

consensuada de la verdad a través de una comunicación libre de coerciones, sino orientadas por la dominación y el interés utilitario. Pero reside en *lo político* también la capacidad para sobreponerse a la creciente dificultad que posee la sociedad contemporánea para sostener la irreductibilidad de los bienes sociales bajo alguna forma de *unidad común al menos provisoria y contingente*. "La práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad."⁴⁹

De este modo se manifiesta la tensión mediadora en la que se enmarca una práctica social dotada de sentido, que debe ser encarada reflexivamente por un determinado Nosotros de acuerdo a su historia, sus necesidades presentes y aspiraciones futuras. También se constituye en una categoría que permite superar las debilidades propias de los enfoques unilateralmente culturalistas, detentando así un rol clave dentro del concierto de la teoría social contemporánea y en el mundo de la práctica, posibilitando la orientación de la acción en un escenario signado por la complejidad, la fragmentación y la incertidumbre. *Excede el ámbito cultural en que la confinan los antropólogos y comunicólogos*, donde permanece en la indefensión de un concepto legitimador del *statu quo* de las prácticas que se suponen ineludiblemente emancipatorias de la recepción de los mensajes y del consumo cultural. Por el contrario, se constituye en un *concepto límite, en una categoría* -que merece ser profundizada- y *que ofrece discriminaciones cualitativas de juicio y valoración que atraviesa el mundo social* (satisfacción de necesidades), *el de lo político* (la articulación entre lo particular y lo general en el espacio público) y *el de la construcción de la personalidad* (seguridad ontológica de cuño heterorreferencial).

⁴⁹ Laclau, E. y Mouffe, C.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pág.130.

Bosquejo del vocablo 'hermenéutica'

(Desde Schleiermacher hasta Heidegger)

por Enrique C. Corti
Universidad Nacional de General San Martín

1. El término 'hermenéutica'

Es preciso ofrecer en primer término una aclaración de tal término 'hermenéutica'. Proveniente del griego, su significado ya desde un comienzo presenta ciertas ambigüedades que no es posible desatender. 'Hermenéutica' traduce el sustantivo *hermeneia*, al que dicha lengua recurría para designar no solamente lo que hoy designamos, i.e. interpretación, sino también lo que indicamos hoy como declaración, traducción, expresión del pensamiento, alocución. Traducido al latín como *interpretatio*, que deriva de *interpres*, i.e. 'mediador entre partes', ha llegado a ser sinónimo de 'interpretación' restringiendo su significado original.

El significado actual determina que este vocablo indique, al menos, tres cosas conexas aunque no idénticas, que es necesario distinguir:

a) procesos concretos de comprensión; la ejecución misma de la tarea exegetica. Este sentido del término es el referido cuando se dice, por ejemplo, que la hermenéutica que Gadamer hace de Schleiermacher otorga un cierto privilegio a las obras comprendidas en el primer período de su producción;

b) elaboración de reglas tendientes a regular la práctica interpretativa, esto es, un *ars interpretandi*. Ejemplo de ello son, por ejemplo, las prescripciones que efectúa San Buenaventura en el prólogo a su *Breviloquio* relativas a los cuatro sentidos del texto de la Sagrada Escritura;

c) doctrina filosófica cuyo propósito es el establecimiento de la índole, las características, las condiciones y los límites inherentes a cualquier posible comprender. En este tercer sentido cabe la tarea de F.Schleiermacher, F.Dilthey, M.Heidegger y H.G.Gadamer.

La esquematización precedente, al igual que cualquier esquematización, es insuficiente e imprecisa, pero puede ayudar a la comprensión de lo que quiere decirse. Partiendo de la concreta experiencia interpretativa (primer sentido) es posible establecer ciertas reglas tendientes a facilitar las dificultades de la interpretación (segundo sentido) hasta

conseguir la elaboración de una o más doctrinas filosóficas que intenten dar cuenta teóricamente de la tarea propiamente hermenéutica (tercer sentido).

Si bien es cierto que actualmente casi con exclusividad se presencia el desarrollo de la hermenéutica en el tercer sentido aludido, conviene no perder de vista que a tal situación se llega gradualmente y no por pura espontaneidad. Efectivamente, ha debido transitarse el largo camino que conduce desde Platón y Aristóteles, pasando por la escuela alejandrina y la de Pérgamo; la interpretación de la Escritura propia del judaísmo, la patrística y la escolástica; el Humanismo y el Renacimiento de cara al problema de la crítica textual y la interpretación correspondiente; la hermenéutica de la Reforma y la Contrarreforma y el racionalismo, para arribar a la hermenéutica universal del *Ottocento* con Schleiermacher, y finalmente a su concepción como *organon* de las ciencias del espíritu, en Dilthey.

Asimismo, la aproximación a una hermenéutica ontológica de la existencia como 'proyecto' y como hermenéutica del 'logos' en Heidegger, así como la fundación de la hermenéutica en una ontología lingüística, permiten arribar, en P.Ricoeur, a la teoría del 'arco hermenéutico'.

Y no es posible pasar por alto el pensamiento de la diferencia y la diseminación del sentido tal como lo concibe J.Derrida. Por último, la polémica entre H.G.Gadamer y J.Derrida¹ pone sobre el tablero nuevamente el deconstruccionismo. Como tarea propia del intérprete, Gadamer veía la de vencer la extrañeza, superar la distancia temporal y lingüística del texto, concebido como un conjunto de signos de la más variada naturaleza que deviene 'texto' solamente en virtud del ejercicio interpretativo, y que, en caso contrario, no pasa de ser letra muerta, insensible e insignificante.

2. La hermenéutica contemporánea

La hermenéutica contemporánea arranca de los planteamientos vigentes en los inicios del siglo pasado y de las nuevas perspectivas inauguradas entonces por D.E.Schleiermacher, quien operó un giro copernicano en la historia de esta disciplina.

Hasta entonces solamente se disponía de hermenéuticas

¹ Cfr. H.G.Gadamer, "Destrucción y deconstrucción" (1986), en: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 349-359; "Texto e interpretación" (1981), *ibidem*, pp. 319-347.

específicas, propias de las investigaciones legales, religiosas o literarias. Schleiermacher se propondrá la sistematización de una hermenéutica general concebida como arte del comprender, como arte del comprender en cuanto tal. Esta hermenéutica tendría que servir de base a las teorías y métodos específicos de las diferentes disciplinas interpretativas particulares.

El sentido históricamente más antiguo del vocablo 'hermenéutica' es el referido a la interpretación bíblica². Aparece por vez primera con tal sentido hacia 1654 en la obra de J.C. Dannhauer *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. El latín no había siquiera recogido el término transliterándolo; simplemente lo había traducido como *interpretatio*. Tampoco se distinguía la teoría de los métodos interpretativos de la misma práctica de la interpretación, manifestándose esto en la pluralidad de términos con que se la designaba: *ars interpretandi*, *sensus scripturae*, *regulae*, etc.

2.1. De la crítica racional a la crítica histórica

En el siglo XVIII se produjo un cambio decisivo que podría denominarse el acto fundacional de la hermenéutica como ciencia del comprender en general. Lo primero en tal sentido lo constituye el abandono de toda distinción entre hermenéutica sacra y profana. Lo prueban expresiones como la de B.Spinoza 'norma de la interpretación puede ser únicamente la luz natural común a todos'³. Sin embargo esta primera distinción, si bien da el primer paso, acarrea la dificultad de construirse sobre un concepto ahistórico y abstracto de razón, sin tener en cuenta que este mismo concepto está históricamente condicionado.

Desde el siglo XVIII en adelante, en particular desde Lessing, el problema de la hermenéutica aparece vinculado con el de la historia. Desde la fe, pasando por los dogmas, el arte y la libertad política, están sujetos al curso histórico. Lessing, consciente de que la fe cristiana se basa en hechos transmitidos históricamente y que, en cuanto tales, están sujetos a la crítica histórica, entiende que la verdad propia y única de la tradición cristiana ha de ser buscada en el corazón. La tradición pone en evidencia una verdad íntima respecto de la cual únicamente cabe el convencimiento de su verdad. Desde tal posición, la hermenéutica pasa a ser entendida como la tarea de apropiación de aquello que se experimenta como verdad en la tradición recibida.

² Cfr. P.Ricoeur, *Le conflict des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p.8.

³ B.Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Hamburg, ed. G.Gawlick, 1976.

Esta línea hermenéutica que comienza en el pietismo, se prolonga hasta S.Kierkegaard, quien influirá sobre Heidegger y Bultmann. Kierkegaard interioriza el problema hermenéutico y, dando por supuesto el acento que Lessing había puesto en el sentimiento, establece una dialéctica de la comunicación cuyas características son la subjetividad, la interioridad y la apropiación en todo el ámbito de las relaciones de la existencia. La verdad se apropia y se adquiere sin mediación histórica alguna. Enfatiza, no la historia, sino la interioridad del comprender: comprenderse a uno mismo en la existencia.

Como puede verse, tanto la hermenéutica de raigambre racionalista (Spinoza) cuanto la de raigambre existencial (Kierkegaard) terminan tomando distancia de lo propiamente histórico.

Mientras tanto, se desarrollaron notablemente los métodos de la investigación histórica y, romanticismo mediante, se redescubrirá el valor de la perspectiva y del sentido histórico desembocando en las corrientes historicistas y en la 'escuela histórica'.

Una vez universalizada la hermenéutica suprimiéndose la distinción entre lo sagrado y lo profano, se libera también de las limitaciones dogmáticas. La interpretación del texto sagrado se efectúa a partir de una pluralidad de fuentes literarias e históricas sometidas, ellas mismas, a crítica racional, gramatical e histórica.

La relación entre el todo y las partes, es decir el círculo hermenéutico desde el cual cualquier texto (parte) adquiere sentido a partir del resto (todo) -la denominada *interpretación por el contexto* en la retórica clásica- ya no queda limitado a los textos bíblicos sino que se extiende a la totalidad de la realidad histórica circundante a dichos libros y de la que estos mismos libros son testimonio histórico. Se interpreta un hecho dentro del conjunto total de hechos en la historia. La historia universal es una totalidad dentro de la que cada acontecimiento recibe sentido de ella y lo dona a su vez.

2.2. Comprensión e interpretación

Antes de Schleiermacher existen, como se ve, tres niveles de interpretación: el gramatical, el histórico y el espiritual. El nivel gramatical trata de la interpretación en relación al lenguaje; el histórico refiere al contenido de estudio, refiere al hecho estudiado, cualquiera sea su naturaleza; el nivel espiritual consiste en comprender la obra en relación al espíritu total de su autor y de su época. Esto significa, concretamente en tal visión, alcanzar el 'espíritu' de la antigüedad que se oculta en la herencia literaria grecolatina. El ejercicio interpretativo debe ir más allá del análisis filológico textual o gramatical para

trascender hacia el encuentro espiritual con los valores de la antigüedad, pensada como paradigma de toda creación.

Con lo último se ofrece una noción que se mantendrá hasta Dilthey, pues con la 'imitación' -modo en que se vierte la 'comprensión'-, la hermenéutica avanza más allá de su período filológico y teológico. Se pasará a definir el proceso de comprensión como recreación, por parte del intérprete, de los procesos de creación literaria, artística o de cualquier tipo que haya efectuado el autor en cada una de ellas. Esta concepción de la hermenéutica reposa sobre la convicción de que ésta se constituye abandonando toda sujeción dogmática y convirtiéndose en verdadero *organon* histórico.

Según Gadamer, el cambio de rumbo en la historia de la hermenéutica se verifica, *no* en la liberación -por lo demás utópica- de todo presupuesto previo a la comprensión, sino en un *cambio en la concepción del ser mismo de la comprensión*. Por lo demás, abandonar presupuestos dogmáticos no es la única tarea, si no se abandona también la aceptación acrítica de los supuestos valores modélicos de la antigüedad. El psicologismo subyacente al concepto de imitación, que sobrevivió hasta Dilthey, obstaculizó la constitución de una hermenéutica universal tal como la había entrevisto inicialmente Schleiermacher.

3. Schleiermacher

Schleiermacher llegó a concebir la hermenéutica como estudio de la comprensión pura, universal, sin considerar los presupuestos previos de la comprensión ni los procesos posteriores de la explicación y aplicación de lo que se ha comprendido: a la hermenéutica concierne únicamente la *subtilitas intelligendi*, porque la *subtilitas explicandi* pertenece ya a otro arte, el de la presentación. Tal concepción reductiva de la hermenéutica es criticada por Gadamer. Este piensa que también la aplicación, además del comprender y el explicar, constituye la tarea hermenéutica que se resuelve en una única operación. Explicación y aplicación no pueden ser relegadas al campo de la retórica o al arte de la presentación. En realidad, tales pretensiones pertenecen al ideal del iluminismo, que quería alcanzar una comprensión libre de todo prejuicio y una contemplación de los hechos históricos del pasado aislada de cualquier relación o vínculo con el presente también histórico.

Schleiermacher partía del problema que representa la aparición del 'malentendido', que surge por sí mismo; la comprensión, en cambio, es fruto del esfuerzo interpretativo. La comprensión consta de dos momentos: gramatical y psicológico. El intérprete reexperimenta por sí mismo una idéntica experiencia anterior realizada por el autor de un

texto o por el hablante en el marco de una conversación. El buen intérprete recompone y rehace el camino andado por el autor, nada más que en sentido inverso a éste, desde el texto o desde la conversación misma hasta el proceso anímico o mental de la creación originaria. Como puede verse, aquí aparece nuevamente la noción de imitación, pero ahora no hacia una época pasada juzgada modélica sino hacia una individualidad asimismo modélica.

En su segunda época, Schleiermacher acentúa la separación de los dos momentos de la comprensión, el gramatical y el psicológico; el primero interpreta de conformidad con reglas generales y objetivas y constituye, por decirlo así, una tarea preparatoria; el segundo se dirige a la captación de lo que hay de individual y subjetivo en lo que se intenta comprender. Esta última es la tarea decisiva: se trata de perseguir la individualidad del autor mediante un esfuerzo por congeniar con él, que tiene mucho de proceso adivinatorio. La interpretación está condicionada por la genialidad individual del autor enfrentada por la generalidad del intérprete, quien debe conjurarla a través de una suerte de convivencia con el autor. Esta 'convivencia' confiere el carácter adivinatorio mencionado.

El método hermenéutico es, entonces, comparativo en lo general (reglas del lenguaje) y adivinatorio en lo individual (genio del autor). Entre ambos dan nacimiento al 'círculo hermenéutico'⁴. El intérprete ingresa en este círculo por una equiparación con el 'lector originario', equiparación que, en sus planos lingüístico e histórico es nada más que una condición necesaria, pero no suficiente, que debe redundar como objetivo último en la identificación con el autor mismo.

Esta evolución en el pensamiento de Schleiermacher, que lo conduce desde sus preocupaciones centradas en el lenguaje hasta su tesis psicológica de la imitación del autor, parece deberse al abandono progresivo del principio de la equivalencia entre lenguaje y pensamiento. Admitiendo una discrepancia entre la interioridad y la manifestación externa de la misma, se hace necesaria una superación del lenguaje para alcanzar una instancia trascendente. El paso por el lenguaje es imprescindible, pero es nada más que un paso. El problema reside en mostrar cómo es posible que lo universal esté en lo individual. En efecto, si se supera el lenguaje a causa de su desvalorización relativa frente al pensamiento y se orienta la búsqueda hacia la individualidad del autor, única fuente originaria para la comprensión, queda a la vista que será en

⁴ F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, H. Kimmerle ed., Heidelberg, 1959, 1974, p.46.

lo individual donde habrá que hallar presente la universalidad del sentido.

Para el 'primer' Schleiermacher, el lenguaje individual es comprensible a la luz de una comunidad lingüística que lo incluye, y a la que el mismo lenguaje individual contribuye a formar (círculo hermenéutico centrado sobre el lenguaje). Para el 'segundo' Schleiermacher (a partir de 1819), la noción de lo individual pasa de estar dada en el lenguaje para estarlo en lo psicológico. El hecho lingüístico individual no viene referido ya a una universalidad lingüística, sino a la totalidad de la vida individual en que se origina. Todo consistirá, entonces, en explicar cómo un acto lingüístico individual es manifestación de la totalidad integral de la vida de quien usa el lenguaje.

Para Schleiermacher, en definitiva, la hermenéutica es el arte de comprender, en una jerarquía de disciplinas ordenadas en función de la dialéctica que describe la relación entre pensamiento y lenguaje. La hermenéutica insta esa relación en un proceso concreto y determinado: comprender en el lenguaje y comprender en el que habla, como las dos caras del proceso lingüístico. Interpretación gramatical (según leyes generales) e interpretación psicológica (según método adivinatorio). El comprender se decide en la interacción de estos dos momentos.

4. Dilthey

Toda apelación idealista, ya sea a una Filosofía de la Historia, ya sea a cualquier clase de teleología histórica que haga de la historia una encarnación de ideas absolutas, provoca rechazo en los historiadores románticos, quienes al operar con textos y documentos, rara y excepcionalmente encuentran presente un espíritu genial.

Tras la muerte de Schleiermacher, en 1834, la hermenéutica se desvanece durante la segunda mitad del siglo XIX. Durante este tiempo se percibe un gran desarrollo y especialización de los métodos de la crítica histórica, pero el tratamiento de una hermenéutica universal está ausente. Corresponderá a Dilthey su reconstrucción.

Dilthey censura duramente a la escuela histórica (Herder, Winckelmann, Ritter, Ranke, etc.), a la cual reconoce méritos y en la cual reconoce tener sus propios orígenes. Entre los méritos hay que contar el avance monumental de los métodos críticos en la historiografía de las ciencias humanas; la censura apunta a la inconsistencia epistemológica que se esconde en la pretensión de alcanzar 'objetividad', tanto como a la inconsistente amalgama de positivismo e idealismo que en ella se verifica.

La preocupación de Dilthey es dotar a las ciencias humanas de

una sólida base científica así como asimismo desarrollar para ello un método que posibilite interpretaciones 'objetivamente válidas'. Se trataba de conferir legitimidad como ciencia objetiva al conocimiento científico de lo históricamente condicionado⁵; se trataba de conseguir para las ciencias humanas la misma legitimidad que las ciencias naturales, pero sin que esto implique aplicar al estudio del hombre los mismos métodos estáticos, atemporales y abstractos que aquellas aplican al estudio de la naturaleza.

La empresa de Dilthey conjugará -o intentará hacerlo- por una parte el empirismo-positivismo francés y por otra el idealismo alemán; la lógica de J.S.Mill y el romanticismo e idealismo alemán. Se tratará de fundar las ciencias del espíritu así como Kant lo había hecho con las de la naturaleza. Al método histórico crítico y a la valoración de los fenómenos históricos propios de la escuela histórica les falta conexión con un análisis de los hechos de conciencia, es decir, les falta una fundamentación filosófica. Habrá que constituir una *Crítica de la razón histórica*⁶.

El problema epistemológico se centra en desentrañar cuál es la índole del acto creador que funda el estudio sobre el hombre. El acto de comprensión de un tal acto creador se refiere a fenómenos de la 'experiencia interior' que es menester 'comprender' dado que no puede 'explicárselos'; la diferencia entre ciencias humanas y ciencias de la naturaleza radica en la referencia o no a esta experiencia interna.

La crítica de la razón histórica no tratará de la constitución trascendental de su objeto, sino en un análisis descriptivo de la experiencia de la historicidad. Esta experiencia es comprensible desde

⁵ Cfr. H.G.Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963.

⁶ "Cuando entraba yo en el mundo de la filosofía, el monismo idealista de Hegel se había disuelto ante el dominio de la ciencia natural (...) Ello me recondujo de nuevo a Kant (...) Su punto de partida era el problema de la validez universal del saber, la necesidad y universalidad de las verdades lógicas y matemáticas, su misma fundamentación de las ciencias naturales en ellas, pero al mismo tiempo la limitación del saber a lo experimentable (...) Para dar razón del mundo espiritual era preciso antes que nada una crítica de la enseñanza de Kant, quien hacía del tiempo un mero fenómeno y por ello también de la vida misma (...) Comencé con la crítica de esa doctrina. Surgió así la frase: el pensamiento no puede ir más allá de la vida." W.Dilthey, "El mundo espiritual. Introducción a la Filosofía de la Vida", en *Gesammelte Schriften V*, Stuttgart-Göttingen, 1964, *Prólogo*.

sí misma, no desde condiciones previas de la mente. El hecho fundamental de la conciencia inmediata es la 'cohesión'. Si los hechos de conciencia son entre sí correlativos en cohesión con la vida total, la vida, a su vez, solamente se devela a través de la experiencia misma: la tarea es comprender la aparición y la génesis de la conciencia científica mediante un análisis de la esencia del conocimiento de sí mismo. El hombre, sin embargo, no comprende mediante la introspección, sino a través de las objetivaciones de la vida. La autocomprensión no es un camino directo, sino que está mediado por la expresión de las experiencias de la vida.

La radical historicidad y la temporalidad misma de la autocomprensión consiste en un darse cuenta de las expresiones que la vida va objetivando a lo largo de su historia.

Dilthey refiere la hermenéutica más directamente al análisis de la comprensión -entendida como comprensión de otra vida ajena y extraña- que convive con la propia experiencia interior. La comprensión del otro sólo es posible a través de las manifestaciones de esa otra interioridad viviente: a través de ambas la hermenéutica trata de reconstruir tal interioridad.

El control experimental de los resultados de tal hermenéutica, del que depende su valor científico, se realiza atendiendo a los rastros de las manifestaciones permanentes y duraderas de la vida. Es más, en cualquier trabajo de interpretación no se cuenta más que con tales objetivaciones⁷.

Llama la atención la importancia concedida por Dilthey a las objetivaciones de la experiencia interna que han quedado fijadas por escrito; es como si pasara de una consideración gnoseológica de los conceptos de experiencia vivida y las objetivaciones de sentido, al estudio histórico directo de tales realidades y objetivaciones, tal como han sido legadas a la historia. La toma de conciencia histórica de todas las objetivaciones históricas de la vida corresponde a la Filosofía, que pasa a ser así entendida como autoconocimiento y hermenéutica. El concepto de 'espíritu de la época' de Dilthey se opone al de 'personalidad

⁷ (Proposición 1) Llamamos comprensión al proceso en el que, a partir de manifestaciones exteriorizadas de la vida del espíritu, ésta se hace presente al conocimiento. (Proposición 3) Llamamos interpretación a la comprensión, realizada conforme a las reglas del arte, de manifestaciones de la vida fijadas por escrito. (Proposición 4b) Llamamos hermenéutica a la doctrina del arte de comprender las manifestaciones de la vida fijadas por escrito. W.Dilthey, "El nacimiento de la hermenéutica", en *Gesammelte Schriften V*, Stuttgart-Göttingen, ed.G.Misch, 1964, *Prólogo*.

del autor' de Schleiermacher. La hermenéutica, para aquél, debe buscar un punto de enlace objetivo entre el intérprete y el texto. Este punto de enlace no puede encontrarse en la pura objetividad de una comprensión libre de prejuicios: tal era el error de la escuela histórica. Dado que la significación acontece únicamente en una textura de relaciones intravitalles (cohesión), es impensable una comprensión que prescinda de tales relaciones. El punto de enlace entre el intérprete y el texto (objetivación histórica) se verifica dentro del círculo hermenéutico ya señalado por Schleiermacher, del todo a sus partes y de cada una de las partes al todo. Pero mientras Schleiermacher veía en este círculo una estructura de la comprensión en sí, Dilthey lo considera una estructura de relación entre las expresiones individuales y el centro vital del que ellas proceden.

La posibilidad de la interpretación universalmente válida puede ser derivada a partir de la naturaleza de la comprensión. En ésta la personalidad del intérprete y la del autor no se hallan frente a frente como dos hechos irreconciliables: ambas se han formado sobre la base de la naturaleza humana universal, y a través de ésta es posible la convivencia de los hombres entre sí en el habla y la comprensión.

¿Cuáles son las dificultades de la hermenéutica de Dilthey? En primer término el retroceso desde la inmediatez de la vida hacia la exigencia científica de lo generalmente válido, que conduce a sobreponer el saber sobre la vida, en tres instancias: a) metahistórica, a través de expresiones como la 'naturaleza humana universal' y la 'vida en absoluto'; b) metafísica, porque la filosofía de la vida da la impresión de seguir de cerca y peligrosamente la metafísica idealista alemana; c) psicológica, por seguir al 'segundo' Schleiermacher en la tarea -inherente al intérprete- de transportarse a una 'otra' vida que debe ser comprendida, lo que lo mantiene prisionero de la hermenéutica romántica. Esto último presupone que el objeto de la comprensión es un texto a descifrar, ignorando que todo encuentro con un texto es encuentro personal y directo con el *espíritu*, que *texto* y *espíritu* se corresponden. Un texto es lo suficientemente extraño como para constituir un problema a descifrar filológicamente, pero a la vez lo suficientemente familiar como para ser resuelto en la instancia del *espíritu*, dado que el texto es simplemente *espíritu*. El modelo interpretativo de Dilthey siguió siendo el del encuentro entre genios.

5. Heidegger

Heidegger establece la comprensión histórica sobre nuevas bases: en vez de una psicología o metafísica de la vida, se trata de una ontología del ser, o mejor dicho, del retorno a una ontología del ser.

El pensamiento heideggeriano presenta una continuidad con el de Dilthey, y a la vez una ruptura. Lo continúa en la convicción de la comprensibilidad de la vida por sí misma, además de la temporalidad e historicidad de la comprensión; representa una ruptura en el sentido de la nueva corriente fenomenológica husserliana. El hombre no puede ser a la vez conciencia y naturaleza, de problemática articulación, por el sólo motivo de que él mismo es primordialmente historia.

La función de la fenomenología es dejar aparecer el ser como lo que es. En la comprensión no se proyecta un significado, sino que se deja aparecer la cosa, que por sí misma se hace patente; la comprensión permite la automostración del ser como logos apofántico.

Adjetivar la hermenéutica como 'filosófica' significa atribuirle la misión de hacer ostensible la relación cognoscente-conocido y mostrar cómo es posible la ciencia, partiendo de la facticidad del existente y sin reconocer límite alguno en la apelación a metodologías de ciencias determinadas. La hermenéutica filosófica pretende tanta universalidad como es posible alcanzarla en la experiencia universal del lenguaje.

En Heidegger, 'hermenéutica' tiene triple significado: a) *fenomenología hermenéutica* que interpreta la comprensión del ser del Dasein, dejando aparecer -según el método fenomenológico- aquello que quedaría oculto del Dasein, mostrándolo; b) *analítica de la existencia y del ser en el mundo* -a diferencia de la metafísica tradicional y de la misma fenomenología husserliana-; c) *hermenéutica del logos*, sin la cual es imposible cualquier investigación ontológica.

La comprensión se funda sobre la realidad que sale al encuentro del Dasein y sobre categorías ontológicas (existenciaristas). No es un proceso mental sino un encuentro ontológico que permite hallar posibilidades del ser aún no explotadas. No se trata de mediar entre dos vidas (Dilthey) sino del poder revelador del ser de las cosas y de las mismas posibilidades de existencia del Dasein. Heidegger busca una nueva 'objetividad' que preceda a sujeto y objeto y en la que el ser se muestre siendo originariamente. La hermenéutica no es ya una metodología filológica ni una metodología universal de las ciencias del *espíritu*; es una interpretación del ser del Dasein: descubre las posibilidades de existencia del existente.

La hermenéutica, como posibilidad ontológica de comprensión, está enraizada primordialmente en la facticidad del mundo y no en versión alguna de la metafísica de la subjetividad. Es de la facticidad del mundo de la que emergen los 'objetos' por un proceso de ruptura, de quiebre del esquema preconcebido de relaciones y significados, colocándose en una claridad *sui generis*. La tarea interpretativa concreta consiste en un proceso que revela lo no dicho en un texto escrito. El

intérprete violenta al texto porque más allá de lo escrito, trata de llegar a lo inexpresado, a lo inconcebido, mediante una dialéctica entre lo dicho y lo no dicho, lo que aún no ha aparecido como palabra (*lógos*). Al plantear a la vez la pregunta por el ser y la pregunta por la nada, el pensamiento heideggeriano enlaza el principio y el fin de la metafísica.

La hermenéutica se apoya en la radical historicidad del existente, del Dasein, y además en el análisis de la proto-estructura de la comprensión. La existencia humana consiste ella misma en un proceso ontológico de apertura; la comprensión es constitutiva del ser en el mundo. En tal sentido, cabe que el que comprende no se comprende a sí mismo sino proyectándose en posibilidades de sí mismo, en la libertad. Este enraizamiento de la historicidad de la comprensión en la intrínseca temporalidad de la existencia humana corresponde al programa heideggeriano de interpretar la verdad y la historia a partir de la temporalidad absoluta del ser, del tiempo como destino del ser.

Otra consecuencia hermenéutica de la temporalidad del ser es la sustitución del concepto de afinidad (*Gleichartigkeit*) entre cognoscente y conocido (Schleiermacher-Dilthey) por el de pertenencia (*Zugehörigkeit*) a una misma tradición. Lo importante no es la semejanza en cuanto semejanza, sino su carácter específico, que está dado por una tradición en el tiempo, al que ambos pertenecen.

La pertenencia del intérprete a su objeto supone un nuevo modo de relación entre ambos que supera las aporías de la escuela histórica. El círculo hermenéutico no se sitúa simplemente en el nivel metodológico sino que procede de la misma temporalidad intrínseca del existente. El condicionamiento histórico se halla en el sujeto mismo, de manera tal que lo decisivo no está en constatar que en la interpretación se configura un círculo, sino que este círculo es de índole ontológica.

Sentido religioso, razón y experiencia

por Aníbal Fornari

CONICET-Instituto de Filosofía UCSF y UNL

1. Sentido religioso y sentido de lo real

La pregunta '¿qué significa hoy religión?'¹ es abordada desde la perspectiva fundamental del sentido religioso, como dimensión estructural de la experiencia humana y como constitutivo de la dinámica de la razón. Pero no se trata de una exposición lineal, sino confrontada con un análisis crítico de la concepción y ejercicio de la religiosidad hoy prevaleciente, presupuesta como forma 'natural' de la religiosidad por las posiciones irreligiosas. Se trata, entonces, de una crítica real, positiva y reconstructiva de la forma auténtica y del significado esencial de la actitud religiosa, ante todo como criterio y posición gnoseológica. Se pretende mostrar, así, el revés de la trama de la comprensión dominante de la religiosidad, pasando por una especie de genealogía o historia crítica de ese tipo de conciencia religiosa, salida del sentido modernista de la subjetividad. Es decir, de la presunción de haber colocado a la historia universal sobre un nuevo eje inmanente y ontológicamente superior, capaz de subsumir a toda forma posible de la religión bajo su régimen instaurador, reubicándola como fenómeno tangencial. Esta genealogía posibilita, *a contrario sensu*, entender el vínculo co-originario entre el sentido abierto y total de la razón y el sentido religioso, al par que establecer la dimensión ontológica del *acontecimiento*, que confirma, redefine el sentido religioso mismo y la razón, ampliándolos desde la primacía ontológica de la *experiencia* en la relación humana con lo real.

Anticipemos la determinación fundamental y meta-empírica de la experiencia. Toda auténtica experiencia tiene el rasgo del evento. Acontecimiento es la experiencia físico-temporal puntual, no genérica ni brumosa, de un encuentro con un rostro humano excepcional (o con un hecho social concreto, humanamente delimitado) que implica a todas las cosas y problemas de la vida efectiva, porque en él se comienza por vislumbrar un realumbramiento de la totalidad del existir, expuesto así a la libertad y a la razón, a su verificación en el tiempo y a su eventual

¹ Tema de las *Jornadas de Filosofía 1999*, organizadas en Mendoza (RA) por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, donde la versión inicial de este trabajo fue presentada para su lectura.