

El carácter dialógico de la hermenéutica de Schleiermacher. Su fundamento y sentido*

Dialogical character of Schleiermacher's Hermeneutics. Its basis and its
sense

Por: Hugo Renato Ochoa Disselkoen

Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile
rochoa@ucv.cl

Fecha de recepción: 20 de mayo de 2008

Fecha de aprobación: 13 de febrero de 2009

Resumen: *La hermenéutica contemporánea, en general, ha sostenido una autonomía del texto y se le ha reprochado a Schleiermacher el tener una perspectiva psicologizante. No obstante, en este artículo se pretende mostrar que el fundamento de la prioridad de la "parte psicológica", como la llama Schleiermacher, estriba en que éste concibe la interpretación como una forma de diálogo, en la medida que, desde su perspectiva en todo texto alguien le dice algo a alguien, independientemente de que el intérprete sea o no el destinatario original del texto.*

Palabras clave: *Hermenéutica, Schleiermacher, interpretación, diálogo, sentido.*

Abstract: *In general, Contemporary Hermeneutics has sustained the autonomy of the text and Schleiermacher has been reproached for having a perspective which "psychologizes". However, the purpose of this article is to show that the base of the priority of the "psychological side", as Schleiermacher calls it, rests on how he conceives interpretation as way of dialogue, insofar as, from his perspective, in every text there is always someone telling something to someone else, independently of whether the interpreter is the original addressee of the text or not.*

Key Words: *Hermeneutics, Schleiermacher, Interpretation, Dialogue, Sense.*

Todo punto de partida, para ser tal, debe necesariamente autosustentarse, y se puede decir que tal exigencia caracteriza a la modernidad desde sus albores, como lo

* Este trabajo forma parte del proyecto FONDECYT 1050328, de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

hace ver Schelling en sus *Lecciones sobre la filosofía moderna*¹. En este sentido, el círculo hermenéutico representa el asentimiento explícito de este carácter, ya no sólo respecto de un principio meramente especulativo o teórico, sino también práctico. En palabras de Schleiermacher, “así como el todo, por cierto, es comprendido a partir de lo particular, asimismo también lo particular sólo puede ser entendido a partir del todo, [este círculo] es de tal alcance para este arte y tan indiscutible, que ya las primeras operaciones no pueden ser realizadas sin su empleo”², y por cierto no sólo las primeras *operaciones*, sino tampoco las “últimas”. Por ello esta circularidad no debe entenderse respecto de una suerte de clausura del texto sobre sí mismo, sino que también debe ser aplicada en cada paso sucesivo de la interpretación, por el que se lo comprende a partir de un todo superior.

De este modo, aunque resulte obvio, es fundamental tener presente que el análisis hermenéutico supone la existencia de sentido; el problema estriba en establecer cuál sea el límite de ese sentido, ya que si el esclarecimiento del sentido se alcanza en virtud del descubrimiento de las sucesivas inclusiones en contextos cada vez más amplios, eso supondría la exigencia que el mismo todo tenga sentido, porque ese sería el fundamento último del análisis hermenéutico en cada uno de sus pasos. Gadamer ha llamado a esto “prejuicio de la perfección”: “el sentido de la totalidad se anticipa sobre la base de que todo texto ha de tener sentido, todo acontecimiento ha de ser racional”³. No obstante, la paradoja es que el proceso hermenéutico se pone en marcha allí donde no se logra ver el sentido del texto y, como sólo se puede hablar propiamente de “texto” respecto de un lenguaje con sentido, el texto se constituye como propiamente tal allí donde es entendido y según el modo de comprensión.

Por otra parte, como sostiene Schleiermacher, “dado que el arte de hablar y el de comprender están frente a frente, (se corresponden), tal que hablar es sólo la parte exterior del pensar, la hermenéutica está en correspondencia con el arte de pensar y es, por lo tanto, filosófica”⁴. Sin embargo, este “arte de pensar” no significa meramente “elucubrar”, sino que él mismo está también ordenado al descubrimiento, a alcanzar un sentido tras lo meramente aparente y, como la búsqueda del sentido exige un referencialidad al todo, como veremos, la hermenéutica schleiermacheana supone una metafísica, es decir, un principio de realidad.

1 Cfr: Schelling, F. W. J. *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*. Edinford S.A., Málaga, 1993, pp. 111 ss.

2 Schleiermacher, F. D. E. “Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolf Andeutungen und Asts Lehrbuch”, in: *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 329.

3 Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de filosofía*. Tecnos, Madrid, 1996, p. 239.

4 Schleiermacher, F. D. E. “Hermeneutik”, in: *Hermeneutik und Kritik*, *Op. cit.*, p. 76.

El lenguaje puede ser considerado como un objeto regulado por normas, tal es el aspecto “gramatical”. Vocabulario, sintaxis, morfología, fonética y, en general, la gramática, son algo originalmente dado a quien usa un lenguaje en una forma “objetiva”, y tiene el carácter, se puede decir, de un manual de instrucciones. No es posible usar el lenguaje con un sentido comunicacional si se ignora este aspecto “mecánico”. Sin embargo, ni expresarse con palabras ni comprender lo que otro dice es mero resultado de la aplicación correcta de las reglas gramaticales. Estas reglas son sólo formales y el contenido material del mensaje constituye su sentido. Expresar un pensamiento significa realizar una ligazón entre las reglas y una actividad libre o espontánea, esta última actividad exige, para comprender lo expresado, que el intérprete sea capaz de descubrir la manera individual y original cómo esas reglas han sido respetadas y cómo lo han sido, si es que lo han sido.

El punto de partida es siempre el individuo como tal⁵, por cuanto toda experiencia, intuición y sentimiento es “una tarea que significa sin la conexión con otros o dependencia de otros; no sabe nada de deducción ni de conexión, todo allí es inmediato y verdadero para ellos”⁶, de allí que convertir el pensamiento en lenguaje signifique un esfuerzo que entraña dificultades a veces insuperables. En este sentido, la hermenéutica de Schleiermacher representa la recuperación de lo individual y contingente frente a lo universal y absoluto, un retorno a los límites de lo humano, en contraste con la filosofía de la época en la cual “la razón y el espíritu estaban por encima de toda contingencia y toda fragmentariedad”⁷. Por ello, desde la perspectiva de Schleiermacher, la identidad del contenido de pensamientos articulados en lenguaje es sólo un postulado que debe ser confirmado permanentemente en un proceso de comunicación efectivo. En vistas a esta comunicación, se debe presumir una capacidad universal de la razón que es, a la postre, idéntica en todos los hablantes; si así no fuera “no habría verdad en absoluto”⁸. Pero, esta presunción no significa el retorno a una posición de un sujeto “trascendental” o “absoluto”, ya que, como toda comprensión está situada históricamente, esta “historización significa también que el comprender deja de ser un acto puntual y acabado para convertirse en tarea infinita, siendo como es acaecer temporal abierto siempre a nuevos horizontes y a nuevas constelaciones

5 Cfr: Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1998, p. 232.

6 Schleiermacher, F. D. E. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Walter de Gruyter, Berlin, 2001, pp. 58-59.

7 Gutiérrez, Carlos Bernardo. “El individuo entre la modernidad y la historia: el problema de la hermenéutica”, en: Villacañas, José Luis (Ed.). *La filosofía del siglo XIX*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Trotta, Madrid, 2001, p. 284.

8 Schleiermacher, F. D. E. *Dialektik (1814-1815)*. Felix Meiner, Hamburg, 1988, p. 375.

de sentido”⁹. La contextualidad histórica y, por lo tanto, el esfuerzo por develar un sentido necesariamente circunstanciado distingue radicalmente a toda comprensión hermenéutica de la “explicación”, entendida ésta como la forma característica de subsumir metodológicamente una multiplicidad de datos bajo una unidad de sentido propio de las ciencias naturales¹⁰.

La explicación científica de los fenómenos naturales no significa su comprensión, porque esta última interroga por el sentido y, por lo tanto, interroga por una forma de integración del mundo de lo necesario –la naturaleza–, y el mundo de la libertad, el humano. La libertad introduce un hiato radical en la sucesión, de modo que lo posterior no puede ser simplemente explicado en términos de lo anterior y, sin embargo, debe haber un lazo que los une, tal lazo es el objeto de la comprensión, fruto de una técnica-arte: la hermenéutica. Lo que puede ser comprendido ha de ser razonable, pero esa “razonabilidad” no se refiere a un orden de precedencia, sino a la articulación de un todo en el que cada parte remite a éste y éste a cada parte; la sola explicación causal pone en evidencia un mero mecanismo, pero no un sentido ni un significado.

Pero, además de esta apertura a una comprensión ilimitada y siempre posible de reformular, característica de la hermenéutica, hay además una ambigüedad ineludible en el resultado mismo de la interpretación: la exigencia del comprender es tal que sería imposible discernir si el sentido es descubierto o puesto por el intérprete. Según Schleiermacher, “a partir del modo como se procede en el encadenamiento y comunicación de los pensamientos, se puede exponer en una conexión completa también el modo como se tiene que proceder en la comprensión”¹¹. En todo caso, el sentido cobra sentido necesariamente para alguien, y sólo si el texto se lo entiende dialógicamente se podría conciliar al autor y al intérprete en una unidad comunicativa, es decir, sólo si el texto se lo entiende en un diálogo en el que están necesariamente comprendidos autor e intérprete desaparece la ambigüedad aludida arriba. Efectivamente, Schleiermacher concibe el texto como mensaje y, desde esa perspectiva, se trata de comprender lo dicho por el autor.

Es necesario señalar, además, que en el diálogo el deseo de comprender es condición de posibilidad de todo acuerdo, de modo que es también fundamento

9 Gutiérrez, Carlos Bernardo. “El individuo entre la modernidad y la historia: el problema de la hermenéutica”, *Op. cit.*, p. 284.

10 Cfr. Díaz, Yasmín del Pilar. “Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en la perspectiva de Dilthey”, en: *Philosophica* N° 30, Valparaíso, II Semestre 2006, pp. 65-76.

11 Schleiermacher, F. D. E. “Acerca del concepto de hermenéutica con referencia a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, en: *Philosophica* N° 31, Valparaíso, I Semestre, 2007, p. 124.

de toda posibilidad ética; esta necesidad de trascender la individualidad de la persona surge de la idea de que la verdad no puede ser algo simplemente individual e incommunicable, y eso da sentido al diálogo. La ética exige un pensamiento convertido en lenguaje, no sólo en razón de su dimensión necesariamente pública sino también porque así se pone en evidencia el carácter no meramente declarativo del lenguaje, es decir, todo diálogo para ser efectivamente tal exige una voluntad de compromiso. La interpretación supone comunicación y, por ende, diálogo, el sentido es un descubrimiento estrictamente referencial, tanto porque se trata de un descubrimiento que se supone compartido por emisor e intérprete, como porque el sentido remite al texto más allá de sí mismo, lo pone en relación con un con-texto y con una totalidad de sentido que, según Schleiermacher, remite a la vida individual. “Cada obra es también un particular como acto [*Tat*] de su autor y forma en conjunto con sus otros actos [*Taten*] el todo de su vida, y, por lo tanto, debe ser comprendida también bajo otra referencia, esto es, personal, a partir de la totalidad de los actos del autor”¹². No obstante, esta totalidad no está clausurada sobre sí misma sino que está abierta a una comunidad con el otro. Esta misma referencialidad impide que alguna interpretación tenga el carácter de absoluta, al menos en la dimensión humana.

Pero, además, en tanto mensaje, todo texto tendría un destinatario y, por lo tanto, lo dicho incluye en sí mismo una dirección explícita que modularía tanto la forma como el contenido del texto. De allí que Ricoeur sostenga, refiriéndose a la hermenéutica que procede de Schleiermacher y de Dilthey, que “esta prioridad dada a la intención del autor y al auditorio original tendía, a su vez, a hacer del diálogo el modelo de cada situación de comprensión, de modo que imponía el marco de la intersubjetividad en la hermenéutica”¹³. No obstante, si bien Ricoeur tiene razón respecto de lo segundo, no la tiene respecto de lo primero, por cuanto el traductor de Platón, tarea que está en el origen de los desvelos hermenéuticos de Schleiermacher, no podía presumirse a sí mismo como “auditorio original” de Platón, aunque sí intentaba comprender dialógicamente un diálogo y, como se trataba de traducir, este diálogo no sólo tenía lugar entre dos personajes, sino también entre dos idiomas, entre dos épocas, entre dos culturas, y “ningún conocimiento en dos idiomas puede ser visto como completamente el mismo, nunca como $A=A$ ”¹⁴. Esta ausencia de identidad, indica que la única manera como se puede intentar establecer

12 Schleiermacher, F. D. E. “Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolf Andeutungen und Asts Lehrbuch”, *Op. cit.*, p. 335.

13 Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI editores, Madrid, 1995, p. 36.

14 Schleiermacher, F. D. E. *Dialektik*, *Op. cit.*, p. 25.

una semejanza que dé cuenta del sentido es comenzar con el método adivinatorio. A este respecto se debe tener presente que, como según Schleiermacher sostiene, si bien se puede llegar a comprender a un autor “mejor de lo que él pueda dar cuenta de sí mismo”¹⁵, el sentido, en la medida que es efectivamente conciliado en el todo, puede trascender la intensión original del autor, pero sin dejar de pertenecerle; lo que ocurre es que el intérprete puede llegar a entender el texto explícitamente en toda su referencialidad. Ciertamente es posible establecer una diferencia entre lo que el autor pretende decir y lo que el texto mismo significa, sin embargo, el sentido a la postre es el que el interlocutor o lector descubre o pone y, a este respecto, la distinción anterior supondría la abolición implícita del sujeto, por cuanto significa presumir que el texto mismo “habla” para sí, porque “hablaría” tanto sin autor como sin interlocutor, y eso significaría entender el texto como “cosa”, y entonces ya ni siquiera se podría afirmar que el texto dice algo o, lo que es lo mismo, que es texto. Por cierto cualquier *cosa* puede volverse “significativa” en determinados contextos o situaciones, pero ese carácter no significa que quede convertida en “texto” –porque la identidad de ninguna cosa entraña propiamente comunicabilidad–, sino sólo que queda incorporado en un plexo de relaciones que configuran la historia de un sujeto.

Si bien comprender un texto sólo es posible en la medida que el intérprete se “involucra” en él, es decir, en la medida que el texto “le dice algo”, este decir es un decir en el que la audición sólo oye en la medida que descubre o pone un sentido, en caso contrario es sólo ruido. El sentido es lo que hace que un sonido, por muy desarticulado que parezca, sea lenguaje. Por ello sólo cuando un pensamiento se convierte en lenguaje aparece el sujeto como tal y, asimismo, como “la comprensión que constituye el texto en su inteligibilidad incluye a la subjetividad que comprende en la constitución de lo comprendido”¹⁶, en el acto de comprensión también se revela el sujeto como interlocutor para sí mismo. Pero eso significa que la comprensión no sólo exige la inclusión del texto en un contexto, sino también la inclusión con sentido tanto del sujeto que comprende, como del sujeto cuyo texto es objeto del análisis hermenéutico.

Así pues, si bien el sentido del texto se articula en una doble integración, –por una parte, lo que el texto quiere decir y, por otra, lo que de éste se entiende¹⁷–, no obstante, debe tenerse presente que “el que el texto quiera decir algo” opera sólo como una hipótesis funcional, en la medida que es esa hipótesis lo que pone en

15 Schleiermacher, F. D. E. “Acerca del concepto de hermenéutica con referencia a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, *Op. cit.*, p.121.

16 Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de filosofía*, *Op. cit.*, p. 174.

17 Cfr. Ricoeur, P. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, *Op. cit.*, p. 26.

marcha el proceso hermenéutico y, por lo tanto, tiene el carácter de término *a quo*, pero no puede constituir propiamente el término *ad quem* de la interpretación. Por otra parte, lo comprendido como tal complica al intérprete con el texto de tal modo que se requiere de una forma de autotransparencia que hace necesaria una suerte de hermenéutica de sí mismo. Esto no significa, como afirma Tugendhat, aunque allí se refiera a Heidegger, que la hermenéutica por esto llegue a convertirse en “una especie de psicoanálisis filosófico”¹⁸, sino que esto supone una comprensión de sí en la que la propia identidad es asumida textualmente, de modo que al interpretar un texto, éste queda incluido de alguna forma en el relato de sí mismo, y esta inclusión es la que vuelve el texto “significativo”. Todo comprender supone y exige un autocomprender de la razón respecto de sí misma¹⁹.

Se trata del progresivo descubrimiento de sí mismo del espíritu pensante. El relato de sí forma parte de la comprensión del texto, pero, a su vez, la comprensión del relato forma parte del texto, en la medida que la comprensión del sentido propio es punto de partida de la comprensión del texto. Este círculo significa que no puede haber un punto de apoyo inicial exterior al acto hermenéutico mismo, de modo que el sujeto intérprete es el único punto de partida posible; su propia autointerpretación es el fundamento de lo que Schleiermacher denomina método adivinatorio y de allí que Gadamer proponga que el “prejuicio”²⁰ es ineludible en el proceso hermenéutico. La “adivinación” es la capacidad de alcanzar una interpretación no en virtud de reglas, lo cual hace que la hermenéutica sea ineludiblemente un arte; *Kunstlehre*²¹ que, según Schleiermacher, es “toda directiva para ordenar determinadas actividades correctamente, de modo de obtener un planteamiento”²². Sin embargo, entre esas “directivas” y el resultado final hay un hiato y por ello se hace necesaria la interpretación.

Se interroga por el sentido mismo de la razón, y especialmente por el sentido de una razón que se asume a sí misma como comunicable-universal. Al

18 Tugendhat, Ernst. “La fusión de horizontes: un comentario sobre H-G. Gadamer”, en: Tugendhat, Ernst. *Ser, verdad, acción*. Gedisa, Barcelona, 1997, p. 191.

19 Cfr. Schleiermacher, F. D. E. “Acerca del concepto de hermenéutica con referencia a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, *Op. cit.*, p. 123.

20 Gadamer, H. G. *Verdad y método*, *Op. cit.*, pp. 337 ss.

21 Cfr. Schleiermacher, F. D. E. “Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolf Andeutungen und Asts Lehrbuch”, *Op. cit.*, p. 309. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, traductores de *Verdad y método* de Gadamer, traducen *Kunstlehre* por “preceptiva”. Cfr. Gadamer, H-G. *Verdad y método*, *Op. cit.*, p. 231.

22 “*Kunstlehre nennen wir jede Einleitung, bestimmte Tätigkeiten richtig zu ordnen, um ein Aufgegebenes zu erwirken*”. Schleiermacher, F. D. E. “Allgemeine Einleitung zur Dialektik”, in: *Hermeneutik und Kritik*, *Op. cit.*, p. 419.

ser ésta también objeto de interpretación, el método interpretativo no puede ser un mero *organon*, sino que tiene que ser también un arte. El mismo lenguaje es esa combinación extraordinaria de leyes y espontaneidad, de modo que la articulación de uno con otro prueba que la ley, por rigurosa que sea, sólo atañe a la forma, y es, por lo tanto, sólo medio. El método adivinatorio, según Schleiermacher, consiste en una “movilidad interior para la producción personal, con una orientación originaria dirigida al acogimiento de otros”²³, por cuanto cuando se adivina, es decir, cuando se esboza una interpretación, ineludiblemente esto se hace desde la forma propia de producir un texto, pero con una apertura a otro tal que sobrepasa el texto y trata de aprehender el momento mismo de su elaboración. De modo que es la propia subjetividad la que se intenta trasponer y de allí que Ricoeur califique la hermenéutica de Schleiermacher como “psicologizante”²⁴ y Gadamer la haya calificado como “psicológica”²⁵. Sin embargo, pese a que Schleiermacher pone énfasis en “la parte psicológica”, como él la llama, el sentido de ello es que el método hermenéutico pretende descubrir una articulación entre vida, expresión y comprensión, de allí que Dilthey, en la zaga de Schleiermacher, sostenga que “el método de las ciencias del espíritu consiste en la correlación constante de las vivencias y de los conceptos”²⁶.

El sentido de un texto no consiste meramente en establecer qué le dice a alguien, sino que sólo queda completo cuando se entiende que *alguien* le dice algo a *alguien*; el texto está circunscrito necesariamente por ambos sujetos, autor e intérprete, y sólo en virtud de ese doble vínculo significa. Ahora bien, lo que cada uno de éstos es, la autocomprensión de sí de cada uno, está a la base de toda posible comprensión y, por lo tanto, constituye el foco que ordena los términos del texto conforme a una estructura de sentido. Schleiermacher se centra en el proceso creativo y, por lo tanto, necesariamente la hermenéutica que propone no puede consistir en el análisis del mero texto, sino que apunta a interrogarse por la forma de interrelación entre texto y vida. Como sostiene Jacobo Muñoz, “Schleiermacher [...] pasó a centrar todo el foco de la atención interpretativa en el modo como en tal proceso de exteriorización –proceso creativo y nada mecánico, por supuesto– venía a revelarse lingüísticamente la especificidad individual del autor estudiado”²⁷. Sin

23 Schleiermacher, F. D. E. “Acerca del concepto de hermenéutica con referencia a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, *Op. cit.*, pp.122-123.

24 Ricoeur, P. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, *Op. cit.*, p. 36.

25 Cfr. Gadamer, H. G. *Verdad y método*, *Op. cit.*, pp. 240 ss.

26 Dilthey, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*. Losada, Buenos Aires, 2003, p. 72.

27 Muñoz, Jacobo y Faerna, Ángel Manuel (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 16.

embargo, en realidad, para Schleiermacher el proceso es inverso, si se ha de estudiar e investigar lo relativo a la vida de un autor, esto tiene como propósito comprender el texto del cual es autor.

El sentido de un texto se establece de acuerdo a su inclusión en un contexto, cuyo sentido, a su vez, se determina en virtud de la apertura que a esa inclusión ofrece. Así, la circularidad característica del análisis hermenéutico, pone en evidencia una apertura radical de todo aquello que tiene sentido, no sólo porque el texto mismo como tal remite a algo que lo trasciende, sino sobre todo porque el sentido es radicalmente “descosificador”. Lo que tiene sentido, en tanto lo tiene, no puede ser mera cosa y, no obstante, tampoco es pura disponibilidad, tiene una exigencia interna de la cual el intérprete debe dar razón. Que un texto no sea mera cosa significa no sólo que su identidad, en tanto sentido, se juega en el plexo de relaciones internas que lo configuran, sino también y sobre todo en su absoluta referencialidad, en tanto débito, a un sujeto. La integración de algo en un juego de sentido supone necesariamente la articulación comprometida con un sujeto, cuya referencialidad convierte a una mera multitud en *mundo*. La sola posibilidad de lenguaje significa que el sujeto es capaz de articular su entorno conforme a una estructura de sentido; es lo que los griegos llamaron *logos*, el ser de algo respecto de algo, respectividad que, precisamente, permite el decir como expresión de ese *logos*. La cuestión estriba en determinar tanto la radicación como el origen de esa “estructura de sentido”, lo cual cobra particular relevancia porque Schleiermacher se hace cargo, como no podía ser de otro modo, del “giro copernicano”.

Ahora bien, siguiendo los caminos de la crítica, no tendría sentido la pregunta que interroga por el mundo en sí; en la zaga de la filosofía trascendental sólo vale preguntar por la forma como éste es aprehendido²⁸. Sin embargo, la hermenéutica de Schleiermacher da un paso fundamental por el que, aunque originado en la filosofía trascendental kantiana, no obstante se aleja radicalmente de ésta: ahora, por la mediación del otro el mundo adquiere la figura de lo comunicable. Por una parte, el mundo no es sino el escenario de la acción humana, que es como lo había entendido Fichte²⁹, pero, por otra parte, las formas de inclusión del sujeto en una totalidad con sentido no provienen de un sujeto trascendental, sino de un sujeto histórico. “Basándose en la acentuación del factor histórico de la tradición (Herder) y de la relatividad y pluralidad del sentido, el romanticismo descubre la necesaria implicación del sujeto-intérprete en la interpretación. El sujeto no se identifica

28 Cfr. Kant, I., *KrV*, A 11-12/ B 25.

29 Cfr. Fichte, J. G. “Acerca del fundamento de nuestra creencia en la Divina Providencia”, en: *Philosophica*, N° 27, Valparaíso, 2004, pp. 398 y 402.

ahora, en tanto que intérprete, con una mera entidad formal, sino más bien con el ser humano en toda su extensión, con el ‘hombre completo’ (Hamann) en el que se incluye también su materialidad-corporalidad”³⁰.

La hermenéutica, entonces, no se limita meramente a superar malentendidos en el diálogo o en la lectura, sino que a la postre pretende desentrañar la armonía, o falta de ella, que ha de existir entre el autor, su historia y su obra, mediado necesariamente por la propia historia del intérprete, y todo ello necesariamente situado, por cuanto, en la estela de Kant, se pretende desentrañar la condición de posibilidad del malentendido. Ahora bien, el *situs* opera necesariamente como referencia fáctica de toda interpretación, y de allí que el horizonte último de todo comprender es lo que se llama “mundo”. Sin embargo, como señala Hernández-Pacheco en un escrito sobre Gadamer, la extrañeza del sentido, especialmente la tradición en el que estamos inmersos, es insuperable porque el mundo aparece como algo dado con una alteridad “que se ha formado sin nosotros y de cuyo devenir nosotros mismos formamos parte sin ser la causa”³¹. No obstante esa radical alteridad, la comprensión del otro tanto como la comprensión de sí se realiza como una forma de inserción en el mundo por el que se intenta subsumir dinámicamente la identidad propia y la ajena en una historia con sentido, con lo cual ha de quedar necesariamente acogida también la tradición. Como señala Carlos Gutiérrez, “con la universalización del comprender como problema y como tarea da la reflexión hermenéutica un giro trascendental, partiendo de que las condiciones históricas del comprender tienen significación constitutiva para lo que cada vez comprendemos y de que no hay razón para excluir de la historia condición alguna del comprender”³². De este modo, así como la comprensión es siempre anticipación de sentido, por cuanto la interpretación jamás cierra la totalidad y, por lo tanto, es siempre adivinatoria, asimismo, la propia vida es también anticipación de sentido y, de este modo, estrictamente adivinatoria respecto del resultado de toda acción.

De allí, como decíamos, que la comprensión sea siempre “situada”, es decir, que tenga de hecho dos direcciones: por una parte está ordenada obviamente a la

30 Garalgaza, Luis. *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Anthropos, Barcelona, 2002, p. 9.

31 Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de filosofía*, *Op. cit.*, p. 246.

32 Gutiérrez, Carlos B. *El individuo entre la modernidad y la historia: el problema de la hermenéutica*, *Op. cit.*, p. 284. “Con la universalización del comprender como problema y como tarea da la reflexión hermenéutica un giro trascendental, partiendo de que las condiciones históricas del comprender tienen significación constitutiva para lo que cada vez comprendemos y de que no hay razón para excluir de la historia condición alguna del comprender”. *Ibid.*

comprensión del texto mismo, pero por otra, inevitablemente, se ordena de hecho a recomprender la situación misma del intérprete. En la lectura de un discurso de Hitler, por ejemplo, se pretende comprender lo que Hitler quiso decir, y ello sólo es posible en referencia a su entorno, pero inevitablemente esa comprensión se integra también en el todo de la autocomprensión que el intérprete tiene de sí mismo y de su propio mundo y así también arroja luz sobre el mundo del intérprete.

El supuesto originario, como hemos visto, de toda interpretación, desde la perspectiva de Schleiermacher, es la existencia de un sentido por descubrir. No obstante en el mundo contemporáneo, particularmente en el arte, tanto plástico como lingüístico, muchas veces no hay un sentido *dado*, sino que la labor del artista consistiría en “poner” un objeto o grupo de términos “a disposición” de los espectadores o lectores para que sean éstos los que le “den” sentido; así pues, el espectador no sólo es co-creador de la obra, sino que es, en realidad, el creador mismo. El intérprete construye en virtud de la interpretación una obra que es su obra propia, y no habría un “verdadero sentido” por elucidar, ni nada que se le parezca. De este modo cada quien sólo se interpretaría a sí mismo, y la hipótesis implícita en esta forma de arte es que la obra no puede ser de otra manera, porque cada quien sólo puede interpretarse a sí mismo, desde sí mismo y para sí mismo. Desde esta perspectiva, obsecarse en un sentido prescrito por el autor sería un intento no sólo vano, sino que también pretencioso, por cuanto, por una parte, ni siquiera para el autor el sentido permanece en el tiempo y, por otra, proponerse alcanzar un sentido metainterpretativo significaría pretender una apropiación tal del texto que lo intenta entender como puro pensamiento. Por el contrario, si el sentido está absolutamente abierto al intérprete, entonces el texto o el objeto artístico revela su total autonomía simplemente como objeto del mundo y depende sólo y siempre de lo que es “ya”, de lo dado, es decir, se inscribiría así necesariamente en un presente sólo circunscrito al intérprete. Sin embargo, toda interpretación exige establecer un principio bajo el cual el texto se inserta en un todo con sentido, y eso lo abre necesariamente a una interpretación específica; ciertamente el texto como tal sólo cobra sentido al ser efectivamente interpretado y remitido a un contexto que no puede ser otro que el del intérprete, pero al suprimirse el carácter dialógico del texto, éste se clausura en su sentido a tal punto que imponerle uno significa siempre una violencia. De modo que un “texto” que pretende ser pura disponibilidad paradójicamente pone en evidencia que el remitir un texto a su autor e, incluso, a su circunstancia, no significa “psicologizar”, sino simplemente entenderlo como mensaje.

Schleiermacher entiende que sólo hay habla si hay sentido, lo otro sería o bien una articulación de simples sonidos o bien una sumatoria de palabras sin

orden ni concierto, hay habla cuando algo es comunicado; un habla sin contenido significativo sería autocontradictorio. Sin embargo, qué diferencia habría entre un habla en la que, supuesto un verdadero sentido puesto por el autor, ese sentido es simplemente adivinado por el intérprete, y una en que el sentido es puesto por éste. Para el intérprete no habría diferencia en la medida en que no sería capaz de saber si su proposición “adivinatoria” adivina o inventa, ya que, para ello, tendría que colocarse en una posición metainterpretativa. “La hermenéutica, sin embargo, es una filosofía de la razón delimitada”³³, es decir, que reconoce su incapacidad de aprehender el todo en un acto único. Desde esta perspectiva el único criterio que permitiría legitimar una interpretación es su inserción en un todo con sentido, es decir, el sistemático escalamiento a formas de inserción cada vez superiores iría, a la vez, refrendando el valor interpretativo propuesto.

Con lo cual volvemos al supuesto original, esto es, la interpretación supone un todo con sentido. De hecho la interpretación opera sobre la base de una cierta oscuridad que trata de esclarecer, pero ese esclarecimiento no sólo ilumina el objeto, un texto en particular, sino que precisamente por ello mismo también ilumina el saber del intérprete y así en ambos ocurre una transformación. Pero este doble cambio es también circular, es decir, la modificación de ese saber obliga a reinterpretar el objeto de acuerdo a este nuevo saber, y así sucesivamente ascendiendo hasta alcanzar como límite infinito la totalidad de los objetos de interpretación tanto como la totalidad del saber. De este modo, la interpretación, al suponer un todo con sentido, debe integrar en este todo también al autor del texto, y es esa integración la que necesariamente exige que algo esté siendo comunicado.

Ciertamente, la posición de Schleiermacher contiene un supuesto metafísico en deuda con la filosofía de Schelling³⁴, por cuanto Schleiermacher sostiene que “la posición entitativa original de la razón en la naturaleza humana consiste en su integración de la receptividad de esta naturaleza como inteligente y de la espontaneidad de esta misma naturaleza”³⁵. En esta doble condición de “receptividad y “espontaneidad” ese entrecruza el mundo como objeto de la razón. En este sentido, y ahondando en la perspectiva metafísica que subyace al pensamiento de Schleiermacher, se debe tener presente que para éste el desacuerdo de cualquier clase presupone el reconocimiento de que sólo hay desacuerdo respecto de un mismo objeto, lo cual pone en evidencia la necesidad de una relación entre pensamiento

33 Figal, Günter. *Der Sinn des Verstehens*. Reclam, Stuttgart, 1996, pp. 11-12.

34 Cfr. Ochoa, Hugo. “O dilema de Schelling”, en: Rey Puente, Fernando & Alves Vieira, Leonardo (Eds.) *As filosofias de Schelling*. Editora UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais), Belo Horizonte, 2005.

35 Schleiermacher, F. D. E. *Ethik*. Felix Meiner, Hamburg, 1990, p. 14.

y ser. “Ya que si no aceptamos esta relación del pensamiento al ser no hay ningún desacuerdo, [...] más bien mientras más lo pensamos, éstos quedan sólo dentro de sí, hay sólo separación [*Verschiedenheit*]”³⁶. Lo cual significa que la adivinación no se realiza en el vacío, es decir, tiene lugar sobre el fondo de un horizonte en el que la inteligencia estaría abierta a lo real, por decirlo así, de principio a fin. Así, por una parte, la espontaneidad de la naturaleza racional pone en evidencia una inteligibilidad radical, y, por otra, la receptividad de esta naturaleza, la forma como el mundo es dado al sujeto, da cuenta de esa misma inteligibilidad, de modo que ambas no pueden, por lo tanto, ser propiamente separadas.

En consecuencia, la relación entre el sujeto y el mundo no puede ser concebida en términos de un dualismo que plantea el problema de su relación, lo cual obliga o bien a un salto en el vacío, o bien a una apelación a algún supraser. El tránsito vivencia-pensamiento-lenguaje-comprensión sigue un itinerario donde está ausente la violencia, aunque sí puede estar presente el malentendido. Hay una primera deriva desde la vivencia al pensamiento en virtud de la cual aquella se organiza conforme a una estructura de sentido, luego otra desde el pensar a la expresión, es decir, desde el acto solitario por el que la razón se encuentra consigo misma, al acto “trascendente” (no trascendental) por el que la razón se encuentra con otra. No obstante, esto ha empezado antes en un diálogo interior, como sostiene Schleiermacher, “el pensar se completa en virtud de un discurso interior, en tanto que lo que deviene en el discurso no es sino el pensamiento mismo”³⁷.

Ahora bien, la pregunta hermenéutica interroga no por las condiciones de posibilidad del pensar, sino por las condiciones de posibilidad del comprender. Una vez que se ha establecido que las condiciones de posibilidad del comprender son tanto la existencia de sentido, como una comunicabilidad del pensar [*Gemeinschaftlichkeit des Denkens*]³⁸, la “investigación trascendental” que interroga por el cómo, será necesariamente hermenéutica y adquirirá la forma de una *Kunstlehre*. En este sentido, la hermenéutica, en tanto es “el arte de entender correctamente el discurso de otro, particularmente el escrito”³⁹, se corresponde con la dialéctica, en tanto “presentación de los principios del arte de filosofar” o, como también la describe Schleiermacher, en tanto establece “los fundamentos del artístico realizar del diálogo en el dominio del pensamiento puro”⁴⁰. Así, la hermenéutica tiene que ver con el

36 Schleiermacher, F. D. E. *Dialektik*, *Op. cit.*, pp. 132-134.

37 Schleiermacher, F. D. E. “Hermeneutik”, *Op. cit.*, p. 76.

38 *Ibid.*, p. 76.

39 Schleiermacher, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*, *Op. cit.*, 1977, p. 71.

40 “*Dialektik ist Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gasprächsührung im Gebiet des reinen Denkens*”. Schleiermacher, F. D. E. “Einleitung zur Dialektik”, en: *Hermeneutik und*

significado de expresiones, la dialéctica con la verdad. Pero para Schleiermacher la articulación entre dialéctica y hermenéutica es tal que se exigen entre sí, por cuanto ninguna interpretación queda completa si no es refrendada con la verdad, porque ese es el objetivo último de todo diálogo, tanto del interior como del que se realiza con un interlocutor, por cuanto, desde esta perspectiva, la verdad brota necesariamente en el diálogo.

Bibliografía

1. DÍAZ, Yasmín del Pilar. “Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en la perspectiva de Dilthey”, en: *Philosophica*, N° 30, Valparaíso, II Semestre 2006, pp. 65-76.
2. DILTHEY, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*. Losada, Buenos Aires, 2003.
3. FICHTE, J. G. “Acerca del fundamento de nuestra creencia en la Divina Providencia”, en: *Philosophica*, N° 27, Valparaíso, 2004, pp. 393-403.
4. FIGAL, Günter. *Der Sinn des Verstehens*. Reclam, Stuttgart, 1996.
5. GADAMER, H. G. *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1998.
6. GARALGAZA, Luis. *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Anthropos, Barcelona, 2002.
7. GUTIÉRREZ, Carlos Bernardo. “El individuo entre la modernidad y la historia: el problema de la hermenéutica”, en: Villacañas, José Luis (Ed.). *La filosofía del siglo XIX*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Trotta, Madrid, 2001, pp. 281-302.
8. HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier. *Corrientes actuales de filosofía*. Tecnos, Madrid, 1996.
9. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. F. Meiner, Hamburgo, 1956.
10. MUÑOZ, Jacobo y Faerna, Ángel Manuel (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
11. OCHOA, Hugo. “O dilema de Schelling”, en: Rey Puentes, Fernando & Alves Vieira, Leonardo (eds.) *As filosofías de Schelling*. Editora UFMG (Universidad Federal de Minas Gerais), Belo Horizonte, 2005, pp. 93-112.

Kritik, Op. cit., p. 412.

12. RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI editores, Madrid, 1995.
13. SCHELLING, F. W. J. *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*. Edinford S.A., Málaga, 1993.
14. SCHLEIERMACHER, F. D. E. “Acerca del concepto de hermenéutica con referencia a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, en: *Philosophica*, Nº 31, Valparaíso, I Semestre 2007, pp. 109-124.
15. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Dialektik* (1814-1815). Felix Meiner, Hamburg, 1988.
16. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Ethik*. Felix Meiner, Hamburg, 1990.
17. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
18. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Walter de Gruyter, Berlin, 2001.
19. TUGENDHAT, Ernst. “La fusión de horizontes: un comentario sobre H-G. Gadamer”, en: Tugendhat, Ernst. *Ser, verdad, acción*. Gedisa, Barcelona, 1997.