

3. COMUNICACIONES

EL PROBLEMA DE LA HERMENEUTICA

LEO J. ELDERS

Estrictamente hablando la hermenéutica es el arte de explicar e interpretar, en particular cuando se trata de textos de contenido filosófico, religioso o jurídico. Sin embargo, se da a menudo al término un sentido más amplio: el de la actualización (*Vergegenwärtigung*) o recreación de una idea o de un suceso pasado. La hermenéutica se convierte entonces en un procedimiento en el que uno trata de ponerse en la situación de la gente de otra época, e implica una adaptación psicológica. Para otros, la hermenéutica es todavía más que eso: es el método universal para entender al hombre en su historicidad por medio del lenguaje. En este sentido, la hermenéutica se sitúa en la prolongación de la fenomenología existencialista de Heidegger, según la *Kebre*.

En nuestra comunicación, trataremos de elucidar esos usos sucesivos del término y examinar las relaciones de la hermenéutica con la filosofía del ser y con la teología católica.

La hermenéutica, como arte de interpretar textos, vio la luz entre los Griegos. La revisión crítica de la mitología griega llevó a los filósofos a elaborar explicaciones alegóricas. Los sofistas destacaron la importancia del punto de vista subjetivo en todo intento de entender a otro. Los discursos de Gorgias sobre Helena querían mostrar que las personas y los acontecimientos se pueden considerar bajo distintos puntos de vista. Pero hay que destacar que Aristóteles, en su célebre tratado *Perí hermeneias* hizo algo completamente distinto de presentar un esbozo de lo que se llama hoy día hermenéutica. Al contrario, elaboró las condiciones de uso formal y científico del lenguaje que permiten obtener silogismos irreprochables desde el punto de vista lógico. El afán de rigor de Aristóteles está mucho más cercano a las orientaciones de la filosofía analítica que a la hermenéutica de Gadamer. Este, por otra parte, relaciona su hermenéutica más bien con el concepto aristotélico de filosofía práctica. Después de Aristóteles, en la época helénica, la Stoa cultivó particularmente la interpretación alegórica.

El arte de explicar e interpretar fue legado a la era cristiana y se desarrolló en el estudio de los diferentes sentidos de la Sagrada Escritura. Sólo en época relativamente reciente, empezó a cambiar la naturaleza de la hermenéutica. Schleiermacher intentó desligarla de su vinculación con la teoría y la jurisprudencia para convertirla en una disciplina general. Así llega a ser el arte o la técnica que se ocupa del problema de la comprensión (*Verstehen*). Su necesidad viene del hecho de que esa comprensión no es obvia, porque todo saber está afectado por cierta individualidad: hay que superar los límites de carácter individual que tiene todo saber. Detrás de esta visión se esconde la idea de que cada ser es por una parte una fuerza libre que se despliega, pero también está insertado en un sistema: por eso, toda individualidad resulta una manifestación de la vida del todo. Esto quiere decir que tanto el discurso como el texto son el resultado, al mismo tiempo, de una determinada persona y de un sistema lingüístico. De ahí se sigue que existan dos métodos de interpretación: la gramática y la psicología (que busca comprender la individualidad del autor). Para designar este segundo método, Schleiermacher habla de explicación psicológica (*psychologische Auslegung*). Esta primera división se entrecruza con una segunda, a saber: el método comparativo (las dificultades se resuelven mediante una comparación con textos análogos ya entendidos) y el método adivinatorio que procede mediante cierta intuición. El método comparativo está unido muy a menudo a la gramática, y el método adivinatorio, al método psicológico. Gracias a estos cuatro métodos, podemos entender un texto tan bien, o incluso mejor, que su autor. Schleiermacher también menciona el así llamado «círculo hermenéutico»: hay que entender el todo por las partes y las partes por el todo. Previamente se ha de tener una visión de conjunto para entender las partes, y después esa visión será corregida gracias a una mejor comprensión de las partes.

Schleiermacher fue considerado durante mucho tiempo como el fundador de la hermenéutica clásica. Sin embargo, autores recientes como Heidegger o Gadamer han subrayado que en Schleiermacher no se encuentra una verdadera hermenéutica filosófica, sino sólo un método filológico. Notemos, sin embargo, que, a menudo, se ha entendido mal la obra de Schleiermacher. Por ejemplo, Habermas lo considera protagonista de una hermenéutica subjetiva y psicológica, y Ricoeur le sigue en esa interpretación. Pero, en realidad, la hermenéutica de Schleiermacher es muy equilibrada y pretende alcanzar una reconstrucción total del sentido de los textos. El pensador alemán

ponía el sentimiento religioso en el centro de su sistema: es él quien nos hace conocer el universo. En el pensamiento de Schleiermacher subyace una vaga idea filosófica de unidad monista, debida a la profunda influencia que el idealismo alemán tuvo en él. Por eso, el método sicológico tiene que ver con el modo en que Winckelmann interpretaba las obras de arte, y también concuerda, en el plano sentimental y emocional, con la época representada por Herder.

Según Gadamer, la razón por la que Schleiermacher da tanta importancia al problema de la hermenéutica es que en su tiempo se era cada vez más consciente de encontrarse a cierta distancia de otros tiempos anteriores: ya no se pertenecía a la tradición antigua. La Reforma, con su *sola scriptura*, había jugado un papel importante; también el racionalismo del siglo de las luces y el romanticismo¹. El problema había aumentado con la teoría de Hegel, según la cual los conceptos son manifestaciones del espíritu de cada época. Si es así, ¿cómo se puede entender lo que se remonta a otro período histórico? La solución de Schleiermacher es renunciar a admitir un sentido fundamental absoluto. Cada hombre debe reproducir los diferentes sentidos posibles según su propia inspiración e intentando congeniar su espíritu con el texto o el acontecimiento por estudiar².

Sin embargo, aunque la hermenéutica de Schleiermacher se inspira en ciertas concepciones filosóficas, sigue siendo un método, y no una filosofía. Una nueva etapa en la historia de la hermenéutica se abre con W. Dilthey, fundador de la sicología de las civilizaciones. Según Dilthey toda metafísica pertenece ya al pasado. Lo que se impone ahora es conocer ideas, hechos y personas de civilizaciones y épocas separadas de nuestro tiempo. Para hacerlo —afirma Dilthey— es indispensable acudir a la sicología. Cada época de la historia tiene su centro y su sentido en sí misma; entonces, el problema que se presenta es: ¿cómo una subjetividad puede entender a otra? La solución que Dilthey propone es que, para entender a otro, hace falta un movimiento que comprometa a todo el hombre y no sólo al pensamiento (*Lebensphilosophie*). Se comprende que esta teoría se sitúe en un completo relativismo.

Dado el carácter único de cada época histórica, Dilthey intenta preparar una hermenéutica que establezca el valor de la interpretación sicológica. Debe ser el puente entre la filosofía y la historia.

1. «Rhetorik, Hermeneutik und Theologiekritik», *Kleine Schriften*, Bd. 1, Tübingen 1967, pp. 113-130.

2. Cfr. M. MURRAY, *Modern Philosophy of History*, The Hague, 1970, p. 61.

Al elaborar las grandes líneas de su hermenéutica, Dilthey insiste primero en el círculo hermenéutico, es decir en la dialéctica del todo y de las partes³. En el plano teórico, el problema del círculo no tiene solución, pero en la práctica se resuelve siguiendo ciertas reglas: hace falta familiarizarse con el lenguaje empleado, las costumbres y con todo lo que pertenece a la época en la que se sitúa el acontecimiento o el texto por interpretar. El sentido preciso, sin embargo, permanecerá todavía ampliamente indeterminado (siempre hay varios significados posibles); pero así logramos un sentido provisional del todo y podemos aplicarnos al estudio de sus partes y, más tarde podremos estudiar el todo por medio de sus partes. Podemos decir que entendemos una obra si, tras las palabras de cada frase, podemos leer su sentido. Este es un proceso inductivo de carácter particular: de las palabras individuales vamos al descubrimiento de una regla general, y con la ayuda de esta regla entendemos mejor los detalles y los términos particulares. Finalmente, hay que relacionar el texto con la vida de su autor y con la época, y también con nuestra propia vida. Hay que soldar juntas la interpretación histórica y la época. Para cada obra de arte, debemos encontrar una norma que nos ayude a juzgar su autenticidad y valor. Sin embargo, la comprensión es una experiencia vivida más que una deducción lógica, y la interpretación que demos nunca será del todo cierta. Nuestra interpretación, por otra parte, depende en gran medida de lo que escogemos como valor supremo⁴.

Dilthey interroga los textos mediante un principio nuevo (que sustituye a la crítica kantiana de la razón especulativa), a saber, la vida. La vida misma —nos dice Dilthey— tiene una *estructura* hermenéutica. Evoluciona de manera que se hace más determinada y más rica en significados. Notemos que más tarde Dilthey puso en lugar de la vida, el espíritu (*Geist*), advirtiendo que no es en el saber especulativo sino en la conciencia histórica donde acaba ese saber del espíritu y su conocimiento propio. La historicidad llega a ser así una categoría fundamental; es, en último análisis, un modo del conocimiento propio. La meta de la hermenéutica es trascender los límites de la propia experiencia y adquirir así una actitud de simpa-

3. *Gesammelte Werke* V (1924), 317-334, 331 ss.

4. Un texto clave es el siguiente pasaje: «Wie kann eine Individualität eine ihr sinnlich gegebene fremde individuelle Lebensäußerung zum allgemeingültigem objektiven Verständnis bringen?» (*l.c.*, 317); «¿Cómo recuperar el pasado, separado de nosotros por la historicidad?».

tía universal que nos haga capaces de entenderlo todo. Hasta la certeza de las ciencias debe ser reconducida a esta experiencia de vida. El hermeneuta y el personaje histórico que él estudia, se juntan y funden en la unidad de la vida.

Antes de abordar el estudio de la hermenéutica tal como Heidegger y Gadamer la elaboración, hagamos primero un balance. ¿Es realizable el ideal de Schleiermacher de una hermenéutica como método universal de interpretación? Nos encontramos con una importante dificultad: ¿Todos los tipos del saber se dejan abordar por este método único?

Por su parte, la filosofía del ser y las ciencias estudian cosas y no productos del hombre, ni de la historia. No tienen que ver con textos, al menos no en primer lugar. El estudio de ciertos textos o personas sólo puede ser un paso preparatorio. Si se sometiera todo al mismo método, se difuminaría la distinción de la filosofía con las ciencias exactas por una parte, y con las ciencias del hombre por otra. Entonces todo quedaría sometido al devenir histórico y a la primacía de la individualidad sobre la esencia específica común. El punto de vista objetivo desaparecería para dar lugar a una serie de perspectivas y de encuentros. Ciertamente no negamos que para ciertas formas de entenderse los hombres el método de Schleiermacher o el de Dilthey pueden ser útiles, pero rehusamos atribuirles un valor universal.

Nuestras críticas coinciden, en parte, con las de R. Bultmann⁵. Bultmann estima que la cuestión principal es precisamente ésta: ¿es posible una exégesis sin presupuestos? ¿Cómo puede conocer un individuo humano a otro fuera de sí mismo⁶? Dilthey había sugerido que hay que entender lo individual mediante el conjunto y el todo mediante sus partes. Para entender al otro, hay que adaptarse a él gracias a esas partes de la propia alma que encajan mejor con el otro. Bultmann piensa que eso tal vez vale para explicar una obra de arte, pero que no sirve para la comprensión de hechos objetivos o de textos como las *Res gestae Divi Augusti*. Aquí está el problema que acabamos de señalar: la hermenéutica ¿tiene un papel que desempeñar en las ciencias y en la filosofía del ser?

Según Bultmann, toda interpretación depende del modo de pre-

5. «Das Problem der Hermeneutik», en *Glauben und Verstehen. Ges. Aufs.* II (Tübingen 1952), pp. 211-235.

6. «Die Entstehung der Hermeneutik» (1900), en *Ges. Schriften* 5 (1924) 317-338.

guntar. No se da nunca sin presupuestos; en otros términos, siempre hace relación a una pre-comprensión de la cosa a explicar. Por ejemplo, para entender un texto musical hace falta tener un cierto conocimiento de la música. Lo que Dilthey buscaba a través de los textos era la «vida», es decir las manifestaciones de una vida histórica y personal. Bultmann piensa que el historicismo equivocó el modo de interpelar el texto, porque no se trata de captar la individualidad del otro sino lo universal. Sin embargo, el propio Bultmann permanece tributario del historicismo. Piensa que el pensamiento neotestamentario es sustancialmente un pensamiento mitologizador que se ha hecho inaccesible al hombre moderno. La forma de numerosos textos estaría marcada por este pensamiento ya sin valor. Por eso hay que sacar de ellos el núcleo del mensaje, que —como era de esperar— se reduce notablemente. Este mensaje original habría sido desconocido por la Iglesia católica, que lo recubrió con varias capas de explicaciones mitologizadoras. Como se ve, estamos en un luteranismo extremado⁷.

Siguiendo con nuestra mirada de conjunto de las principales posiciones filosóficas que están en el origen de la hermenéutica moderna, debe ser señalado el puesto central de la fenomenología de Husserl. Según Husserl, la conciencia está esencialmente ordenada hacia el ser intencional y este orden está en la constitución misma del conocimiento. Sobre la base de este presupuesto, nació la fenomenología, que descarta la *Seinssetzung*, es decir la posibilidad de un conocimiento del todo objetivo de las cosas, y busca los modos subjetivos en que las cosas se nos dan. La corriente de experiencias (*Erlebnisstrom*) es la unidad de lo que ha sido percibido sucesivamente. Es el encuentro de la subjetividad con los objetos y el límite en movimiento de lo que puede ser conocido. Para oponerse al mundo de las ciencias con su pretendida objetividad total, Husserl introduce el término *Lebenswelt*, el mundo vivido por el hombre, del que su propia objetividad forma parte. Según esto, el mundo objetivo que suponen las ciencias naturales es en realidad parte de la propia subjetividad de los científicos. Según esa óptica fenomenológica, no existe un comienzo absoluto: el hombre se encuentra siempre en un mundo ya estructurado y vivido. Una objetividad pura no es posible; conocer es un referirse a los objetivos desde el estado en que

7. G. BORNKAMM, «Die Theologie R. Bultmanns in der neueren Diskussion», en *Theol. Rundschau* 29 (1963) 50-51.

uno se encuentra, con sus opciones y su historia (*Abschattung; das setzende Bewusstsein*).

La teoría de Husserl supuso una base ideal para replantear el problema de la hermenéutica por parte de Heidegger y Gadamer, los cuales, por otra parte, se declararon adeptos a la fenomenología. Heidegger quiso elaborar una hermenéutica de la facticidad y sustituir la fenomenología eidética de Husserl por la facticidad irreducible de la existencia humana⁸. En su *Sein und Zeit*, emprende la interpretación del ser, la verdad y la historia mediante la temporalidad. Lo que el ser es debe determinarse a partir del horizonte del tiempo. Según Heidegger la comprensión (*das Verstehen*) no es el residuo de la resignación que siente un viejo (Dilthey!); tampoco es un ideal metódico del filósofo frente a la ingenuidad superficial de la vida de tantas personas; sino que la comprensión es la forma original que el hombre tiene de ejercer su estar-en-el-mundo. En efecto, el *Dasein* humano está marcado por la temporalidad, que se manifiesta en el sentimiento de la situación de partida y en los esfuerzos de interpretarla⁹. Como el *Dasein* es un proyecto de posibilidades, la interpretación hace referencia a este proyecto; pero no como una aprensión abstracta de lo que es posible, sino como un modo concreto de vivir esas posibilidades¹⁰.

Heidegger distingue dos formas de interpretación, de las cuales la primera es inauténtica. La interpretación ordinaria se esfuerza únicamente en desarrollar posibles sobre los objetos de nuestras preocupaciones, es decir posibilidades del *Dasein* en cuanto está en una relación de preocupación con los objetos que le rodea. Esta interpretación consiste en la atención a lo que ocurre; indaga las posibilidades que se ofrecen y las vigila. Para tener éxito a este nivel, hace falta que uno se libere de su pasado y se oriente hacia el presente. En cambio, la interpretación auténtica se refiere al futuro: el hombre descubre su verdadera situación y su contingencia radical y experimenta una anticipación de la muerte. Sobreviene entonces una angustia existencial. Esta determinada comprensión no es un modo cualquiera de nuestra relación con el mundo, sino un «existencial»: es decir, el modo propio de ser del *Dasein*. Tanto el hombre mismo como lo que intenta conocer están marcados por el modo de ser histórico. La historicidad del hombre, que tiene su pasado y que

8. *Wahrheit und Methode (WM)*, p. 240 s.

9. *Sein und Zeit*, p. 151 ss.

10. *Ibidem*, p. 325.

va hacia el futuro, es la condición que nos permite hacer algo presente.

Según *Sein und Zeit*¹¹ la fenomenología debería mostrar lo que no es inmediatamente manifiesto. Ahora bien, lo que más se esconde es el ser del ente. Se trata por tanto de considerar las apariciones del ser; y así la ontología se convierte en una fenomenología. El discurso fenomenológico tiene el carácter de una explicación-interpretación. Para el hombre, se trata de comprender su estar en el mundo como posibilidad. Comprender se refiere a las posibilidades, y la misma comprensión tiene el carácter de un proyecto (*Entwurfscharakter*). El proyecto se mueve hacia el sentido. Como la existencia del sujeto está incluida en toda comprensión del mundo, la explicación exige una pre-comprensión. Heidegger admite que hay aquí un círculo, pero niega que se trata de un círculo vicioso. En la explicación (*Auslegung*), la comprensión (*Verstehen*) no llega a ser otra cosa, sino ella misma: «Explicar no es alcanzar conocimiento de lo entendido, sino la elaboración de las posibilidades concebidas en la comprensión»¹².

En los años en que publicó *Sein und Zeit*, Heidegger tomó la historicidad como categoría fundamental, pero más tarde tiende a sustituirla por el lenguaje como dimensión en la que el hombre debe entender el ser¹³. El lenguaje es el espacio en el que se desarrolla el pensamiento, y así dependemos de él, aunque seamos nosotros quienes lo hablamos. Antes del concepto, ya existe un sentido. La poética del Ser es la puesta a punto del lenguaje. La comprensión es desde entonces, para Heidegger, el diálogo que se desarrolla en el interior del lenguaje; y la historicidad viene sustituida por la expresión del lenguaje (*Sprachlichkeit*). El sujeto y el objeto se constituyen gracias al lenguaje. El Ser manifiesta sus profundidades en el lenguaje.

Hemos mencionado este desarrollo en el pensamiento de Heidegger, porque Gadamer se acoge sobre todo a esta segunda presentación de la hermenéutica de Heidegger. ¿Qué pensar de ella? Es obvio que el pensamiento de Heidegger tiene una hondura poco común, aunque su expresión sea difícil de seguir. Esto presenta ya un problema; si la hermenéutica es el arte y el método que nos ayuda a interpretar y a entender, se puede lamentar que tal como la

11. *Ibidem.* pp. 34-39.

12. *Ibidem.* p. 148.

13. Ver sobre todo su estudio *Zur Seinsfrage*.

presenta Heidegger, quede por debajo de lo que cabría esperar. Pero mucho más grave que esta falta de claridad es el hecho de que la hermenéutica de Heidegger surge de una fenomenología del ser, es decir, de una postura y un punto de vista muy particular sobre la realidad. Heidegger juzga que no es posible un enfoque puramente objetivo al estudiar el mundo, y que miramos hacia el Ser y los seres a través de nuestro propio *Dasein*. Sin embargo, tanto la metafísica del ser como la investigación científica siguen convencidas de la posibilidad de una consideración objetiva de la realidad, donde la subjetividad del filósofo o del científico constituyen en verdad un cierto límite al conocimiento, pero sin que afecten a la verdad de lo conocido. No sólo el *Dasein* no está sumergido en la historicidad, hasta ese extremo, sino que tampoco el ser está de suyo marcado por la temporalidad. No es posible admitir que la historicidad sea la matriz de toda comprensión. Según Heidegger la hermenéutica sería la búsqueda del Ser (*Sein*) en los entes (*Seienden*); en otros términos, la inserta completamente dentro de una concepción filosófica que ha establecido previamente. Cabría hacer observaciones análogas a propósito del desarrollo ulterior de la hermenéutica heideggeriana. A pesar de afirmaciones muy justas y profundas sobre la función del lenguaje, Heidegger no se plantea la cuestión básica de si el pensamiento precede al lenguaje. Si bien es verdad que en una primera etapa, el lenguaje nos da acceso al pensamiento y a la realidad¹⁴, es necesario mantener, por otra parte, que, en último análisis, el lenguaje es la expresión, el reflejo y el instrumento del pensamiento. Por consiguiente, el lenguaje no ofrece la última clave de interpretación del ser, aunque sea verdad que nuestra investigación se hace a través de ese medio que es el lenguaje.

Como ya hemos mencionado, H. G. Gadamer ha conectado con la segunda forma de la hermenéutica de Heidegger. Su libro *Wahrheit und Methode* (1961) es el estudio más importante que ha salido de la escuela de Heidegger. Subrayemos de entrada que Gadamer intenta algo muy distinto de proponer una teoría o un método de interpretación. La pregunta que hace va más lejos y es más fundamental: ¿cómo es posible la comprensión? Gadamer quiere descubrir lo que es común a todas las formas de comprensión (*Verstehen*) y señala que la comprensión no es nunca una actitud subjetiva con respecto a un objeto dado, sino que es una *Wirkungsgeschichte*, es

14. Se puede mencionar la deducción de las 10 categorías por Aristóteles, así como sus análisis del lugar, del tiempo y del devenir.

decir, el mismo ser de lo comprendido¹⁵. Gadamer está persuadido de que es correcto considerar lo que hay de común en todas las formas de comprensión, mientras sus críticos argumentan que hay tipos de comprensión que son irreductibles entre sí. La interpretación de una obra de arte es del todo diferente a la comprensión de ciertos textos históricos o de fenómenos cósmicos.

Gadamer se sitúa en la línea de la fenomenología¹⁶. Esto le lleva a negar el carácter absoluto que algunos atribuyen al método de las ciencias exactas. En efecto, desde el principio, Gadamer se oponía a caer en manos de las ciencias modernas; quería defender la herencia tradicional del pensamiento contra el dominio unilateral de un tipo de saber que es antihistórico. Su hermenéutica se presenta como una reflexión de las *Geisteswissenschaften* sobre sí mismas. Para poder pensar la verdad concreta de la situación humana, hay que hacer abstracción del método de las ciencias naturales. Gadamer protesta contra la introducción del método de las ciencias naturales en las ciencias del espíritu.

Según Gadamer, Hegel habría enunciado una verdad decisiva: el espíritu histórico no consiste en la reconstrucción del pasado sino en la mediación pensada dentro del contexto de la vida presente¹⁷. Por eso, Gadamer sigue a Hegel más que a Schleiermacher, aunque reconoce que éste introdujo un método, incluso una doctrina universal de la comprensión, purgado de todos los datos dogmáticos. Sin embargo, entender es la repetición reproductiva de la producción primigenia del pensamiento sobre la base de una congenialidad de espíritus¹⁸. Comprender es el modo de ser del hombre (*Dasein*)¹⁹. El hombre se encuentra arrojado en el mundo y su existencia tiene una real prioridad sobre su esencia. El hombre debe asumir e interpretar su facticidad y, a su luz, debe considerar el mundo. La hermenéutica de Gadamer es una hermenéutica filosófica, porque en último análisis es una comprensión de sí. Ella suscita en efecto la cuestión de cómo hay que entender nuestra finitud y cómo hay que interpretar nuestra experiencia del mundo. Esa hermenéutica es a la vez una reflexión crítica sobre sí misma y por eso se inscribe en el análisis fenomenológico. La comprensión se realiza en un acuerdo

15. *WM*, XIX.

16. *Ibidem*, XXIV.

17. *Ibidem*, 161.

18. «Hermeneutik», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, pp. 1061-1073.

19. *WM*, XVIII*.

con el otro: «*Verständnis ist zuerst Einverständnis*». Hace falta por tanto una cierta precomprensión del otro, que ulteriormente se complementa o se modifica.

De esta manera la hermenéutica de Gadamer se parece a la filosofía práctica. Entender se inserta en un proceso, a saber, el contacto con la tradición. Incluso se puede decir que se funda sobre una cierta conversación y sobre el lenguaje. El lenguaje hace posible la comprensión y nos da acceso al mundo. Gadamer toma distancia respecto a la metafísica escolástica. Según él, la realidad no se manifiesta sino en perspectivas o reflejos. Pero las palabras y nuestros conceptos no son reflejos de un orden de ser dado para siempre. Por esta razón Gadamer insiste en la naturaleza *práctica* de su hermenéutica: según Aristóteles, el bien moral no está fijado sino que debe ser determinado según los sujetos que actúan y las circunstancias. Del mismo modo determinamos el sentido de los acontecimientos y de las cosas.

Gadamer se detiene, pues, en una hermenéutica fenomenológica que procura mostrar lo que sucede con nuestras tentativas de comprensión situadas en la historia. El devenir histórico así como el peso de la tradición forman una *Wirkungsgeschichte*. El tiempo es portador de la verdad: hace posible la comprensión; es a la vez subjetivo y objetivo. La verdad, también, se sitúa en el devenir temporal y no está dada. La teoría hegeliana de la verdad viene pues preferida a la de Aristóteles. Sin embargo Gadamer no consiente en subordinar del todo el pensamiento humano al devenir histórico: la conciencia planea por encima de los hechos, en el sentido de que el hombre puede ensanchar el horizonte de su comprensión, tener en cuenta el pasado y la tradición, aunque no pueda librarse nunca totalmente de su propia historicidad. Como dice Gadamer, el hombre está marcado por ciertos prejuicios, de los que no puede librarse. Precisamente en razón de la inevitabilidad de esas influencias que vienen de su pertenencia a una determinada tradición, de su ser concreto, así como de su situación, el hombre interpreta la realidad en una óptica particular, que sin embargo no está cerrada sino que debe ampliarse constantemente. Así, esos pretendidos prejuicios son legítimos²⁰. Ciertamente, el racionalismo rehúsa admitir la existencia de prejuicios legítimos, pero esa posición es insostenible.

Gadamer reivindica un valor universal para su hermenéutica, a

20. *Ibidem*, p. 255.

pesar de las limitaciones que acabamos de señalar. Trata de justificar esa pretensión insistiendo en el hecho de que las cosas tienen una capacidad para ser expresadas en el lenguaje²¹. En efecto, se puede expresar todo en el lenguaje ordinario, mientras que los lenguajes particulares y las técnicas propias de las diferentes disciplinas científicas sólo tienen un valor limitado²². Hay que advertir a este propósito que el hecho señalado por Gadamer es exacto, pero sugiere otra conclusión, a saber: que existe una metafísica del sentido común y una filosofía del ser que se fundan en la realidad misma y dependen del pensamiento en cuanto ofrece fielmente la estructura misma de las cosas.

La posición de Gadamer ha sido sometida a crítica penetrante por autores que se le oponen. Mencionemos aquí la de Habermas²³. Este destaca primero el valor positivo de la hermenéutica de Gadamer: dice que promueve la comunicación y destruye el espejismo de que las ciencias del espíritu poseen un saber absoluto; y que muestra también la importancia de la praxis para una mejor comprensión del mundo y de la historia. Pero Habermas juzga que, por encima de esa hermenéutica, está la razón crítica que puede trascender el devenir histórico y juzgarlo. Habermas reprocha igualmente a Gadamer su respeto exagerado por la tradición teológica, la cual —según Habermas— tiene que verse como una ideología; Gadamer hace absoluto el principio de la autoridad.

Nos parece que las críticas de Habermas están justificadas. El punto de partida de Gadamer está, efectivamente, viciado por su opción fenomenológica que excluye la posibilidad de un conocimiento objetivo. Hay que sostener la posibilidad del conocimiento objetivo y rechazar la tesis según la cual el sujeto humano no puede escapar de la historia mediante el pensamiento. Gadamer ve el conocimiento como una producción: se reproduce al otro o a la historia, y ese proceso debe hacerse en una comunión de simpatía. En realidad, el conocimiento científico y filosófico es la adquisición del contenido inteligible de las cosas. Lo importante no es tanto lo que pensaron los hombres como la verdad de las cosas.

Gadamer admite y utiliza la distinción entre las ciencias del

21. *Ibidem*, p. 450.

22. «Die Universalität des hermeneutischen Problems» en *Philos. Jahrbuch* 73 (1966) 215-225.

23. «Zur Logik der Sozialwissenschaften», en *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5 (1967); id. «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift Gadamer*, Tübingen 1970, pp. 73-103.

espíritu y las ciencias naturales, división que estableció John Stuart Mill²⁴. Pero toda la cuestión de la división de las ciencias debe repensarse. La filosofía del ser de hecho está mucho más próxima a las ciencias naturales que a las disciplinas históricas.

Una reflexión sobre el carácter propio de la teología de la fe ayudará también a ver los límites en la aplicación de la hermenéutica, tal como la ve Gadamer, al trabajo teológico. Aunque es verdad que la Revelación se insertó en la historia, no se puede reducir su contenido a un devenir histórico. La Iglesia cree que la Revelación que nos fue dada en momentos precisos de la historia comporta un mensaje, una doctrina. Se trata de verdades lógicas precisas; aunque ocurra que la Iglesia no conozca todavía explícitamente todo lo contenido en la Revelación. Hace falta pues insistir en lo absoluto de la fe y en el sentido definitivo de Jesucristo y de la doctrina de la fe²⁵. Sin embargo, se puede admitir que, a lo largo de su peregrinar por la tierra, la Iglesia, gracias a la ayuda del Espíritu Santo, en las diferentes circunstancias de sus contactos con el mundo y la historia, puede poner de relieve de un modo nuevo ciertos aspectos del depósito de la fe, sin por eso abandonar jamás lo conocido una vez como revelado. En este plano, y dentro de sus límites, la hermenéutica puede ofrecer alguna ayuda a la labor teológica, aun cuando se rechacen los presupuestos filosóficos que la enmarcan. No se podría, sin embargo, interpretar la Revelación cristiana como si fuera un acontecimiento lingüístico, ni considerar el mensaje cristiano como un más allá, del cual las diferentes fórmulas dogmáticas no serían sino aproximaciones titubeantes y cambiables según la situación histórica.

24. *System of Deductive and Inductive Logic*, book VI (1863).

25. Ver K. LEHMANN, «Hermeneutik», en *Herders Theologisches Taschenlexikon*, 3, 286.

