

REFLEXIONES SOBRE LA NATURALEZA FILOSÓFICA DE LA HERMENÉUTICA

Lourdes Flamarique. Universidad de Navarra

Resumen: En este trabajo se ofrece una propuesta sobre las razones por las que la hermenéutica es *filosófica*. El esquema de la argumentación es el siguiente: se considera la naturaleza artística de la hermenéutica y del lenguaje; a partir de ésta, se analiza la relación que el arte guarda con las distintas formas de praxis, también la lingüística. Finalmente, se compara la circularidad del procedimiento hermenéutico, y la del conocimiento práctico. La hermenéutica ha colaborado decisivamente en la recuperación de la filosofía práctica y –como se pretende mostrar aquí– de la dimensión práctica de la verdad: es un conocimiento situado entre la teoría y el arte.

Abstract: This paper offers a proposal on the reasons for which the hermeneutic is *philosophical*. The scheme of the argumentation is the following one: the artistic nature of the hermeneutic and the language is considered; from this one, is analyzed the relation between art and the different forms of praxis, also the linguistic. Finally, one compares the circularity of the hermeneutic procedure, and the one of the practical knowledge. The hermeneutic has collaborated decisively in the recovery of the practical philosophy and –as it is tried to show here– of the practical dimension of the truth: it is a knowledge between theory and art.

1. *Hermenéutica y conocimiento práctico*

La hermenéutica filosófica ha recibido con frecuencia el reproche de haber contribuido escasamente a la tarea de la comprensión del sentido de textos, o al esclarecimiento de la relación que existe entre hablar y entender un signo verbal (Szondi). Habría usurpado un título sin trabajar para su dominio, incluso renegando de él. En cambio, sí se le concede haber colaborado decisivamente en la recuperación de la filosofía práctica y –como se pretende mostrar aquí– de la dimensión práctica de la verdad. Este es a mi juicio el verdadero punto de encuentro –la demanda de un conocimiento práctico– en el que coinciden las distintas corrientes filosóficas contemporáneas que, de un modo o de otro, han incorporado tesis hermenéuticas en sus planteamientos.

La hermenéutica filosófica da por sentado tanto el fenómeno de la expresión como el de la comprensión: sobre todo a partir de Gadamer pretende para ambos un alcance universal. Sigue, por un lado, a Schleiermacher quien destaca por primera vez la universalidad del comprender como una actividad cotidiana, ligada a nuestra existencia desde la niñez en la que aprendemos un lenguaje; y, por otro, a pensadores del Romanticismo como Herder o Humboldt, para quienes todas las realizaciones humanas, el mundo de la historia y la cultura, consisten en configuraciones de sentido, accesibles únicamente mediante la metódica del comprender. En la misma línea que éstos, Dilthey llama

interpretación al comprender artístico/técnico (*kunstmässige*) de las manifestaciones de la vida fijadas de un modo permanente¹. En todos ellos, a pesar de que amplían la esfera del *interpretandum* y la ponen al servicio de la problemática del historicismo, la expresión lingüística se mantiene como paradigma de la expresividad humana. Sólo en el lenguaje encuentra la vida espiritual su expresión completa, reconoce Dilthey. Se entiende, entonces, que la interpretación y transmisión lingüística, el intercambio verbal, ofrezca la estructura básica a la que se acomoda la apropiación y transformación del espíritu objetivo, de la realidad histórica, primero por parte de los individuos, y después por medio de la ciencia histórica.

Con el salto a doctrina filosófica, la hermenéutica se ha desprendido de la tensión metódica, y ha olvidado lo poco que, en su calidad de alternativa al conocimiento empírico-analítico, conservaba de las reglas de la práctica exegetica. Con todo, al pretender la universalidad de la experiencia hermenéutica y su eficacia productiva sobre la conciencia individual, elevándola a condición ontológica, *eo ipso*, el lenguaje ejerce –una vez más– como destacado mediador entre lo común, disponible en alguna forma objetivada, y la comprensión y apropiación individual; más aún, el lenguaje hace posible la tradición como un diálogo ininterrumpido en el que participan sucesivas generaciones. Por eso, la comprensión lingüística continúa teniendo una responsabilidad destacada en la filosofía hermenéutica; y tal vez también porque la genuina universalidad que encuentra la hermenéutica, aquella por la que se considera *filosófica*, es la que corresponde al lenguaje. Una universalidad que nace de la simbiosis de historia y estructura especulativa: el lenguaje que da la palabra a lo dicho en la tradición constituye el verdadero acontecer hermenéutico, un acontecer que es apropiación e interpretación². Esta radicalización de la tesis romántica de la co-originariedad de razón y lenguaje, es vista por algunos como una recuperación del trascendental lingüístico en clave histórica, como una diacronía del lenguaje vivo mediante la que éste ejerce las funciones de la conciencia trascendental. Vivir o ser consiste propiamente en hablar y entender un lenguaje. No es este el momento de discutir esa simetría que, por otro lado, no es exclusiva de la hermenéutica filosófica. Reducir la existencia en todas sus formas a la praxis lingüística implica necesariamente un coste, bien para la una, bien para otra; incluso, para ambas. Que hablar sea una praxis no elimina las diferencias que mantiene respecto a otros tipos de praxis, ni agota la perspectiva práctica de la existencia humana, del ser que obra. La cuestión es si el lenguaje percibe nuestra esencia histórica finita, como afirma Gadamer, o es un trasunto de esa esencia histórica y finita³.

Con todo esto, la experiencia hermenéutica se sobrecarga de significado existencial y pierde interés por las diferencias y malentendidos que impiden la comunicación verbal lograda. Se entiende que en el vocabulario habitual de los pensadores que de un modo u otro tratan de la hermenéutica aparezcan sin excesivas matizaciones, y con un sentido muy próximo, los términos ‘comprender’ (comprensión) e ‘interpretar’ (interpretación). Esta vaguedad en el uso de los términos responde en parte al hecho de que la hermenéutica moderna y la romántica consideran interpretar y comprender bien como dos momentos

¹ W. Dilthey, *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, VII, p. 217.

² Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1986, I, p. 467.

³ *Ibidem*, p. 480.

o pasos de una misma acción (*subtilitas explicandi* y *subtilitas intelligendi*), bien como dos perspectivas, por tanto, dos maneras de designar un único proceso (la reconstrucción del sentido). La habilidad del intérprete se mide en todo caso por la combinación correcta de ambos momentos o perspectivas. Con otras palabras, parece comúnmente aceptado que la interpretación es la puerta que abre la comprensión; pues no hay interpretación cabal que no culmine en la comprensión o captación del sentido, como tampoco hay comprensión si antes no ha habido exégesis, clarificación del sentido. No obstante, al menos en la descripción de la tarea hermenéutica, así como en la delimitación semántica de los términos, cada uno de esos momentos se distingue esencialmente del otro. Esto no puede inducir a pensar en una interpretación sin comprensión; en el proceso de la apropiación del sentido se produce una constante interacción de interpretar y comprender. Por eso, propiamente no hay un momento interpretativo y un momento comprensivo, sino que la comprensión es la interpretación vista desde el intérprete al final de la operación cognoscitiva lograda, y la interpretación es la comprensión vista desde el intérprete como ser lingüístico, existencialmente determinado⁴.

Estas observaciones no pretenden abordar todos los aspectos de este punto crucial de la praxis hermenéutica, pero me permito introducirlas sin más precisiones porque al tratar otras cuestiones implicadas en toda exposición de hermenéutica, al menos desde la hermenéutica del Romanticismo y especialmente desde Schleiermacher, se ofrece una perspectiva más amplia desde la que se advierte su significado más filosófico: concretamente del modo cómo se entienda la asimilación/diferenciación del comprender y el interpretar depende el entronque de la hermenéutica con la filosofía práctica.

Una de esas cuestiones es, en primer lugar, el significado netamente filosófico que el Idealismo atribuye al arte y su vinculación con la subjetividad y, por su devenir hacia una identidad, con la producción de la verdad. El arte es el órgano de la filosofía, afirma Schelling y en el *Álteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* se sitúa lo estético en la cumbre de la actividad racional, desde la que el arte se mide en pie de igualdad con la filosofía y, por encima, de la actividad científica. Este reconocimiento anticipa, entre otras cosas, algunas aportaciones de la teoría contemporánea de la ciencia que destacan el carácter *artístico* y hermenéutico de la teoría científica. De esta superioridad del arte obtiene un rendimiento inmediato la disciplina hermenéutica que también se quiere *artística*. Como el arte de interpretar según reglas, la hermenéutica romántica se pretende a sí misma, además, *filosófica*, y pone en primera línea la existencia de un intérprete y su actividad artística: ambas cosas son incompatibles con la aplicación meramente técnica de reglas. Además, como cualquier *arte*, en su doble movimiento de interpretar y comprender, la hermenéutica reúne en una sola tarea lo universal, las reglas lingüísticas, compositivas y literarias, y lo individual, la unidad del sentido o pensamiento que anima la expresión. También por su naturaleza *artística*, la hermenéutica pone en evidencia la contradicción de la gnoseología moderna: el problema del conocimiento de las reglas o principios universales de todo saber que parece necesitar un conocimiento *técnico* previo para aplicarlos correctamente. La investigación filosófica sobre la fuente del saber, si no quiere caer en el proceso al infinito en la búsqueda de los primeros principios del

⁴ Lógicamente estas distinciones tienen menos interés cuando el objeto hermenéutico no es un texto; así, por ejemplo, en el uso metódico del comprender para las ciencias históricas domina la dimensión reconstructiva dirigida por la previa aceptación de un todo o unidad histórica: «Comprender e interpretar es el método que colma las ciencias del espíritu. Todas las funciones se unifican en ello», W. Dilthey, *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, p. 205.

conocimiento, tiene que detenerse en un saber práctico, en un *saber hacer* existencial. Esto mismo se puede decir de hablar y entender un lenguaje. Sólo quien sabe lo que es hablar y habla una lengua, puede reconocer los principios y reglas básicas que soportan los enunciados con sentido. Pero éstos, aunque establecen lo que se puede decir y lo que no se puede decir, no enseñan lo que es decir ni entender lo dicho.

En segundo lugar, abordaré la imitación de la acción expresiva como única medida de la interpretación correcta. Haré también alguna alusión –aunque sea de modo colateral– a la *psicologización* de la comprensión como un error típico del olvido de la dimensión práctica de la razón. La hermenéutica desde su fundación moderna en el siglo XVII (me refiero aquí tan sólo a la denominación de la disciplina y su estudio como disciplina autónoma) y, sobre todo, desde el impulso recibido por el romanticismo ha padecido la sospecha de psicologismo en sus procedimientos interpretativos. Al empeñarse en comprender a un autor tan bien como él, e incluso mejor que él, la teoría hermenéutica se propuso como ideal metódico la reconstrucción del sentido mediante la recreación del pensar que anima el acto de habla. Desde aquí resulta inevitable la tensión entre verdad y sentido, es decir, entre reproducción y producción.

En tercer lugar y en relación directa con esto último, trataré también sobre la desconfianza que despierta la hermenéutica por seguir un procedimiento circular en la interpretación, que parece invalidar la objetividad de la comprensión. Con esta objeción se debilitan las pretensiones de la hermenéutica como un saber que funda el sentido del mundo y, por tanto, que ofrece el contexto de todo conocimiento. Esto es, la circularidad de la experiencia hermenéutica es utilizada también como argumento contra la aspiración moderna de obtener un soporte de tipo fundacional al conocimiento, una vez que se han declarado autoreferencial todo principio meramente racional.

Puede parecer que son demasiadas cosas para una tarea tan poco ambiciosa como la de considerar la índole *filosófica* de la hermenéutica, examinando las coincidencias y diferencias entre comprender e interpretar desde la perspectiva de la verdad práctica a la que aspiran. Sin embargo, la relación de todas ellas queda indicada en la segunda parte del título de este trabajo: la verdad como arte. Como ocurre con casi todas las cuestiones filosóficas, la centralidad de la hermenéutica en el pensamiento contemporáneo pone en primera línea otros problemas que ella misma no trata directamente. El permanente enfrentamiento que ha mantenido con el modelo objetivista de conocimiento (desde Herder, pasando por Dilthey y Simmel, hasta Gadamer) ha acabado casi siempre relegando las tesis hermenéuticas al ámbito de la filosofía de la cultura, de las ciencias histórico-sociales, las *humanities*, y cada vez más al de la antropología y la ética. Todo ello no es sin más síntoma de una competencia superior de sus métodos sobre el modelo científico positivo-experimental con vistas al estudio de la realidad histórico-cultural; es también un claro indicio de la pérdida de un concepto de verdad y del conocimiento que durante siglos se había llamado verdad y conocimiento práctico. En el siglo XIX, salvo en el ámbito anglosajón, la filosofía práctica fue asimilada a las ciencias del espíritu y la verdad práctica sustituida por el ideal metódico de éstas.

Para la cuestión que quiero abordar aquí, baste señalar que ese déficit en el concepto de verdad, propio del pensamiento moderno (ya de suyo atendible), impide entender en muchos casos la naturaleza epistemológica de la praxis hermenéutica y, por tanto, su carácter veritativo. La filosofía moderna, ha indagado poco sobre el conocimiento real; ha concentrado su atención más bien en los tipos de conocimiento que culminan

en un saber articulado, transmisible por su categorización en teorías y leyes, que forma parte de un compendio de conocimientos sobre el que se continúa. Al producirse la identificación entre conocimiento y ciencia, por un lado, y entre verdad y teoría, por otro, se han «arrinconado» entonces los procedimientos interpretativos al ámbito de lo artístico, de las «*technei*», ahora entendidas ya como actividad opuesta a lo racional y a sus hallazgos se les concede un valor puramente expresivo, creativo, que escapa al férreo marcaje de las leyes y principios que acreditan la verdad objetiva. Apenas se aprovecha uno de los aciertos de la filosofía de la subjetividad que, tratando de lograr la plena autotransparencia, se topa con la dimensión *natural* de la razón, por la que los principios lógico-trascendentales definen un saber ya ejercido; son lo que la racionalidad *debe haber sido* desde el origen. La filosofía de la conciencia termina advirtiendo que el discurso fundacionalista es necesariamente circular. Pero, no toda circularidad es viciosa, si lo es la circularidad que describe la vuelta sobre sí del yo, o la del esquema todo-partes. Hay una circularidad *aparente* a la que apunta la teoría del conocimiento: la de los principios que sólo se reconocen operando. Que lo técnico o práxico antecede a la actividad teórica lo han señalado también pensadores como Kant, Wittgenstein o más recientemente, Dummett y Davidson⁵.

No es éste el único factor que contribuye a la generalización del discurso hermenéutico en las corrientes heredadas de la modernidad, pero sí uno de los más decisivos. La reaparición de conflictos y aporías en los planteamientos fundacionalistas –pretendidamente excluidos por el estudio científico del lenguaje– ha animado el interés por otras formas de conocimiento. Especialmente por aquéllas en las que se advierte, por un lado, la dimensión existencial del sujeto y, por otro, la inevitable mediación de conceptos, esquemas, prácticas, que son inseparables de la praxis cognoscitiva inserta en una tradición científica. La extraordinaria relevancia filosófica que la modernidad confiere al lenguaje facilita todo lo demás; especialmente el giro lingüístico del pensamiento que impulsan de diverso modo buena parte de los filósofos de los siglos XVIII y XIX.

No sorprende que precisamente algunos destacados representantes del positivismo lingüístico, cuerpo doctrinal paralelo al objetivismo científico que sanciona el conocimiento frente a otras formas que pretenden serlo y se reducen a juegos o ensoñaciones, que ha asimilado el conocimiento válido a los determinados actos lingüísticos y descalifica como frases sin sentido todas aquellas que no describen casos o situaciones, esto es, que no refieren a hechos, hayan terminado adscribiendo a la praxis hermenéutica una tarea de fundamentación del saber que hasta poco antes correspondía a los principios y leyes racionales e inmutables.

En el extremo contrario se sitúan aquellos pensadores que, por una creciente desconfianza hacia la racionalidad principal, han descubierto que la ilustración total está precedida por un desarrollo inteligente o por una maduración susceptible de ser interpretada

⁵ «Si definimos el entendimiento en general como la facultad de las reglas, entonces el Juicio consiste en la capacidad de sussumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (...) Sólo mediante una nueva regla podría esa lógica señalar, en términos generales, cómo sussumir bajo tales reglas, es decir, cómo distinguir si algo cae o no bajo ellas. Ahora bien, esa nueva regla exigiría a su vez, precisamente por ser regla, una educación del Juicio. Queda claro, entonces, que si bien el entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, el Juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado». I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 133/ B172. Este punto ha sido brillantemente expuesto por A. Bowie, «The meaning of the Hermeneutic Tradition in Contemporary Philosophy», en *Verstehen and Humane Understanding* (Ed. A. O'Hear) Cambridge University Press, 1996, pp. 121-144.

y relatada a modo de justificación (aunque Kant ya lo hubiera hecho dos siglos antes en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*). Concluyen, entonces, que todo empeño por un conocimiento estrictamente científico, es decir, atemporal se apoya en una narrativa, y encuentran en la hermenéutica un aliado: el *logos* humano no está destinado a la verdad, sino a la nada del sentido siempre provisional. Por tanto, la filosofía del presente debe discurrir por los cauces del nihilismo instaurado, con su constante producción de un sentido destinado a ser sustituido por las interpretaciones posteriores. En las formas más radicalizadas de esta contextualización narrativa, se advierte el eco del perspectivismo nietzschiano que proclama la no-verdad como condición de la vida. Otra formulación en la misma línea sostiene que la *skepsis* es el núcleo de la hermenéutica, pues escepticismo es el diagnóstico de la enfermedad o deseo natural por conocer y la forma actual del escepticismo se llama hermenéutica (O. Marquard). En su favor hay que reconocer que el sentido acoge precisamente esa dimensión temporal de la verdad que ha sido ignorada desde la identificación de verdad y teoría que lleva a cabo la modernidad filosófica. La historia del pensamiento nos ha proporcionado ejemplos suficientes de que el conocimiento y el pensar siguen principios formales, tanto los que estudia la lógica como los que definen una teoría y su aplicación; no parece haber salida alguna –aunque muchos lo han intentado, también el nihilismo hermenéutico– a la racionalidad en el sentido que ésta recibe en Occidente. Tal vez no se ha tenido suficientemente en cuenta el *dictum* kantiano: el uso de la razón es también un uso natural.

Con todo, en mi opinión el alcance filosófico de la hermenéutica no se reduce a estas lecturas contemporáneas, marcadas por el estrechamiento del horizonte filosófico que sigue al pensamiento de la sospecha. Sin duda confirman que la hermenéutica es una disciplina plenamente moderna, pues hunde sus raíces también en la dimensión reflexiva del pensar; la misma modernidad que advierte Heidegger y que abre la *ontologización* del comprender mediante la que éste pasa a designar el dinamismo vital de un ser articulado por la existencia histórica y su apertura veritativa al mundo. Este camino está ya despejado en todos sus márgenes.

En cambio, apenas se ha insistido en la intuición que pone en relación por primera vez hermenéutica y filosofía. La hermenéutica presenta la acción vital desde la experiencia comunicativa de un ser racional, en ella desempeña un papel central. El hecho de que todo pensamiento, pero también el dinamismo interior de la vida, se traduzca en un lenguaje determinado, confiere a la praxis lingüística una responsabilidad ética en la realización del ser humano, como ya lo vio Schleiermacher. Establece una correspondencia entre libertad y lenguaje, que recuerda la dimensión moral del conocimiento, o expresado a la inversa, la índole existencial de la verdad, y desvía la cuestión de la reflexión del camino puramente propedéutico de la abstracción de los principios del saber, que deben estar disponibles antes del saber. Precisamente la hermenéutica insiste en la necesidad de una relación más viva con la verdad: porque para el pensar *es inevitable comenzar desde el medio*, es decir, en relación con un saber en camino sostenido por el diálogo⁶.

El lenguaje es indicativo de una reflexividad práctica, no teórica, la misma que garantiza la eficacia comunicativa, y por ella la comprensión. Por eso, el discurso real incluye una advertencia de las reglas del decir y de la adecuación a lo dicho que permite la defensa

⁶ Cfr. Fr. Schleiermacher, *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 104.

argumentativa y la corrección, como parte de la expresión. Como afirma Dummett, «resulta, de hecho, muy difícil conseguir una formulación explícita de los principios que rigen cualquier idioma. Pero, precisamente porque el uso del lenguaje es una actividad tan consciente, hemos de considerar el uso que un hablante hace del lenguaje, no como una mera ejemplificación de esos principios, sino como algo guiado por esos principios, y por lo tanto hemos de atribuirle un conocimiento implícito de ellos, queriendo decir con esto algo más que su mera observancia en la práctica»⁷. Un conocimiento práctico, un hierro de madera, para la filosofía moderna, asiste a la acción lingüística; guarda una clara simetría con la dimensión práctica de la existencia humana.

La naturaleza hermenéutica de lo que está en la base de nuestros conocimientos ya no induce a esperar una especie de certeza o evidencia en las demostraciones. Al contrario, ofrece la menos evidente de las experiencias, pero la más indiscutible: la del *pratein*, la praxis misma, como un orden natural y racional al mismo tiempo, que no es susceptible de ser tratado como un punto de partida cero, pero menos aún es reductible a la concatenación de momentos propia de una descripción. La hermenéutica acoge, como decía, la tensión gnoseológica moderna con la supremacía del sujeto como origen de reglas y productor del sentido. Al mismo tiempo, reaviva la adormecida cuestión de un concepto unilateral de verdad, a saber, como verdad teórica que converge en la llamada cuestión metódica, tan típica del siglo XIX. Si como he señalado anteriormente, en la forma más acabada de reflexión se descubre un origen prático, la hermenéutica tiene un significado netamente filosófico: es un conocimiento situado entre la teoría y el arte. El mismo lugar que llamaban los antiguos conocimiento práctico, verdad práctica.

2. La hermenéutica o el arte de la verdad

Toda hermenéutica impone un equilibrio entre las dos operaciones básicas: interpretación y comprensión. Interpretar significa enfrentarse analíticamente con una estructura de sentido: descomponer lo ya constituido para descubrir su unidad interna. Es una tarea que transcurre, mientras que la comprensión no parece exigir tiempo alguno: se da de una vez por todas. Comprender es sinónimo de entender, no de conocer (se traduce usualmente *Verstehen* por comprender; el término forma parte de la misma familia que *Verstand* que se traduce, en cambio, por entendimiento). En esa medida, la comprensión es de suyo institución de sentido. Lo que se comprende o entiende no es tanto un objeto una cosa como una acción (lingüística o no), un suceso, esto es, una situación. El *Verstehen* señala un objeto de suyo complejo, por eso no se conoce sin más, sino que el comprender resulta de la captación del objeto como algo articulado según una estructura individual, viva. No cabe otra consideración del objeto a comprender, sino como dotado de sentido; esto es, su verdad no consiste en lo que muestra. «A este proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera lo llamamos: comprender», afirma Dilthey, para añadir inmediatamente que en rigor la interioridad a la que nos referimos es siempre una interioridad psíquica y solo metafóricamente hablamos de comprender la naturaleza (*interpretatio naturae*)⁸. Esta última afirmación ha sido ampliamente contestada por la teoría contemporánea de la ciencia.

⁷ M. Dummett, «Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje». *Anuario Filosófico*, XI, 1978, p. 56.

⁸ W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en *Gesammelte Schriften*, V, p. 318.

Para acceder a esa verdad no manifiesta es preciso ir más allá de lo sensible hasta lo inteligible compuesto intencionalmente. El sentido es una unidad desplegada, articulada; ya se trate de la expresión lingüística, ya de una acción lo que está en juego es una verdad que sólo se da desplegada en su realización verbal o en el despliegue temporal de sus elementos. No cabe considerar el sentido como una deficiencia de algunas cosas que no apuntan de una sola vez a su *eidos*, sino como un *eidos* que se realiza como la unidad de lo que necesita tiempo para ser. Ponerse a interpretar supone reconocer que la regla de la secuencia verbal o de los momentos de la acción es la regla de un solo caso; por tanto, que los indicios forman una constelación única. Es indudable que entender adecuadamente apela a la experiencia —que instituye sentido— de quien comprende, de modo que una operación se mide con otra: la del autor/agente con la del intérprete.

Y, sin embargo, es preciso captar la regla. El universal/individual es el *oximoron* que equivale al sentido. Participa de lo común, por eso no es completamente extraño. Pero, al mismo tiempo, es individual. Sólo una interpretación correcta —que atienda a esa familiaridad y extrañeza— proporciona la comprensión del sentido. El lenguaje, y mejor el lenguaje escrito —el texto—, ofrece el campo paradigmático de la doble o única operación interpretación/comprensión. Como el texto retiene el acto vital del pensamiento expresado, permite llevar a cabo una comprensión según reglas, esto es, entender el lenguaje en una experiencia diseñada y controlada, bien diferente al modo como entendemos la comunicación verbal cotidiana (en el diálogo vivo no se requiere una conciencia plena de los motivos e intenciones de cada interlocutor; el diálogo se sostiene y prosigue en cuanto hay un mínimo acuerdo, entendimiento sobre un mismo objeto, un aspecto, etc.). Ahora bien, esa experiencia controlada —*artística*— es otro modo de designar un conocimiento práctico, no un saber general que se aplica a cada caso.

Como veíamos, la hermenéutica es definida en el Romanticismo como el arte de interpretar según reglas. Arte o *techne* (*Kunst*) no significan sin más una técnica para llevar a cabo la traducción o explicitación del sentido. Para ese viaje basta el conocimiento de la lengua y el recurso a las reglas sintácticas y a las equivalencias de significados. El lenguaje es ante todo la manifestación de lo profundo del espíritu. Por eso, según Herder, el lenguaje asiste a la acción existencial más íntima: palabra y razón facultan al ser humano para el acuerdo consigo mismo, es decir, sitúan su intimidad en el diálogo⁹. El discurso, y también el lenguaje escrito, consiste en una estructura de significado, esto es, en una combinación intencionada: *el querer decir* del autor se corresponde siempre con la acción verbal, una actividad expresiva que no es técnica, sino vital e individual.

Como he indicado anteriormente, la primacía que tiene el arte sobre el resto de las actividades humanas en los pensadores románticos, es un indicio de porqué la hermenéutica es definida como el arte de interpretar, o el arte de comprender según reglas: *Kunst* o *Kunstlehre*. El significado de ambos términos oscila entre arte, método y técnica. Todos ellos reúnen en cierto modo el significado de la antigua *techne*, griega o del *ars* latino, sin sustraerse tampoco a la atracción de lo metódico que ejemplifica la ciencia moderna. Es preciso, no obstante, encontrar una clave armonizadora entre los diversos sentidos del término *Kunst*. Si se acepta que arte es sinónimo de técnica, especialización, el mero

⁹ «No puedo concebir el primer pensamiento humano ni ordenar el primer juicio del que tengo memoria sin dialogar en mi alma o sin intentar hacerlo». J. G. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obras Selectas*, Alfaguara, Madrid, 1982, p. 165.

saber hacer una cosa, y se traduce el término *Kunstlehre* por método, se favorece una visión de la teoría hermenéutica en la que se destacan los conflictos y dificultades de una aplicación metódica de las reglas y los procedimientos para la interpretación correcta. En este caso no se advierte fácilmente por qué es *filosófica* la hermenéutica. Y no sólo eso, resulta también incomprensible que se afirme que la comprensión es siempre de algún modo inacabada, infinita, es decir, que el malentendido no se pueda disolver del todo. Pues ¿qué clase de método es ese que no garantiza el resultado por el que se le ha definido previamente?

En cambio, si se pone la atención en la palabra *Kunst* y no se olvida que el arte consiste en presentar lo universal de modo inmediato en lo individual, la interpretación debe ser artística, naturalmente inacabada, pues toda expresión lingüística es la construcción de algo determinado y finito a partir de algo indeterminado e infinito¹⁰. En ese sentido, la interpretación que procura recrear la inspiración del pensamiento en el discurso ya ejercido es adecuada, cuando respeta la índole *artística* de todo uso lingüístico, esto es, de todo pensamiento expresado. Schleiermacher afirma que es preciso entender la tarea de la hermenéutica como una obra de arte, pero no como si la interpretación terminara en una obra artística, sino en la medida en que la actividad de comprender lleva en sí el carácter del arte; puesto que con las reglas de la interpretación correcta no se ha dado la aplicación, no se puede proceder mecánicamente¹¹.

Este concepto de arte está en consonancia con lo apuntado anteriormente. Para el Romanticismo arte es la forma característica de todo saber superior; esto es, de todo conocimiento al que acompañan la clara conciencia de su producción¹². El arte está unido a la forma superior de conciencia porque ésta debe consistir en un *saberse*, o lo que es lo mismo, en un *producirse*. El arte es medio absoluto de reflexión, porque es capaz de sustraerse a cualquier mediación en la medida en que representa la acción, también cuando se trata de arte plástico, como bien se advierte en el arte contemporáneo.

Por tanto, todo conocimiento propiamente, toda praxis cognoscitiva es artística en la medida en que está produciéndose como saber real. El pensar es estrictamente el arte del pensar —el saber que se sabe— y a éste le corresponde el hablar intencional. El querer decir que da lugar a la expresión verbal permite tratarla como una producción original, expresiva, artística. La interpretación debe ser *eo ipso*, artística en la medida en que atiende principalmente al factor creativo (individual), a la praxis misma. El pensar es lenguaje interno, sostiene Schleiermacher. De lo que se sigue positivamente que el lenguaje condiciona el progreso del individuo en el pensar. Pues el lenguaje no es sólo un complejo de representaciones asiladas, sino también un sistema de parentesco de la representación¹³. La plenitud del sentido comparece en el ideal de la reproducción del pensamiento produciéndose, es decir, mediante una operación que realice la acción del pensar lo mismo: una interpretación como arte. El arte de interpretar se corresponde con el arte de pensar y hablar, lo que para la teoría hermenéutica significa que la praxis interpretativa debe guardar una simetría con la praxis lingüística. Y, por tanto, la reproducción del querer decir del hablante en sentido estricto sólo puede ser la producción del mismo.

¹⁰ Cfr. Fr. Schleiermacher, *Dialektik (1811)*, Meiner Verlag, Hamburg, 1986, p. 4.; *Hermeneutik und Kritik*, p. 80.

¹¹ Cfr. Fr. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, p. 81.

¹² Fr. Schleiermacher, *Dialektik (1814/15)*, p. 5.

¹³ Fr. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 78.

Esta imitación de la acción, no del mero contenido del pensar, recuerda la *mimesis* aristotélica, en la que no se trata de reproducir el desarrollo psicológico (aquí es lo mismo que temporal) sino tomar los signos exteriores, los momentos de la acción para desde ellos suscitar la misma acción vital, moral en el espectador. Los que imitan, imitan a los hombres que actúan, dice Aristóteles en la *Poética*¹⁴. En la representación de la acción humana, no puede ignorarse el elemento noético o cognoscitivo en favor de la simple descripción de la acción en su decurso temporal. Ni tampoco puede confundirse la secuencia de la acción con lo que ella realiza. La representación (o reproducción) debe insistir en la unidad de la acción, que es, por otro lado, lo que capta al espectador, lo que éste incorpora vitalmente. A esto aspira la *mimesis*, no a una suerte de repetición de la acción en su despliegue temporal¹⁵. El sentido de la acción, su fin, no termina o cesa, continúa en las sucesivas actualizaciones a las que está abierto. El paralelismo con la recreación hermenéutica es claro: el sentido del texto unifica sus elementos, es su fin y puede ser prolongado en una comprensión más perfecta, en otro decir. Esto mismo defiende Schleiermacher cuando propone como programa para la interpretación correcta la reconstrucción imitativa del sentido (*nachahmen*). El sentido es inseparable del acto de pensar, más aun es lo que cualifica al acto como tal. No es este el lugar para abordar las diferencias entre verdad y sentido; baste subrayar que en muchas ocasiones con el término sentido se designa la forma singular de la verdad, es decir, la verdad de lo singular, no reducible a los modos objetivos y generales de conocimiento. En la filosofía clásica se utilizaba la expresión 'verdad práctica': un *oximoron* de universalidad y singularidad, que se conoce sólo a través de su realización concreta, de las acciones vivas, esto es, en estrecha dependencia de lo singular. Parece claro que hay una identidad estructural entre la praxis moral y la lingüística.

También Dilthey advierte que en la índole vital de la comprensión radica su idoneidad como método para el conocimiento de las configuraciones de la vida. Pues, al contrario de lo que pasa con las ciencias de la naturaleza, el conocimiento histórico puede y debe guardar una isomorfía plena con las realidades que estudia. Sólo el comprender (*Verstehen*) la asegura en la medida en que es un conocimiento que *se hace*. Y tiene razón cuando afirma que «el comprender crece en primer lugar en los intereses de la vida práctica»¹⁶. La existencia humana es posible en el intercambio que en sentido propio significa entenderse: cada uno tiene que y quiere entender lo que el otro dice y quiere decir. Habría que añadir que la expresión lingüística sirve en primer lugar a los intereses de la vida. Por todo esto, la acción individual, la expresión verbal, nacen siempre en medio de lo común, se orienta en el mundo del espíritu objetivo. En plena sintonía con sus predecesores románticos, Dilthey saca de aquí una consecuencia importante para la comprensión: ninguna manifestación de la vida, lenguaje o acción, es estrictamente particular, singular, sino que en cierto modo «está llena de un saber acerca de lo común y de una relación hacia lo interior»¹⁷. Toda manifestación de la vida presenta, podríamos decir, una tensión entre lo universal y lo particular, entra la vida objetivada, las formas de la cultura, y la vivencia real.

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *Poética*, 1448a, 20-24.

¹⁵ Cfr. Aristóteles, *Poética*, 1451a, 16-35. Este punto ha sido muy bien tratado por M. Antonia Labrada, *Sobre la razón poética*, Eunsa, Pamplona, 1992, p. 54 y ss.

¹⁶ W. Dilthey, *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, p. 207.

¹⁷ *Ibidem*, p. 209.

El comprender tiene siempre por objeto algo individual. Lo dado conjuntamente, la constelación de elementos, en una obra, una expresión lingüística o en una vida se corresponde estructuralmente con una relación vital. Dilthey está aludiendo a la praxis vital. Y continúa, del análisis de la vivencia y de la comprensión de «nuestro sí mismo», resulta que lo individual es un valor por sí mismo; sin lugar a dudas, añade, es el *único valor por sí mismo*. Cuando nos enfrentamos con la acción individual no sólo tenemos delante un caso de lo universal humano, sino un todo individual¹⁸. Al mismo tiempo, no podemos olvidar que la vida cotidiana nos pone de continuo en relación con otros seres humanos, con sus acciones y sus creaciones. Precisamente en virtud de su afinidad recíproca, de lo que hay de común entre ellos, comprendemos a los individuos, concluye Dilthey. La expresión, el despliegue de la acción responde siempre algún código, es traducible, por tanto, por los otros. La individuación es inseparable de lo universal humano. La clave del empeño de Dilthey está, naturalmente, en hacer del comprender un método capaz, por un lado, de respetar la tensión interna entre lo individual-vital y lo universal-formal y, por otro, de alcanzar las configuraciones objetivadas de lo histórico.

Pero el espíritu objetivo no guarda una simetría plena con los lenguajes. El modelo hermenéutico, la expresión verbal, utiliza los tipos, los géneros y estilos literarios como un apoyo retórico y crítico. El auténtico nervio de la relación expresión-comprensión es el sentido, una unidad de significados que depende de la razón individual. Por el contrario, las formas objetivadas de la vida que estudian las ciencias históricas no tienen su explicación exclusivamente en la proyectiva individual. Dilthey quiere apoyar la ordenación de los elementos según tipos de individualidad, quiere construir inductivamente la unidad vital y asegurar la comprensión mediante una ley general que sería la conexión (su fundamentación sería la comparación y corrección de presupuestos)¹⁹. Su pretensión de fundar un conocimiento científico de lo individual objetivado le coloca en el ángulo adecuado para percibir que lo que está en juego no es algo metodologizable. El arte es el órgano de comprensión de la vida, sostiene en uno de sus últimos trabajos, como si quisiera dar marcha atrás o ¿como si hubiera comprendido finalmente el comprender?

Dejo la cuestión en este punto y vuelvo a la afirmación inicial, en la que coinciden una hermenéutica vinculada a la racionalidad del lenguaje, y una hermenéutica al servicio del conocimiento histórico: Si el comprender comienza en los intereses de la vida práctica y nunca se separa de ella, comprender o entender es también necesariamente vida práctica. Y esto está implícito sin duda en la definición de la hermenéutica como arte.

Que la interpretación correcta proceda según el arte ofrece una perspectiva sobre la hermenéutica que la sitúa en el marco de la verdad práctica. Schleiermacher entiende que todo verdadero saber es un saber práctico, porque la ciencia, el conocimiento es ante todo un acto que se lleva a cabo con plena conciencia de sus principios. Esta asimilación lejos de conducir a un pragmatismo contribuye a recordar que la verdad práctica se corresponde precisamente con la índole veritativa de las acciones humanas. La filosofía práctica de raíz aristotélica ha mostrado que en las acciones libres, las que son objeto de una calificación moral, en la praxis moral, la corrección o verdad comparece sólo una vez realizada la acción, como acción lograda. Es decir, que la praxis propiamente no

¹⁸ *Ibidem*, p. 213.

¹⁹ Ahora bien este razonamiento podría reclamar solo probabilidad y no certeza, señala A. Gómez Ramos en W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica* (Prol., trad. y notas de A. Gómez Ramos), Istmo, Madrid, 2000, p.183.

tiene reglas determinadas, o lo que es lo mismo, cada praxis correcta, o acción lograda, instituye una regla. «Lo que hay que aprender para saber cómo hacerlo, hay primero que hacerlo para aprenderlo»²⁰. En ese sentido, la ética aristotélica no guarda relación con una técnica del buen obrar, no se parece a una ética procedimentalista a la manera moderna. Tampoco la hermenéutica quiere presentarse como una técnica de la interpretación: quiere ser *filosófica*; aquí se trata de ver si en un sentido distinto a como lo pretende en el pensamiento contemporáneo.

Estas distinciones, lejos de resultar extrañas a la hermenéutica, coinciden plenamente con los problemas a los que se enfrenta. La naturaleza artística de la hermenéutica ofrece la clave para esta relación con la ética, como antes la ofrecía respecto a la poética. Sigo en este punto los pasos de F. Inciarte quien, en un trabajo recientemente publicado, compara la praxis moral con la artística. La praxis moral —la acción expresiva podríamos añadir— no realiza leyes generales, sino que ella misma puede convertirse en ley o norma. Al agente moral, como al hablante, para actuar no le basta con conocer un código de reglas prácticas, o con saber una lengua, más aún, no se sabe una lengua, sino que se habla una lengua. Esto quiere decir que es más importante el *qué* se habla, que *cómo* se habla. O también que son inseparables uno de otro, pero que lo que determina la expresión es el *qué* y desde éste se busca el *cómo*. Igualmente el agente se la juega en lo que hace y, por esto, es inseparable del *cómo* lo hace. Técnica, decíamos, es una especialización: saber *cómo* se hace una cosa; pero este *cómo* «tiene que ver más bien con el *qué* que con el *cómo* en la contraposición entre *qué* y *cómo*, contenido y modo de llevarlo a cabo o de hacerlo»²¹.

Aquí se trata de esclarecer la comprensión, la praxis hermenéutica. Desde lo ya apuntado cabe subrayar que hablar no es una operación técnica, aunque como en la técnica sea preciso aprender una lengua y quepa seguir aprendiendo a usarla, el aprendizaje no puede ser de tipo mecánico, porque *cómo* se habla responde a *qué* se dice. Si hablar no consiste en dominar una técnica, por tanto en algo teórico al fin y al cabo (conocer las reglas lingüísticas), entonces se asemeja a la praxis moral; lo cual significa que la expresión es ella misma su propia corrección o sentido. Así lo ve también Schleiermacher. Se accede a la significación de las palabras a través de la hermenéutica, puesto que se sabe usar las reglas combinatorias y las palabras, únicamente si se usan significativamente, es decir, en este sentido concreto, nunca desligadas de una intencionalidad. «¿Cómo se aprende a comprender originariamente? Es la operación más difícil y el fundamento de las restantes y la realizamos en la infancia»²². El lenguaje es estrictamente práctico, la comprensión no puede entenderse como una operación regida por una teoría de la interpretación, sino como un arte, esto es, una praxis, la del intérprete, que reproduce otra praxis, la del autor. Con otras palabras, del mismo modo que la ética o la filosofía práctica debe ser práctica, la hermenéutica es una ciencia práctica: se comprende una vez encontrada la regla interpretativa, pero ésta se legitima únicamente en la comprensión correcta.

La acción moral en su despliegue temporal y la verdad práctica, que ella realiza, no son exactamente lo mismo. Tampoco lo son la expresión verbal y el pensamiento, el querer decir que la anima. Toda praxis interpretativa acoge esta distinción en la medida

²⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cap. 1, libro II.

²¹ F. Inciarte, «Sobre la situación actual del arte» en *Breve teoría de la España moderna*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 114.

²² Fr. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Winter Verlag, Heidelberg, 1974, p. 61.

en que distingue entre interpretar y comprender; pero, sobre todo, en la medida en que al no disponer de la aplicación de las reglas hermenéuticas (ni en el nivel gramatical, ni en el psicológico) del discurso, la praxis interpretativa confía en el talento, en el conocimiento práctico. Porque pensamos y hablamos, podemos entender a otros. Es decir, porque estamos ya en el lenguaje y sus prácticas, sabemos qué es lenguaje y cómo se habla. Talento natural, lo llama Schleiermacher. Lo que está en juego no es copiar o reproducir lo dicho, lo expresado al reconstruirlo, sino pensar como pensaba el autor; pero pensar implica siempre un acto, una nueva acción.

Carece de sentido reclamar como objetivo metódico la reproducción psicológica que lleve a sentir igual. Así lo declaró Schleiermacher en su discurso de 1829, anticipando ya el malentendido que sugiere la *psicologización* de la comprensión *artística*: «El conocimiento del hombre individual como tal no es tampoco la meta de esta parte de nuestra tarea, sino solo el medio para adueñarnos por completo precisamente de las actividades de este mismo que nos incitan también a ese estudio objetivo»²³. El objeto de la hermenéutica es el pensamiento, pero éste no es igual, no es nunca el mismo, siempre es un acto. No es posible acertar en la comprensión si se piensa la interpretación como una reconstrucción mecánica de la composición verbal. La comprensión se da precisamente cuando la interpretación alcanza el momento de la composición, esto es, el alma de la misma. Comprender el sentido supone identificar el acto de pensar; una vez alcanzada esta identidad, la composición verbal pasa a un segundo lugar, porque el sentido entra en relación con otra constelación, la del intérprete²⁴. Lo que está en juego no es únicamente la objetividad del sentido, sino también el significado que este concepto, «objetividad», tiene para la verdad. La relación vital con el sentido, la del intérprete como antes la del autor, pone de manifiesto una tesis clásica que es preciso tener muy presente: en todo conocimiento, no sólo en el hermenéutico, la verdad nombra la relación viva entre el cognoscente y lo conocido. Y, por ello, está siempre abierta a sucesivas actualizaciones.

3. Circularidad y talentos naturales: la verdad como arte

En toda exposición de la hermenéutica se aborda la cuestión de la circularidad del procedimiento interpretativo. El reproche de inconsistencia que acompaña a la verdad hermenéutica, más que desmontado por sus seguidores ha sido acogido como uno de los rasgos que confirman la condición filosófica de la hermenéutica frente a otras formas de conocimiento que –como en el caso de la ciencia, paradigma de la verdad objetiva– derivan siempre de una precomprensión de la realidad. El prejuicio –especialmente desde Gadamer– ha adquirido consistencia ontológica; pues manifiesta el carácter encarnado de la subjetividad, esto es, de una conciencia que surge y se desarrolla necesariamente a partir de un mundo al que se vincula como tradición. En *Verdad y Método*, la experiencia hermenéutica parte del círculo heideggeriano precomprensión-comprensión. Como señala

²³ Fr. Schleiermacher, *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolf's Andeutungen und Ast's Lehrbuch*, en *Los discursos sobre hermenéutica* (Intr., trad. y ed. de L. Flamarique), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1999, p. 111.

²⁴ Gómez Ramos también advierte que la relación de expresión y expresado exige para el intérprete lo mismo que para el espectador: mimesis, un hacer volver a ser. Cfr. A. Gómez Ramos, *Notas*, en W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica* p. 183.

Mura, en esta obra no se trata sin más de revalidar el papel del prejuicio en el proceso hermenéutico, sino de subrayar que la experiencia hermenéutica es fundamentalmente una experiencia histórica en la que juega un papel central la noción de 'aplicación' tomada directamente de la ética aristotélica²⁵. Con ello sin duda se confiere un carácter ontológico y no meramente metódico al círculo hermenéutico que tiene como consecuencia, entre otras cosas, la declaración del *logos apophantikos* como inadecuado para expresar la verdad, que reclama de suyo una totalidad de sentido que ninguna proposición puede ofrecer²⁶.

No es nueva la idea de que la intencionalidad de los actos humanos trasciende la mera proyección de los agentes. Es más, sin esta tesis no es posible elaborar una filosofía de la cultura que incluya su telos más propio: la *humanización* del hombre. Sin embargo, esta segunda dimensión intencional del obrar humano no puede llevar a anular la intención subjetiva, pues en ese caso se anularía también el acto libre y razonado; lo mismo sucede si se considera que la intención del agente juega al servicio de una intención anónima, aunque sea la de una tradición humanizadora. Al menos sería un punto discutible, cuando no muy discutido ya en la moderna filosofía de la historia, entre otros, por los pensadores románticos. Estos convencidos defensores de la autonomía del comprender afirman que en toda configuración histórica hay una intención expresiva: la de la humanidad en devenir hacia una forma moral más plena. Esta misma tensión moral es la que asegura la verdad del mundo o realidad cultural y, por ello, la importancia del conocimiento histórico para el conjunto del saber: su ascensión de mero relato de las contingencias y circunstancias meramente individuales o del despliegue de un designio divino sobre el curso de los acontecimientos, hasta convertirse para la conciencia moderna en una especie de antropología trascendental. En esta intencionalidad expresiva, en el movimiento de libertad y verdad, se apoya la demanda contrailustrada de una fenomenología de la subjetividad que fundamente una teoría de la cultura y, viceversa, de una teoría de la cultura que articule libertad y verdad. En plena época postfilosófica, o tal vez precisamente por eso, la hermenéutica contemporánea no parece lamentar la pérdida de la intencionalidad expresiva, por más que esto implique un debilitamiento de la libertad, en definitiva, de la humanidad del hombre.

Por lo que afecta a la tesis que vengo desarrollando, la índole *filosófica* de la hermenéutica, la tesis gadameriana de que todo entender está determinado por un prejuicio, por una precomprensión, supone un oscurecimiento del hallazgo –tan útil en la hermenéutica romántica– de un conocimiento práctico como el principio de todo saber. A esta tesis subyace una concepción del lenguaje en la que éste consiste, fundamentalmente, en la apropiación de pensamiento, es más bien de naturaleza especulativa que práctica. El prejuicio –en definitiva, un conocimiento previo– viene a ser una condición histórico-trascendental del comprender. Lo histórico ya no es origen del malentendido, como se afirma en la teoría exegética antigua y moderna, sino principio de la comprensión. Claro está, una condición no es una praxis, como bien se advierte en la filosofía crítica kantiana. No sorprende, entonces que si lo que soporta la relación con el mundo es una comprensión previa, un prejuicio, a su manera conocimiento teórico, el círculo hermenéutico sea

²⁵ Cfr. G. Mura, *Ermeneutica e verità*, Città Nuova, 1997, p.409.

²⁶ Cfr. V. Verra, «Dialectica ed ermeneutica contro metodologia», en AA. VV., *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*, Roma, 1987, p. 88.

universal; pues lo explica nuestra experiencia no es también experiencia. Sólo un saber práctico puede explicar el conocimiento real sin que haya un círculo vicioso²⁷.

De acuerdo con la tesis de Gadamer, toda praxis lingüística depende de un contexto que la sostiene más allá del contenido del decir. Ahora bien, que en el lenguaje hay más de lo que el hablante dice, incluso que todo lenguaje imponga un tejido de significaciones, de relaciones sintácticas no invalida que hablar es afirmar algo en un determinado sentido, que es preciso delimitar de algún modo el significado de lo dicho para comunicar algo. Al menos esto es así en el diálogo real. El lenguaje se realiza en el diálogo que exige –para ser efectivo– una unidad de sentido suficiente de cada enunciado. En toda praxis lingüística se distingue «el querer decir» y «lo dicho»; como la expresión no agota «el querer decir» del hablante, está naturalmente abierta a nuevas expresiones. Ninguna palabra, ninguna combinación encierra definitivamente un sentido, ni significa sólo algo totalmente determinado. El lenguaje es infinito y el pensamiento inacabado, sostiene Schleiermacher y, de otro modo, también Gadamer: «la palabra no es sencillamente la perfección de la *species*»²⁸. Verdaderamente no se puede negar que hay cierta tensión entre la función enunciativa del lenguaje y su naturaleza especulativa, por la que lo expresado guarda una unidad de significación con una infinitud de cosas no dichas. No obstante, si se invalida la primera a favor de la estructura total del significado, hay que afirmar que nadie habla propiamente y, por tanto, tampoco hay comprensión como aplicación.

El paso a un segundo término de la intención comunicativa se corresponde con la nueva responsabilidad del lenguaje. El lenguaje es, sobre todo, un acontecer que pone al descubierto la tradición; este acontecer hermenéutico es, al mismo tiempo, apropiación e interpretación. Ahora bien, no se trata de la apropiación de una acción expresiva individual, sino que ese acontecer hermenéutico «no es nuestra acción con las cosas, sino la acción de las cosas mismas»²⁹. Gadamer lleva esta tensión al extremo de afirmar que cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que la subyace. Por lo mismo concluye que, aunque el que quiere decir algo busca y encuentra palabras y se hace comprensible a otro, no hay enunciados. Decir lo que uno quiere y entenderse no es otra cosa que mantener lo dicho en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas³⁰. A esta argumentación se le puede objetar que una palabra no puede significar todo, porque entonces no significa nada. Mientras sigamos distinguiendo lo dicho de un conjunto infinito, estamos reconociendo una unidad estable en el decir, indisoluble en los sucesivos enunciados que sobre lo dicho se puedan formular: siempre serán otros.

Si antes señalaba que se vuelve equívoco el significado de lo que llamamos ‘enunciar’, quiero destacar ahora que negar la intención comunicativa como determinante de lo

²⁷ Por la similitud de la cuestión en juego recojo aquí la respuesta que da Husserl al argumento que defiende que toda ciencia supone la ciencia lógica: «Que una ciencia supone la validez de ciertas reglas puede significar también que son reglas conforme a las cuales la ciencia ha de proceder para ser ciencia. El argumento confunde ambas cosas; para él es lo mismo inferir *según* las leyes lógicas e inferir *de* las leyes lógicas. Pero el círculo existiría sólo si se infiriese de ellas. Así como tantos artistas crean obras bellas sin saber lo más mínimo de estética, puede un investigador organizar pruebas sin recurrir para nada a la lógica; luego las leyes lógicas no pueden haber sido sus premisas». E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, (trad. de M. G. Morente y J. Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1976 p. 72.

²⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 461.

²⁹ *Ibidem*, p. 467.

³⁰ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 462.

que es un enunciado, implica rechazar que éste sea la acción voluntaria de un hablante. Lo diferencial del habla para los estudiosos del lenguaje es que consiste en un comportamiento intencional, no mecánico. Esto ayuda a entender, entre otras cosas, que no haya una total comparecencia del sentido en la expresión verbal, es decir, que se dé cierta inidentidad entre «el querer decir» y «lo dicho». Pero, si el lenguaje es acontecer, entonces no sólo es vano todo empeño hermenéutico, sino que también es infundado afirmar que hay más sentido, un sentido no dado plenamente. En esa medida, la postura de Gadamer puede ser calificada de naturalismo lingüístico. Implica, además, una reformulación de lo que entendemos por hablar, para la que la postura de Gadamer no ha encontrado muchos adeptos ni el ámbito de la lingüística, de la psicología, o de la filosofía del lenguaje. Sí, en cambio, guarda relación con algunas formas de anonimato lingüístico que primero defendió el estructuralismo y luego el postestructuralismo. Sin duda, las tesis de Gadamer esquivan el problema del círculo hermenéutico al transformar el prejuicio en condición de toda comprensión. A cambio se paga el precio del olvido del significado antropológico de esa supuesta circularidad: tiene que ver con la naturaleza racional, esto es, también verbal.

Schleiermacher se refiere varias veces a la aparente circularidad que envuelve el arte interpretativo. Habla propiamente de principio y no de círculo. Los términos del principio aparecen en una relación circular que ha llevado a identificar este procedimiento como círculo hermenéutico ya en sus antecesores. Schleiermacher usa los términos 'circular' o 'círculo' en expresiones como éstas: «por doquier el saber está en ese círculo aparente»; «esto parece un círculo». No hace de la circularidad del principio un problema teórico, únicamente indica que lo individual se comprende por el contexto³¹. Se entiende que la circularidad es necesariamente aparente, si se acepta que la relación parte-todo, o la remisión a una totalidad de sentido, no hace sino presentar *idealmente* la dependencia de toda expresión de una unidad viva: el pensamiento. El lenguaje traduce, interpreta una verdad pensada en relación con otras. Y, al mismo tiempo, la expresión es determinada por su *telos*: el sentido presente únicamente cuando se ha dicho y como se ha dicho.

El principio hermenéutico ha sido formulado en unos términos que no se compadecen con lo que hacemos cuando hablamos, ni la relación pensamiento-lenguaje se explica según el esquema de la mutua relación de las partes y el todo. Lo general se da en lo individual y viceversa. Dicha formulación se apoya en la oposición de dos pares de conceptos: todo-individual y todo-partes. Generalmente, la definición de este principio hermenéutico sigue la primera oposición, pues la expresión es una y concreta. El comentario al principio, en cambio, pasa de inmediato a la segunda oposición y considera la expresión como parte. Ahora bien, individual y parte no sólo no significan lo mismo, como es obvio, sino que tampoco se dicen de algo bajo la misma razón. Precisamente el significado de 'individual' sitúa este concepto más cerca del todo que de la parte; la parte como tal no es individual, al contrario es divisible mientras no se diga que es elemento. Por lo tanto, la formulación del círculo hermenéutico que establece la comprensión de lo individual, a partir del todo y viceversa, es claramente equívoca. ¿A qué todo se refiere? ¿Al del discurso que al mismo tiempo es mencionado con el término

³¹ Fr. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, p. 95 y 97. Cfr. B. Rossler, *Die Theorie des Verstehens in Sprachanalyse und Hermeneutik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1990, p. 185. Vattimo destaca el origen racionalista del esquema todo-partes a modo de explicación de las dificultades que plantea el círculo hermenéutico. Cfr. G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano, 1986, p. 183.

individual? Sin duda hay que responder que no. Pero, como he indicado ya, lo individual no pide de suyo un todo, sino lo general.

La circularidad, aparente o no, es un rasgo propio del conocimiento práctico y, de acuerdo con lo sostenido hasta ahora, debe ser un rasgo también de la praxis lingüística; de algún modo es preciso estar capacitado para realizar lo que no es tal, mientras no ha sido hecho o dicho. La verdad práctica tiene que ver con la vida de una doble manera; por un lado, el agente o el hablante de antemano se determina según una intención que le impele a actuar (hablar); por otro, la validez o sentido de la acción queda inseparablemente ligada, incorporada, a la acción realizada, a la expresión individual. Es más, si un observador o un intérprete desvinculara la intención o sentido del despliegue en el tiempo, del discurso, no estaría tratando con una praxis real, con el lenguaje, sino que se las tendría que ver con una cuestión meramente teórica, con una formulación abstracta, general. Schleiermacher parece ofrecer las claves del aparente círculo cuando concluye que la aplicación de las reglas y principios de la interpretación correcta descansa —sobre todo— en el *talento natural*. En la interpretación lo que está en juego es una praxis, es decir, la dimensión práctica de la razón, cuya verdad y por tanto universalidad reproducible consiste en la corrección de los elementos, en el *cómo* de la expresión.

Toda teoría del conocimiento o del lenguaje descansa sobre la actualización de talentos naturales. En la hermenéutica de Schleiermacher, esta *naturalidad* del talento interpretativo se corresponde con la *naturalidad* del talento por el que los niños aprenden a hablar. Ambas son la manifestación inmediata de que la razón es práctica, de que se hace naturaleza. *Natural* en este caso, ahora en el de la interpretación según reglas, es lo mismo que racional, o universal por eso es susceptible de teoría. O mejor dicho porque hablar y comprender son talentos naturales, estas operaciones son universales y por lo mismo la teoría general de la hermenéutica se apoya en reglas, todo comportamiento natural sigue *eo ipso* reglas: las del lenguaje y la composición de pensamientos o palabras; en el caso de una naturaleza racional esto se complica pero no invalida lo anterior, porque, aunque está abierta a lo diverso, y en su dimensión práctica instituye la regla de cada caso.

Decía hace un momento que la circularidad es un rasgo propio del conocimiento práctico. Antes de terminar con este punto añadiré que circular es también la relación entre lo natural y lo racional en el ser humano. Y esto, a mi modo de ver, está en la línea de un saber hacer sin el que no hay uso de reglas, ni conocimiento alguno. Comprender es una operación natural y, al considerarla desde la perspectiva del conocimiento, sucede con ella lo mismo que con la praxis. Por la índole racional de nuestra naturaleza, en el conocimiento de la praxis, es decir, según la ciencia, se da una circularidad: «estamos de antemano en la naturaleza, en cuanto somos naturaleza. Y sabemos de antemano qué es naturaleza en cuanto somos razón, seres inteligentes»³². La circularidad no es aporética si los elementos implicados son de orden distinto, como es el caso mencionado. No es lo mismo estar de antemano en la naturaleza que saber de antemano qué es naturaleza. En el razonamiento de Gadamer, al no distinguir entre razón y naturaleza, el comprender reúne ambos modos de ser y por eso concluye que el círculo es universal. La tensión nace de considerar la comprensión como la operación racional que sabe sobre el ser o de hacer de la experiencia hermenéutica una naturaleza. La pregunta razón o naturaleza

³² F. Inciarte, «Derecho natural o derecho racional: treinta tesis y una propuesta», en *Liberalismo y republicanismismo. Ensayos de filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 185.

va unida a la pregunta por el carácter práctico de la razón, sugiere Inciarte. Pero que tengamos de antemano una comprensión sobre el ser, en la medida en que somos originalmente racionales o seres que comprenden, no asegura que nuestra comprensión del ser coincida con el ser que somos. Hay una discontinuidad entre comprender el ser y estar en el ser como comprender. Pues no podemos decir que al estar en el ser como comprender nuestra comprensión del ser lo agote; de eso parece darse cuenta Heidegger cuando tras haber señalado la preeminencia de esa prioridad de la comprensión como naturaleza, sobre cualquier otra relación con el ser, cede el puesto de la analítica del *Dasein* a la tesis del ocultamiento y apertura del ser mismo.

Hasta aquí la cuestión del círculo hermenéutico y la *naturalidad* de la hermenéutica. Concluyo con unas consideraciones sobre el último epígrafe: la verdad como arte.

Como hemos visto, en las operaciones hermenéuticas cotidianas, el intérprete debe tratar el texto o el discurso como una acción del pensar verbalizado. La relación de pensamiento y lenguaje no responde a leyes abstractas, sino que en cada caso, toda expresión crea su ley. Esto genera un malentendido inicial, que compromete la comprensión. La hermenéutica romántica salva el abismo abierto al advertir que la reconstrucción del sentido—la interpretación de textos—es posible porque naturalmente somos productores de sentido. Esta dependencia de la reconstrucción respecto de la fundación del sentido más bien confirma la estrecha relación entre teoría y praxis o la condición práctica de toda teoría. Praxis no significa ser, sino actuar, y la acción es siempre intencional.

La intención comunicativa y la correspondiente corrección del enunciado, su veracidad, vienen a ser los factores que distinguen una expresión con sentido. Los que hacen de ella objeto de comprensión. Las palabras muestran cierta resistencia a ser asimiladas por otras; no vale cualquier combinación para hablar con sentido. Tampoco vale arbitrariamente la sustitución de una palabra por otra, la disolución de sus diferencias³³. El sentido, la constelación de pensamientos que despierta en el intérprete, es apreciado como verdadero en virtud de otra praxis: el conocimiento, la experiencia articulada de lo real. Si la realización de la verdad es un fin implícito en toda expresión, también su recreación *artística* debe ser el fin de la praxis hermenéutica. La intencionalidad veritativa constituye el *telos* ético de toda auténtica filosofía de la interpretación. El *telos* de la verdad, que anima el diálogo, se corresponde en la vida humana con el *acceso artístico* a la verdad. A la vista de estas consideraciones puede parecer tal vez menos útil la distinción entre teoría y conocimiento práctico, y con ella la división de teoría e historia, verdad y sentido, conocimiento objetivo y hermenéutica.

Hasta ahora se ha querido mostrar cómo la comprensión responde al mismo esquema de la experiencia moral y artística. Habría una identidad estructural entre la praxis moral y la praxis lingüística, como también la hay entre la praxis moral y la artística (Inciarte). ¿Qué guardan en común la praxis moral y la lingüística? La intención o fin del agente y (querer decir) del hablante. ¿Qué relación guardan la praxis moral y la artística? Ambas se desarrollan en el tiempo según una unidad que ellas mismas realizan. ¿Y las tres en

³³ Dilthey reconoce este mismo trasfondo cuando señala que las manifestaciones de la vida aparecen en el mundo de los sentidos, pero son expresiones de algo espiritual; de modo que nos posibilitan su conocimiento. El modo, los logros del comprender varían según las clases de manifestaciones de la vida. La primera clase la constituyen conceptos, juicios, conformaciones mayores del pensamiento. Otra clase de manifestaciones de la vida la constituyen las acciones. «Una acción no brota de la intención de comunicar. Pero según la relación en la que se halla respecto a un fin, éste está dado en ella». W. Dilthey, *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, p. 205.

común? Que es preciso una recreación o *mimesis* para que un observador, intérprete o espectador comprenda su sentido. Pero, como ya vimos, la *mimesis* no consiste en atenerse a los mismos pasos de la acción previa, aunque esto haya que hacerlo.

La condición natural de toda praxis ofrece una posibilidad reproductiva, el saber sobre la naturaleza que somos puede guiar eficazmente la recreación del sentido. Artístico por *poiético*. La primera afirmación corrobora nuestra habilidad práctica, la practicidad de la verdad; la segunda nos asegura tanto la comprensión correcta como la *mimesis*. Imitamos al hombre que actúa, comprendemos al autor en su acción de pensar y decir, porque somos nosotros mismos actores, hablantes y sabemos qué significa esto. Pero una cosa es actuar y otra imitar la acción, una cosa es pensar y hablar y otra distinta, interpretar y comprender. Aunque para que haya verdadera *mimesis*, la comprensión sea un volver a pensar y la *mimesis*, acción. Si toda praxis responde al esquema de la verdad práctica que como se ha recordado consiste en que para saber lo que hay que hacer, antes es preciso hacer lo que hay que aprender, también la praxis reconstructiva bien en el arte interpretativo, bien en la representación de las acciones humanas debe volver a hacer (*reproducir produciendo*) la ley o el sentido para acertar en la comprensión. Porque —en la praxis— la clave veritativa está fundamentalmente en la práctica, esto es, en el actuar, sea el discurso o expresión lingüística, sea la acción. No se trata de sentir lo mismo: Lo relevante es la acción: imitar la acción del bueno no para hacer una acción buena, sino para ser bueno: siendo justo como lo es quien hace acciones justas. Comprender el texto no para decir lo mismo, sino para pensar lo pensado. Sin duda, otro pensar. En este sentido es muy pertinente la precisión de Schleiermacher ya mencionada: «la tarea de la hermenéutica hay que entenderla como una obra de arte, pero no como si la interpretación terminara en una obra de arte, sino de modo que únicamente la actividad lleva en sí el carácter de arte porque con las reglas no se ha dado la aplicación, es decir, no puede ser mecanizada»³⁴. En este punto Schleiermacher es mucho más aristotélico que Gadamer, para el que la comprensión es artística porque no se deja guiar por la referencia a un contenido objetivo, sino que lo es «como una construcción estética, como obra de arte o pensamiento artístico»³⁵. Suena parecido, pero la diferencia es clave.

* * *

Lourdes Flamarique
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona

³⁴ Fr. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, p. 81. Dilthey también sería en este punto aristotélico: «El arte es el órgano de la comprensión de la vida» afirma y propone la *Poética* como modelo para las ciencias humanas. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V, p. 274.

³⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 191.