*] (cfr. Gadamer, 1960: 453-454).

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 421-422.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 456-457.

El mundo sólo es mundo en la medida misma en que accede al lenguaje; en este sentido

el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo, la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre [... *die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Welt darstellt. Die ursprünglichen Menschlichkeit der Sprache bedeutet also zugleich die ursprünglichen Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins*] (Gadamer, 1960: 447).

Gadamer insiste así en que la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede, por lo tanto, a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado como ente, como objeto. Como se ha subrayado antes, no es que el mundo sea una suerte de mundo “en sí” constituido por objetos totalmente exteriores al lenguaje el cual posteriormente vendrá a añadirse a ellos para representarlos más o menos fielmente; a la inversa, es que eso que llamamos “mundo” se halla por principio conformado, constituido, lingüísticamente. El lenguaje es desde esta perspectiva el punto de reunión entre sujeto y objeto, un “medio en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria [... *eine Mitte ist, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen*]” (Gadamer, 1960: 478), tal es la idea central que guía la reflexión hermenéutica gadameriana. Es esta constitución lingüística de la experiencia humana del mundo, la piedra de toque de toda la actividad hermenéutica, desde la interpretación de textos hasta la comprensión como forma básica de existencia del hombre en tanto ser-en-el-mundo. “La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más diversas” (Gadamer, 1960: 452):

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Pero esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente [*Dies Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt*] (cfr. Gadamer, 1960: 446-447).

El eco de Humboldt resuena con singular fuerza en los señalamientos anteriores. En efecto, apunta Gadamer, la importancia de Humboldt para la reflexión hermenéutica contemporánea radica en su peculiar insistencia en el señalamiento según el cual la lengua es en el último análisis una acepción del mundo. Así considerando, el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una suerte de existencia autónoma que introduciría al propio individuo capaz de desarrollarse en el interior de esa comunidad en una determinada relación con el mundo y con los demás hombres. En el len-

guaje se patentiza de este modo aquello que es real más allá de la limitada conciencia particular de un individuo singular aislado. Él remite directamente, por eso, ya no al plano de una conciencia solitaria y vuelta sobre sí misma, sino a esa peculiar estructura intersubjetiva en virtud de la cual el “yo” deviene en “nosotros”. Es por ello que el lenguaje manifestará plenamente su ser en la conversación como ejercicio hermenéutico de mutuo entendimiento en donde el enunciado y el juicio no expresan más que una forma especial dentro de una multiplicidad de comportamientos lingüísticos posibles en cuyo centro se encuentra el diálogo:

El mundo es el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por esencia el lenguaje de la conversación. Sólo se forma a sí mismo su realidad en la ejecución del entendimiento [*Die Welt ist derart der gemeinsame, von keinem betretene und von allen anerkannte Boden, der alle verbindet, die miteinander sprechen. Alle Formen menschlicher Lebensgemeinschaft sind Formen von Sprachgemeinschaft, ja mehr noch: sie bilden Sprache. Denn die Sprache ist ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs. Sie bildet selber durch den Vollzug der Verständigung erst ihre Wirklichkeit*] (Gadamer, 1960: 450).

Punto al que se refiere finalmente toda actividad interpretativa, ámbito en el que se realiza la comprensión como forma fundamental de existencia del hombre como ser-en-el mundo, lugar de constitución de la experiencia humana del mundo, marco en el que confluyen y se encuentran los individuos singulares para pasar a constituir una comunidad intersubjetiva que es la forma “natural” de existencia del hombre, lugar en el que la argumentación y la reflexión tienen originariamente su residencia y por ello mismo identificado absolutamente con la razón, el lenguaje tiene que ser considerado así como el punto al que remite en último análisis la reflexión hermenéutica en su totalidad, orientada siempre a esclarecer la actividad comprensiva característica de ese diálogo incesante que somos nosotros mismos. Con razón afirmará Gadamer que la experiencia hermenéutica habrá de llegar tan lejos como llegue el diálogo entre los seres racionales. De este modo, la hermenéutica adquiere una pretensión de validez universal y deja de ser considerada tan sólo como una base metódica de las llamadas “ciencias del espíritu”.⁷¹

⁷¹ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und...*, op. cit., pp. 478-479.

LA RELEVANCIA DE LA HERMENÉUTICA
PARA LAS CIENCIAS SOCIALES

Sea en una u otra vertiente, el influjo que ha ejercido la hermenéutica en los últimos decenios ha sido decisivo no solamente sobre la filosofía en general, sino también, aun en contra de las pretensiones expresadas tanto por Heidegger como por Gadamer, sobre otras disciplinas y debates intelectuales. La encontramos así en los esfuerzos por redefinir y transformar nuestra comprensión de la ciencia —y en este punto la hermenéutica expresó siempre una crítica a la autocomprensión objetivista de la visión positivista del conocimiento que mantiene ciertos paralelos tanto con la teoría crítica como con la llamada filosofía “posempirista de la ciencia” en la línea abierta por Thomas S. Kuhn—. La influencia de la hermenéutica ha sido acaso aún más decisiva en el ámbito de la filosofía de las ciencias sociales. Baste pensar a este respecto en la obra de un sociólogo como Anthony Giddens, quien en sus *New Rules of Sociological Method* (1976) se proponía elaborar y replantear los problemas que presenta el carácter de las ciencias sociales, en tanto reflexiones que se ocupan de aquello que siempre han de presuponer: la actividad social humana, la intersubjetividad del sentido compartido y la actividad interpretativa que caracteriza no solamente a los teóricos sociales, sino también a los sujetos en tanto que agentes sociales. La teoría social debe comprender así la acción, de acuerdo con Giddens, como actividad interpretativa y ordenada por los agentes que se articula reflexivamente en el orden del lenguaje.⁷² En el ámbito de la teoría literaria tampoco puede ser pasada por alto la influencia de la hermenéutica sobre la denominada “estética de la recepción” de Hans Robert Jauß y Wolfgang Iser.⁷³ Esta propuesta surgió, como se sabe, a fines de los años sesenta [del siglo XX] en Alemania y en el ámbito anglosajón —el así denominado *reader-response-criticism*—, y en una reacción a las vertientes de corte formalista y estructuralista, se concentró en el rol del lector criticando la consideración del texto literario como un objeto autónomo susceptible de ser analizado ontológicamente. Así, Jauss insistió en comprender la experiencia estética como resultado de la participación de tres instancias distintas, a saber: el autor, la obra y el público, en una consideración en la que la producción y la recepción de la obra de arte se representan en su mediación a través del proceso de comunicación.⁷⁴

En la propuesta de Jauß se advierte especialmente una crítica tanto al objetivismo característico del positivismo como a la “estética de la negatividad” (Theodor W. Adorno) al igual que a la pretendida “metafísica de la *écriture*” (Roland Barthes, Jacques Derrida) que han dejado de lado la dimensión comunicativa de la experiencia estética para subrayar en cambio el carácter

⁷² Cfr. Giddens, 1976 y 1984.

⁷³ Cfr. Jauß, 1982 y 1994 al igual que Iser, 1976.

⁷⁴ Cfr. H. R. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991 [1977], pp. 17 y ss.

insular de la lectura olvidando el diálogo entre autor y lector.⁷⁵ Recientemente se ha delineado un campo nuevo y por demás fértil en el interior de la hermenéutica, a saber, el de las imágenes. Se trata aquí de atender a procesos de comprensión e interpretación que no están vinculados en primera instancia al lenguaje escrito —por ejemplo las imágenes— y que poseen, no obstante, una indudable pregnancia simbólica sin estar articuladas en el orden del discurso. Así, Gottfried Boehm ha avanzado en la elaboración de una hermenéutica de la imagen reconociendo en las imágenes un ámbito peculiar de sentido no reductible a la esfera lingüística.⁷⁶ En las imágenes tiene lugar así una “no-diferenciación estética [*ästhetische Nichtunterscheidung*]” (Gadamer) por la que —a diferencia de lo que ocurre en el lenguaje discursivo— el contenido y la forma de aparición fenoménica, el signo y el objeto designado, se encuentran indisolublemente entrelazados en una experiencia de sentido unitaria.

Enseguida me ocuparé de la relevancia de la hermenéutica particularmente para las ciencias sociales. Para ello procederé a revisar una serie de autores y disciplinas específicas. Me referiré así, en primer lugar, al modo en que algunas líneas de reflexión provenientes de la hermenéutica se inscriben en el marco de un debate en contra de las propuestas epistemológicas de corte “fiscalista” y “naturalista” que han ejercido un gran influjo en la filosofía a lo largo del siglo xx. En segundo lugar, señalaré —aunque en forma breve— cómo es que algunas propuestas vinculadas a la hermenéutica han encontrado resonancia en ciertas vertientes al interior de la antropología, al igual que en algunas discusiones en torno a la acción y a la narración en la teoría de la historia. En tercer lugar, me ocuparé de la reflexión de Jürgen Habermas —especialmente en obras relativamente tempranas como *Erkenntnis und Interesse* (1968) y *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970)— donde se reúnen trabajos que ponderan el significado de la hermenéutica para las ciencias sociales y a la vez plantean un horizonte de crítica a ella;⁷⁷ finalmente, en cuarto lugar, hablaré de la propuesta desarrollada por Anthony Giddens, especialmente en *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies* (1976).⁷⁸

i) Bajo el poderoso influjo del impresionante desarrollo de las ciencias formales y, sobre todo, de las ciencias naturales —especialmente la física y, más recientemente, la neurobiología— a lo largo del siglo xx se ha desarrollado un conjunto de propuestas que bajo los nombres de “fiscalismo” o “naturalismo” han insistido, de diversos modos, en asumir el ejemplo de las ciencias formales y naturales para redefinir la comprensión tanto de la filosofía como,

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 80 y ss.

⁷⁶ *Cfr.* Boehm, 1978 y 1996.

⁷⁷ En el caso de esta última obra, me refiero especialmente a *Ein Literaturbericht* (1967): *Zur Logik der Sozialwissenschaften* y a *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970).

⁷⁸ A. Giddens, *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies* (1976) (tr. cast. A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987).

para el caso que ahora nos interesa, de las ciencias sociales. De este modo, filósofos tan agudos e influyentes como Willard van Orman Quine han defendido un “naturalismo” que se entiende en primer lugar como una renuncia expresa a la pretensión de que podría haber una suerte de filosofía primera previa a las ciencias naturales,⁷⁹ de que la filosofía podría ser una suerte de propedéutica o suministrar una suerte de fundamento *a priori* a las ciencias —especialmente a las ciencias naturales—. ⁸⁰ Una propuesta así parece estar dirigida en contra de programas que, como los de Aristóteles o Descartes, se han preocupado por ofrecer desde la filosofía un fundamento a las ciencias naturales que fuera aún más sólido que estas últimas. El naturalismo, por el contrario, parte de la idea de que la realidad puede y debe ser identificada y descrita sólo en el interior de la ciencia —más específicamente: de las ciencias naturales— y no de una pretendida filosofía, por así decirlo, previa al conocimiento científico.⁸¹ De acuerdo con esto, la filosofía no es otra cosa que la ciencia natural ilustrada sobre sí misma y aquélla debe no sólo atender sino seguir, sin más, y hacer uso irrestricto de los resultados ofrecidos por ésta. Las preguntas ontológicas y epistemológicas que tradicionalmente se ha planteado la filosofía como una de sus partes constitutivas y definitorias no son, pues, en último análisis, sino preguntas científicas y la filosofía debe ser comprendida así como parte de la ciencia natural. Aun cuando no ofrece un enlistado sistemático de las ciencias en las que está pensando, Quine remite una y otra vez en sus ensayos en primer lugar a la física (en su opinión la ciencia que explica la naturaleza esencial del mundo), a la lógica, a la matemática, a la biología evolucionista, a la lingüística y a la psicología. Esta última asume un papel especialmente importante en el marco de las reflexiones que hemos desarrollado a lo largo de este trabajo. En efecto, en su célebre artículo “Epistemology Naturalized” Quine sostendrá así la tesis de que la epistemología debe ser comprendida en el marco de una concepción de corte naturalista en el sentido anteriormente mencionado no como algo más que “a chapter of psychology and hence of natural science [un capítulo de psicología y por tanto de ciencia natural]” (Quine, 1969b: 82) que estudia al sujeto humano como una entidad física.

No obstante, es precisamente desde la perspectiva de la hermenéutica que podría desarrollarse una crítica a concepciones heredadas de un naturalismo duro. En efecto, algunos filósofos como el canadiense Charles Taylor han destacado, en oposición a toda suerte de tentativa naturalista, el rol constitutivo que le corresponde a la actividad de interpretación y autointerpretación en el modo de comprender la acción y la interacción humanas. Tomando como punto de referencia la concepción de la acción y la persona desarrollada por Harry Frankfurt a partir de la distinción entre deseos de primer y segundo

⁷⁹ Así se expresa Quine en su ensayo “Five Milestones of Empiricism” (1975), publicado en Quine, 1981, pp. 67-72.

⁸⁰ Cfr. Quine, 1969b.

⁸¹ Cfr. Quine, 1975.

orden —en donde éstos últimos se comprenden como una reflexión sobre los primeros, pudiendo, precisamente en virtud de la distancia reflexiva, asumirlos, retardarlos o rechazarlos, para ofrecer así en esta elaboración reflexiva de los deseos de primer orden la que sería la característica central de lo que significa ser un ser humano—,⁸² Taylor insiste en el modo en que la articulación reflexiva que ofrecen los deseos de segundo orden implica en realidad una interpretación de los deseos de primer orden que es inherente a la comprensión de la acción humana y a lo que significa ser una persona.⁸³ De este modo, la interpretación de los deseos los articula, los ordena y, a la vez, los transforma al interpretarlos. Estas interpretaciones se realizan en el horizonte o bien de evaluaciones “débiles” o bien de evaluaciones “fuertes” vinculadas a su vez a determinados proyectos de identidad individual y colectiva. De este modo, en oposición a la manera que tiene Quine de comprender a la psicología para convertirla a ésta en la clave de la llamada “epistemología naturalizada” en el sentido anteriormente expuesto, Taylor subrayará que la psicología misma tiene que ser comprendida más bien como parte de las *hermeneutical sciences* (Taylor, 1977: 43) de modo que, en lugar del discurso de “fuerzas psíquicas”, de “deseos” que se constituyen y se mueven al modo de magnitudes y fenómenos naturales susceptibles de ser analizados sólo empíricamente, en ella se atiende la dimensión interpretativa de la persona. Es precisamente en este sentido que definirá al ser humano como “un animal que se interpreta a sí mismo (*a self-interpreting animal*)”.⁸⁴ De este modo, los deseos, preferencias e intenciones subjetivos y su evaluación —esto es, los elementos de los que parte toda explicación de la acción humana formulada en el medio del lenguaje ordinario— pueden ser comprendidos, de acuerdo con Taylor, como diversas formas de la autocomprensión personal, como interpretaciones que los sujetos tienen de sí mismos. De este modo, el rasgo fundamental característico del modo de ser de los seres humanos, aquél que los distingue del resto de los seres vivos, residirá justamente en este modo de reflexión interpretativa que los sujetos realizan sobre sus deseos, preferencias y fines. Un segundo paso en esta concepción del ser humano se realiza tan pronto Taylor señala que este acto hermenéutico de autointerpretación de los individuos sólo puede ser realizado en el interior de una tradición cultural y sus valores e ideas rectoras que se encuentran articulados en el orden del lenguaje. Es a este horizonte de relaciones sociales, normativas y valorativas, articuladas lingüísticamente, que se encuentra anclado por principio el ser humano y en el interior del cual éste no cesa de interpretarse a sí mismo y a los otros, al que la propuesta de inspiración hermenéutica desarrollada por Taylor dedicará sus esfuerzos. Así, en el prefacio a su magna obra *Sources of the Self*, caracterizará su proyecto como la tentativa por escribir y articular la historia de la

⁸² Fráncfort, *Freedom...*, *op. cit.*, pp. 5-6.

⁸³ Cfr. Taylor, *What is Human...*, *op. cit.*, pp. 36 y ss.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 43.

identidad moderna (*history of the modern identity*)⁸⁵ —y con ello Taylor quiere decir la totalidad de la comprensión e interpretación, la mayoría de las veces inarticuladas, inexpressadas, de lo que es el agente humano—.

ii) Reflexiones localizadas en una línea cercana a la de Charles Taylor aparecen de nuevo en el caso de una disciplina como la antropología donde la reflexión hermenéutica ha tenido una significación indudable en obras como las del etnólogo estadounidense Clifford Geertz. Como se sabe, en el marco de sus investigaciones de campo en Java y Bali,⁸⁶ especialmente aquellas relacionadas con el ritual de las peleas de gallos, Geertz elaboró los contornos de lo que, inspirado por alguien completamente distanciado de la vertiente hermenéutica como Gilbert Ryle, denominó una “*thick description* [descripción densa]” orientada a establecer “una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin los cuales no existirían [...] independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados” (Geertz, 1973: 22). De esta manera, la cultura aparece entendida en el ensayo seminal de Geertz *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, de una forma “semiótica” (Geertz) —hermenéutica, diríamos en el marco del presente trabajo y la pertinencia de esta denominación se aclara en el siguiente pasaje de la obra de Geertz— a partir del hecho básico de que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido [...] la cultura es esa urdimbre y [...] el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en la superficie” (Geertz, 1973: 20). El análisis etnológico así comprendido no consiste en otra cosa que “en desentrañar las estructuras de significación, lo que Ryle llamó códigos establecidos” (*ibid.*: 24), en una forma análoga a la que caracteriza al proceder del crítico literario. La etnografía es, pues, una “descripción densa” (*id.*) que busca dar cuenta de “una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas...” (*id.*). De esta manera, la cultura no puede ser considerada, continúa Geertz, ni como algo meramente subjetivo ni solamente ideal —aunque contenga ideas y de hecho estructure las ideas y los comportamientos de los sujetos— ni tampoco como algo exclusivamente físico, accesible sólo empíricamente —a pesar de poseer una dimensión material—. La cultura es más bien un tejido simbólico y, en razón de ello, público e intersubjetivamente compartido porque las significaciones, insiste Geertz, también lo son; la cultura se compone así de “estructuras de significación socialmente esta-

⁸⁵ Cfr. Taylor, *Sources...*, *op. cit.*, p. ix.

⁸⁶ Me refiero a “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, ensayo aparecido en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973).

blecida” y compartidas (*ibid.*: 26). Por su parte, las teorías que los etnólogos elaboran para comprender e interpretar dichos entramados de significación intersubjetivamente compartidos son también “interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten” (*ibid.*: 23); si se quiere, interpretaciones de segundo y tercer orden que se articulan a partir de y sobre las interpretaciones de primer orden elaboradas por los “nativos” de la propia cultura a ser interpretada (*cf. ibid.*: 28).⁸⁷ De este modo, la etnología se localiza por completo en, y no puede ser comprendida al margen de, las “ciencias hermenéuticas” dentro de las que Taylor, como se ha visto, colocaba también la psicología.

iii) La hermenéutica no ha cesado de influir en el ámbito de la teoría de la historia. En efecto, ya hemos llamado anteriormente la atención sobre el hecho de que la comprensión, sea de un texto, de una acción o de un acontecimiento, está enlazada por principio con el tiempo.

No se habla aquí tanto de la situación temporal, de la época, ni tampoco de una mera sucesión temporal. Gadamer se refería ya a esto señalando que toda comprensión está ligada a la *Wirkungsgeschichte*, a la historia efectual, que no se puede calcular cronológicamente, sino que expresa más bien la experiencia fundamental de comprender, de comprender-se, en el horizonte del tiempo. Es por ello que, como lo ha visto Reinhart Koselleck, la hermenéutica de Gadamer tiene que ver con lo que la ciencia histórica (*historische Wissenschaft*) exige para sí misma como teoría de la historia (*Historik*), “a saber, tematizar las condiciones de posibles historias, es decir, reflexionar sobre las aporías de la finitud del ser humano en su temporalidad” (Koselleck, 1985: 98). El hombre como ser que comprende, que interpreta, no puede sino transformar la experiencia de la historia en sentido, desplegarla hermenéuticamente para poder vivir. La hermenéutica por su parte comprende a la historia (*Historie*) como ciencia de la historia (*Wissenschaft von der Geschichte*) y como arte de su representación o narración. En ella se reflexiona sobre el modo en que los hombres se distinguen activamente entre sí hablando y actuando al tiempo en que se insertan en el mundo con los demás hombres en una suerte de segundo nacimiento posible gracias a la palabra y a la acción, creando y reproduciendo un mundo en común que a través de la palabra se narra, se integra en un plexo de sentido y se mantiene a través del tiempo.⁸⁸ Se trata entonces de reflexionar sobre el entramado, acaso intangible físicamente, de acciones y palabras, de hechos, de discursos y narraciones en el interior del cual los hombres se encuentran originariamente situados. Este entramado en el que se anudan y a la vez oponen incontables cursos de acción y palabras

⁸⁷ Es en este sentido que, siguiendo a Paul Ricœur, Geertz habla de la “inscripción” de los discursos sociales que el etnógrafo realiza al colocarlos en el orden de la escritura y, en ese mismo movimiento, desentrañarlos interpretativamente por medio de una “descripción densa”, *cf.*: Geertz, *The Interpretation of...*, *op. cit.*, pp. 31 y 37.

⁸⁸ En este sentido, como lo plantea Hannah Arendt, puede darse una respuesta a la pregunta “¿Quién eres tú?”. *Cfr.* Arendt, *The Human...*, *op. cit.*, pp. 178 y ss.

que han sido proferidas en el pasado, que se realizan en el presente y que se habrán de realizar en el futuro, constituye el horizonte en el que la acción encuentra un sentido que viene dado no por la realización de las intenciones, de los fines que la acción originalmente pretendía y acaso jamás alcanzó, sino más bien, como ya lo viera Arendt, por las diversas *historias* que se tejen en su interior, por:

... las historias no pretendidas, que resultan cuando [en la acción] se persiguen determinadas metas que se pueden representar para aquel que actúa como productos colaterales de su acción. Lo que finalmente queda de su acción en el mundo no son los impulsos que ponen inicialmente en marcha a la acción, sino las historias que él provocó; solamente estas historias pueden ser registradas al final en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso y en obras de arte, pueden ser narradas con posterioridad una y otra vez en la memoria de las generaciones y ser objetivadas en todos los materiales posibles (Arendt, 1958: 174).

En este sentido hay quienes como Habermas han señalado que un pensador como Arthur Danto ha ofrecido una confirmación del principio hermenéutico de la *Wirkungsgeschichte* mediante un análisis de la forma de los enunciados históricos.⁸⁹ En efecto, en la representación de hechos históricos se recurre a enunciados narrativos que representan acontecimientos como elementos de historias; estas historias tienen un comienzo y un fin, y despliegan un nexo a través de las acciones que las mantienen y reproducen. Estos acontecimientos históricos se reconstruyen en el marco de un sistema de relaciones más amplio en el que se integran con otros acontecimientos que los preceden o suceden en el orden del tiempo. Solamente en el horizonte de relaciones en el que se encuentran sujetos que actúan y evalúan acontecimientos del presente con respecto al futuro pueden comprenderse acontecimientos históricos a partir de la relación entre un presente situado en el pasado y un futuro localizado también en el pretérito —así, por ejemplo, al referirnos al inicio de la Revolución mexicana en 1910, comprendemos este acontecimiento desde la perspectiva que nos ofrecen acontecimientos posteriores en 1917 o en 1929, o en el año 2000—. Se abren aquí por lo menos dos perspectivas distintas, a saber: por un lado, la de quien o quienes actúan —o mejor dicho, colocados desde la perspectiva temporal del presente, de quien o quienes actuaron— en 1910 y la de quienes, también actuando, buscan comprender esos acontecimientos en un tiempo posterior y los describen desde el horizonte de experiencia de una historia que rebasa el horizonte de expectativas de quienes actuaron en 1910. La interpretación de quien actúa y observa en el presente

⁸⁹ Habermas ha señalado que Danto reafirma el principio gadameriano de la *Wirkungsgeschichte* a través de un análisis de la forma de enunciados históricos, de enunciados narrativos que representan los acontecimientos como elementos de historias (*cf.*: Habermas, 1970: 287).

es algo así como el último peldaño de una escalera de interpretaciones. El primer peldaño es el del actuante, el segundo, acaso el del cronista inmediato, el tercero el del historiador de una generación inmediatamente posterior a la del acontecimiento, y así sucesivamente. El nexo que enlaza e integra en una escalera todos estos peldaños es el nexo de la tradición que vincula al historiador con los acontecimientos que investiga. Este nexo se construye a partir de las proyecciones retrospectivas de los que han nacido después y que pueden reconstruir lo que ha acontecido desde la perspectiva de la acción posible. La actividad del historiador así comprendida no se reduce entonces a la de un mero cronista que observa los acontecimientos, sino que implica una actividad de comprensión e interpretación hermenéuticas.

El punto a destacar es que una determinada sucesión de acontecimientos adquiere la unidad de una historia solamente desde una perspectiva que no puede ser extraída de esos mismos acontecimientos. Los que actúan en estos acontecimientos están enredados en sus historias; incluso a quienes participen en forma inmediata en estos acontecimientos, al narrar sus propias historias, les adviene posteriormente el punto de vista desde el cual esos mismos acontecimientos adquieren el nexo de una historia. No obstante, mientras se actúe habrá nuevos puntos de vista y perspectivas desde las cuales los mismos acontecimientos se inserten en nuevas historias y adquieran otras significaciones —y podría haber una descripción última, definitiva y completa de un acontecimiento histórico solamente si pudiera garantizarse que no podrá haber nuevas perspectivas o puntos de vista desde los cuales poder integrarlos en una nueva historia, y para ello tendría que suponerse una filosofía de la historia que pretendiera orientar la perspectiva y la comprensión del historiador por así decirlo después del fin de la historia, algo por supuesto insostenible desde la perspectiva hermenéutica— y por ello la comprensión de los acontecimientos del pasado es una tarea inacabable o, como lo señala A. Danto: “nuestro conocimiento del pasado [...] está limitado por nuestro conocimiento (o ignorancia) del futuro” (Danto, 1965: 17 y ss.). En la medida en que el historiador actúa y se localiza en un plexo de sentido construido en el horizonte de la acción, de expectativas que se generan en el interior de la acción, se producen nuevos nexos de sentido que resignifican los acontecimientos del pasado y los integran en nuevas historias y por eso es imposible una interpretación última, definitiva de esos acontecimientos. Las expectativas hacia el futuro que se abren en el horizonte de la acción presente son así las que integran en una unidad de sentido los fragmentos de la tradición que proviene del pasado, son ellas las que delinean un horizonte de precomprensión desde el cual nos apropiamos de la tradición, del pasado. Aquí reaparece de nuevo el nexo entre precomprensión e interpretación, entre acción y comprensión, entre apropiación de la tradición desde el horizonte de la acción, de la fusión de horizontes; el vínculo entre descripción e interpretación, que son centrales en la propuesta desarrollada por la hermenéutica, como ya se ha visto al referirnos a Gadamer. Se trata aquí de la apropiación de la tradición

—de la historia— para articular a partir de ella una autocomprensión que oriente la acción en el presente —lo que supone un despliegue de la comprensión y de la interpretación tanto en el plano vertical de la propia tradición como en el plano horizontal de la mediación entre tradiciones de grupos y culturas distintas—.

iv) Jürgen Habermas ha destacado algunos puntos bajo los cuales la hermenéutica adquiere significación para las ciencias y para la interpretación de sus resultados.⁹⁰ En primer lugar, según él, la conciencia hermenéutica destruye la autocomprensión objetivista que caracteriza a ciertas reflexiones sobre las *Geisteswissenschaften*. En efecto, desde la perspectiva abierta por la hermenéutica, la objetividad (*Sachlichkeit*) de la comprensión no supone que el intérprete deba abstraer de sus opiniones previas, de su precomprensión del asunto que trata. La objetividad queda ahora asegurada más bien a través de una reflexión del nexo histórico-efectual que enlaza ya desde siempre al sujeto con el objeto. La comprensión objetivista en contra de la cual se dirige la hermenéutica oscurece esta conexión histórico-efectual en la que se encuentra localizada la propia conciencia histórica. En efecto, la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) es “solamente la cadena de las interpretaciones pasadas a lo largo de las cuales la precomprensión (*Vorverständnis*) del intérprete se media en forma objetiva con su objeto” (Habermas, 1967: 286). Los textos, las acciones y los acontecimientos históricos adquieren su sentido en el marco de textos, acciones, acontecimientos e interpretaciones que siguen a ellos. “El sentido es un agregado de significados acumulados (*abgelagerte Bedeutungen*) que surgen permanentemente a partir de nuevas retrospectivas” (Habermas, 1970: 286). Y esto significa admitir de entrada la inagotabilidad del horizonte de sentido y de la posibilidad de nuevas interpretaciones, pues el curso mismo de los acontecimientos presentes y futuros habrá de ofrecer nuevos aspectos del significado del objeto interpretado. En este punto Habermas cita a Danto cuando señala que “describir completamente un evento es localizarlo en todas las historias correctas y esto no podemos hacerlo. Y no podemos porque somos temporalmente limitados (*temporally provincial*) con respecto al futuro” (Danto, 1965: 142). Es así que, como lo señala Habermas, para Gadamer el principio de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) diluye toda suerte de comprensión objetivista y adquiere así el rango de principio fundamental para la interpretación de los textos y, en general, de los plexos de sentido.

La conciencia hermenéutica plantea a las ciencias sociales, en segundo lugar, según Habermas, un conjunto de problemas que provienen de la estructuración simbólica del ámbito de los objetos de los que se ocupan estas ciencias. En efecto, el acceso al ámbito de objetos no está dado en el caso de las ciencias —ni en el de las ciencias sociales ni tampoco, como lo ha mostrado la llamada “filosofía pospositivista de la ciencia” desarrollada en la línea

⁹⁰ Véase, Habermas, *Der Universalitätsanspruch...*, *op. cit.*, pp. 337 y ss.

del ya mencionado Thomas S. Kuhn, en el de las “ciencias duras”— mediante la observación controlada, sino que está mediado a través de procesos de comunicación en el marco del lenguaje ordinario. Justamente en razón de esto los conceptos teóricos no pueden ser operacionalizados en el marco del juego de lenguaje de la medición fiscalista. La reflexión hermenéutica subraya así la “constitución óntica” de lo comprendido como *lenguaje*. De esta manera, como mencionamos al referirnos a Gadamer, el lenguaje no se añade con posterioridad a la percepción “muda” de lo que es superponiéndose de ese modo a experiencias ya hechas, ya organizadas al margen de toda determinación lingüística. La conciencia hermenéutica atañe así, también, a la autocomprensión científicista de las ciencias naturales. La idea en este punto es que el lenguaje natural desempeña el papel de un metalenguaje “último” para todas las teorías desarrolladas en un lenguaje formal, por lo que adquiere un lugar epistemológico central en el proceso de investigación. Así, señala Habermas, la legitimación de las decisiones que determinan la elección de las estrategias de investigación, la construcción y los métodos de examen de las teorías —y, por ello, el progreso científico— depende de discusiones en el interior de una comunidad de investigadores. Las discusiones que tienen lugar en un plano metateórico están vinculadas básicamente al contexto de lenguajes naturales y a la forma de explicación de la comunicación en el lenguaje ordinario. Es así que ya en *Erkenntnis und Interesse* (1968) Habermas señala que, a diferencia de las llamadas “ciencias empírico-analíticas” integradas en la esfera funcional de la acción instrumental, las denominadas “ciencias hermenéuticas” se despliegan en las interacciones mediadas por el lenguaje ordinario y se orientan a asegurar la intersubjetividad de la comprensión en la comunicación lingüística ordinaria y en la acción bajo normas comunes. La comprensión hermenéutica se dirige así a garantizar una posible autocomprensión orientadora de la acción de individuos y grupos en el marco de tradiciones culturales y a mantener una comprensión recíproca entre individuos y grupos con tradiciones culturales distintas que es una condición de la praxis individual y social (Habermas, 1968: 182-183).

Esta crítica al objetivismo, el énfasis en el lenguaje, la intersubjetividad y el papel de la tradición constituyen elementos centrales de una propuesta que se despliega, en tercer lugar, como una crítica a toda variante de filosofía del sujeto. En efecto, Gadamer había insistido en que el lenguaje puede ser considerado como el punto de reunión entre sujeto y objeto, “centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor: en el que ambos aparecen en su copertenencia originaria [*die Sprache eine Mitte ist, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen*]” (Gadamer, 1960: 478). Así considerado, el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una suerte de existencia autónoma que lo introduce en una determinada relación con el mundo y con los demás hombres. El lenguaje remite no al plano de una conciencia solitaria y vuelta sobre sí misma, sino a estructuras intersubjetivas de acción y sentido.

Es por ello que el lenguaje se manifiesta en forma paradigmática en la conversación como ejercicio hermenéutico de mutuo entendimiento. Es en este mismo sentido que la llamada “conciencia histórico-efectual” [*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*] “era considerada por Gadamer de [...] un modo insuperable más ser [*Sein*] que conciencia” (Gadamer, 1967: 247).

Es en un sentido análogo que Habermas comprenderá más tarde su propia reflexión desarrollada en *Theorie des kommunikativen Handelns* al señalar que se localiza en el interior de un desplazamiento desde aquello que él ha llamado el paradigma de la “filosofía de la conciencia” —paradigma según el cual el sujeto se relaciona o bien *teóricamente* con los objetos a través de la(s) representación(es) que es capaz de hacerse de ellos, o bien *prácticamente* en su enfrentamiento con éstos a través de la *acción*, paradigma que, en opinión del propio Habermas, no ha cesado de caracterizar a la filosofía moderna desde Descartes— hacia aquello que él mismo denominará ocasionalmente el paradigma de la “filosofía del lenguaje” o de la “intersubjetividad” (*cf.* Habermas, 1981: I, 518 y ss.). Habermas insiste en señalar que en virtud del desplazamiento operado por este cambio de paradigma, habrá de perfilarse ante nosotros como una preocupación básica aquella orientada a explicar la *relación intersubjetiva* que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo —sea en relación con el mundo *objetivo*, al mundo *social* o a su propio mundo *subjetivo*— es decir, la de explicar; dicho en otros términos: la *intersubjetividad* del entendimiento posible (*cf.* Habermas, 1981: I, 37 y ss.).

Por otra parte, en tanto que heredera no solamente de la tradición hermenéutica de Gadamer, sino también del interaccionismo simbólico de Mead, de la reflexión wittgensteiniana en torno a los juegos de lenguaje, la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, el concepto de *acción comunicativa* que Habermas se propone delinear a partir de este cambio de paradigma buscará tomar en cuenta *todas* las funciones del lenguaje, no sólo la función “expositiva” de hechos y estados de cosas; en él, señalará nuestro autor, los hablantes integran en un sistema los tres conceptos de mundo —es decir, el mundo objetivo, el social y el subjetivo— y presuponen este sistema como un marco de interpretación dentro del cual pueden llegar a entenderse (*cf.* Habermas, 1981: I, 143 y ss. y 324 y ss.).

Finalmente, la hermenéutica se plantea, en cuarto lugar, el problema de la interpretación y traducción de las informaciones y los conocimientos suministrados por la ciencia al lenguaje del mundo de la vida social. Esto atañe a la reflexión sobre las funciones y el impacto del progreso científico-técnico en el mantenimiento de las sociedades industriales desarrolladas y la necesidad de vincular ese saber técnico y científico con la conciencia práctica del mundo de la vida. En último análisis, y ello es decisivo para una adecuada comprensión de la hermenéutica, no se trata tan sólo de delimitar a ésta frente a la moderna ciencia natural sino, más bien, de integrarla en el interior de una reflexión en torno a la autocomprensión general del hombre en la moder-

na era de la ciencia, al modo en que los resultados de ésta deben retraducirse en el espacio público y, de ese modo, vincularse a las necesidades e intereses de los ciudadanos.

No obstante, y es aquí donde Habermas señala a la vez los límites de la hermenéutica, lo que parece no considerar con suficiencia la hermenéutica son los momentos en que esta apropiación de la tradición se fractura y se paraliza o bien destruye el nexo de la tradición —con lo que se destruyen también las orientaciones para la acción en el presente, los nexos comunicativos en los que se articula la intersubjetividad y la propia identidad de los sujetos.

Esto tiene lugar, por ejemplo, en el encuentro con culturas o tradiciones extrañas que cuestionan radicalmente la nuestra o, a nivel personal, en experiencias de crisis —sean éstas sociales o individuales—. ¿Cómo se explica esta posibilidad? ¿Cómo se puede restablecer en este caso el nexo de la tradición, restituir la comprensión y los plexos intersubjetivos de lenguaje y acción y reestabilizar la identidad? Habermas en su obra temprana se refirió al modo en que la ruptura en los plexos de tradición, en los entramados de acción, en las historias de vida, en los plexos comunicativos, expresaba en realidad un límite (*Grenze*) de la comprensión hermenéutica del sentido y hablaba, como seguramente se recordará, de la “comunicación distorsionada (*verzerrte Kommunikation*)” que requería un esclarecimiento de las condiciones de surgimiento de patologías en la comunicación lingüística planteando así un límite a la comprensión hermenéutica del sentido que exigía el paso desde la hermenéutica hacia el psicoanálisis y la crítica de la ideología (*cf.* Habermas, 1970: 342-343).⁹¹ Y era precisamente esta experiencia de la comunicación distorsionada y la interrogación por sus condiciones de emergencia la que ofrecía ya al joven Habermas una razón de consideración para cuestionar la “autocomprensión ontológica de la hermenéutica” y su pretensión de universalidad desarrollada en la línea abierta por Heidegger y continuada por Gadamer (*cf.* Habermas, 1970: 359).

De esta forma, se advierte en la hermenéutica una comprensión un tanto ingenua de la tradición y del consenso intersubjetivo, pues ambos constituyen un nexo atravesado por relaciones de asimetría y de poder. Albrecht Wellmer ha señalado a este respecto que “el nexo de la tradición como lugar de posible verdad y de entendimiento fáctico, es al mismo tiempo el lugar de no-verdad fáctica y de violencia permanente” (Wellmer, 1969: 48 y ss.). En forma análoga, como lo veremos más adelante, Giddens advierte en las llamadas “sociologías comprensivas” —incluida la inspirada por la hermenéutica— su nulo tratamiento del poder como factor decisivo en los procesos de constitu-

⁹¹ Según Habermas, esta propuesta debía ser desarrollada al interior de una teoría de la “competencia comunicativa” que después sería posteriormente reelaborada en la forma de una teoría de la acción comunicativa, preocupada por fundamentar el principio regulativo de la comprensión de un diálogo y entendimiento intersubjetivo universal, mostrando cómo la anticipación de verdad posible o de vida adecuada es constitutiva de toda comprensión lingüística orientada al entendimiento (Habermas, 1970: 363).

ción de la acción social y en la producción misma del mundo social, pues éstos no pueden ser concebidos sino al interior de un juego de asimetrías y relaciones de poder. Esto tiene que ver también, seguramente, con algo que podría denominarse en teoría de la historia como la “disputa por la tradición”, pues las normas, las reglas sociales, el contenido de la tradición, la mayor o menor relevancia que posean los componentes de ésta, su interpretación diferencial, se encuentra sometida a diversas interpretaciones, a luchas y a conflictos que han constituido desde siempre el corazón mismo de la gramática de los conflictos sociales, especialmente de los culturales. Es en este sentido que el ya mencionado Wellmer ha subrayado de qué modo en una reflexión como la de Walter Benjamin podría encontrarse una posición opuesta a la de Gadamer. Wellmer piensa específicamente en la convicción de Benjamin en el sentido de que en cada época histórica debe intentarse rescatar a la tradición de toda tentativa de conformismo tendiente a dominarla, de que, en ese mismo sentido, “el diálogo que somos” (Gadamer) es un discurso atravesado por relaciones de poder e intereses en conflicto y, por ello mismo, el medio no sólo de una continuación de la tradición sino también, a la vez, de la amenaza de la corrupción y la deformación de los mejores potenciales de la propia tradición.⁹² Así, en la hermenéutica de Gadamer parecen delinarse dos actitudes posibles ante la tradición y la propia cultura: por un lado, una legitimación sin más del poder y la autoridad incuestionados de una tradición cuya validez se asume sin más; por el otro, el establecimiento de una relación productiva y crítica con la tradición que permita una integración distanciada y reflexiva de ésta. Se trata de un dilema que ya había sido advertido por un pensador como Walter Benjamin, para quien en cada época debía intentarse, siempre de nuevo, rescatar a la tradición y a la propia historia del conformismo que a cada momento las acecha. El diálogo, la conversación que en cada caso somos nosotros mismos, según lo anota Gadamer, aparecen en realidad atravesados por relaciones de poder e intereses en conflicto que amenazan a la propia tradición, reprimiendo potenciales de reflexión, de crítica y de transformación de la propia tradición. Es en este sentido que podría entenderse, por ejemplo, la insistencia de Theodor W. Adorno, después de la catástrofe del nacionalsocialismo, en una “crítica salvadora (*rettende Kritik*)” que haga justicia al carácter heterogéneo, siempre en discusión y atravesado por intereses en conflicto y relaciones de poder, de la propia tradición. “La sustancialidad se diluye en la reflexión”, afirmará Habermas más tarde,

... porque ésta no solamente confirma, sino también rompe poderes dogmáticos (*dogmatische Gewalten*). Autoridad y conocimiento no convergen. Ciertamente que el conocimiento está enraizado en la tradición fáctica; permanece enlazado con condiciones contingentes. Sin embargo, la reflexión no trabaja en la facticidad de las normas transmitidas sin dejar huella (Habermas, 1967: 305).

⁹² Cfr. Wellmer, 2002.

Es preciso, por eso, avanzar en una comprensión más compleja y diferenciada de la noción de tradición, considerando a ésta como un espacio de tensión y lucha, de ruptura y continuidad, de poder y de consenso, como un plexo de asunción irreflexiva y, a la vez, de distanciamiento crítico, subrayando cómo la comprensión y el diálogo se orientan por un sentido o, quizá mejor, una dirección de sentido donde se relacionan, se anudan y se separan una y otra vez, en formas siempre nuevas e inéditas, el acuerdo y la crítica, la conservación y la transformación de la tradición y, con ella, la identidad y la diferencia que constituyen a los propios intérpretes de la tradición.⁹³

v) Anthony Giddens se propuso en su obra clásica *New Rules of Sociological Method* (1976) tres objetivos centrales: *i*) Desarrollar un enfoque crítico de la evolución de la teoría social en el siglo XIX y su incorporación durante el siglo XX a través de disciplinas institucionalizadas y profesionalizadas como la “sociología”, la “ciencia política”, etc.; *ii*) Exponer y criticar algunos de los principales temas del pensamiento social del siglo XIX y, finalmente, *iii*) Elaborar y replantear los problemas que presenta el carácter de las ciencias sociales que se ocupan como tema de aquéllo que siempre han de presuponer: la actividad social humana y la intersubjetividad (Giddens, 1976: 9). Para ello Giddens realiza una discusión de gran alcance con varias propuestas de reflexión en la teoría social distinguiendo en ocasiones en el interior de ésta dos grandes vertientes: la primera —en la que se encuentran tanto el funcionalismo (Parsons, Merton, Durkheim) como el estructuralismo (Saussure, Lévi-Strauss, Derrida, Lacan)—, enfatiza sobre todo el componente *objetivo* (la estructura, la función, el sistema) en detrimento del subjetivo; la segunda, por su parte, donde él localiza a la fenomenología (Husserl, Schütz, Gadamer, Winch, Garfinkel), a la filosofía del segundo Wittgenstein (Wittgenstein y Searle) y a la herme-

⁹³ Quizá haya sido un desasosiego análogo ante la hermenéutica el que ha llevado a otros como Jacques Derrida a extender su crítica a la metafísica de la presencia y a toda forma de fundamentación, de principio, de identidad o de centro, en los que se advierten otras tantas figuras del logocentrismo que ha caracterizado a la metafísica occidental, a la hermenéutica, buscando aproximar la filosofía a aquel juego de máscaras de experimentos y seducciones practicado por Nietzsche en el que, finalmente, acabaría ella misma por diluirse.

Aquí se trata de una suerte de radicalización del esfuerzo de la poesía de Paul Celan por expresar en el lenguaje fragmentos de un “análisis espectral” de las cosas que muestre a éstas en el interior de un juego no exento de tensiones con otras cosas que les son afines, otras más que les son opuestas y algunas otras que les son distantes, convencido en todo momento de la imposibilidad de mostrarlas desde una única perspectiva que las abarque desde todos los ángulos. Quizá en una discusión productiva con ambas vertientes críticas —a la que se tendría que agregar una más, proveniente de la filosofía analítica y del pragmatismo—. Pienso aquí específicamente tanto en la línea que se remonta al Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen* —con la que el propio Gadamer ha intentado establecer un vínculo— como en aquella otra desarrollada por la reflexión de Donald Davidson en la que varios estudiosos han querido ver puntos de encuentro con la hermenéutica gadameriana (por ejemplo, en las fuertes similitudes existentes entre el principio de anticipación de la comprensión y el círculo hermenéutico de Gadamer y el *principle of charity* de Davidson).

néutica, destaca ante todo el elemento *subjetivo* (el actor; la acción significativa) en la comprensión de la acción y los sistemas sociales.

Más específicamente Giddens se propone una “crítica positiva” de las llamadas “sociologías interpretativas”⁹⁴ provenientes de la segunda de las vertientes anteriormente mencionadas, que deben subrayar —y es en este punto en donde aparece su recuperación de la hermenéutica— en su reflexión sobre la acción humana una comprensión de ésta como conducta ordenada reflexivamente por los agentes. En estas sociologías interpretativas encontramos, según Giddens, un amplio espectro en el que se plantean tensiones no resueltas entre una fenomenología que parte de la experiencia del ego y otra propuesta que toma como punto de arranque más bien la existencia de un mundo intersubjetivo como condición de la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo —y es en el marco de esta tensión que Giddens interpreta, por ejemplo, la obra de Alfred Schütz—; en esas interpretaciones aparece también el reconocimiento de la imposibilidad de una descripción libre de interpretación, al margen de una precomprensión —y es en este sentido que se entiende la línea abierta por Garfinkel,⁹⁵ continuada por Alan Blum y McHugh—. ⁹⁶ De acuerdo con éstas, la comprensión no es posible sin una precomprensión, señala Giddens, intentando expresar con ello el “círculo hermenéutico” destacado por Gadamer y la crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias ya subrayada por Habermas:

No puede haber tipo alguno de investigación desde la conversación más casual hasta el aparato de las ciencias naturales, que se halle libre de presuposiciones, que expresan el marco de la tradición, sin el cual es imposible el pensamiento (Giddens, 1976: 56).

En este mismo sentido Giddens retoma la idea gadameriana de la fusión de horizontes como elemento central de la comprensión, señalando que en las llamadas *Geisteswissenschaften* la comprensión del texto, de la acción o de una cultura distinta es un proceso creativo en el que el teórico enlaza el conocimiento que tiene de sí mismo con el conocimiento que los otros sujetos tienen de sí mismos para, de este modo, a través del lenguaje, aprehender la “forma de vida” (Wittgenstein), la “tradición” (Gadamer) en la que la expresión a ser comprendida se localiza. Ello aparta a la comprensión —como ocurría en Habermas— de toda suerte de “individualismo cartesiano” (Giddens, 1976: 55-56) que había caracterizado por ejemplo a Dilthey y la conduce en dirección del “lenguaje como medio de la intersubjetividad y como expresión concreta de “formas de vida” o de lo que Gadamer llama “tradiciones” (Giddens, 1976: 56).

⁹⁴ En este punto Giddens señala que las “sociologías interpretativas” se ocupan de la “acción significativa” (Giddens, 1976: 10).

⁹⁵ Cfr. Garfinkel, *op. cit.*, 1967.

⁹⁶ Cfr. Blum, *op. cit.*, 1974 y McHugh, *op. cit.*, 1974.

A pesar del amplio espectro de las “sociologías interpretativas”, parece haber un acuerdo en torno a por lo menos dos puntos centrales para nuestra discusión: en primer lugar, en estas “sociologías interpretativas” la comprensión [*Verstehen*] no se entiende en el sentido de una técnica o un método específicos para el estudio de las ciencias sociales, sino que es un componente central de toda interacción social; en segundo lugar, en estas reflexiones se considera que la teorización sobre la sociedad emplea los mismos recursos que los agentes legos utilizan para realizar y comprender su acción, es decir, que la comprensión científica tiene que enlazarse necesariamente con la comprensión práctica que los agentes emplean como condición de su acción, una comprensión que, a su vez, no se expresa necesariamente en forma proposicional. En este punto Giddens manifiesta su convicción de que la hermenéutica de Gadamer —y, en forma análoga, las vertientes de reflexión iniciadas por George Herbert Mead o por Ludwig Wittgenstein— han subrayado desde siempre los problemas insostenibles que plantea una comprensión que remitía a la conciencia, subrayando más bien que la comprensión de lo que uno dice y hace es posible solamente a través de la comprensión de lo que dicen y hacen los otros. La *Verstehen* no es, entonces, un proceso psicológico de empatía, sino que remite a estructuras intersubjetivas de reflexividad que se desarrollan en el marco del lenguaje.

En el caso específico de la hermenéutica, Giddens subraya ante todo su comprensión del lenguaje y la significación de éste para la vida social y remite al señalamiento de Gadamer de que “La comprensión está enlazada con el lenguaje [*Verstehen ist sprachgebunden*]”.⁹⁷ Es en este punto donde Giddens señala el paralelismo entre las reflexiones desarrolladas por Wittgenstein en su último periodo —especialmente en las *Philosophische Untersuchungen*— y las de Gadamer: para uno y otro el lenguaje no es tanto un sistema de signos o representaciones de los objetos, como una expresión del modo humano de “ser-en-el-mundo” (Giddens, 1976: 57). Es justamente esta ausencia de reflexión en torno a la significación del lenguaje la que lastró, según Giddens, la propuesta proveniente de la fenomenología desarrollada por Alfred Schütz, encerrándola en el punto de vista del ego y en la idea de que no es posible alcanzar más que un conocimiento fragmentario e imperfecto del otro cuya conciencia habrá de permanecer eternamente clausurada para nosotros. La introducción del lenguaje en una línea como la de Gadamer o Wittgenstein habría mostrado a Schütz, según Giddens, que incluso el conocimiento que el ego tiene de sí mismo se alcanza solamente mediante categorías semánticas públicamente accesibles y, con ello, le habría llevado desde una perspectiva más prometedora al problema de la intersubjetividad y de la construcción significativa del mundo social, problemas en los que se centraron buena parte de los esfuerzos del pensador austriaco. Dicho en forma quizá aún más enfática: el lenguaje no

⁹⁷ Cfr. Gadamer, *Kleine Schriften*, Tubinga, 1967, citado en A. Giddens, *New Rules...*, op. cit., p. 54.

aparece solamente como un sistema de signos, sino ante todo como el medio en el que se constituye la actividad social práctica y se organiza la significatividad para la vida social —y la teoría social debe atender la significación del lenguaje como medio que hace posible la acción ordenada reflexivamente por los agentes (Giddens, 1976: 10)—.

La relevancia de estos señalamientos aparece en forma clara en una de las tesis centrales de la “sociología interpretativa” que Giddens se propone desarrollar y que alcanza una culminación en su magna obra *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration* (1984). A diferencia del mundo natural, el mundo social se concibe aquí como la realización de sujetos activos. En la comprensión de este proceso el científico social recurre exactamente a los conocimientos de aquellos cuya acción busca comprender: la comprensión de la acción social por parte del científico depende así de la tarea hermenéutica de penetrar en los marcos de significado a los que recurren los mismos actores en el proceso de constitución del mundo social —y es en este sentido que Giddens había hablado de una “doble hermenéutica” en las ciencias sociales—. Lo que le importa subrayar a Giddens es que, a diferencia de lo que acontece en la naturaleza, hay una *producción de la sociedad* que tiene lugar en virtud de la acción e interpretación de seres humanos y esta producción de la sociedad es posible porque cada miembro de la sociedad es una suerte de teórico social práctico: en toda interacción recurre en forma espontánea a su conocimiento y a sus teorías —y el uso de estos recursos prácticos (que Giddens llama “conocimiento mutuo”) es condición misma para la interacción social—. Se trata aquí de recursos que como tales no son corregibles a la luz de teorías científicas pero que son, sin embargo, utilizados necesariamente por estas teorías en el curso de cualquier investigación:

O sea que la captación de los recursos utilizados por los miembros de la sociedad para generar interacción social es una condición para que el científico comprenda su comportamiento exactamente en la misma forma que esos miembros [lo hacen] (Giddens, 1976: 17).

Con ello se delinearán las tareas de una “teoría de la estructuración” en la que Giddens trabajó en la segunda mitad de los años setenta y en la primera de los ochenta. Se trata, para ella en particular, de determinar cómo es que los agentes comprenden y orientan reflexivamente su acción, cómo ésta supone una comprensión práctica a la que la comprensión del teórico social se halla irremisiblemente vinculada, cómo en esa comprensión se entrelazan, por lo tanto, permanentemente la comprensión de sí mismo con la comprensión de los otros, cómo de esta manera se producen y crean significaciones en las que se entrelazan en forma indisoluble el lenguaje y la acción en el interior de las prácticas sociales, cómo se constituye y despliega la acción humana y el lenguaje a lo largo del tiempo y el espacio para dar lugar así a los marcos institucionales que, por un lado, se producen por la acción pero que, a la vez, por

otro, la acotan, problemas todos ellos centrales en las discusiones en torno a la teoría social en los últimos años.⁹⁸

CONSIDERACIONES FINALES

Al inicio del presente trabajo habíamos señalado que el surgimiento de la hermenéutica moderna podía localizarse al interior de la interpretación radicalizada de la reflexión crítico-trascendental inaugurada por Kant, que llevaba desde la crítica y el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la experiencia de objetos, hacia la crítica y la investigación sobre las condiciones de posibilidad del sentido y de la interpretación. En este desplazamiento, empero, el desarrollo mismo de la hermenéutica parece haber roto con algunos supuestos básicos de la propia reflexión trascendental a la manera kantiana. En particular, se advierte ya desde la obra de Heidegger una tentativa por desarrollar la hermenéutica como una reflexión sobre las condiciones del ser-en-el-mundo del *Dasein* y de su actividad constante de comprensión e interpretación. En Gadamer encontramos una prolongación de esta dirección que plantea la pregunta en torno a las condiciones de posibilidad de la comprensión de un modo que precede a todo esclarecimiento metodológico en el interior de las ciencias. En esta pregunta se expresa el hecho, decíamos, de que la comprensión es el modo de estar en el mundo. La hermenéutica no se propone, de acuerdo con él, abordar ni esclarecer orientaciones “metodológicas” para las ciencias modernas o para un tipo especial de ellas, a saber las *Geisteswissenschaften* o las “ciencias sociales”. A pesar de esto, señalábamos también que la hermenéutica ha tenido una singular relevancia para las ciencias sociales. Después de nuestro recorrido por las reflexiones que aparecen en la obra de Jürgen Habermas y Anthony Giddens, así como en ciertas discusiones en torno a la psicología, la antropología, la sociología y la teoría de la historia. Podemos decir, para finalizar, que el legado de la hermenéutica para las ciencias sociales es de un valor incuestionable. Ello se patentiza en forma quizá más clara —y en este punto creo que coincidirían con Gadamer y Habermas, Giddens y Taylor, Koselleck, Geertz y Danto— cuando se advierte que tanto los esfuerzos de la hermenéutica como los de las ciencias sociales no apuntan en último análisis sino a la comprensión e interpretación del hombre, de su acción e interacción con los otros en una tentativa por restituir la dimensión práctica en la reflexión sobre el hombre y la socie-

⁹⁸ Recuérdese en este punto la importante distinción planteada por Giddens entre “teoría social”, por un lado, y “sociología”, por el otro. En efecto, la teoría social se ocupa de cuestiones que conciernen a todas las ciencias sociales, por ejemplo, el carácter y la comprensión de la acción humana y del agente, la manera en que acción y lenguaje se vinculan en las prácticas sociales, el modo en que se entrelazan la acción y el plexo institucional, etcétera.

La teoría social se ocupa así de problemas tanto epistemológicos como ontológicos que atañen a todas las ciencias sociales. La sociología por su parte es aquella ciencia social que estudia a las sociedades “modernas” (*cf.*: Giddens, 1984: 18).

dad —sea filosófica o sea científica— para contribuir así al esclarecimiento y a la orientación, a la crítica y a la evaluación de la acción del hombre en las sociedades modernas en tanto que actor y ciudadano.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de consulta

- A Greek-English Lexicon* (1992), compilado por Henry George Liddell y Robert Scott, revisado por sir Henry Stuart Jones junto con la asistencia de Roderick McKenzie y la cooperación de varios estudiantes. With a Supplement (1968), reimpresión de la novena edición (1940), Oxford at the Clarendon Press, Oxford.
- Encyclopédie Philosophique Universelle* (1989), publicada bajo la dirección de André Jacob, Presses Universitaires de France, París.
- Galling, K. (ed.) (1957), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 6 t. und Registerband, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga.
- Grimm, J. y W. Grimm (1873), *Deutsches Wörterbuch*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig.
- Kluge, F. (1989), *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, 22. Auflage unter Mithilfe von Max Bürgisser und Bernd Gregor völlig neu bearbeitet von Elmar Seebold, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.
- Kohlschmidt, W. y W. Mohr (eds.) (1965 y ss.), *Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte*, Begründet von Paul Merker und Wolfgang Stammer. Zweite Auflage. Neu bearbeitet und unter redaktioneller Mitarbeit von Klaus Kanzog sowie Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.
- Liddell, Henry George y Robert Scott (1939), *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, *Neue Bearbeitung*, Begonnen von Georg Wissowa. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen. Herausgegeben von Wilhelm Kroll und Karl y Karl Mittelhaus, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lancersos (eds.) (2006), *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, 5a. ed. rev. y ampliada, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Pfeifer, Wolfgang (1993), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Erarbeitet im Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, Berlin, unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer, Akademie Verlag, Berlín.
- Ritter, J. (ed.) (1971 y ss.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart.

*Fuentes primarias**Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher:*

Sämtliche Werke, Berlin, 1834-1864 (Abteilung I: *Zur Theologie*, 11 Bände, 1835-1864, zwei geplante Bände sind nicht erschienen; Abteilung II: *Predigten*, 10 Bände, 1834-1856; Abteilung III: *Zur Philosophie*, 9 Bände, 1835-1862).

Kritische Gesamtausgabe, Verlag Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1980 ff. (Abteilung I: *Schriften und Entwürfe*, 15 Bände in 18 Teilbänden, 1980-2005; Abteilung II: *Vorlesungen*, bisher 4 Bände in 5 Teilbänden, 1998 y ss.; Abteilung III: *Predigten, noch nicht eröffnet*; Abteilung IV: *Übersetzungen, noch nicht eröffnet*; Abteilung V: *Briefe und biographische Dokumente*, bisher 7 Bände, 1985 y ss.).

Dialektik (1811), Hrsg. v. Andreas Arndt, Meiner, Hamburgo, 1986.

Dialektik (1814-1815), Hrsg. v. Andreas Arndt, Meiner, Hamburgo, 1988.

Ethik (1812-1813), Hrsg. v. Hans-Joachim Birkner, Meiner, Hamburgo, 1990.

Hermeneutik und Kritik: mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, Hrsg. v. Manfred Frank, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1977.

Friedrich Schleiermacher, *Schriften*, Herausgegeben von Andreas Arndt, Deutscher Klassiker Verlag, Fráncfort del Meno, 1996.

Heinz Kimmerle, *Hermeneutik, Nach den Handschriften*, nueva edición de Von Heinz Kimmerle, Heidelberg, 1959 (2a. ed. mejorada, 1974).

Wilhelm Dilthey:

Dilthey, Wilhelm (2006), *Gesammelte Schriften*, vols. I-XXVI. A partir del volumen XV al cuidado de Karlfried Gründer, a partir del volumen XVIII junto con Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.

1. Volumen: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte.*
2. Volumen: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.*
3. Volumen: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt.*
4. Volumen: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus.*
5. Volumen: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.*
6. Volumen: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlung zur Poetik, Ethik und Pädagogik.*
7. Volumen: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.*
8. Volumen: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie.*
9. Volumen: *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems.*

10. Volumen: *System der Ethik*.
 11. Volumen: *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins*.
 12. Volumen: *Zur preussischen Geschichte. Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. Die Reorganisation des preussischen Staates. Das allgemeine Landrecht*.
 13. Volumen: *Leben Schleiermachers. Primer volumen*.
 14. Volumen: *Leben Schleiermachers. Segundo volumen*.
 15. Volumen: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen. Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*.
 16. Volumen: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874*.
 17. Volumen: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus »Westermanns Monatsheften«: Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, Verstreute Rezensionen 1867-1884*.
 18. Volumen: *Die Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*.
 19. Volumen: *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Volumen der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*.
 20. Volumen: *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903)*.
- Dilthey, Wilhelm (1883), *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. I, Stuttgart, 1959.
- _____ (1910), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den geisteswissenschaften*, en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Stuttgart, 1957.
- _____ (1983), *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Herausgegeben und eingeleitet von Hans-Ulrich Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Martin Heidegger:

Heidegger, Martin (1975), *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno.

1. *Abteilung (Veröffentlichte Schriften, 1910-1976)*.
 - GA 1: *Frühe Schriften*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978.
 - GA 2: *Sein Und Zeit*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977.
 - GA 9: *Wegmarken (1919-1961)*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976.
 - GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985.
2. *Abteilung (Vorlesungen 1919-1944)*.
 - GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920-1921)*, herausgegeben von Matthias Jung und Thomas Regehly. 2. *Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921)*

3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919)*, herausgegeben von Claudius Strube, 1995.

GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung/Wintersemester 1921-1922*), herausgegeben von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, 1985 (2., durchgesehene Auflage, 1994).

GA 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (Sommersemester 1923)*, herausgegeben von Käte Bröcker-Oltmanns, 1988 (2., durchgesehene Auflage, 1995).

Hans-Georg Gadamer:

Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübinga, 1985 ff.

Bd. 1: *Hermeneutik I (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, 1986. 2. Auflage, 1990 [5. und 6. Auflagen von Wahrheit und Methode].

Bd. 2: *Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register)*, 1986. 2. Auflage, 1993.

Bd. 3: *Neuere Philosophie I (Hegel/Husserl/Heidegger)*, 1987.

Bd. 4: *Neuere Philosophie II (Probleme/Gestalten)*, 1987.

Bd. 5: *Griechische Philosophie I*, 1985.

Bd. 6: *Griechische Philosophie II*, 1985.

Bd. 7: *Griechische Philosophie III (Plato im Dialog)*, 1991.

Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage)*, 1993.

Bd. 9: *Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug)*, 1993.

Bd. 10: *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

Gadamer, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986.

_____ (1965), *Vorwort zur 2. Auflage*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik II*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986.

_____ (1967), *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 2, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986.

_____ (1968), *Klassische und philosophische Hermeneutik*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 2, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986.

_____ (1972a), *Nachwort zur 3. Auflage*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik II*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1987.

_____ (1972b), *Theorie, Technik und Praxis*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Ebd, vol. 4, 1987.

_____ (1974), *Was ist Praxis? Die Bedingungen Gesellschaftlicher Vernunft*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, ibid.*, vol. 4, 1987.

Fuentes Secundarias

- Albert, Hans (1994), *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübinga.
- Apel, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, 2 t., Fráncfort del Meno.
- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago.
- Arndt, Andreas (1996), "Comentario a: *Schleiermacher Schriften*", en Friedrich Schleiermacher, *Schriften*, Herausgegeben von Andreas Arndt, Deutscher Klassiker Verlag, Fráncfort del Meno.
- Betti, E. (1955), *Teoria generale della interpretazione*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán.
- Bianco, Franco (ed.) (1993), *Beiträge zu Hermeneutik aus Italien*, Alber, Friburgo-Múnich.
- Blum, Alan F. (1974), *Theorising*, Heinemann, Londres.
- Boehm, Gottfried (1978), "*Zu einer Hermeneutik des Bildes*", en Gadamer y Boehm. ——— (1996), "Zuwachs an Sein. Hermeneutische Reflexionen und bildende Kunst", en Hans-Georg Gadamer (ed.), *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*, Galerie Klüsel, Múnich.
- Bollnow, Otto Friedrich (1967), *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Köhlerhammer, Berlín.
- Bremer, Kai y Uwe Wirth (eds.) (2010), *Texte zur modernen Philologie*, Philipp Reclam, Stuttgart.
- Bruns, Gerald (1992), *Hermeneutics. Ancient and Modern*, Yale University Press, New Haven.
- Bubner, R. y K. Cramer (eds.) (1970), *Hermeneutik und Dialektik*, 2 t., Tübinga.
- Danto, Arthur (1965), *Analytical Philosophy of History*, Cambridge.
- Di Cesare, Donatella (2009), *Gadamer-Ein philosophisches Porträt*, Mohr Siebeck, Tübinga.
- Dostal, Robert J. (ed.) (2002), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2a. ed., University of Chicago Press, Chicago.
- Ebeling, Gerhard (1966), "*Sola scriptura*" und das Problem der Tradition, en Gerhard Ebeling, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Gotinga, 1966², pp. 91-143.
- Ferraris, Maurizio (2000), *Historia de la hermenéutica*, Akal, México.
- (2004), *La hermenéutica*, Cristiandad, Madrid.
- Figal, Günter (1996), *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam, Stuttgart.
- (ed.) (2002), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik (IJH)*, Mohr Siebeck, Tübinga.
- (ed.) (2007), *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, Akademie, Berlín.
- y Hans-Helmuth Gander (eds.) (2005), *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Fischer, Hermann (2001), *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, C. H. Beck, Múnich.
- Frankfurt, Harry (1971), "Freedom of the Will and the Concept of a Person", en *Journal of Philosophy*, 67: 1, pp. 5-20 [reimpreso en Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 11-25].

- Fruchon, P. (1994), *L'Herméneutique de Gadamer*, París.
- Gadamer, Hans-Georg y Gottfried Boehm (eds.) (1976), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- (1978), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J.
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, Nueva York [se cita según la edición castellana: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1988].
- Geertz, Clifford (1973), "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", en *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, Nueva York, pp. 3-30.
- Giddens, Anthony (1976), *New Rules of Sociological Method*, Londres [se cita según la edición española: *Nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, 1987].
- (1984), *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge [se cita según la edición española: *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, 1995].
- Grondin, Jean (1991), *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt.
- (1999), *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübinga.
- Habermas, Jürgen (1967), *Ein Literaturbericht Zur Logik der Sozialwissenschaften*, en J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970.
- (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Fráncfort del Meno [se cita según la edición española: *Conocimiento e interés*, Madrid].
- (1970), *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, en J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno.
- (1970), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno [se cita según la 5a. ed. ampliada, Fráncfort del Meno, 1982].
- (1979), "Urbanisierung der Heideggerschen Provinz", en J. Habermas, *Philosophischpolitische Profile*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 392-401.
- (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno [se cita según la traducción española: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid].
- Häfner, Ralf (ed.) (2001), *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher "Philologie"*, Niemeyer, Tübinga.
- Hahn, Lewis E. (ed.) (1997), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, vol. xxiv, Open Court, Chicago.
- Hammermeister, Kai (1999), *Hans-Georg Gadamer*, C. H. Beck, Múnich.
- Hofer, Michael y Mirko Wischke (eds.) (2003), *Gadamer verstehen-understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Ineichen, H. (1991), *Philosophische Hermeneutik*, Karl Alber, Friburgo-Múnich.
- Iser, Wolfgang (1976), *Der Akt des Lesens*, Fink, Múnich.
- Jauß, Hans Robert (1982), *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

- _____ (1994), *Wege des Verstehens*, Fink, Múnich.
- Jung, Matthias (1996), *Dilthey*, Junius, Hamburgo.
- _____ (2001), *Hermeneutik*, Junius, Hamburgo.
- Kaufmann, A. y W. Hassemer (1994⁶), *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechts-theorie der Gegenwart*, C. F. Müller Juristischer Verlag, Heidelberg.
- Kisiel, Th. (1986-1987), *Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Früherk Heideggers*, en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, F. Rodi (ed.), t. 4, pp. 91-120.
- _____ (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley.
- Koselleck, Reinhart (1985), *Historik und Hermeneutik. Vortrag zu Ehren Hans-Georg Gadamer's 85. Geburtstag, am 16.02.1985*, en Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, Fráncfort del Meno, 2000.
- Lessing, Hans-Ulrich (1984), *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Alber, Friburgo-Múnich.
- _____ (2001), *Wilhelm Diltheys 'Einleitung in die Geisteswissenschaften'*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Makkreel, Rudolf A. (2002), *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Malpas, Jeff, Ulrich Arnswald y Jens Kertscher (eds.) (2002), *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, The MIT Press, Cambridge.
- Manfred, Frank (1980), *Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (1985), *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturen und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Fráncfort del Meno.
- McHugh, Peter et al. (1974), *On the Beginning of Social Enquiry*, Routledge and Kegan Paul, Londres-Boston.
- Nowak, Kurt (2001), *Schleiermacher Leben, Werk und Wirkung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
- Ormiston, Gayle L. y Alan D. Schrift (eds.) (1990), *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricœur*, State University of New York Press, Nueva York.
- Perelman, Chaïm (1958), *Traité de l'Argumentation*, PUF, París.
- _____ (1976), *Logique juridique*, Dalloz, París.
- _____ (1977), *L'empire rhétorique. Rhétorique et Argumentation*, Vrin, París.
- Pleger, Wolfgang H. (1988), *Schleiermachers Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.
- Pöggeler, Otto (1983), *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Friburgo-Múnich.
- _____ (1986-1987), "Heideggers Begegnung mit Dilthey", en *Dilthey-Jahrbuch* 4, pp. 121-160.
- Quine, Willard v. Orman (1960), *Word and Object*, MIT Press, Cambridge.
- _____ (1969a), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York.

- _____ (1969b), "Epistemology Naturalized", en Quine, 1969a, pp. 69-90.
- _____ (1975), "Five Milestones of Empiricism", en Quine, 1981, pp. 67-72.
- _____ (1981), *Theories and Things*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Londres.
- Ricœur, Paul (1950), *Philosophie de la volonté*; t. I: *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, París.
- _____ (1960), *Philosophie de la volonté*; t. II: *Finitude et culpabilité*, Aubier, 2 vols., París.
- _____ (1965), *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Seuil, París.
- _____ (1975), *La métaphore vive*, Seuil, París.
- Ricœur, Paul (1983-1985), *Temps et récit*; t. I: *L'intrigue et le récit historique*; t. II: *La configuration dans le récit de fiction*; t. III: *Le temps raconté*, Seuil, París.
- Rodi, Frithjof (1986-1987), *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von >Sein und Zeit<. Zum Umfeld von heideggers Kasseler Vorträgen (1925)*, en *Dilthey-Jahrbuch* 4, pp. 161-177.
- _____ (2003), *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.
- _____ y Hans-Ulrich Lessing (eds.) (1984), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Fráncfort del Meno.
- _____ y Gudrun Kühne-Bertram (2008), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
- Rorty, Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Sheehan, Th. (1988), *Heidegger's Lehrjahre*, en *The Collegium Phenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht-Boston-Londres.
- Schleiermacher, F. D. E. (1831), *Allgemeine Einführung zur Dialektik*, en F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, Fráncfort del Meno, 1977.
- _____ (1838), *Hermeneutik und Kritik*, en F. D. E. Schleiermacher, *ibid.*
- Scholz, Oliver Robert (2001), *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Kolstermann, Fráncfort del Meno.
- Szondi, Peter (1975), *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Taylor, Charles (1977), *What is Human Agency?*, en Charles Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 15-44.
- _____ (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge.
- Tietz, Udo (2005), *Hans-Georg Gadamer*, Junius (dritte Auflage), Hamburgo.
- Vattimo, Gianni (1998), *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona.
- Wachterhauser, Brice R. (ed.) (1986), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, University of New York Press, Nueva York.

Weinsheimer, Joel C. (1985), *Gadamer's Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven.

Wellmer, Albrecht (1969), *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2002), *Hans-Georg Gadamer: Eine Hermeneutik im Zwiespalt von Traditionalismus und Aufklärung*, *Die Zeit*, (13).