

LA HERMENÉUTICA DE SCHLEIERMACHER

Armando J. Levoratti

Parece a primera vista sorprendente (casi una paradoja) que el intérprete de un discurso pueda entenderlo mejor que su autor. Sin embargo, esa era la tarea que Friedrich Schleiermacher (1768-1834) imponía a la hermenéutica: "Primero entender el discurso tan bien como el autor, y después mejor que él".¹

Schleiermacher tomó de la teología la palabra *hermenéutica*,² pero situó el problema de la interpretación textual en el horizonte más amplio de la *comprensión* histórica y literaria, y trató de

¹ Abhandlungen der *Heidelberger Akademie* 1959, 2. Abhandlung, 87; Fr. D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, Carl Winter, Heidelberg, 1974. Conviene tener presente que Schleiermacher nunca publicó su *Hermenéutica*. Sólo disponemos de varios manuscritos más o menos elaborados y de algunas notas tomadas en clase por sus alumnos. Estos materiales incluyen: I. Un primer esbozo de *Hermenéutica* (1805-1809); II. La *Hermenéutica* general de 1809-1810; III. El resumen de la *Hermenéutica* de 1809 con las notas de 1828; IV. Los Discursos pronunciados en la Academia (1829); V. Las notas marginales de 1823-1833. Siempre que se cita la *Hermeneutik* de Schleiermacher se incluyen dos cifras: el número romano corresponde a estas distintas partes; el número arábigo a la paginación original de los manuscritos.

² La palabra hermenéutica deriva del verbo griego *hermeneuein*, cuyo significado primero es "hablar", "decir". Este significado básico se extiende luego en tres direcciones: "expresar" (poner en palabras), "exponer" o "explicar" (un significado) y "traducir" o "interpretar" (un texto). Entre estas tres acepciones hay un lazo semántico evidente, ya que siempre entra en juego el lenguaje: en el primer caso ("expresar"), se trata de una formulación adecuada; en el segundo ("explicar"), de una elucidación que aclara el sentido; en el tercero ("traducir"), de una versión conveniente. Por eso se puede decir que la hermenéutica, en realidad, no añade nada al lenguaje; solamente se propone eliminar, por medio de una interpretación correcta, todos aquellos obstáculos que impiden al lenguaje cumplir su función de transmitir un mensaje inteligible. Cf. G. Ebeling, *Introduction to a theological theory of language*, Fortress Press, Filadelfia, 1973, págs. 156-157.

dilucidarlo filosóficamente. Antes de él había ya una filología de los textos clásicos y una exégesis de los libros sagrados (Antiguo y Nuevo Testamento).³ En cada uno de estos dominios el trabajo interpretativo variaba de acuerdo con la diversidad de los textos. Pero Schleiermacher advirtió que tanto el filólogo como el exégeta se esforzaban por comprender el significado de los textos, de manera que la comprensión era el punto de convergencia en el que se encontraban y coincidían la filología y la exégesis. Por lo tanto, era posible elevarse por encima de las aplicaciones particulares y fundar una hermenéutica general, es decir, una doctrina metódicamente elaborada, que pudiera ser definida como "el arte de comprender".⁴

³ En un sentido muy amplio, la hermenéutica es el arte de la interpretación. El término aparece por primera vez en 1654 en el título de un libro: J. C. Darnnhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. Sin embargo, desde la antigüedad se venían practicando distintas técnicas interpretativas (poética, mítico-religiosa, teológica, jurídica), aunque no se había establecido una terminología fija para contraponer la práctica de la interpretación de los métodos correspondientes (en este último sentido se hablaba de *ars interpretandi, sensus scripturae, regulae, claves*). Hoy la palabra hermenéutica se aplica a diversas áreas específicas (bíblica, psicoanalítica, sociológica, histórica, etc.), si bien los aportes decisivos de autores como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Betti, Gadamer y Ricoeur apuntan a la elaboración de una hermenéutica general, definida como teoría generalizada de la interpretación (o quizá, más exactamente, como teoría y praxis de la interpretación crítica).

⁴ En los escritos de Schleiermacher ya se encuentran formulados los problemas que determinaron el ulterior desarrollo de la hermenéutica moderna y contemporánea. De ahí que él sea considerado como el fundador de la hermenéutica en cuanto disciplina científica autónoma, es decir, no auxiliar y subordinada a la teología, la filología o la jurisprudencia, sino provista de carácter filosófico y, por lo tanto, de universalidad (cf. W. Dilthey, *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik*, en: Id., *Leben Schleiermachers*, Zweiter Band hrgs. von Martin Redeker, De Gruyter, Berlín, 1966, págs. 597-787). Sin embargo, el wolfiano Georg Friedrich Meier ya había concebido el proyecto de una hermenéutica general, en su libro *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (publicado en 1757 y reimpresso en 1965). Este libro comprendía una parte teórica y una práctica, y trataba no solo de la interpretación en general sino también de la interpretación de los signos naturales y convencionales (el tema de los signos naturales no fue retomado en cuanto tal por la hermenéutica en sentido propio, sino que pasó a ser objeto de disciplinas especiales como la fisognómica). Pero un planteo tan amplio no tuvo una ejecución satisfactoria. De hecho, las propuestas de G. F. Meier se mantuvieron en un nivel más bien abstracto y formal. Cf. G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, U. Mursia editore, Milán, 1986, pág. 9. Para una breve

La hermenéutica nació así del esfuerzo por integrar la exégesis y la filología en una síntesis superior, a partir de los elementos que ambas disciplinas tenían en común. Esta nueva manera de concebir el arte de la interpretación brotaba, en primer lugar y esencialmente, de las cuestiones suscitadas por la práctica hermenéutica, porque una práctica desprovista por completo de teoría resulta insoportable para un espíritu reflexivo. Además, si bien es indudable que Schleiermacher concebía la hermenéutica como una disciplina rigurosamente metódica, no la consideraba un saber puramente teórico, sino que le asignaba la finalidad práctica de llevar a la correcta comprensión e interpretación de los textos. De este modo, en él se presentaban estrechamente unidos el problema filosófico de la interpretación y el propósito de establecer y codificar normas prácticas para el análisis crítico-filológico.

El ideal hermenéutico de Schleiermacher consistió, por lo tanto, en dar a la práctica de la interpretación una fundamentación teórica consecuente. Para lograr esta fundamentación era necesario, obviamente, analizar la actividad del intérprete en términos filosóficos, y así quedó deslindado un nuevo campo de investigación dentro del ámbito de la filosofía. La delimitación de este nuevo objeto tuvo como primer resultado la constitución de la hermenéutica filosófica en cuanto disciplina autónoma, pero produjo al mismo tiempo otros efectos no menos importantes. Al poner en el centro de la discusión filosófica el problema de la interpretación, la nueva disciplina comenzó a explicitar lo que estaba implícito en el acto de interpretar un texto, y esa explicitación ayudó a precisar la naturaleza misma del saber interpretativo.

No hay ninguna exageración, por lo tanto, en afirmar que Schleiermacher ha sido "el padre de la hermenéutica moderna". Ese título le corresponde con pleno derecho, tanto por haber sido el primero en percibir el alcance universal del problema hermenéutico como por haber elaborado (aunque todavía de un modo incipiente) una teoría filosófica de la comprensión. Por otra parte, al tratar de circunscribir la naturaleza y el dominio de la hermenéutica, Schleiermacher hizo que esta se constituyera como disciplina autónoma, libre de las ataduras a las que había estado sujeta hasta aquel momento.⁵

noticia sobre G. F. Meier (1718-1777), cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* (vol. 3).

⁵ Cf. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics. Development and significance*, Crossroad, New York, 1991, págs. 44-50.

Una reflexión basada en la experiencia

Como ya lo hizo notar Dilthey, en el espíritu de Schleiermacher convivían la hondura de la energía religiosa y la capacidad analítica para convertir en tema de reflexión el contenido de sus propias vivencias.⁶ Él procedía de la comunidad de los hermanos, y en esa secta pietista vivió de muchacho una intensa religiosidad personal, con las iluminaciones y experiencias que la caracterizan. Más tarde, ya convertido en predicador y en profesor de teología, vio en su propia religiosidad una figura individual en la corriente continua de la vida religiosa, y buscó en sus propias vivencias los rasgos de la esencia universal de la religión. Por lo tanto, hay un cierto paralelismo entre la obra de Schleiermacher como teólogo y como fundador de la hermenéutica moderna: así como su interpretación de la vivencia religiosa surgió de la profundidad de su propia experiencia y no del estudio de las religiones "objetivadas",⁷ así

⁶ Además de padre de la moderna teoría hermenéutica, Schleiermacher suele ser considerado fundador de la moderna teología protestante. Dilthey aclara, sin embargo, que el predicador de los Discursos sobre la Religión "no es un investigador de la religión ni tampoco hay que catalogarlo entre los teólogos: es el pregonero de una nueva religiosidad". Esta religiosidad "lleva consigo todo el pasado de la piedad europea y llega por encima de ella a algo propio y nuevo" (*Teoría de la concepción del mundo* [traducción de Eugenio Imaz], FCE, México, 1945, pág. 363). Karl Barth dice de él que "no fundó una escuela sino una era" (*Protestant Theology in the Nineteenth Century*, SCM, Londres, 1972, pág. 425; cf. 425-473). L. Christian afirma a su vez: "Puede decirse sin exageración que su nombre domina la teología protestante del siglo XIX y que el siglo XX sigue bajo su influencia" (*Dict. Theol. Cath.* XIV, col. 1505).

⁷ Schleiermacher, fuertemente impresionado por la filosofía de Kant, negó la posibilidad de obtener un conocimiento racional y filosófico de Dios. Pero mientras que Kant encontraba un lugar para la fe religiosa en el ámbito de la razón práctica (en la moral y la ética), Schleiermacher niega que la ética sea el hogar de la religión, o que pueda dar la clave sobre su verdadera naturaleza. La verdadera esencia de la religión queda anulada cuando se la reduce a una simple forma del conocer o del obrar. En realidad, ella tiene que ver con el Infinito, con la universal totalidad de las cosas, que puede o no ser llamada "Dios", pero que todo lo abarca e incluye dentro de sí misma. Este infinito se hace presente en forma inmediata a todo ser humano, porque en el centro mismo de nuestra existencia como seres humanos hay un nivel más profundo que el del conocer y el obrar, y de esa profundidad brota y vive toda religiosidad genuina. Schleiermacher definió este nivel profundo en términos de

también fue su experiencia de traductor y de intérprete de textos antiguos, en especial de la Sagrada Escritura, la que le hizo percibir la necesidad de llevar al plano de la teoría hermenéutica el trabajo de la traducción y de la interpretación.

La íntima conexión de estos dos aspectos hace que la presencia de las reglas prácticas no anule la índole filosófica de la empresa. Ante todo, por el carácter general de las cuestiones planteadas; pero, más todavía, porque el problema de la interpretación no era para Schleiermacher un simple punto de llegada (es decir, la aplicación de reglas ya obtenidas de antemano), sino un auténtico punto de partida, una fuente de cuestiones que exigían ser resueltas en un plano estrictamente filosófico.

Malentendido y comprensión de la realidad

Schleiermacher puso bien en claro que lo que se produce por sí mismo es el "malentendido" (*Missverstehen*) y no la "comprensión".⁸ Esta convicción lo llevó a definir la hermenéutica como el arte de evitar el malentendido y a sostener que en esta expresión, a pesar de su carácter negativo, están conte-

"sentimiento" y de "autoconciencia inmediata", sin dejar de advertir, al mismo tiempo, que el sentimiento religioso se distingue de todas las demás emociones por ser a un mismo tiempo conciencia de nuestra finitud y del Infinito del cual dependemos. Ese sentimiento está presente en las distintas expresiones de la piedad, y su verdadera esencia radica en la conciencia de ser absolutamente dependiente, o, lo que viene a ser lo mismo, de estar en relación con Dios. Así la vivencia religiosa contiene en sí la razón explicativa de las diversidad de las religiones y la razón jurídica de su legitimidad. Ella es el origen de todas las doctrinas, ceremonias y realizaciones de la religión común. La dogmática es un producto secundario. En consecuencia, la esencia de la fe cristiana no radica en la aceptación de ideas o dogmas, ni en el sometimiento a ciertas normas morales, sino en el "sentimiento de total dependencia" y en la relación personal con Dios. De ahí que sus críticos hayan repetido una y otra vez la sentencia reprobatoria de H. R Mackintosh: la teología, según Schleiermacher, "se ocupa menos de Dios que de la conciencia que el Individuo tiene de Dios". Hegel también lo critica al señalar que el sentimiento de dependencia no puede ofrecer otra cosa que "una subjetividad natural vacía de contenido". Esta explotación sistemática de la autoconciencia religiosa vincula a Schleiermacher con el inmanentismo moderno, surgido del *cogito cartesiano*: el sujeto cognoscente ya no encuentra el mundo directamente, sino que lo ve reflejado en su "yo", en idea o representación. Cf. W. Dilthey, *o. cit.*, págs. 362s.

⁸ *Hermeneutik* III, 9.

nidas todas las tareas de la hermenéutica. Porque en el error se incurre fácilmente; la comprensión, por el contrario, debe quererse y buscarse en cada punto, sin perder de vista que el malentendido también puede cumplir una función importante en el proceso interpretativo, en cuanto que es la condición negativa y motriz de la verdadera comprensión. "Todo error es productivo", decía Schleiermacher en su escrito de 1805, antes de repetir una vez más el conocido adagio: "Se debe comprender tan bien como el escritor y aún mejor que él".⁹

La hermenéutica, aclara Schleiermacher en otro de sus escritos sobre el tema, parte del hecho (*Factum*) de la no comprensión del discurso. Esta no comprensión, entendida en un sentido muy general (es decir, incluso en la lengua materna y en la vida ordinaria), se debe en parte a la indeterminación y en parte a la ambigüedad del contenido. Pero dado que la interpretación se practica en forma espontánea desde la infancia, se podría pensar que la teoría hermenéutica resulta superflua. De hecho, los lingüistas y conocedores del arte del discurso no han elaborado una hermenéutica, sino que se han contentado con la práctica. Los teólogos y juristas, en cambio, sí se vieron forzados a elaborar hermenéuticas específicas (los primeros, sobre todo, a causa de los malos usos en que había incurrido la exégesis dogmática). Estas hermenéuticas específicas tienen una utilidad relativa, porque no hacen otra cosa que exponer reglas para la interpretación de textos en un área bien delimitada. Por lo tanto, es indispensable ampliar la perspectiva y definir el arte de la interpretación como el arte de entrar en posesión de todas las condiciones necesarias para la comprensión. Esto quiere decir que la hermenéutica no solo empieza a operar cuando la comprensión se vuelve incierta, sino que abarca la totalidad del proceso (es decir, opera desde el comienzo mismo de la empresa que consiste en querer comprender un discurso).¹⁰ Cabe notar, asimismo, que Schleiermacher nunca define la hermenéutica como un *organon* para la investigación de las

⁹ *Hermeneutik I*, 4 (*Der Erste Entwurf aus der Zeit zwischen 1805 and 1809, Einleitung*).

¹⁰ *Allgemeine Hermeneutik* (1809) en la transcripción de August Twisten (1811). Este texto consta de 177 párrafos numerados y repartidos en una Introducción, dos secciones centrales (el aspecto gramatical y el aspecto técnico de la interpretación) y una conclusión. August Twisten, alumno de Schleiermacher, pudo copiar el texto antes que el maestro perdiera el manuscrito.

cosas. Su ámbito específico es la interpretación de los textos. Al conocimiento de la realidad se llega a través de la dialéctica, entendida (en un sentido semejante al platónico) como la marcha del pensamiento hacia la identificación con el ser verdadero.¹¹ Sin embargo, siempre que alguien se esfuerza por comprender un texto -especialmente si se trata de un pasaje de la Escritura-, no puede desentenderse por completo de la verdad enunciada en él. En esa instancia ulterior, el proceso interpretativo ya no busca sacar a luz el sentido o la idea, sino la verdad. La hermenéutica cumple entonces una función auxiliar y se vincula indirectamente con la investigación de las cosas. Por eso Schleiermacher, al tratar de unificar los distintos campos del saber en el sistema de las ciencias, refiere la hermenéutica a la dialéctica.

La hermenéutica de Schleiermacher en su contexto ideológico

Por otra parte, el problema hermenéutico se planteaba en el contexto de dos poderosas corrientes de pensamiento: el interés romántico por las grandes producciones del "espíritu" (como el arte, la filosofía y la religión), y el horizonte instaurado por *la filosofía trascendental*, orientada hacia el valor "objetivo" de la actividad cognoscitiva a través del análisis de la conciencia "subjetiva".¹² El kantismo constituyó de ese modo el horizonte

¹¹ Schleiermacher define la dialéctica como "el arte de conducir el discurso de manera que suscite representaciones fundadas solamente en la verdad". En cuanto que sus reglas son aplicables a cualquier objeto, la dialéctica abarca un campo más amplio que la filosofía. Sin embargo, la filosofía es necesaria a la dialéctica y la condiciona, porque se ocupa de los principios y de la coherencia del saber.

¹² Lo "trascendental", en el lenguaje kantiano, no es lo que está más allá de la conciencia y puede convertirse en su objeto, sino lo que está más acá de ella (es decir, en el sujeto), en cuanto condición de posibilidad de toda actividad cognoscitiva. El saber trascendental, por lo tanto, no es el conocimiento objetivo del objeto de experiencia, sino el conocimiento reflexivo de nuestro modo de conocer. En este viraje hacia el sujeto consistió la revolución copernicana; operada por Kant, cuya primera consecuencia, como es sabido, fue invertir la relación entre la teoría gnoseológica y el conocimiento objetivo de la realidad: según él, era necesario medir la capacidad de conocer antes de poder afrontar el conocimiento del ser. De ahí que cuando Kant propuso las cuatro célebres preguntas que delimitan el campo entero de la filosofía, la primera de todas era: "¿Qué puedo saber?".

filosófico originariamente más cercano a la hermenéutica, y en ese clima kantiano surgió el proyecto de referir las reglas de la interpretación, más que a la diversidad de los textos y de las cosas dichas en los textos, a la operación central -el *comprender*- que unifica el conjunto de los factores involucrados en los procesos interpretativos.

Pero no se trataba solamente de colmar una laguna del kantismo, sino que, de hecho, la hermenéutica revolucionaba profundamente la concepción del sujeto.¹³ La filosofía de Kant, en efecto, por haberse limitado a determinar las condiciones de la objetividad en el ámbito de la física y de la ética, no había sacado a luz más que un espíritu impersonal, portador de las categorías *a priori* y de las condiciones trascendentales que hacen posible la formación de juicios necesarios y universales. La hermenéutica de Schleiermacher, en cambio, compartía con el romanticismo el interés por lo particular. Así su programa hermenéutico llevaba una doble impronta, una *crítica* y la otra *romántica*: la crítica se ponía de manifiesto en la voluntad de elaborar reglas universales de comprensión; la romántica en el recurso a una relación viviente con el proceso de la creación. *Romántico era también el proyecto de comprender a un autor tanto o mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo.*¹⁴

¹³ Schleiermacher partió de las cuestión planteada por Kant sobre la naturaleza de la razón práctica y de los rasgos que la distinguen de la razón teórica. Pero se opuso a Kant por estimar que él no tenía en cuenta suficientemente la *individualidad* del sujeto y el medio histórico en que este vive y actúa.

¹⁴ Schleiermacher no tenía conciencia de estar realizando, en el campo exegético y filológico, una revolución copernicana semejante a la operada por Kant en el terreno de la física y la ética. Dilthey (1833-1911), en cambio, sí lo sabía, porque entre él y el fundador de la hermenéutica estaban los grandes historiadores alemanes del siglo XIX, L. Ranke, J. C. Droysen y Th. Mommsen. En el ambiente neokantiano de fines del siglo XIX, Dilthey percibió claramente la necesidad de elaborar una crítica del conocimiento histórico, ausente en el kantismo. Por otra parte, él había asumido una posición definitivamente historicista, afirmando el carácter histórico de toda comprensión humana de la realidad y reforzando desde esa perspectiva el rechazo kantiano de la metafísica como saber absoluto. Pero la síntesis que Dilthey buscaba afanosamente debía contar también con la vigencia cultural del positivismo, que ponía como único modelo de ciencia los conocimientos adquiridos a través del método empírico. De ahí su pretensión de elaborar una epistemología del conocimiento histórico que reconociera a las "ciencias del espíritu" un grado de cientificidad equiparable al que ya habían alcanzado las ciencias de la naturaleza. Con este fin, Dilthey estableció su célebre distinción entre "explicar" (*erklären*) y "comprender"

Hermenéutica y traducción

No es nada casual, por otro lado, que estos planteos teóricos sobre la actividad interpretativa procedieran de un hombre que había llevado a cabo la imponente tarea de traducir al alemán la casi totalidad de los diálogos platónicos. De ello da testimonio una célebre memoria *Sobre los distintos métodos de la traducción*, presentada por Schleiermacher a la "Preussische Akademie der Wissenschaften" el 24 de junio de 1813.¹⁵ El principal objetivo de esa ponencia era establecer una serie de principios teóricos fundados en su experiencia de traductor. Pero los problemas de la traducción están íntimamente relacionados con la actividad interpretativa en general, y esto hizo que Schleiermacher anticipara allí algunos temas que habría de exponer más tarde, de manera más elaborada, en sus planteos específicamente hermenéuticos.

Entre los temas expuestos en aquella memoria, uno de los más relevantes para la teoría hermenéutica era el de la *relación* entre el *hablante* y la *lengua*. Esta relación, según Schleiermacher, adolece de una ambivalencia que vuelve radicalmente problemática, tanto en teoría como en la práctica, la posibilidad misma de la traducción. El individuo, en efecto, está sujeto a la lengua que habla, hasta tal punto que "él mismo y todo su pensamiento son producto de ella; él no puede pensar con plena determinación nada que esté fuera de los confines de la lengua". Pero todo individuo que piensa libremente y con inteligencia está también en grado de "plasmarse", en cierta medida, la lengua. Es esta capacidad la que ha efectuado hasta

(*verstehen*). Así trató de fundamentar su reacción contra el reduccionismo que pretendía subordinar todas las ciencias al modelo de las ciencias naturales, y pudo afirmar, al mismo tiempo, la autonomía de las "ciencias del espíritu" con sus propios métodos y objetivos. En el ámbito de investigación reservado a las ciencias históricas, la hermenéutica era para Dilthey el instrumento por excelencia. Antes del texto, según Dilthey, estaba la historia, considerada como el gran documento del hombre y la más fundamental expresión de la vida. Pero este encuentro de la hermenéutica y la historia no habría sido posible sin una previa ampliación del horizonte cultural y de la conciencia histórica, hechos de los que Schleiermacher aún no tenía idea. Cf. P. Ricoeur, "La tarea de la hermenéutica", en: AA. W., *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura*, Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1978, pág. 222.

¹⁵ Cf. F. Schleiermacher, "Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens", en: *Sämtliche Werke*, Dritter Abteilung: Zur Philosophie, Zweiter Band, Reimer, Berlín, 1838, págs. 207-245.

el presente el desarrollo idiomático, desde "su tosca condición primitiva hasta las formas más perfectas de la ciencia y del arte", de manera que en toda actividad discursiva hay una doble dimensión: la social y la individual. Ambas dimensiones convergen en el uso del lenguaje, y de esta convergencia resulta que en que toda obra literaria aparezcan reunidos dos aspectos: 1) los caracteres del discurso que son comunes a una cultura y 2) la singularidad del escritor y de su mensaje.¹⁶

La traducción, en consecuencia, se ve abocada a la difícil tarea de reproducir los dos aspectos, y esto mismo es lo que debe sacar a luz toda buena interpretación, aunque resulta imposible lograrlo todo a un mismo tiempo. Considerar la lengua común es olvidar al escritor; comprender a un autor singular es olvidar su lengua. De ahí la necesidad de pasar por lo social del lenguaje para llegar a la individualidad del escritor. A estos dos caminos Schleiermacher los llamaba, respectivamente, comprensión comparativa y comprensión adivinatoria.¹⁷

¹⁶ La traducción, dice Schleiermacher, cumple siempre una función mediadora. No es lo mismo, sin embargo, traducir oralmente que traducir una obra literaria escrita. El primer modo de traducir (*Dolmetschen*) está guiado por un interés práctico inmediato y cumple su función en el ámbito cotidiano, allí donde "el autor se limita a actuar como órgano de comprensión del objeto". Muy distinto, en cambio, es el traducir propiamente dicho (*Uebersetzen*), que sólo puede realizarse con textos escritos. La escritura, en efecto, es a un mismo tiempo el único medio de hacer perdurable una obra y un ámbito en el que puede exteriorizarse en el más alto grado la libre creatividad del individuo, de manera que el traductor se ve confrontado con la necesidad de tener en cuenta tanto lo general del lenguaje como la individualidad del texto. La traducción de obras literarias favorece además el enriquecimiento del idioma receptor. Al entrar en contacto con una lengua extranjera, el idioma se mantiene joven y desarrolla sus energías latentes. Cf. Franco Blanco, *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Editori Riuniti, 1991, págs. 193 ss.

¹⁷ No siempre se ha entendido correctamente el uso que hace Schleiermacher de la palabra "adivinación". En realidad, ese término no designa una sensibilidad privilegiada o un acceso secreto y misterioso al mundo del texto y del autor, describe, más bien, el riesgo que afronta el intérprete cuando aborda un texto sabiendo de antemano que ninguna interpretación podrá agotar su individualidad. Como se verá más adelante, toda interpretación es para Schleiermacher una tarea bipolar. Incluye a un mismo tiempo el aspecto gramatical y el psicológico, sin perder nunca de vista la composición lingüística del texto. La complementariedad de estas dos dimensiones hace que la comprensión sea *eine unendliche Aufgabe* ("una tarea infinita", *Hermeneutik*, I (Primera parte), 3).

La congenialidad

Antes de explicar las características de estas dos formas de comprensión conviene llamar la atención sobre otro concepto fundamental en la teoría hermenéutica de Schleiermacher. Se trata de la idea, típicamente romántica, de "congenialidad". Esta congenialidad radica fundamentalmente en la aptitud del intérprete para re-crear la actividad creativa del autor. Una re-creación tal es siempre necesaria, porque la "interpretación" (*Auslegung*) de cualquier producto de la creatividad humana requiere, como condición previa indispensable, la "comprensión" (*Verständnis*) del proceso creativo que lo ha engendrado; y esta comprensión, a su vez, depende del talento para "reconstruir" (*Nachkonstruieren*) o "reproducir" (*Nachbilden*) el acto creativo originario. De este modo, la interpretación asume una figura "circular", y la medida de su éxito está en proporción directa con el grado de identificación del acto interpretativo con el acto creador.

Esto quiere decir que para entender al otro es necesario introducirse en él, hacerse en todo semejante a él, penetrar en sus intenciones y en sus formas de pensamiento, en su situación histórica y en las circunstancias concretas de su vida, en sus formas de representación y de expresión, a fin de poder imitarlas y comprenderlas. Esta "equiparación" con el autor, según Schleiermacher, debe darse tanto en el aspecto "objetivo" como en el "subjetivo": el aspecto objetivo implica el conocimiento de la lengua; el subjetivo, el conocimiento de su vida interior y exterior.¹⁸

Es obvio que Schleiermacher era consciente de los límites de esta "equiparación", ya que nadie puede identificarse perfectamente con el otro. Pero si una identificación total es imposible, no por eso hay que dejar de reconocer, al menos en principio, que la identificación con la persona que se trata de comprender

¹⁸ La práctica hermenéutica requiere una suerte de parentesco espiritual entre el escritor y su intérprete. Para confirmar este principio, Schleiermacher pone como ejemplo al rapsoda platónico, que reconocía su capacidad para dar una excelente interpretación de Homero, pero que se quedaba frío frente a cualquier otro texto, poético o no. Como es habitual en él, Schleiermacher insiste en el esfuerzo por comprender al escritor. La hermenéutica contemporánea reconoce, en cambio, que el objeto de la comprensión es en primer lugar el texto. Solo en un segundo momento, y con muchas reservas, se considera la eventualidad de llegar al escritor a través de sus escritos.

es la meta ideal de la intelección. O dicho con otras palabras: aunque este ideal nunca pueda ser alcanzado plenamente, lo cierto es que cuanto más el intérprete prescindiera de sí mismo y se "ponga en lugar" del otro, es decir, cuanto más se elimine la *diferencia* temporal y espiritual en dirección a una *identidad* tanto más plena y objetiva será la intelección. Como la diferencia no puede ser suprimida por completo, toda intelección permanece siempre deficiente y limitada; no obstante esto, la proporción se mantiene en pie: a mayor identidad, mayor intelección; a mayor diferencia menor intelección.

Así Schleiermacher llama la atención sobre el carácter *dialéctico* de la comprensión en el ámbito de la *interpretación psicológica*. Hablar de dialéctica, en este contexto, equivale a decir que este tipo de interpretación requiere una cierta identificación con el otro y a la vez un cierto distanciamiento. Más aún, en el carácter dialéctico radica la posibilidad misma de la comprensión, por una razón muy simple: si la identificación fuera total, la comprensión del otro sería superflua; y si el distanciamiento fuera total, la comprensión sería imposible.

Lo que aquí se pone en juego es el aspecto psicológico de la actividad interpretativa, que considera el discurso en cuanto producido por un individuo y lo refiere a la totalidad de su vida. En efecto: al señalar que el intérprete puede tratar de comprender la obra no solo situándola en el contexto general de la lengua en que ha sido escrita, sino también en base a los criterios de la interpretación psicológica (es decir, según el principio de la transposición simpatética en el sujeto productor), se instaura una verdadera dialéctica entre dos formas de interpretación: la que refiere la obra al conjunto de un discurso supraindividual y la que considera la obra como un momento particular en la vida de su autor (y que por eso mismo trata de aprehenderla sobre el trasfondo de una determinada personalidad).¹⁹

¹⁹ La decisiva contribución de Schleiermacher a la hermenéutica moderna se debe principalmente a su enseñanza oral, comenzada en Halle y continuada luego en Berlín, ya que aparte de algunas breves referencias en sus escritos teológicos, él publicó muy poco sobre el tema. De ahí la dificultad que suscitaba la interpretación de sus notas manuscritas y de los apuntes tomados en clase por sus alumnos. En 1959, H. Kimmerle publicó la edición crítica más comprehensiva de aquellas notas, pero ese nuevo material, a pesar de su enorme utilidad, no clarificó todos los puntos controvertidos. Según Kimmerle, las

Intelección adivinatoria y comparativa

La referencia a la *generalidad* del lenguaje y a la *individualidad* del autor fundamenta la distinción entre intelección adivinatoria e intelección comparativa. La intelección *adivinatoria* implica una comprensión más intuitiva. Tal modo de comprensión, en su plena medida, solo es posible entre espíritus afines, ya que sin esta afinidad sería imposible "meterse dentro" del autor, "aclimatarse" a su mundo de pensamiento y de representación, familiarizarse con su situación e intención. La intelección *comparativa*, en cambio, se apoya en una multitud de conocimientos objetivos gramaticales e históricos, y se abre al sentido a partir de la comparación o de la conexión de las afirmaciones. Así, mientras que la intelección adivinatoria *presiente* el sentido, la interpretación comparativa *reduce a unidad* la comprensión de un conjunto de datos aislados.

Estos dos elementos deben actuar conjuntamente. Si el lenguaje no es más que un *organon* puesto al servicio de la individualidad, es preciso partir del hombre para comprender el discurso. De este modo se constituye una especie de círculo, que va del lenguaje al autor y viceversa. Ambos momentos forman una unidad tal, que Schleiermacher pudo definir la

lecciones manuscritas, tomadas en conjunto, no permiten afirmar (como lo hace Dilthey) que lo más característico de la hermenéutica de Schleiermacher es el énfasis puesto en el elemento subjetivo. Al contrario: la preocupación por el lenguaje (por la interpretación gramatical) nunca quedó eclipsada por su interés siempre creciente en la interpretación técnica o psicológica. La insistencia en este último aspecto, dice Kimmerle, proviene de sus lecciones tardías. Fue entonces cuando Schleiermacher se concentró de un modo especial en el pensamiento como realidad "ideal" e interior, que existe aparte del lenguaje. Las etapas anteriores manifiestan en cambio igual preocupación por la naturaleza objetiva y lingüística del texto. En su *Compendium* de 1819, confirmado por aun notas marginales de 1828. Schleiermacher escribe: "Así como todo discurso mantiene una doble relación con la totalidad de la lengua y con la totalidad del pensamiento de su autor, así toda comprensión comporta dos momentos: comprender el discurso como emergente de la lengua y comprenderlo como un evento en el sujeto pensante... estas dos tareas hermenéuticas son completamente iguales, y sería incorrecto calificar de 'inferior' a la Interpretación gramatical y 'superior' a la psicológica" (*Hermeneutik, III, 2-3*). De este modo, Schleiermacher plantó por primera vez la cuestión fundamental: ¿es posible interpretar el sentido de los textos refiriéndose nada más que al lenguaje, o nada más que al pensamiento del autor? ¿O es preciso, más bien, tomar en cuenta la interrelación de uno y otro? Por supuesto, Schleiermacher se inclina por esta última alternativa.

hermenéutica como la "reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva de un discurso dado". En todo este proceso, el punto más importante está en la capacidad del intérprete para salir de su propia manera de pensar y adentrarse en la del escritor.

Las observaciones anteriores nos permiten definir con mayor precisión la naturaleza del saber interpretativo y el grado de certeza que este es capaz de alcanzar. La verdad de la interpretación no radica en una formulación de tipo matemático, sino en la posibilidad de aprehender la obra en su irreducible y peculiar individualidad.²⁰ La hermenéutica, más que proporcionar una explicación científico-demostrativa del texto, prepara al lector para un encuentro directo con él. De hecho, Schleiermacher afirmó con reiterada insistencia que la fuente principal del conocimiento interpretativo no puede ser otra que el contacto inmediato con el texto, sin dejar de señalar, al mismo tiempo, que es imposible comprender una obra si no se presta atención tanto a la *lengua* como a la *persona* del autor. En realidad, aquí no se trata de una evolución que supone el paso de una posición a otra. Al insistir en la necesidad de convertirse en "lector inmediato", Schleiermacher no abandonó las posiciones anteriores, sino que las integró en una perspectiva más amplia. Según él, nunca hay que perder de vista la relación con la lengua y con el espíritu del autor; pero este es un procedimiento preliminar, que debe hacer posible el encuentro "adivinatorio" con la obra.²¹

²⁰ "En esta clase de cuestiones, la convicción personal puede ser muy firme y también fácilmente comunicable a personas con nuestras mismas orientaciones y nuestros mismos métodos; pero en vano se trataría de dar a esta presentación la forma de la demostración. Esto sea dicho sin la intención de quitar valor a tales descubrimientos, porque en este campo vale más bien la máxima siguiente: mucho más amplia que la demostración es la afirmación" (*Hermeneutik*, V. pág. 132).

²¹ La atención que es preciso prestar al lenguaje implica asimismo una referencia a la historia: "El patrimonio lingüístico y la historia de la época de un autor se comportan como el todo a partir del cual deben ser comprendidos sus escritos como lo particular, y viceversa" (*Hermeneutik*, III,11). Todos los textos de la Escritura, dice también Schleiermacher, estaban dirigidos a personas concretas, y para entenderlos hoy es preciso que hayan podido ser entendidos por sus primeros destinatarios. De ahí que solo una interpretación histórica puede hacer justicia a la situación de los escritores neotestamentarios en su tiempo y lugar. También tiene importancia el y *viceversa* del texto antes citado.

El círculo hermenéutico

No es posible ponerse en lugar del otro, dice también Schleiermacher, si no se capta en profundidad la relación entre el todo y las partes. Así se introduce el concepto de *totalidad* central en su pensamiento, que representa un intento de conceptualizar con alguna precisión lo que más tarde se llamaría "círculo hermenéutico".²²

Comprensión y totalidad son dos términos correlativos en la hermenéutica de Schleiermacher. De hecho, él afirma que no hay comprensión hermenéutica posible sin la puesta en relación del discurso individual con el trasfondo de las totalidades que lo rigen y determinan. Este concepto de totalidad comprende dos aspectos: la *totalidad del lenguaje* y la *personalidad del autor*. Por una parte, es preciso tener en cuenta la totalidad del lenguaje, ya que si al todo se llega a través de las partes, no se alcanza a comprender las partes sin una cierta aprehensión del todo. Por la otra, dado que el autor es el usuario individual de un lenguaje compartido, es preciso captarlo en su individualidad. O dicho con las mismas palabras de Schleiermacher. "Cómo todo discurso implica una doble relación, a la totalidad de la lengua y al conjunto del pensamiento de su autor, así también la comprensión consta de dos momentos: comprender el discurso como emergente del lenguaje, y comprenderlo como evento del pensador".²³

Al añadir esa precisión, Schleiermacher pone de manifiesto que hay una circularidad entre el desarrollo de la interpretación y el conocimiento previo de la lengua y de las condiciones históricas. Este conocimiento es indispensable para poner en marcha el proceso interpretativo, y se va enriqueciendo cada vez más a medida que avanza la interpretación. Cf. Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992, pág. 216.

²² El mismo Schleiermacher reconoce que Friedrich Ant (1778-1841) había formulado antes que él el principio del círculo hermenéutico: "El principio hermenéutico (*der hermeneutische Grundsatz*) expuesto por Ast y relativamente desarrollado en ciertos aspectos, a saber, que así como el todo sólo puede ser entendido a partir del detalle, así también las partes sólo pueden ser entendidas a partir del todo, tiene tan amplio alcance en este arte y es tan incontestable, que ni siquiera las primeras operaciones se pueden llevar a cabo sin su aplicación, y un gran número de reglas hermenéuticas está más o menos fundamentado en él" (IV, 13 [*Die Akademiereden von 1829*]).

²³ *Hermeneutik*, III, 2. Comprender el discurso como emergente del lenguaje es otra forma de decir que todo discurso presupone una lengua. Pero Schleiermacher aclara que también se puede revertir esta afirmación, ya que la lengua se realiza en el discurso y se desarrolla a través de él.

Estos dos aspectos son igualmente esenciales en el proceso interpretativo. Ante todo, porque la comprensión de cualquier evento lingüístico singular requiere que entre el evento mismo y su intérprete haya un ámbito común que les permita comunicarse. Este ámbito está constituido por el elemento *gramatical* (la lengua compartida), ya que la primera condición para interpretar un texto es conocer la lengua en que ha sido escrito. Pero el ciclo de la interpretación no quedaría completo si al elemento lingüístico no se le sumara el aspecto *psicológico*. Y como a veces no existe fuera del texto mismo otro modo de conocer al autor, el verdadero objetivo de la interpretación, en última instancia, no puede ser otro que el de percibir la individualidad del autor en cuanto usuario de la lengua común. Basado en tales principios, Schleiermacher insiste en afirmar que su concepción de la hermenéutica se funda en la naturaleza misma del lenguaje. Es evidente, en efecto, que aun en el más simple y cotidiano acto de hablar se establece una doble relación. En primer lugar (aunque no en el orden de la sucesión cronológica), está la relación con la totalidad de la *lengua* en cuanto elemento común a un determinado grupo de hablantes; luego entra también en consideración la relación del intérprete con la totalidad de un *pensamiento personal*.

En lo que respecta a la *lengua*, no cabe considerarla como un puro instrumento; ella condiciona en profundidad el modo de ver el mundo y fija límites bien definidos a las posibilidades de expresión. Además, por el hecho de estar escritos en una lengua determinada, un poema, lo mismo que un relato o que cualquier otro discurso, pueden ser analizados como una aplicación particular del vocabulario y la sintaxis de dicha lengua. Pero el factor más decisivo es que la presencia de la lengua hace que en todo discurso haya una serie de elementos comunes, inherentes a la lengua misma e independientes de la individualidad del autor. Así el proceso interpretativo encuentra un primer campo de aplicación: el de las estructuras generales del lenguaje (como la gramática y la sintaxis).

Ahora bien, si se pasa de la lengua común a la individualidad de un *autor*, lo genérico del lenguaje se particulariza en un producto lingüístico individual. Más aún, una individualidad poderosa puede hacer que ese producto lingüístico sea una auténtica "obra de arte" (es decir, la encarnación individual de un valor universal), y entonces el texto es susceptible de ser interpretado a partir de sí mismo, sin ninguna referencia a

factores externos. Esto quiere decir que en *toda* producción lingüística convergen dos factores -la lengua común y la individualidad del hablante-, y que es precisamente esta convergencia la que configura la estructura singular del discurso oral o escrito en cuanto objeto que se ofrece a la interpretación. De ahí que para "comprender" (*verstehen*) un texto sea necesario considerar estos dos componentes: la *individualidad del autor* que lo produjo y el *mundo lingüístico* en que ese texto surgió (es decir, referir el discurso singular a la totalidad de la lengua).

Por otra parte, las obras literarias constituyen totalidades individuales que sólo pueden ser comprendidas en cuanto tales. Es obvio entonces que la hermenéutica no podría fundarse en una visión puramente analítica de esos discursos, como si fuera posible interpretarlos a partir únicamente de la comprensión de sus elementos. Las partes y el todo son dos ejes o dimensiones interdependientes, y por eso Schleiermacher hace notar que en la práctica de la interpretación hay que proceder por etapas. Al comienzo se deberá prestar atención a la totalidad, es decir, ver primero de qué tratan el texto o el pensamiento del autor, a fin de encontrar la unidad temática de la obra. Con esta primera aproximación a la totalidad se tendrá una visión de conjunto provisional e imperfecta, que después será necesario revisar, confirmar o modificar mediante el examen ulterior de los detalles, a medida que se va percibiendo cómo se relacionan las partes entre sí y con el todo. Así nos ponemos en camino hacia una concepción del círculo hermenéutico que no solo toma en cuenta la interacción entre las partes y el todo, sino que también permite revisar y modificar progresivamente la comprensión exploratoria del intérprete a la luz del texto mismo. Al mismo tiempo, la circularidad del proceso interpretativo hace tomar conciencia de los distintos niveles o grados de profundidad que puede alcanzar la comprensión. "Ningún objeto de interpretación, dice Schleiermacher, puede ser comprendido totalmente de una sola vez; cada lectura, en cuanto enriquece aquel conocimiento previo (necesario para situarnos en el mismo nivel que el autor), nos capacita para comprender mejor".²⁴ Más aún, este proceso circular puede extenderse indefinidamente: en la comprensión se parte de los elementos más fáciles y

²⁴ *Hermeneutik*, III, 11 (*Die Kompendienartige Darstellung von 1819*).

accesibles, y de allí se pasa a los más complejos; la comprensión de estos últimos nos lleva a reinterpretar aquello que estaba al comienzo, "y así hasta el infinito".

El objeto de la hermenéutica según Schleiermacher

La hermenéutica, dice Schleiermacher, es un arte.²⁵ Tal definición la relaciona con el término griego *tejase*, referido en este caso al uso personal que el individuo hace de la gramática. Este concepto de arte es aplicable a la hermenéutica, porque el empleo del lenguaje, como ya lo hemos visto, puede ser interpretado desde dos perspectivas diversas: como una representación objetiva y como el acto libre de un individuo. De este modo la noción de arte es entendida dialécticamente, en cuanto que implica una *coincidentia oppositorum*. Sin embargo, es poco probable que el gran traductor de Platón no haya tenido en cuenta que la palabra *tejne*, en su sentido etimológico, también puede designar el hábito en virtud del cual los principios de una determinada disciplina se encarnan en una persona y son aplicados (es decir, interpretados) por ella.²⁶

Schleiermacher afirma también que la hermenéutica es "el arte de pensar". El verbo "pensar" tiene aquí un significado más amplio que el de llevar a cabo un proceso puramente mental en el interior de la conciencia, porque el otro lado del *pensamiento* es el *lenguaje*, y el arte de pensar, por eso mismo, está tan estrechamente unido al arte de hablar que la inseparabilidad de pensamiento y lenguaje se da incluso cuando este último no se expresa en una enunciación externa perceptible. El discurso puede permanecer en el estado de puro evento interior; pero aun en este caso hay un hablar interno, y a cada

²⁵ Ya en el *Esbozo* de 1805 Schleiermacher definía la hermenéutica como un arte. La hermenéutica, en efecto, comporta una doble tarea (*Aufgabe*): "Comprender en la lengua y comprender en la persona que habla. En razón de esta doble comprensión, la interpretación es un arte". Más tarde, en el *Compendium* de 1819, se vuelve a insistir en el mismo tema: "Interpretar es un arte"; "El buen ejercicio del arte se funda en el talento lingüístico y en el conocimiento individual de las personas" (*Hermeneutik* III, 3-4).

²⁶ Esta palabra griega designa además, con cierta frecuencia, el conjunto de principios generales propios de una disciplina, por lo cual también a las ciencias se las puede llamar *tejnai*.

momento se presenta la necesidad de formularlo y de fijarlo externamente en palabras. Entonces nace el *arte de hablar*, al que debe corresponder un *arte de comprender*.

A partir de las observaciones anteriores es posible definir el objeto específico de la hermenéutica como disciplina autónoma y no ya como mero auxiliar de la exégesis bíblica y de la filología clásica. No es necesario destacar la importancia de esta cuestión, ya que sería imposible precisar el ideal del conocimiento hermenéutico sin determinar con precisión cuál es su objeto. En este contexto merecen especial atención las siguientes palabras de Schleiermacher: "Me sorprendo muchas veces, en medio de una conversación familiar, realizando operaciones hermenéuticas, cuando no me contento con el grado común de comprensión y trato de comprender cómo el amigo con el que hablo pasa de un pensamiento a otro".²⁷

Esto quiere decir que el objeto de la hermenéutica no se limita a la interpretación de textos escritos. De hecho, Schleiermacher extiende el campo de la interpretación a todas las producciones lingüísticas, incluso a los discursos no escritos y al habla cotidiana, de manera que el ejercicio de la hermenéutica es parte esencial de la vida misma. Sería imposible, en efecto, pensar en la vida de una persona culta sin una práctica de la hermenéutica, aun en el ámbito de las producciones lingüísticas más comunes y en el trato informal con los demás.

Sin embargo, no todos los discursos están igualmente necesitados de interpretación. Hay, según Schleiermacher, actividades humanas que se resuelven en gestos puramente mecánicos, casi privados de espiritualidad (aunque una actividad por completo carente de espiritualidad es impensable en el ámbito humano y quizá en toda la naturaleza). Este modo de actuar se refleja en ciertas expresiones que se escuchan cotidianamente no solo en los mercados y por las calles, sino también en muchos salones, donde "el discurso es lanzado y relanzado como una pelota": allí la gente se intercambia frases hechas y lugares comunes, y cada uno sabe casi con certeza lo que habrá de responder el interlocutor.²⁸ En casos como estos sería poco menos que ocioso aplicar el arte de la interpretación,

²⁷ *Hermeneutik* V, 5 (*Die Akademrereden von 1829*, A).

²⁸ *Hermeneutik* V, 1.

ya que tales discursos "no presentan interés ni como hecho ni en cuanto significativos para el lenguaje. Se habla solo porque el lenguaje se conserva en la continuidad de la repetición. Pero lo que no es más que repetición es nada en sí mismo". Un ejemplo típico, añade Schleiermacher, son las conversaciones sobre el estado del tiempo.²⁹

Es importante, en cambio, tomar en cuenta las actividades que se fundan en una multitud de experiencias y de observaciones, y de un modo especial, en el ámbito general de las producciones lingüísticas, las que han sido construidas con arte. En cuanto que todo acto de comprender es el "recíproco" (*Umkehrung*), y hasta podría decirse el "reverso", de un acto de hablar, el arte de la interpretación resulta aún más indispensable allí donde el discurso es una obra de arte.

Interpretación gramatical e interpretación técnica

Estas observaciones preliminares explican el porqué de la distinción, fundamental en la hermenéutica de Schleiermacher, entre interpretación *gramatical* e interpretación *técnica*. El

²⁹ *Hermeneutik*, III, 45. Aquí habría que disentir con Schleiermacher, ya que el discurso banal ofrece un fascinante campo de investigación. En *Sein and Zeit*, por ejemplo, Heidegger hace un brillante análisis hermenéutico de la conversación cotidiana (*das Gerede*, la "charla" o palabra inauténtica), más interesada en lo que dicen los demás que en el objeto de que trata el discurso. También la interpretación sociológica, psicológica y psicoanalítica tienen mucho que decir al respecto, y R Jakobson, al hablar de la función fática del lenguaje, describe la clase de mensajes cuya única finalidad consiste en establecer, prolongar o interrumpir la comunicación entre los interlocutores. Unas veces se trata de verificar si funciona el circuito ("Hola, ¿me escucha?"), otras de mantener atento al interlocutor o de evitar que se interrumpa la comunicación ("¿Entiende lo que le digo?"). Esta necesidad de establecer o de prolongar el contacto suele producir un intercambio profuso de fórmulas ritualizadas y hasta da lugar a diálogos enteros destinados casi exclusivamente a neutralizar la sensación desagradable que produce la presencia de varias personas en silencio. Puede decirse, además, que la función fática es la primera función verbal que adquieren los niños; en ellos, la tendencia a la comunicación es anterior a la capacidad de emitir o de recibir mensajes provistos de información (cf. R Jakobson, *Essais de Linguistique Générale*, Les Éditions de Minuit, París, 1963, pág. 217. Sobre la importancia de la función fática en el contexto de las culturas primitivas, véase B. Malinowski, "The problem of Meaning in Primitive Languages", en: C.K.Ogden y I.A.Richards, *The Meaning of Meaning*, New York y Londres, 1953, págs. 296-336).

intérprete debe ponerse objetiva y subjetivamente en lugar del autor. Para esto se requiere conocer la lengua hablada en su tiempo y revivir de algún modo su pensamiento y su experiencia. De ahí que todo texto literario deba ser considerado desde un doble punto de vista: el del *lenguaje* y el del *artista*.

1. La *interpretación gramatical* es "el arte de encontrar el sentido de un discurso a partir de la lengua y con la ayuda de la lengua".³⁰ Así aparece definida la razón de ser de la interpretación gramatical: su función es aclarar el papel que desempeña para el autor (y, por lo tanto, también para el intérprete) la totalidad ya dada de la lengua.

La necesidad de este tipo de interpretación es obvia. Por el simple hecho de estar escrito en una lengua determinada, cualquier discurso literario puede ser considerado como la aplicación particular de la gramática de dicha lengua. El intérprete de un texto tiene que realizar entonces una operación comparable a la del que trata de aprender un idioma extranjero leyendo textos literarios en verso o en prosa. En tales casos, la atención del lector se dirige sobre todo a las reglas de la gramática, a los usos sintácticos y a la estructura general de la lengua, y hasta la poesía más bella puede quedar reducida a un mero repertorio de formas y modelos gramaticales.

En este contexto, los escritos de Schleiermacher contienen ideas valiosas sobre la naturaleza del lenguaje, aunque muchas de esas ideas se presentan en forma poco ordenada y con frecuencia están apenas esbozadas. Una de las ideas más importantes se refiere a la relación que se establece entre la lengua y el sujeto hablante. Cada escritor, dice Schleiermacher, tiene su propio estilo, y la diversidad de los estilos engendra distintas reglas de interpretación. Esto quiere decir que hay un aspecto creativo en el uso del lenguaje, ya que el escritor puede combinar libremente las palabras que le ofrece el vocabulario. Más aún, la lengua se enriquece constantemente con nuevos recursos que provienen de la actividad lingüística de los

³⁰ La lengua, dice Schleiermacher, es el elemento común al escritor y al lector. Nadie la posee plenamente. Ella es algo "partido" (*ein Theilbares*) en el tiempo y en el espacio. En el tiempo, por un proceso de crecimiento (este proceso incluye el desarrollo interno de la lengua y la apropiación de aportes extranjeros); en el espacio, por los provincialismos y dialectos (*Hermeneutik* I, 5 [*Erste Entwurf*]).

hablantes singulares. Pero esta creatividad tiene un límite. La lengua actúa siempre como un principio regulador, no solo en sentido negativo sino también positivamente. En sentido negativo, porque nadie puede salirse del dominio del pensamiento construido gracias a la lengua; positivamente, porque todas las posibles combinaciones verbales y sintácticas están condicionadas por los recursos que ella ofrece.

La interpretación gramatical es objeto de una amplia exposición en el Compendio de 1819. Allí se establece como primera regla que todo lo que en un discurso exige ser determinado con la mayor precisión debe decidirse sobre la base de "la lengua común al autor y a su público originario". A esta primera regla se añade en seguida el segundo principio de la interpretación lingüística, que establece la necesidad de tener en cuenta el contexto: "Todo requiere una determinación más precisa y sólo la recibe en el contexto".³¹

A continuación, Schleiermacher muestra detenidamente cómo se aplica este principio a la interpretación del Nuevo Testamento. En lo que respecta a la lengua del Nuevo Testamento, si bien es verdad que ella forma parte de la totalidad mayor que es la lengua griega, no es menos cierto que pertenece al período de decadencia iniciado en tiempos de Alejandro Magno y que la casi totalidad de los escritos neotestamentarios se caracteriza por su marcado color semítico. Este es un dato importante debido a la gran diferencia que existe entre el griego y el hebreo; pero también hay que señalar las diferencias entre los distintos escritores. Según Schleiermacher, Pablo es el que más construye en griego y Juan el que menos. De ahí que sea imposible determinar la índole del lenguaje neotestamentario sin examinar las semejanzas y diferencias con el lenguaje de la Septuaginta. Especial atención merecen también las partículas griegas y la interacción entre las palabras que escoge el autor y sus propósitos históricos o didácticos. Todo esto implica dos tareas: primero hay que aprehender el texto en su unidad; luego hay que verlo en su singularidad, es decir, como personalmente delimitado. Esta segunda tarea va más allá del método comparativo. En la interpretación gramatical la individualidad no puede ser aprehendida por un concepto, sino que es necesario intuirlo. Es decir que la interpretación lingüística

³¹ *Hermeneutik II, 14 (Die Kompendienartige Darstellung von 1819).*

debe captar cómo una obra se relaciona con otras del mismo tipo y descubrir los momentos creativos en que operan la experiencia o la intuición.

La interpretación gramatical, anota asimismo Schleiermacher, sólo toma en cuenta el aspecto objetivo del lenguaje y así "desaparece todo valor personal". Pero cuando el texto procede de una poderosa personalidad artística, aun esta operación encuentra un límite. De ahí la necesidad de establecer el siguiente principio hermenéutico: siempre que se toman en cuenta únicamente los elementos objetivos del lenguaje, se pierden de vista los valores personales, salvo en el caso del "auténtico artista" que "reindividualiza" la lengua.³²

Esta última salvedad pone bien de manifiesto que Schleiermacher no establecía una separación demasiado estricta entre la interpretación gramatical y la interpretación técnica. No se trata de una dicotomía, sino que una y otra son dos aspectos complementarios de un solo proceso. Si en cualquier forma de expresión resulta imposible perder de vista por completo los valores personales, esto es aún más evidente cada vez que un auténtico artista reindividualiza la lengua. Por otra parte, cuanto más se sabe de un autor tanto más profunda y exacta será la comprensión del texto. Por lo tanto, para llevar hasta su último término el aspecto gramatical de la interpretación sería necesario tener un conocimiento completo de la persona que habla o escribe.

2. La interpretación técnica. El análisis gramatical se complementa con la interpretación de un texto desde el punto de vista del artista. Entonces desaparece todo lo dado y actual en la lengua misma, salvo aquellos elementos lingüísticos que se hacen valer incluso frente al artista y lo determinan en su pensamiento.³³ O dicho con otras palabras: un texto literario (una poesía, por ejemplo) puede ser visto como un hecho puramente individual; pero en él se presenta siempre la lengua en que ha sido escrito y que pone un límite a la fantasía del autor.

Al exponer esta segunda forma de interpretación, algunos autores han afirmado que la teoría hermenéutica de Schleiermacher pasó por dos etapas marcadamente distintas. La primera,

³² *Hermeneutik*, 1, 7 (*Die Aphorismen von 1809-1810*).

³³ *Ib.*, pág. 38.

centrada en el lenguaje, habría sido ahogada más tarde por una tendencia psicologizante, interesada casi exclusivamente en captar la individualidad y el genio del autor mediante un proceso adivinatorio. Tal desplazamiento habría sido determinado por el abandono de un principio que en la etapa anterior se había mantenido vigente: el de la equivalencia entre el pensamiento y el lenguaje. Por haber admitido una discrepancia entre la interioridad ideal y su manifestación externa, Schleiermacher se habría desinteresado del elemento lingüístico y concedido la preeminencia a la dimensión psicológica. En consecuencia, a la hermenéutica le correspondía ir más allá del lenguaje para llegar al proceso interno trascendente. Comprender la individualidad, ver cómo lo universal está representado en lo particular: esta y no otra debía ser su función específica.

La interpretación anterior contiene algo de verdad, pero extrema demasiado la oposición entre el primer y el segundo Schleiermacher. Cabe afirmar, en efecto, que él prestó cada vez más atención a los aspectos psicológicos de la interpretación. Pero esto no significa que hacia el fin de su vida haya perdido el interés por el lenguaje, como si se tratara de algo irrelevante para la hermenéutica. Parecería, más bien, que siempre se mantuvo en pie, aunque con algunas oscilaciones, este mismo principio: *Das Verstehen ist nur im Ineinander dieser beiden Momente* ("La interpretación está solamente en la interrelación de estos dos momentos").³⁴

En resumen: la dialéctica de lo individual y lo universal en el lenguaje funda la distinción entre *interpretación gramatical e interpretación técnica*. La primera toma en cuenta el elemento *objetivo* de la lengua; la segunda considera la *persona* que produjo el texto. El elemento objetivo de todo discurso es la gramática, que según Schleiermacher cumple una función puramente negativa, ya que no hace más que fijar los límites -las reglas del lenguaje- dentro de los cuales tendrá que moverse el discurso particular. Pero incluso en el nivel gramatical está presente de algún modo la interpretación psicológica, porque también allí al lector le corresponde llevar a cabo un cierto trabajo de desciframiento con respecto a un autor. De este modo se establece una doble serie de términos equivalentes: por un lado, gramatical, objetivo, negativo; por el otro, técnico, subjetivo, positivo. Tomadas aisladamente, estas

³⁴ *Hermeneutik*, pp. 56-57.

[101]

dos posibilidades interpretativas son insuficientes. Sólo una teoría que tenga en cuenta los dos aspectos puede ser fiel a la experiencia concreta de la interpretación.³⁵

La hermenéutica teológica

Desde una época muy temprana, Schleiermacher se opuso a constituir una hermenéutica teológica independiente para los escritos del Nuevo Testamento. Estos deben ser entendidos, al menos en una primera aproximación, como cualquier otro texto literario. Pero él vio también con claridad que este paso preliminar, si bien es indispensable, es también insuficiente. Por el contenido mismo de la proclamación neotestamentaria, la interpretación del Nuevo Testamento presupone la existencia de una base religiosa, propia de la existencia cristiana en la fe. De ahí su preocupación por tomar distancia de las explicaciones puramente históricas típicas del Iluminismo, dado que tales

³⁵ En un estudio breve pero enjundioso, Peter Szondi subraya la actualidad (al menos potencial) de la hermenéutica schleiermacheriana y de su insistencia en la discursividad. Schleiermacher, dice Szondi, vio con claridad la insuficiencia del "examen solitario de un escrito totalmente aislado" y trató de esbozar una hermenéutica basada en la observación del material lingüístico, es decir, atenta a los elementos objetivos y no encerrada en una perspectiva psicologista. Schleiermacher aparece entonces como el iniciador posible de una teoría de la interpretación aún no constituida pero factible. Para constituir la teoría literaria debería tomar como punto de partida esa teoría hermenéutica y elaborar un modelo compatible con la lingüística moderna. De esta alianza surgiría una nueva teoría de la interpretación, capaz de superar las limitaciones de los enfoques puramente objetivos (de un modo especial, el de la lingüística estructuralista). Como se ve, Szondi parte de un planteo teórico concreto, y esto lo lleva a proponer algunas equivalencias terminológicas. Así, por ejemplo, la interpretación gramatical de Schleiermacher puede asociarse a los niveles saussuzianos de *langue* (el sistema lingüístico que opera en el momento de la comunicación) y *parole* (la actualización del sistema en el habla concreta). Pero Szondi va más lejos todavía, y asimila la dicotomía lengua/habla a la oposición *sintagmática / paradigmática*: el "contexto global" es paradigmático, porque tiene que ver con la totalidad de la lengua; en cambio, el "contexto inmediato" de la frase es sintagmático, ya que las relaciones sintagmáticas se establecen cuando el hablante toma de la lengua las palabras y se expresa por medio de ellas. Un planteo no carece de sugestión, pero también presenta aspectos objetables. El primero de todos es la tendencia a establecer equivalencias demasiado forzadas entre la lingüística contemporánea y las consideraciones de Schleiermacher acerca del lenguaje. Cf. Peter Szondi, *L'herméneutique de Schleiermacher*, en: *Poétique 2* (1970) 141-155.

explicaciones se ocupan únicamente en investigaciones críticas aisladas y en la búsqueda de conexiones causales y así pierden de vista la unidad y totalidad del Nuevo Testamento. En oposición a esta corriente, Schleiermacher consideraba que la unidad del Nuevo Testamento debía ser la base de su hermenéutica bíblica Pero él ya no se identificó con la teoría tradicional de la inspiración, sino que propició más bien un acercamiento cristológico: Cristo es "el punto de origen del cristianismo"; él es el Espíritu creativo que está en la génesis del cristianismo y del Nuevo Testamento.

A medida que dirigía su atención al poder creativo de Cristo presente en los escritos del Nuevo Testamento, Schleiermacher descubrió también la capacidad del cristianismo para forjar un nuevo lenguaje sobre la base del hebreo y del griego. Para explicar las características de este nuevo lenguaje, él aplicó una vez más su idea del contraste entre lo idéntico y lo individual. Lo idéntico es el Espíritu de Cristo; lo individual se encuentra en cada escritor del Nuevo Testamento. La individualidad de esos escritores es una manifestación distintiva de la fe en Cristo propia de cada uno de ellos. Sin embargo, lo que ellos tienen en común supera la separación y diferenciación que resulta de cada individualidad. Por eso, la edición de la *Hermenéutica*, preparada por Lücke concluye con esta sentencia: "Aunque nunca logramos alcanzar un entendimiento completo de la individualidad personal de cada escritor neotestamentario, aún es posible llevar a cabo la parte más significativa de esta tarea, que es la de captar en forma siempre más completa la vida común en ellos, el Ser y el Espíritu de Cristo ".³⁶

Comprender mejor y comprender diferentemente

A la reflexión hermenéutica se le plantea con frecuencia un problema concreto: el de la distancia temporal entre el texto y su intérprete. ¿Cómo cubrir el abismo creado por la distancia temporal que separa al autor de su intérprete? La hermenéutica romántica pretendía resolver el problema exigiendo una comprensión que fuera la reproducción del acto creativo originario. Así, mediante la transposición simpatética en la

³⁶ Martin Redeker, *Schleiermacher, Life and Thought*, Fortress Press Philadelphia, 1973, págs. 177 s.

personalidad del otro, el intérprete podía comprender al autor mejor de lo que se había comprendido él mismo.

Esta idea era bastante corriente en tiempos de Schleiermacher. Kant -en relación con Platón- ya había advertido que con frecuencia es posible entender a una persona mejor de lo que ella se entiende a sí misma. Esta mejor comprensión se da tanto en la conversación ordinaria como a través de los escritos, por una razón muy simple: si esa persona no ha clarificado suficientemente sus conceptos, puede pensar o hablar ocasionalmente en disconformidad con su verdadera intención.³⁷

Fichte, por su parte, fue más lejos todavía y se atrevió a afirmar que el mismo Kant no había comprendido el verdadero alcance de su propio pensamiento. Fichte se había declarado discípulo de Kant y debía demasiado a su maestro para atreverse a replicarle personalmente. Por eso escribió una carta a Schelling, pidiéndole que la publicara en la *Allgemeine Literaturzeitung*, donde apareció poco tiempo después, y en la que escribía estas sorprendentes palabras: "Desde luego estoy enteramente convencido de que la filosofía kantiana es un perfecto absurdo cuando no se la entiende como la entendemos nosotros; pero creo, en descargo de Kant, que nunca llegó a profundizar verdaderamente en su propia filosofía, y que actualmente ya ni la conoce ni la entiende".³⁸ (En párrafos anteriores, Fichte había citado una carta que le había escrito Kant bastante tiempo antes, en la que hacía referencia a su *Altersschwäche*, es decir, a su agotamiento senil).³⁹

Tales testimonios muestran que no era algo nuevo pensar que existe la posibilidad de comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo. Pero, según parece, Schleiermacher -y en estrecho contacto con él también Fr. Schlegel-

³⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 370.

³⁸ Estas cartas fueron publicadas por el hijo de J. G. Fichte, junto con una biografía del filósofo. Cf. L. H. Fichte (ed.), *Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, tomo II, 2a edición revisada, 1862, pág.404 s. Véase también Johan Gottlieb Fichte, *Einleitung in die Wissenschaftslehre* 1,485; cf. 1,479; VI,337.

³⁹ Estas audaces afirmaciones no quedaron sin respuesta. Después de haber recomendado a Fichte, Kant se apartó de él públicamente, aduciendo que la *Wissenschaftslehre* era "un sistema enteramente insostenible". Tal declaración se encuentra en un escrito firmado el 7 de agosto de 1799 y aparecido en la *Allgemeine Literaturzeitung*.

ha sido el primero en hacer de este principio una regla común de la hermenéutica. Hay que advertir, sin embargo, que este principio, referido a la hermenéutica, adquiere un alcance diverso del que hasta entonces le habían dado los filósofos. La formulación se mantiene idéntica, pero cambia su sentido y su aplicación. Como lo hizo notar Gadamer, cuando Kant y Fichte hablan de "comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo", se están refiriendo a una pretensión que la filosofía ha venido sustentando de manera constante desde sus mismos comienzos. A veces sucede, en efecto, que el pensamiento de un autor encierra contradicciones que él mismo no alcanza a descubrir, sea porque no logra pensar a fondo su intuición fundamental, o porque no llega a percibir todas sus implicaciones. En tales casos, la tarea del filósofo que viene después consiste en pensar "mejor" ese mismo pensamiento (es decir, pensarlo con mayor precisión, con más profundidad y claridad conceptual, o hasta sus últimas consecuencias). "Comprender mejor" equivale entonces a rectificar la idea en cuestión, y hacerlo de tal manera que el pensador anterior, si hubiera llegado a pensar con más nitidez y rigor, no podría no estar de acuerdo. El ideal hermenéutico de Schleiermacher, en cambio, confiere a ese principio un sentido distinto: cuando se habla de "comprender mejor" a un autor, no se piensa en corregir su pensamiento; de lo único que se trata, al menos en un primer momento, es de comprenderlo como fenómeno de expresión, con total prescindencia de sus pretensiones de verdad. Esta mejor comprensión procede sobre todo de una "reflexión sobre los trasfondos" de la que será preciso hablar más adelante.⁴⁰

Las limitaciones de la concepción romántica

En la segunda mitad del siglo XIX, tras la muerte de Schleiermacher en 1834, no se prestó demasiada atención al

⁴⁰ De la posibilidad (y aun de la necesidad) de entender a un autor mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo han hablado, después de Schleiermacher, varios historiadores y críticos, entre ellos Boeckh, Steinthal y Dilthey. Martin Redeker ha mostrado que esta idea se encuentra también en Herder (cf. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, vol. II, pág. liv, Martin Redeker, *o. cit.*, pág. 177).

problema hermenéutico. Este desinterés se debió en parte al surgimiento del positivismo y del historicismo. La historia había tenido para ese entonces un desarrollo espectacular, y la preocupación por llegar al conocimiento objetivo del pasado dio un gran impulso a los métodos de la crítica histórica. Sin embargo, en el campo de la hermenéutica no se produjo un desarrollo paralelo, quizá porque faltó en ese momento la disposición necesaria ó la capacidad sistemática para abordar el problema en su dimensión filosófica.

En aquel clima impregnado de positivismo, Dilthey redescubrió la problemática hermenéutica y la relacionó con su intento de fundamentar las ciencias del Espíritu y de elaborar una filosofía de la vida. Este redescubrimiento representaba para él una "ingente tarea", ya que la solución debía buscarse en el enlace de la filosofía trascendental y del positivismo con la irrupción de la conciencia histórica. Kant ya había abierto un camino, pero sólo había prestado atención a las ciencias de la naturaleza, dejando fuera de consideración las ciencias del espíritu.⁴¹ A Dilthey, por el contrario, se le imponía la necesidad de ampliar el ámbito de la epistemología, y esto lo obligaba a reflexionar filosóficamente sobre la inteligibilidad de lo histórico. Lo que hacía falta, en realidad, era incorporar al campo más extenso del conocimiento histórico el problema de la interpretación de los textos.

⁴¹ Sólo en forma marginal se ocupó Kant del historicismo emergente (por ejemplo, en sus recensiones a los escritos de Herder o en sus propios ensayos histórico-filosóficos). La historia, según él, no era un conocimiento propiamente científico, y la historiografía, en cuanto disciplina empírica, no podía aspirar a la científicidad en sentido estricto. Pero en la segunda mitad del siglo XIX las disciplinas históricas pudieron adjudicarse logros tan importantes que sólo un dogmatismo ciego podía negarles el calificativo de científicas. El progreso del saber obligó entonces a ampliar la teoría contemporánea del conocimiento y a revisar el concepto de ciencia heredado de Kant. Para tal fin era necesario un desarrollo original de la filosofía trascendental, y esa fue la tarea que emprendió Dilthey, manteniendo vivo el espíritu de Kant en el contexto de la tradición historicista. Algunos intérpretes consideran que Dilthey no hizo otra cosa que complementar la *Crítica de la Razón pura* de Kant con una crítica de la razón histórica. Pero esta interpretación subestima el historicismo de Dilthey, ya que este asigna un carácter histórico al acto mismo de intelección (*Verstehen*) tal como lo produce el sujeto del conocimiento. Por lo tanto, más que cumplir una tarea de mera complementación, Dilthey llevó a cabo una revisión total de la crítica de la razón pura bajo el impulso de las nuevas orientaciones que aportaba el historicismo surgido de la Ilustración. Al entender la razón como razón histórica, modificaba también el problema trascendental de las ciencias naturales. (Véase al respecto la nota siguiente).

Muy cerca todavía de la hermenéutica romántica, Dilthey fundaba su concepto de comprensión en la posibilidad de captar la vida o el alma extraña que se expresa a través de las objetivaciones de la escritura. El intento de acceder a un psiquismo extraño dominaba, según él, todas las ciencias del espíritu, desde la psicología a la historia. Por otra parte, si bien la problemática de las ciencias del espíritu se planteaba a partir de un presupuesto kantiano, también existía una diferencia importante. El conocimiento de las cosas, decía Dilthey después de Kant, desemboca en algo desconocido: la cosa en sí. El psiquismo, en cambio, posee una transparencia que se contrapone a la opacidad de las cosas. Allí no hay una cosa en sí; lo que es el otro lo somos igualmente nosotros mismos.⁴²

Al concebir de este modo el conocimiento propio de las ciencias del espíritu, Dilthey planteaba con toda claridad un problema real. Todas estas ciencias (es decir, las que de una u otra manera implican una referencia a la historia) presuponen la capacidad de entrar en la vida psíquica del otro. Pero tal pretensión nunca debe olvidar que al otro se llega únicamente por la mediación de los signos que lo expresan, es decir, por el camino de la interpretación.

⁴² Como es bien sabido, la preocupación fundamental de Dilthey consistió en conferir legitimidad y estatuto científico a las ciencias humanas y en desarrollar un método que hiciera posible el logro de interpretaciones históricas objetivamente válidas. Esta "crítica de la razón histórica", destinada a dar a las ciencias del espíritu una categoría científica equivalente a la alcanzada por las ciencias de la naturaleza, tomaba como modelo las Críticas de Kant, pero con una diferencia. Según Dilthey, las ciencias históricas habían tenido un desarrollo espectacular, y esta ampliación del saber ponía a la teoría del conocimiento en una nueva situación. Ante todo, se hacía indispensable establecer una neta distinción entre el proceso histórico y el proceso natural, y, por consecuencia lógica, entre la historia y las ciencias de la naturaleza. La historia se ocupa de individualidades concretas; las ciencias naturales, de generalizaciones abstractas, y de ahí resultan dos formas distintas de conocimiento. Del conocimiento propio de las ciencias naturales había dado cuenta Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. Pero ¿cuál era el acto de comprensión subyacente en todo estudio antropológico e histórico? Para responder a esta pregunta, Dilthey se había propuesto escribir una Crítica de la Razón histórica, en analogía con las Críticas de Kant; y aunque no logró llevar a cabo su proyecto, en varios de sus escritos explica históricamente el surgimiento de las ciencias del espíritu y trata de encontrarles un fundamento en la facultad humana de conocer, a fin de esclarecer las condiciones subjetivas que las hacen posibles. Dilthey postula asimismo una ampliación del concepto kantiano de ciencia, e introduce los conceptos de *Verstehen* ("comprensión", "intelección") y de *Erlebnis* (traducido al español por Ortega y Gasset con el neologismo "vivencia").

Esta mediación no es solo indispensable para el conocimiento del otro, sino también para el sujeto que trata de captarse a sí mismo. Por el simple hecho de existir, yo soy yo mismo; pero si *ser yo mismo* es una experiencia inmediata, *comprenderme a mí mismo* es algo distinto. Sólo mediante el análisis psicológico puedo llegar a comprender la estructura de mi propia personalidad. O dicho con otras palabras: lo que yo soy para mí no es un dato inmediato; tengo que alcanzarlo a través de las objetivaciones de mi propia vida, y como solo puedo comprenderme a través de los signos que doy de mí mismo y que me son remitidos por los demás, el conocimiento de mí mismo no es más fácil que el de los demás; es probable, incluso, que sea aún más difícil, ya que también a él se llega a través de signos. Por lo tanto, en uno y otro caso (es decir, en el conocimiento de sí mismo como en el conocimiento de los demás) la tarea de la interpretación consiste en reproducir y reconstruir una individualidad interpretando los signos objetivados.

En estrecha relación con estas ideas está la concepción que Dilthey tiene del conocimiento histórico. La cuestión consiste en determinar cómo se logra conocer el pasado a partir de documentos que por sí mismos no lo revelan. Para llegar a este conocimiento, el primer paso indispensable es que el pasado histórico se convierta en parte de la experiencia personal del historiador. Los datos disponibles le ofrecen la posibilidad de revivir en su propia mente la actividad espiritual que los produjo originariamente; pero la capacidad de infundir vida a esos datos depende de la riqueza de su propia vida espiritual. De ahí surge la concepción del historiador como el sujeto capaz de vivir en su objeto, o mejor aún, de hacer que el hecho histórico reviva en él. El verdadero conocimiento histórico es una experiencia interna (*Erlebnis*) de su propio objeto, la ocasión de revivir en la propia mente la actividad que produjo aquel evento originario.⁴³

La obra de Dilthey ha marcado un hito fundamental en el desarrollo de la hermenéutica. Indudablemente, uno de sus méritos más importantes ha sido la puesta en crisis del saber histórico en el sentido que le daba el positivismo. Sin una interpretación viva, condicionada por la situación presente, dice

⁴³ Para una crítica de esta concepción, véase Henri I. Marrou, *Del conocimiento histórico*, Per Abbat Editora, Buenos Aires, 1985.

Dilthey, es imposible acceder a la verdad histórica. La falla estaba, sin embargo, en haber atribuido a la psicología su última justificación. El intérprete ya no busca el sentido inmanente en el texto, sino que dirige toda su atención hacia la fuente de la que procede la objetivación, es decir, a la vida del autor. Y si el centro de atención se desplaza enteramente del texto a su autor, el distintivo de la hermenéutica no puede ser otro que la noción puramente psicológica de transferencia a una vida psíquica extraña. Así, por el hecho de haber situado el objeto de la interpretación no en el texto mismo sino en lo vivido que se objetiva en él, la obra de Dilthey, más aún que la de Schleiermacher, puso en evidencia la esencial aporía de una hermenéutica que subordina la comprensión del texto a la comprensión del sujeto que se expresa en la obra. Si el verdadero objeto de la interpretación no es lo *que el texto dice* sino *el sujeto que se expresa en él*, el problema de la interpretación queda reducido al problema psicológico del conocimiento del otro.

Hans-Georg Gadamer

En 1960 Gadamer publicó su libro *Wahrheit und Methode*.⁴⁴ En él niega que la finalidad de la hermenéutica sea entender lo que quiso decir el autor original y lo que entendieron sus primeros destinatarios. Porque el texto, una vez escrito y puesto en circulación, se desvincula de las contingencias de su origen y adquiere una dimensión en cierta medida supratemporal. Separado de la protección paterna de su autor, el texto debe encontrar un nuevo padre en el lector. Esto quiere decir que su significado no es lo que el autor quiso decir, sino lo que el texto dice *hic et nunc* para el lector. Por lo tanto, de ningún texto se puede decir que ha sido objeto de una interpretación definitivamente válida. Los textos son leídos e interpretados siempre de nuevo por cada generación.

Otro aspecto importante de la hermenéutica está relacionado con la manera de superar la distancia temporal que separa el texto de su intérprete. No es posible, dice Gadamer en contra

⁴⁴ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 19754 (trad. esp. *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca).

de Schleiermacher, cubrir esa brecha entrando en la subjetividad del autor a fin de reproducir el acto creativo originario. Lo que importa es lograr un significado común, es decir, un acuerdo sobre la "cosa" de la que el texto trata. La comprensión debe instaurar una coincidencia entre el intérprete y el texto, y esa coincidencia sobre determinados contenidos es el sentido inmanente en el texto. Schleiermacher lo había advertido, pero él consideraba indispensable, para alcanzar ese objetivo, abdicar de la propia concreción y buscar una imposible fundamentación fuera y por encima de la historia, ignorando de ese modo la *esencial historicidad de todo acto interpretativo*: Por tanto, concluye Gadamer, no se trata de comprender al otro *mejor* que él mismo, sino de comprenderlo *diferentemente*.

Por otra parte, Gadamer considera que el lugar propio de la comprensión hermenéutica es la *tradición*. La tradición -con los correspondientes movimientos de "apropiación" del sentido y de "pertenencia" histórica, social y cultural- no es una mera persistencia, como podría serlo cualquier fenómeno natural. Ella es un momento de la libertad y de la historia misma, en cuanto que une dos términos históricos: el pasado y el presente. Tal unión constituye un dato insuperable, porque todo texto es siempre y necesariamente un *textus traditus*, y esto hace que la tradición sea, a un mismo tiempo, el medio en que el texto vive y el horizonte que posibilita su intelección. Lejos de ser una reconstrucción arbitraria, el conocimiento del pasado es la posesión de lo que ya nos posee.

Las observaciones anteriores permiten definir con mayor precisión la tarea específica de la hermenéutica. Si la conciencia es incapaz de saltar sobre la sombra de su propia historicidad, resulta evidente que el proceso interpretativo no puede ser pensado como un intento de salir de la propia situación para instalarse en la ajena y revivir subjetivamente el acto de la creación artística. Por lo tanto, a la hermenéutica no le queda otra alternativa que la de concebir su tarea como un perpetuo intercambio entre el horizonte propio y el ajeno, distante en el tiempo. En este intercambio peculiar, dice Gadamer, se va dando progresivamente una *fusión de horizontes*, es decir, una mutua y constante iluminación de un horizonte por otro, ya que ninguno de los dos horizontes está fijo y completamente determinado. La comprensión del horizonte presente cambia a medida que hace frente a la alteridad del pasado, y el horizonte distante, que está presente en la forma de la *tradición*, se

modifica a medida que el intérprete toma conciencia de los presupuestos implícitos en el texto y alcanza a "pensar lo no pensado".

En consecuencia, el retorno fecundo al pasado ya no se limita a la mera repetición de los tópicos habituales. Por el contrario, asume siempre la forma de una apropiación que lo recrea (y que en cierto sentido lo produce), más allá de la inalcanzable "objetividad" historiográfica y de la imposible instalación en el horizonte pretérito. En una palabra: el diálogo enriquecedor con las obras del pasado es posible solo para un pensamiento formado hermenéuticamente.

No hace falta demasiado esfuerzo para reconocer la pertinencia de esta crítica. Ciertas experiencias en extremo comunes muestran que no carece totalmente de sentido el intento de comprender al otro "desde él mismo" e interpretar sus afirmaciones, sentimientos o deseos en el horizonte de su propio mundo de comprensión. No otra cosa es lo que Fichte pedía a Schelling en una de su cartas, cuando le decía: "Tenga usted la bondad de ponerse en mi lugar y pensar de qué forma debería haberme comportado con usted cuando declaré que nadie, absolutamente nadie, me había comprendido".⁴⁵ Con este pedido, Fichte estaba diciendo que para comprender realmente a una persona hay que "salir de uno mismo" y "ponerse en lugar del otro". Pero esta pretensión legítima no puede ignorar que toda "salida fuera de uno mismo" choca con limitaciones insuperables. Si nadie es capaz de introducirse en el interior del otro, tampoco puede colocarse idealmente en la perspectiva del lector

⁴⁵ H. Fichte, *o. cit.* Esta frase es parte de un interesante intercambio, en el que ambos filósofos se reprocharon mutuamente la total falta de comprensión. Como lo aclara el hijo de Fichte en una nota editorial, su padre aludía en el pasaje citado a un trabajo suyo de 1801 (Informe clarísimo al público sobre la verdadera naturaleza de la novísima filosofía: intento de obligar al lector a la comprensión). En ese informe, Fichte afirmaba que Schelling, si bien era el que más lejos había llegado en la comprensión de su *Wissenschaftslehre*, en realidad no la había entendido. Schelling, por su parte, en una carta firmada el 3 de octubre de 1801, respondió a este reproche con extrema dureza: "Tiene que perdonarme si le digo que su carta está empapada de una total incomprensión de mis ideas, cosa que es natural, teniendo en cuenta que no se ha esforzado usted por llegar a conocerlas realmente". Fichte, en su Informe sobre el concepto de *Wissenschaftslehre* (1806), atacará a "una de las cabezas más confusas que ha producido la confusión de nuestro tiempo, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling".

[111]

al que más directa e inmediatamente estaba destinada la obra, en un vano intento de hacerse su "contemporáneo".

Sin embargo, la imposibilidad de instalarnos en una subjetividad ajena no es un obstáculo para la comprensión hermenéutica; es, por el contrario, la condición que la hace posible. Ciertamente, para comprender e interpretar un texto es preciso cubrir en alguna medida la distancia temporal, lingüística o cultural que separa al texto de su exégeta. Pero esto no implica anular la alteridad del texto, ya que esta distancia es la que permite crear nuevas posibilidades de sentido en función de la situación en que se encuentra el lector. La interpretación es por lo tanto un movimiento sin fin, en el que la novedad de las preguntas dirigidas al texto comporta necesariamente la posibilidad de respuestas imprevisibles. Por otra parte, dado que es imposible practicar la hermenéutica fuera y más allá de la historia, el abismo entre el texto y el intérprete debe cubrirse sin negar la radical historicidad del acto interpretativo.

Es indudable que en este punto la crítica de Gadamer a la concepción romántica está en lo cierto. La formación de todo individuo está determinada en medida considerable por los factores culturales del grupo humano al que pertenece y de la sociedad en que vive. El escritor y el lector pueden no tener plena conciencia de tales condicionamientos, pero esto no impide que esos factores influyan de distintas maneras en el texto que se escribe o se lee. Si el intérprete quiere entender realmente al otro, tiene que hacerlo desde su propia situación histórica y su propio horizonte de comprensión. La distancia temporal permanece como un elemento insuperable, pero esta distancia no elimina la posibilidad de la comprensión. Aunque siempre es posible ampliar el horizonte de comprensión, esta dilatación del horizonte nunca alcanza a eliminar la determinación histórica de todo acto interpretativo.

Comprender mejor

Hay algo no dicho en todo decir. Ninguna expresión verbal es completamente autónoma y autosuficiente, sino que cada frase, e incluso cada palabra, están ligadas por una multitud de redes invisibles a una situación, a un contexto y a otros textos. De este hecho dan cuenta fenómenos lingüísticos tan comunes como la connotación y la intertextualidad. La *connotación*,

porque las palabras no sólo *designan* objetos reales o ideales (*denotación*), sino que también contienen resonancias o elementos significativos adicionales (semánticos, estilísticos, emocionales, expresivos, valorativos) que están como adheridos al significado fundamental de los vocablos.⁴⁶ La *intertextualidad*, porque cada texto es la absorción y transformación de otros textos, y en él resuenan ecos de otros textos (citados, plagiados, cuestionados, o simplemente imitados).

En la conversación cotidiana, las personas que participan en el diálogo pueden referirse a la situación concreta en que se produce el intercambio verbal, y la común participación en un mismo entorno configura un trasfondo compartido que facilita la comprensión. Cuando se trata de textos contemporáneos (de un periódico, por ejemplo) la situación es en buena parte similar. Pero a medida que aumenta la distancia cultural y temporal entre el texto y su intérprete, se hace indispensable cubrir de algún modo ese espacio, reconstruyendo históricamente la situación original o *Sitz im Leben* en que fue producido el texto, o identificando el género literario y los procedimientos estilísticos vigentes en aquella cultura remota (tales como el *parallelismus membrorum* de la poesía bíblica y el gusto por la repetición en las literaturas del Oriente antiguo). En una palabra, es necesario convertir en expreso lo que en aquella circunstancia particular era tan evidente que no había necesidad de explicitarlo.

⁴⁶ El significado denotativo de "luna", por ejemplo, sería "satélite de la tierra que brilla con la luz reflejada del sol". Su significado "connotativo" podría ser explicitado, en cambio, con palabras como "noche", "frío", "quietud", "romanticismo", "amor"... Es importante notar, sin embargo, que la connotación no se identifica con la asociación de ideas; es decir, no está en la conciencia del hablante sino en las palabras mismas, como una especie de huella sobreañadida y adherida a ciertos vocablos. O dicho de una manera más clara: la connotación es el poder evocativo de las palabras, su capacidad para referirse a menciones anteriores, posteriores o exteriores; es decir, una sobredeterminación de los significados, una correlación inmanente operada por las palabras en el texto. Por lo tanto, en virtud de la connotación convergen en el sintagma verbal dos sistemas: por una parte, el sistema denotativo, determinado por el significado léxico de cada vocablo; por la otra, el espacio aglomerativo, en el que ciertos sentidos del texto se correlacionan con otros sentidos evocados, sugeridos o aludidos. El primer sistema configura un espacio secuencial, un espacio sometido a la sucesividad que hace proliferar el sentido por acodadura; el segundo hace emerger un espacio asociativo, que amplía en mayor o menor medida el área de significación de las palabras y los textos (v. gr., los espejos y laberintos en la obra de Borges).

Estos desplazamientos culturales, con los consiguientes cambios en las maneras de pensar y de sentir, exigen indefectiblemente, si queremos llegar a una comprensión auténtica, la así llamada *reflexión sobre los trasfondos*. En otras palabras, hace falta leer y entender las afirmaciones singulares en su contexto originario y convertir en expreso todo aquello que en la comunicación original se dio por sobrentendido. La razón de esta necesidad es muy simple: siempre existe una cierta inadecuación entre lo que quisiéramos decir y lo que expresamos efectivamente; y como nunca logramos expresar en forma adecuada lo que quisiéramos decir, todo decir es en no escasa medida deficiente. Pero es al mismo tiempo exuberante, porque manifiesta algo más de lo que nos habíamos propuesto declarar expresamente, y hasta descubre muchas cosas que habríamos preferido silenciar. Por otra parte, a nadie se le ocurre decir lo que presume que su interlocutor ya sabe, y así por cada cosa determinada que decimos hay una enorme cantidad de supuestos tácitos, tan evidentes a los que nos escuchan como a nosotros mismos. Esto significa que cualquier enunciado se perfila siempre sobre un subsuelo de cosas que por sabidas se callan, aunque lo expresado efectivamente carecería de sentido si las cosas silenciadas no estuvieran presentes a los interlocutores. Por lo tanto, la adecuada interpretación de un texto ha de consistir muchas veces en extraer "lo no dicho en todo decir", que por lo general se pone de manifiesto sin que el hablante se lo haya propuesto intencionalmente.⁴⁷

Pero la reflexión sobre los trasfondos tiene que dar un paso más. Los supuestos que actúan cuando decimos algo no son únicamente los que afloran (o podrían aflorar sin mayor esfuerzo) en el plano consciente. Bajo el subsuelo de lo que por sabido se calla opera otro más profundo y elemental, constituido por los supuestos que actúan sin que los interlocutores tengan conciencia de ellos. Si el que habla y el que escucha son contemporáneos y culturalmente afines, existirán puntos de coincidencia básicos en esos presupuestos inconscientes, a pesar de los muchos desacuerdos y conflictos que se dan normalmente en las cuestiones particulares. Por eso entre contemporáneos es posible sin más una relativa comprensión. Pero si el que habla y el que escucha -como acontece en la

⁴⁷ Esta simple observación impide identificar sin más el sentido de un texto con la intención consciente del autor.

lectura de un texto antiguo-, pertenecen a épocas distintas, la comprensión se vuelve más problemática y es mayor el riesgo de incurrir en malentendidos. Entonces hay que entender al antepasado como él mismo se entendió en las condiciones de su propio tiempo, y una comprensión tal resulta imposible si no se penetra de, algún modo en aquel subsuelo inconsciente. Por lo tanto, para entenderlo como él se entendió no hay más remedio que entenderlo mejor.⁴⁸

Conclusión

Como ya lo hemos indicado, la hermenéutica de Schleiermacher tuvo escasa repercusión inmediata. Fuera del círculo de sus alumnos y amigos, su intento de elaborar una teoría hermenéutica general suscitó poco interés. Solo hacia fines del siglo XIX, en pleno auge del historicismo, la vida y la obra de Schleiermacher fueron objeto de un estudio minucioso por parte de Wilhelm Dilthey, un filósofo que se había desinteresado de los problemas teológicos pero que manifestaba un vivo interés por la hermenéutica en cuanto tal. En tal sentido, la obra de Dilthey adquiere una importancia singular, porque establece el puente entre Schleiermacher y el desarrollo de la teoría hermenéutica a lo largo del siglo XX.

La obra seminal de Schleiermacher ha obligado a explicitar los presupuestos filosóficos que fundamentan toda actividad interpretativa, es decir, a tomar conciencia de lo que se está haciendo cuando se interpreta un texto. En tal sentido, la hermenéutica puede ser considerada como el momento consciente de toda actividad crítica, la que obliga a reflexionar sobre el proceso interpretativo en su totalidad, hasta llegar a los postulados

⁴⁸ En el Compendio de 1819 (IX,18,3), Schleiermacher repite la frase que citábamos al comienzo ("Comprender el texto primero tan bien y luego mejor aún que su autor"), y la explica de la siguiente manera: "Como no tenemos conocimiento directo de lo que hay en la mente del autor, debemos tratar de aclarar muchas cosas de las que él mismo pudo no tener conciencia, a no ser que él mismo reflexione sobre su propia obra y se convierta en lector de sí mismo". Schleiermacher aclara asimismo que en lo concerniente a los elementos objetivos, el autor "no tiene más datos que los que tenemos nosotros". Ya hemos visto que "objetivo", para Schleiermacher, significa analizar el enunciado en su relación con la totalidad del lenguaje y considerar el conocimiento contenido en él como un producto del lenguaje.

[116]

latentes o explícitos, y aun a las posiciones no formuladas expresamente.

La hermenéutica de Schleiermacher ocupa además un sitio de primer orden entre las obras que inauguran la "*tournant linguistique*" del pensamiento contemporáneo. Concebida cuando el idealismo alemán estaba en plena expansión, pero en larga medida opuesta a él, ella desarrolla la primera teoría del discurso individual y define los métodos de comprensión que le son propios. La observación minuciosa de los mecanismos del lenguaje corre a la par con un análisis sorprendentemente actual de sus incidencias sobre el proceso de formación de la conciencia subjetiva. Según las categorías corrientes, Schleiermacher fue teólogo, filósofo y filólogo; pero también debe ser considerado como un precursor genial de las ciencias humanas.