

29.- *Inflexión de Heidegger en la historia de la hermenéutica*. En J. VELARDE – J. A. CERESO – A. DE LA PIENDA, *Studia philosophica III*, Oviedo 2003, pp. 155-181

RESUMEN: La hermenéutica fue ante todo un método de interpretación, especialmente de la Sagrada Escritura. Con Schleiermacher y Dilthey se convirtió en un problema filosófico de comprensión sobre todo de textos históricos. La posibilidad de comprensión depende de la aceptación de un sistema filosófico. La importancia de Heidegger está sobre todo en la afirmación de la existencia histórica, fáctica y concreta, en contraposición a los sistemas idealistas y a la conciencia transcendental. Con esto la hermenéutica cambia de manera radical. La comprensión es necesariamente interpretación de la situación histórica. Pero ésta sigue siendo posible, sin que signifique caer en un relativismo.

SUMMARY: Hermeneutics was first of all, a method of interpretation, particular of the Holy Scriptures. With Schleiermacher and Dilthey it turned into a philosophical problem of comprehension, above all of historical texts. The possibility of understanding them depends on the accepted philosophical system. The importance of Heidegger lies in his decided affirmation of the historical existence, factic and concrete, against the idealistic systems or the transcendental conscience. With this Hermeneutics changes radically. Comprehension is necessarily interpretation from the historic situation. But it continues being possible, without any risk that this might lead to relativism.

El concepto de hermenéutica, de uso tan frecuente en la actualidad, es un concepto complejo. Ha tenido una evolución y ha adquirido diferentes significados a lo largo de la misma. La palabra griega *εἰρμνευεῖν* tiene ya un significado variado: Expresar, interpretar, traducir. Estos términos, con sus diferencias, expresan algo común: Hacer inteligible algo. Esta labor se hace necesaria por diferentes motivos: Por estar un discurso en una lengua desconocida; porque el sentido de una expresión o de un escrito es difícil de comprender, sea por la dificultad de los términos o porque el texto pertenece a un contexto histórico o temático que ya no son actuales.

Se suele hablar de una hermenéutica teológica y de otra filosófica. Esta división no es clara y precisa, ni en sentido cronológico, ni en cuanto al contenido. En efecto, la hermenéutica fue primer, preferentemente teológica. Pero ésta no terminó en Schleiermacher, sino que ha seguido teniendo actualidad también en el siglo XX, en teólogos como Bultmann, Barth y muchos otros, tanto protestantes como católicos. Y en ellos han ido unidas cuestiones filosóficas y teológicas. Por lo que respecta al contenido, hay ya autores antiguos, más bien teólogos, como Filón, Clemente de Alejandría, Orígenes, San Agustín y otros, en quienes se puede hablar de hermenéutica, aunque no se use el nombre, que dependen de las filosofías de Platón, de Aristóteles, de los estoicos, con las cuales elaboran sus sistemas teológicos. Y en el siglo XX es conocido el caso de Bultmann, que ha usado la filosofía de Heidegger en su hermenéutica teológica.

También se distingue a veces entre una prehistoria y una historia de la hermenéutica. La primera llegaría hasta Schleiermacher y tendría como principal característica ser un conjunto de reglas o método de interpretación sobre todo de la Sagrada Escritura; la segunda se plantearía de modo más general problemas filosóficos sobre la comprensión, la metodología de las ciencias del espíritu, la facticidad del

Dasein, la historicidad, etc. También esta división parece muy esquemática y sería además arbitraria y parcial. Problemas filosóficos generales, que van más allá de la metodología y que tienen relación con la hermenéutica, se encuentran ya en los sofistas, en Platón, en Aristóteles, en los estoicos y los neoplatónicos. Y dependiendo de ellos, están presentes de una manera más o menos implícita en autores que se han distinguido más como teólogos que como filósofos. Así Filón, Clemente Alejandrino, Orígenes o San Agustín, por nombrar sólo algunos de los más antiguos. Un autor tan competente en el tema, como Gadamer, divide: 1. Prehistoria de la hermenéutica romántica. 2. Hermenéutica romántica, que comenzaría en Ast. 3. Dilthey y su escuela. 4. Hermenéutica filosófica, que empieza en Heidegger¹.

Si se quiere presentar una breve síntesis acerca de cómo se ha llegado a la hermenéutica como problema preferentemente filosófico en el siglo XX, la vía más conveniente parece la del desarrollo histórico, del cual aquí nos vamos a limitar a destacar algunos momentos importantes, dada la amplitud del mismo, por el número de autores y la complejidad del problema. El punto de llegada perseguido sería el planteamiento explícito de la hermenéutica como problema filosófico sobre todo en el siglo XX y de modo particular en dos autores: Heidegger y Gadamer.

1. Hermenéutica en la antigüedad

El término $\epsilon\tilde{\nu}\mu\eta\nu\epsilon\iota\tau\iota\kappa\eta'$ parece que se encuentra primero en Platón. En el *Político*, hablando del arte principal ($\tau\epsilon\kappa\nu\eta\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\kappa\eta$), se pregunta si ha de ponerse junto a muchos otros: El de mandar, el de decir verdad, el $\epsilon\tilde{\nu}\mu\eta\nu\epsilon\iota\tau\iota\kappa\eta'$, etc.² ¿Qué significado tiene este término? No parece muy claro. Parece que indicaría algo así como “traducción” de lo dicho, sin entrar en el contenido de verdad. Este significado tendría también en el *Íón*, donde Platón considera a los poetas como $\epsilon\tilde{\nu}\mu\eta\eta\epsilon\ \tau\omega\alpha\ \gamma\epsilon\omega\alpha$ o intérpretes de los dioses. Poco más adelante vuelve a repetir Platón que los buenos poetas nos traen mensajes ($\epsilon\tilde{\nu}\mu\eta\nu\epsilon\iota\tau\iota$) de los dioses, mientras que los rapsodas son mensajeros de los poetas ($\tau\grave{\alpha}\ \tau\omega\alpha\ \rho\alpha\iota\eta\tau\omega\alpha\ \epsilon\tilde{\nu}\mu\eta\nu\epsilon\iota$)³. Esto indicaría que el término tiene sentido de mediación entre los dioses y los hombres o entre unos hombres y otros.

Heidegger, siguiendo una antigua tradición, relaciona el término con Hermes, el mensajero de los dioses a los hombres; y recuerda también que Filón designa a Moisés como $\epsilon\tilde{\nu}\mu\eta\nu\epsilon\iota\tau\iota\ \gamma\epsilon\omicron\upsilon$ o mensajero de la voluntad de Dios. Pero también lo entiende con significado de traducción, citando a Aristeo, según el cual los escritos de los judíos necesitan traducción ($\epsilon\tilde{\nu}\mu\eta\eta\epsilon\iota\ \tau\iota\kappa\eta'$)⁴ para ser entendidos por otros.

Según lo dicho, ni en Platón ni en el pensamiento judío se limitaría la hermenéutica a un sentido religioso; significaría también interpretación de un mensaje humano. Pero el sentido teológico está ya ahí presente y va a tener un importante desarrollo. Adquiere por primera vez gran importancia en Filón de Alejandría. Este autor judío y de formación griega encuentra problemas al interpretar la revelación del Antiguo Testamento. Según él, la revelación divina no puede contener error; pero en ella se encuentran no pocas aporías. Filón las soluciona mediante la interpretación alegórica. Los misterios divinos son algo espiritual, invisible y elevado, para lo que no basta el sentido corpóreo y literal. En ese contexto parece imprescindible el recurso a la alegoría.

¹ H. G. GADAMER, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*.

² Polit. 260 d

³ Íón 234 e; 235 a

⁴ M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, pp. 9-11

Pero la hermenéutica en Filón no se limita a esta interpretación, sino que adquiere una especial importancia cuando este autor trata de verter en conceptos griegos el contenido de la Escritura. Filosóficamente Filón es ecléctico; es sobre todo platónico, pero depende también del estoicismo. En una y otra filosofía tenía Filón precedentes de una hermenéutica. En Platón, la idea de intermediario entre los dioses y los hombres; en los estoicos, la distinción entre un logos interno (*ἐνδιάθετος*) y un logos externo (*προφορικός*). Para los estoicos el logos expresado, dicho o escrito, no es todo, sino que es signo de otro logos interior, al cual se refiere la comprensión. En este contexto se da la alegoría, como referencia a otra cosa (*ἀβία ἀγορεύειν*).

La labor de versión en conceptos filosóficos griegos se acentuó con la predicación del cristianismo en el mundo greco-romano. Entre los iniciadores de este proceso destacan dos importantes representantes de la escuela alejandrina: Clemente y Orígenes. Clemente sigue a Filón en la interpretación alegórica. Orígenes modifica la alegoría en “tipología”, al interpretar el Antiguo Testamento como ordenado al Nuevo. Interpreta así sobre todo las figuras y profecías en sentido cristológico, siguiendo en esto un pensamiento netamente cristiano, presente en los escritos del Nuevo Testamento⁵.

La relación entre alegoría, tipología y hermenéutica parece clara. La alegoría y la tipología son formas que adquiere la interpretación de la palabra, del texto sagrado escrito, como referido a una palabra o logos superior y oculto; como referido a algo previo y más profundo. La palabra escrita no basta; se refiere a otra realidad, de la cual no se puede prescindir para captar el verdadero sentido de lo escrito. En este doble nivel, en la contraposición entre estos dos planos se hace necesaria la interpretación. El sentido teológico tuvo un importante desarrollo en la historia. Es natural, si se piensa que el lenguaje acerca de los dioses ha sido siempre misterioso y ha tenido que recurrir siempre a mitos, alegorías, analogías. Si por otra parte se piensa en la importancia que ha tenido la religión en la historia, parece del todo natural que la hermenéutica se haya desarrollado durante muchos siglos preferentemente en el ámbito de la teología. Y esto ha sucedido sobre todo en las religiones en las que hay una revelación escrita fijada. En ellas, además de la relatividad del lenguaje humano acerca de Dios, se da la historicidad de ese mismo lenguaje. Esto ha hecho necesaria una constante interpretación de los textos. Pero se tardará bastantes siglos en hablar expresamente de hermenéutica.

Esto encerraba, sin duda, el peligro de dejar de lado o de reducir la explicación de la palabra, que era una característica del judaísmo. De hecho hubo otra corriente, la de Antioquia, que se opuso a las explicaciones alegórica y tipológica, generalizadas entre los alejandrinos, y llevó a cabo una interpretación científica de la palabra, sirviéndose del análisis literario de los textos y contextos.

Un importante momento en el desarrollo de la hermenéutica se da en San Agustín. De él dice Heidegger que “da la primera hermenéutica de gran estilo”, y cita este paso del *De doctrina christiana*: “El hombre que teme a Dios indaga con diligencia su voluntad en las santas Escrituras. Pero antes hágase por la piedad manso en el trato para no amar las contiendas; fortifíquese de antemano con el conocimiento de las lenguas a fin de no vacilar en las palabras y expresiones desconocidas; prevéngase por la instrucción de ciertas cosas necesarias para no ignorar la virtud y naturaleza de aquellas cosas que se aducen por vía de semejanza; y finalmente, ayudándole la veracidad de los códigos, a los que procurará depurar con una cuidadosa diligencia, acérquese ya pertrechado de este modo a discutir y solucionar los pasajes ambiguos de las santas Escrituras”⁶.

⁵ Cf. por ejemplo Lc. 24,27; Jn. 5,39.46

⁶ AGUSTIN, *De doctrina christiana*, Libro III, cap.1, nº 1

Agustín habla aquí de la interpretación de pasos oscuros. Si se busca la voluntad de Dios, hay que acceder a ellos con buena disposición de ánimo, con piedad, no por curiosidad o por amor a las controversias; hay que ir preparado con el conocimiento de las lenguas, conocer la verdad de los códigos; hay que recurrir a los pasos paralelos, sobre todo si son más claros; es también importante el contexto histórico y las costumbres de los tiempos; y hay que conocer también otras cosas necesarias, sobre todo para no interpretar mal lo que se dice en sentido figurado o por semejanza⁷. San Agustín sintetiza aquí los procedimientos de interpretación alejandrino y antioqueno. Se sirve de los recursos científicos para descubrir el sentido seguramente de la mayoría de los casos; pero sin olvidar que hay lugares difíciles, en los que hay que recurrir también a las analogías y semejanzas.

Y sobre todo Agustín dice que para comprender la Escritura hay que buscar con sinceridad y tener preocupación existencial por descubrir el sentido oculto. La verdadera comprensión de las Escrituras no se limita a lo intelectual, sino que va unida a la vida, al amor a Dios y al prójimo: “El que juzga haber entendido las divinas Escrituras o alguna parte de ellas y con esta inteligencia no edifica este doble amor de Dios y del prójimo, aún no las ha entendido”⁸. Entenderlas en la vida es más importante que entenderlas con la sola inteligencia: “Todo el que entiende en las Escrituras otra cosa distinta a la que entendió el escritor, se engaña, sin mentir ellas. Mas, como dije al principio, si se engaña en su parecer, pero no obstante en aquella sentencia edifica la caridad, la cual es el fin del mandato, se engaña como el caminante que abandonó por equivocación el camino y marcha acampo traviesa viniendo a parar adonde también le conducía el camino”⁹.

Esta insistencia de Agustín en la vida o en la disposición existencial tiene particular importancia, ya que lleva el tema de la hermenéutica a un campo mucho más amplio que el intelectual. Una verdadera comprensión es vital, se encarna en una corriente de vida, en una tradición; y ésta se conserva en la iglesia. Estas ideas valdrán no sólo para la hermenéutica teológica, sino también para una hermenéutica filosófica, como pondrá de relieve Heidegger.

Las ideas precedentes se dan en un contexto filosófico y teológico que habría que tener presente. Grondin ve una síntesis de este contexto en el libro 15 *De Trinitate*, en el cual Agustín se centra en el concepto de *verbum* o de palabra, que se predica de la segunda persona de la Trinidad y del concepto y palabra humanos.

Existe una tenue semejanza entre el Verbo divino y nuestro verbo o nuestra palabra interior, aunque hay también entre ambos una diferencia abismal. Pero Agustín distingue en nosotros un doble verbo: “La palabra que resuena fuera es signo de la palabra que ilumina dentro, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que pronuncian los labios es voz del verbo y se denomina verbo por razón de su origen”. Este verbo interior “se hace en cierto modo voz del cuerpo al convertirse en palabra para poder manifestarse a los sentidos del hombre”¹⁰. Agustín distingue aquí, como los estoicos, entre logos interno (*ἐνδιαθετοῦ*) y logos o verbo externo (*προφορικοῦ*). El verbo originario es el interior, el lenguaje del corazón, que es universal y se puede pensar en silencio en todos los idiomas. Es con este verbo con el que tiene semejanza el Verbo de Dios.

Para llegar a este verbo interno hay que trascender el lenguaje sensible. Pero esta palabra interior no se llega a expresar del todo: “Porque cuando se expresa por medio de

⁷ M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 12

⁸ AGUSTIN, *Ibid.*, I,36,40

⁹ *Ibid.*, I,36,41

¹⁰ AGUSTIN, *De Trinitate*, XV,11,20

un sonido o mediante un signo corpóreo, no se representa ya como es, sino tal como se la ve o se la oye por los sentidos del cuerpo”¹¹. Esta falta de equivalencia entre el verbo interior y el exterior indica ya los límites del segundo con respecto al primero. Pero también éste tiene limitaciones. Nuestro verbo no nace sólo de ciencia; con frecuencia hablamos de cosas que ignoramos; y lo hacemos sin titubeos, creyéndonlas verdaderas¹². Hay también cosas que pertenecen a la misma naturaleza del alma y están siempre presentes, por ejemplo saber que vivimos, etc. pero no pensamos siempre en ellas. Si se llama verbo sólo a lo expresado por el pensamiento, el saber estas cosas no es realmente verbo. Pero Agustín termina por reconocer a estas cosas el carácter de verbo: “Mas ¿qué es lo que puede ser verbo y por eso es ya digno del nombre de verbo? ¿Qué es, repito, esto formable aún no formado (*hoc formabile nondumque formatum*), sino un algo de nuestra mente que nosotros con cierta moción voluble lanzamos de aquí para allá cuando pensamos ahora en una cosa y después en otra, según la descubrimos y nos sale al encuentro? Y se hace verdadero verbo cuando aquello que dije nos lanzaba con moción voluble llega a lo que nosotros conocemos; y entonces se forma, tomando su semejanza perfecta; de manera que se piense también como una cosa que se sabe, esto es, que se pronuncie en el corazón, sin palabra, sin pensamiento de palabra, que sin duda pertenece a algún idioma”¹³.

Agustín distingue así dos niveles del verbo humano: Uno interior y otro exterior. Ambos se van formando en un proceso. Pero el interior es más perfecto y no llega a ser expresado del todo por el verbo exterior. Esto implica ya un constante proceso de interpretación. Pero no hay que olvidar que en este contexto Agustín habla de cierta semejanza entre el verbo interior humano y el Verbo divino. Ahora bien, la semejanza es tenue. Agustín habla de “diferencia abismal entre el verbo y la ciencia del hombre y el verbo y la ciencia de Dios”¹⁴.

Sobre este fondo teológico habría que ver lo dicho en el tratado *De doctrina cristiana* sobre la interpretación de la Escritura. Esta es Verbo o Palabra de Dios. Es palabra externa adaptada a los sentidos y corresponde a un verbo o palabra interior más profunda, que no podría ser llevada del todo a expresión externa. Pero ni uno ni otro verbo corresponden al Verbo que se revela en el verbo humano.

En este contexto de ideas es obvio que la hermenéutica bíblica no puede ser otra cosa que proceso interpretativo; un proceso indefinido y que nunca llegará a agotar el misterio del Verbo. La interpretación tendrá siempre límites. De ahí que más importante que una interpretación teórica o intelectual sea para Agustín la adecuación en la vida, en el amor y en una búsqueda con buena disposición, aunque todo esto se dé junto con errores intelectuales.

La hermenéutica hasta ahora es preferentemente teológica o bíblica, aunque haya en ella implicadas cuestiones filosóficas. Desde el punto de vista filosófico se parte de una gnoseología realista. Este realismo se da también acerca del dato revelado; de ahí que se considere que no puede haber error en él. Pero sí se admiten límites en el conocimiento, por la propia naturaleza de la mente humana, sobre todo en verdades teológicas. Esto hace que se dé en ellas un lenguaje simbólico, alegórico o tipológico, que hace indispensable una interpretación.

Otra idea que se admite o que al menos se presupone desde un principio y que se va acentuando cada vez más es el carácter histórico de la verdad en general y de la verdad revelada. En la Escritura no hay revelación de la esencia divina, sino que Dios se

¹¹ Ibid. XV,11,20

¹² Ibid., XV,15,24

¹³ Ibid., XV,15,25

¹⁴ Ibid., XV,11,20

manifiesta en las acciones y en la palabra, sin que sea posible ver su rostro. Esto implica que la revelación es progresiva, que palabras y hechos van aclarándose en un constante proceso histórico. Y esto implica a su vez una constante interpretación del pasado y del presente. Sucede esto ya en el Antiguo Testamento. Pero sucede sobre todo en el Nuevo, a raíz del hecho de Cristo, que el cristianismo considera como decisivo y que hace interpretar el Antiguo Testamento desde una perspectiva nueva. Estas ideas están presentes en los padres de la iglesia y en particular en Agustín, quien ve la historicidad de la verdad fundada no sólo en el carácter progresivo de la revelación, sino en la misma naturaleza del conocimiento humano, que no tendría otra forma de conocer que en un proceso.

En el cristianismo hubo desde un principio un conjunto de verdades teológicas fundadas en la Escritura, que se pueden considerar como síntesis dogmáticas. Pero entonces no había un dogma establecido. Este comenzó a elaborarse sobre todo en los concilios, a partir del siglo IV. En esta elaboración se usaron los conceptos filosóficos griegos, que le dieron al dogma consistencia y precisión. Pero precisamente esta solidez llevó a centrarse más en la teología sistemática, a postergar la interpretación autónoma o el trabajo hermenéutico y a subordinar en buena parte la Escritura a la teología sistemática. Esto se acentuó en la teología medieval.

2. La reforma y la hermenéutica

La reforma luterana fue un importante motivo para una ulterior reflexión sobre el problema de la hermenéutica. En realidad, el propio Lutero no elaboró una teoría de la misma ni habló de hermenéutica. Si se quiere hablar de este tema en él, habrá que indagar en sus comentarios a la Escritura. Frente al magisterio de la iglesia, Lutero defendió el principio de la *sola scriptura*. Con él quería contraponerse a la tradición y sobre todo a un magisterio como criterio de interpretación de la Escritura y a la subordinación de ésta al dogma y a la teología. El principio *sola scriptura* tenía como consecuencia un segundo principio: El de la *scriptura sui ipsius interpres*, que llevaba a interpretar la misma literalmente, desde dentro, mediante los pasos paralelos y desde el pensamiento global de la misma. Esto no era nuevo, como se ha visto ya en Agustín.

El principio luterano de la *sola scriptura* tenía dos importantes inconvenientes. El primero consistía en postergar la tradición oral, escrita y viva en la iglesia, que había tenido gran importancia desde el principio. El segundo era el de la misma interpretación. ¿Qué interpretación era la auténtica? ¿Qué criterio seguir? La interpretación literal era insuficiente para los pasos difíciles. El Concilio de Trento afirmó la necesidad de tener también en cuenta la tradición (*libris scriptis et sine scripto traditionibus*), los padres; y de servirse del conocimiento del griego y del hebreo, para descifrar el sentido de los lugares difíciles.

Esta objeción del concilio a los defectos de la interpretación luterana puso de manifiesto en el protestantismo la necesidad de desarrollar una teoría de la interpretación bíblica. Y comenzó un largo proceso de estudios y reflexiones sobre este tema. Este proceso, tan rico en autores y estudios, se puede decir que aún no ha terminado. Pero a partir de Schleiermacher y de Dilthey la hermenéutica se ha ido convirtiendo de modo explícito en un problema más general. En este apartado vamos a considerar algunos autores anteriores a Schleiermacher.

El primer autor importante en esta larga etapa de la hermenéutica es Matías Flacius Illirycus. Tampoco Flacius habla de hermenéutica. Su obra *Clavis scripturae sacrae*, de 1567, quiere ser una clave para interpretar la Biblia. Flacius sostiene la tesis

luterana de la comprensibilidad general de la Escritura. Pero también sabe que hay en ella lugares difíciles y quiere proporcionar un método para descifrarlos. Flacius da un compendio de 27 reglas de interpretación. Las primeras se refieren a la disposición existencial de búsqueda desde la fe, con piedad y reverencia. La Escritura no es un “libro muerto”, sino que se trata de “las palabras del Dios vivo”, el cual puede “hablar siempre directamente con los hombres mediante este libro”. Por eso el intérprete debe alejar de sí intenciones torcidas y pasiones perversas¹⁵.

Flacius sigue también el principio luterano de la escritura *sui ipsius interpres* y propone el estudio de la misma desde dentro. No rechaza del todo la interpretación alegórica; pero sí dice que no se debe recurrir a ella a no ser que se trate claramente de una alegoría o que el sentido literal sea inválido o absurdo. Insiste más bien en los contextos: Punto de vista, finalidad, intención de todo el libro que se estudia. Conviene tener presente el punto de vista, el argumento, el esquema y la división del libro en el estudio de cada parte y de cada proposición. Será también útil relacionar cada paso del libro con lo que precede y con lo que sigue; y también con toda la Escritura. Sobre todo tratándose de lugares difíciles hay que tener en cuenta el género literario del libro: Narración, historia, libro de consolación, etc. Y hay que utilizar también las reglas de la lógica, de la gramática, de la retórica y de la dialéctica¹⁶.

Según Grondin, no habría muchas novedades en la obra de Flacius. Se repetirían ideas presentes en Agustín y en los padres. Flacius llevó la discusión más bien a las lenguas, a la gramática y al método. Acerca de una hermenéutica filosófica y teológica, la obra se quedaría más corta que las reflexiones de San Agustín¹⁷. Gadamer hace notar que Flacius de hecho hace abundante uso de la tradición patristica, sobre todo de San Agustín, con una clara contradicción entre lo que hace y lo que dice en el prólogo de su obra, como ya observaba Richard Simon. Gadamer valora la obra de Flacius, considerada por la iglesia luterana como “llave de oro”, y pone de relieve la preparación y el profundo conocimiento que Flacius tenía de la Escritura. Esta obra tuvo larga vigencia e influjo en la hermenéutica posterior¹⁸.

Pero Gadamer también pone de relieve los límites del método de interpretación de Flacius Illyricus. Este captó dos elementos fundamentales de la hermenéutica de diferente procedencia y de muy diferente significado histórico. El primero venía de las vivencias religiosas del protestantismo; el segundo provenía de la tendencia de la época humanista a comprender de forma segura obras históricas mediante el estudio sobre todo filológico. Para lograr combinar estos dos elementos había que relacionar el trabajo de interpretación de cada libro con el espíritu de la Escritura en su totalidad. De esta manera Flacius captaba el problema fundamental de la hermenéutica. Pero la forma de entender la Escritura en su totalidad le impidió lograr su propósito. El espíritu vivo de la Escritura que se transmite a través de los libros va adelante sin preocuparse por el objeto y por la forma. Querer construir un todo lógico y bien armado mediante los fragmentos de los diferentes libros equivale a subordinar la Escritura a un presupuesto dogmático: Al de una unidad lógica, compacta y coherente de la Escritura. Precisamente de esto acusaba el protestantismo al catolicismo. Ahora bien, esta unidad no se da. La interpretación de la Escritura deberá aceptar la diversidad de autores y dejar de lado ese presupuesto de la unidad. Esto no significaba renunciar al contexto, incluido un contexto global. Pero este dejaba de ser un libro para ser contexto histórico más o

¹⁵ M. FLACIUS ILLYRICUS, *Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift (De ratione cognoscendi sacras litteras)*, pp. 43-44

¹⁶ Ibid., pp. 44-47

¹⁷ J. GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, pp. 55-59

¹⁸ H. G. GADAMER, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, p. 11-14

menos amplio. Gadamer hace notar que con esto la hermenéutica se hacía única y válida para escritos sagrados y profanos¹⁹.

Hasta aquí el problema se ha centrado sobre todo en la interpretación de la Biblia. Pero ni siquiera se ha usado el nombre “hermenéutica”. Este término empezó a usarse en 1654, con el título del libro del teólogo protestante Johan Conrad Dannhauer: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. Aunque el título del libro se mantiene dentro del ámbito religioso de interpretación de la Biblia, el método expuesto tiene un alcance más amplio. El autor vive en un contexto del nacimiento de la ciencia moderna, con la búsqueda de un nuevo método por parte de diferentes autores, como Bacon o Descartes; y también en el contexto de un renacimiento del estudio de los clásicos, en el que Dannhauer siente la necesidad de una ciencia general de la interpretación, como una propedéutica al estudio de todas las ciencias. Hay que tener presente que entonces las ciencias como el derecho, la teología, la medicina, etc. tenían que ver con el estudio de textos.

Con respecto a la relación de la hermenéutica con la filosofía, la teoría de la interpretación de Dannhauer quiere ser un complemento de la lógica aristotélica y de su tratado *De interpretatione* (*Perì eἰρμενείας*). Pero se distingue de la lógica por el hecho de que ésta busca la verdad del sentido, mientras que la hermenéutica se ocupa sólo de buscar el sentido como tal, prescindiendo de si es o no verdadero. Esta preocupación por el sentido no es nueva. Lo que sí es nuevo es el nombre de hermenéutica y el intento de hacer de ella una disciplina general. En efecto, la hermenéutica en este autor va más allá de la escritura para convertirse en una disciplina filosófica, previa a todos los saberes²⁰. Pero también aquí la hermenéutica se centra en las normas y en el método.

A la tendencia del protestantismo iniciada por Flacius, centrada preferentemente en el método de estudio y en la erudición, se contrapuso la corriente del pietismo. Primer representante de esta corriente hermenéutica fue August Herrmann Francke, con sus *Praelectiones hermeneuticae, ad viam dextre indagandi et exponendi sensum scripturae* (1723). Francke insiste en la necesidad de integrar lo afectivo en la interpretación de la Escritura. En toda palabra que profieren los hombres, por el mismo propósito del ánimo de donde procede, está presente un afecto. Este afecto es el nervio, el alma del discurso. La hermenéutica no puede prescindir de esto; necesita una teoría de los afectos. El afecto fundamental es el amor, que constituye la parte esencial del contenido de la Escritura²¹.

Más importante que Francke fue Johann Jacob Rambach con su obra *Institutiones hermeneuticae sacrae*. Rambach intentó una síntesis entre la ortodoxia protestante y la teoría pietista de los afectos. También él dice que no se pueden interpretar bien las palabras de un autor si no se sabe de qué estado del alma fluyen. Nuestro lenguaje no es sólo expresión de nuestros pensamientos, sino también de los afectos generalmente ocultos a los que están unidos aquellos. De ahí que no se puedan comprender las palabras de un autor sin conocer los afectos a los que van unidas. Estos no sólo acompañan a las palabras, sino que son el alma del discurso. Reconoce el autor que no es fácil conocer con certeza los verdaderos afectos de un escritor a partir de las palabras. Sobre todo porque falta la voz viva (*ob defectum vivae vocis*). Pero sí cree que se puede llegar a un sentido más profundo de las palabras si se ven como expresión de los afectos²².

¹⁹ H. G. GADAMER, *Seminar*, pp. 17-18; id., *Verdad y método*, pp. 227-229

²⁰ J. GRONDIN, *Ibid.*, pp. 62-66

²¹ H. G. GADAMER, *Seminar*, pp. 20-21

²² J. J. RAMBACH, *Erläuterungen über seine eigenen Institutiones hermeneuticae sacrae*, pp. 62-68

Pero esta importancia de los afectos no se limita a la explicación; a la *subtilitas intelligendi et explicandi* se añadía la *subtilitas applicandi*, la disposición a suscitar los mismos afectos en el alma del oyente o en el lector de la Escritura. Se pueden ver ya precedentes de esto en San Agustín, como pone de relieve Grondin. Con esto se daba entrada a la psicología en la tarea hermenéutica. Es obvio que este carácter de la hermenéutica tiene importancia vital y es también natural que tuviera una aceptación mayor que la hermenéutica más filosófica y más teórica de los autores precedentes²³.

Contemporáneo de Rambach fue otro autor muy importante en la historia de la hermenéutica: Johan Martin Chladenius. Su obra principal se titula: *Introducción a la correcta explicación de discursos y escritos racionales*. Fue publicada en Leipzig en 1742²⁴. El objeto primero de la hermenéutica venían siendo los lugares difíciles. Chladenius habla de varios tipos de oscuridad y cree que no todos ellos son objeto de la hermenéutica. Hay una oscuridad debida al deterioro editorial; resolverla es tarea de la *ars critica*, para establecer el texto auténtico. Hay una segunda oscuridad debida al insuficiente dominio del lenguaje. Tampoco ésta sería objeto del arte de la explicación, sino del filólogo o maestro del lenguaje. Y hay un tercer tipo de oscuridad debido a la ambigüedad o equivocidad de un paso. Esta sí sería objeto de la hermenéutica.

Esta oscuridad es debida a ausencia o defecto de conocimientos de fondo (*Hintergrunderkenntnisse*). Hay lugares en los que el lenguaje es muy claro y correcto, y que sin embargo el lector no comprende porque carece de suficiente saber histórico o de saber contextual relativo al asunto. En realidad el problema aquí está en la relación entre el pensamiento y el lenguaje. El que usa el lenguaje, quiere expresar “algo”. Pero ese “algo” con frecuencia es oscuro para el interlocutor, que no llega a captar el mismo sentido que entendía el autor del mismo, porque la comprensión del sentido presupone otros conceptos, sin los cuales aquella no es posible. Parece obvio el carácter universal de esta hermenéutica, aunque parezca limitarse a un tipo de oscuridad. En efecto, este saber de fondo o conceptual lo necesitamos para todo: Para autores antiguos, para autores actuales y hasta para la comprensión de las cosas más triviales que nos manifiesta otro. El contexto es siempre necesario para la comprensión. Pero aun con el contexto ¿cuándo se da una comprensión del todo clara del pensamiento de otro?²⁵

Un concepto fundamental en la hermenéutica de Chladenius es el de punto de vista (*Sehepunkt*). El autor insiste en la gran diversidad de descripciones de los hechos históricos, por diferentes causas: Diversidad de lugares en que se encuentra el que los observa, que dan diferentes visiones de los hechos, diversidad de modos de apreciarlos a causa de diferentes modos de pensar, diversidad de circunstancias en general. Esta diversidad se explicaría por lo que el autor llama “punto de vista”. Según esto, “no se puede decir que dos personas se representen una cosa desde un único punto de vista, dado que se van a encontrar siempre innumerables diferencias por las circunstancias de su cuerpo, de su alma y de toda su persona”²⁶.

El mismo Chladenius dice que la idea de punto de vista se debe a Leibniz, que sería el primero que la tuvo en cuenta en su filosofía, en el perspectivismo que atribuye a las mónadas, cada una de las cuales ve el mundo desde una perspectiva propia. Esta diversidad no impediría la objetividad. Chladenius cree que es posible poner de acuerdo los diferentes fragmentos, dado que se daría también un acuerdo en las leyes generales

²³ J. GRONDIN, *Ibid.*, pp. 79-82

²⁴ *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*.

²⁵ J. GRONDIN, *Ibid.*, pp. 67-73

²⁶ J. M CHLADENIUS, *Von Auslegung historischer Nachrichten und Bücher*, p. 73

del conocimiento humano²⁷. El optimismo del racionalismo leibniziano es patente también aquí.

Entre las aportaciones de Chladenius a la hermenéutica hay que destacar su aplicación al discurso escrito y al hablado, actualizando un principio muchas veces recordado acerca de la insuficiencia del lenguaje para expresar el pensamiento. Particular importancia tiene para él el conocimiento de los diferentes contextos histórico, filológico, de sentido. Sin el conocimiento de estos contextos en los cuales se da el texto, éste resulta incomprensible.

Pero seguramente su aportación más importante es la de la relación expresa entre hermenéutica y filosofía, con la idea de “punto de vista” y de sus implicaciones. Con él pone de relieve Chladenius la importancia de las circunstancias que acompañan a la comprensión y a la descripción de los hechos por parte de los autores de los textos. Esto equivale a acentuar el carácter histórico y relativo de todo discurso. Es obvio que habrá que tenerlo también en cuenta a la hora de interpretar el texto. Pero Chladenius no cree que esto impida una interpretación objetiva. La garantía de ello se la da la filosofía de Leibniz subyacente en el autor. La historia está penetrada por la razón y tiene una unidad. También tienen una unidad las leyes del conocimiento humano y deben coincidir. Todo esto garantiza la posibilidad de una comprensión auténtica. Las normas concretas dadas por el autor habría que verlas sobre la base de este contexto ontológico y gnoseológico racionalista. Esto indica ya la importancia del contexto filosófico para la posibilidad de la hermenéutica.

En la historia de la hermenéutica dentro del protestantismo se han ido dando no sólo diferentes métodos o normas, sino también diferentes líneas de pensamiento o perspectivas más fundamentales que las normas concretas. La finalidad ha sido siempre la comprensión del contenido de la Biblia, a fin de elaborar un cuerpo de doctrina, una teología bíblica o una ortodoxia. En líneas generales, se ha intentado primero obtener este objetivo sobre todo mediante el estudio, sirviéndose del conocimiento de las lenguas, de la filología, de los pasos paralelos y de diferentes contextos. El pietismo consideró luego este método, como unilateral e insuficiente, ya que esta erudición no llegaba a los afectos, a la vida o a las vivencias, que son el alma de las palabras. Con ello se abría el camino a un influjo de la psicología en la hermenéutica. Chladenius puso de relieve un nuevo aspecto, que se afirmará cada vez más: La gran variedad de circunstancias y de puntos de vista que han rodeado a los autores de la Biblia. Con esto la hermenéutica se abría a la historicidad, a una historia no sólo con múltiples perspectivas, sino también en proceso. El cambio introducido va a ser de gran importancia y va a plantear serios interrogantes a la hermenéutica, aunque el optimismo racionalista leibniziano acerca de la razón y de la historia no ponga, por ahora, en peligro la objetividad. Muy diferente va a ser el problema de la interpretación cuando cambie este fundamento filosófico.

Contemporánea del libro de Chladenius es otra importante obra de Sigmund Jacob Baumgarten: *Unterricht von der Auslegung der Heiligen Schrift. Compendium der biblischen Hermeneutik (1742)*. Dilthey hace grandes elogios de esta obra: “Un lugar digno de mención en la historia de la hermenéutica lo tiene Jacob Baumgarten, porque tuvo afecto y dejó un lugar en su sistema hermenéutico a cada uno de estos influjos, sin romper con la ortodoxia transmitida, de tal manera que su sistema y su método mantenían al mismo tiempo lo existente y preparaban su caída”²⁸. Este doble aspecto es precisado más adelante: “Su principal mérito consiste en que partiendo de la hermenéutica general ha entrelazado de la manera más precisa y en cada caso particular

²⁷ Ibid., p. 72

²⁸ Cf. en H. G. GADAMER, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, pp. 23-24

el tejido lógico de las reglas hermenéuticas, y lo ha hecho dentro de una teoría de la inspiración que se extiende a cada palabra”. Pero también afirma Dilthey: El mismo Baumgarten que perfeccionaba la hermenéutica era el padre de la escuela histórica”²⁹.

No vamos a detenernos aquí en este autor. Lo expuesto hasta aquí, aunque sea sólo un breve resumen, debería bastar para dar una idea de la importancia de la hermenéutica en el protestantismo desde Lutero hasta finales del siglo XVIII. No termina aquí el desarrollo de la hermenéutica dentro de la iglesia evangélica; pero entra en una nueva etapa, que supone un gran cambio en la hermenéutica.

Antes de ocuparnos de la nueva etapa, no se puede dejar de tener en cuenta un hecho muy importante para la hermenéutica posterior: La filosofía de Kant. Los autores vistos y otros de este período se movían dentro de un pensamiento filosófico racionalista e ilustrado, caracterizado por un optimismo acerca de la razón humana, que era capaz de conocer la realidad y sus leyes. Pero el optimismo racionalista e ilustrado acerca de la razón humana se hundió en el mundo filosófico alemán con la crítica de Kant. La teoría de conceptos puros o categorías a priori y de principios innatos del entendimiento y la necesidad imprescindible de la experiencia para que se dé un verdadero conocimiento significó un empobrecimiento de la poderosa razón del racionalismo. El conocimiento ahora es elaborado por el entendimiento y se limita a los fenómenos, sin llegar a tener un valor objetivo para las cosas en sí. Esto tenía importantes consecuencias para la hermenéutica, fundada hasta entonces en un realismo gnoseológico y en un optimismo acerca del conocimiento. ¿Qué valor objetivo tendría a partir de ahora?

3. La hermenéutica romántica

El influjo de la filosofía kantiana en la hermenéutica no fue tan inmediato, al menos de manera explícita, por la “superación” del kantismo en el idealismo, en el cual se afirmaba la unidad del espíritu, superando así la contraposición kantiana sujeto-objeto y haciendo más posible que nunca el conocimiento del proceso histórico. Pero esta superación del kantismo no fue la única. Hubo otros pensadores, literatos y también dedicados a la filosofía, como Winckelmann, Göthe, Schiller, Schlegel o Schleiermacher, que intentaron otra vía: La de hacer resucitar el espíritu de los griegos.

Según Gadamer, en la cúspide de la época romántica estaría Fichte. Este sería el principal defensor de la filosofía idealista en los años en que estaba formándose el movimiento romántico. Su *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* sería el libro fundamental del idealismo alemán e influyó en Schiller, Schlegel, Novalis, Jean Paul, Hölderlin, Schelling, Kleist y Schleiermacher³⁰.

Entre los representantes de la hermenéutica romántica, Friedrich Ast merece una primera mención. Ast fue alumno de Schelling y dependiendo de él escribió en 1808 el libro: *Líneas fundamentales de la gramática hermenéutica y crítica*. El autor parte del presupuesto ontológico de una unidad del espíritu, el cual se ha expresado a lo largo de toda la historia. Sin presuponer esta unidad no sería posible comprender. El comprender consiste precisamente en que ese espíritu se reconozca de nuevo a sí mismo. Para Ast todos los hechos culturales son expresión y apariencias del único e idéntico espíritu, que se exterioriza de forma progresiva y racional. El punto de partida para conocer ese espíritu es la comprensión y explicación de las obras de la antigüedad.

²⁹ Ibid., p. 26

³⁰ Ibid., p. 31

La interpretación de los hechos y discursos pasados tiene lugar en este contexto filosófico. Un texto o un discurso concreto es comprendido desde la totalidad del espíritu. De esta manera adquiere también importancia la teoría del círculo hermenéutico, según la cual la ley fundamental del comprender consiste en comprender desde lo particular el espíritu de la totalidad y de comprender lo particular mediante el todo. Esta ley fundamental va a ser en el futuro objeto de discusiones sin fin. ¿Cómo conocer el todo desde el caso singular? Y por otra parte, la pretendida comprensión del todo ¿no impide el conocimiento real de lo singular? Por ahora Ast soluciona el problema afirmando la unidad del espíritu³¹.

Partiendo de estos supuestos, Ast cree que la tarea hermenéutica está en unir la antigüedad griega y el cristianismo, o en reconstruir la unidad originaria entre la vida poética griega y la vida religiosa. Ambas proceden de la unidad del espíritu³².

Contemporáneos de Ast fueron Schlegel y Schleiermacher. Schlegel, una de las principales columnas del romanticismo, se dedicó sobre todo a la filología griega, pero tenía también formación filosófica. Schleiermacher y él se propusieron hacer una traducción de Platón, obra que luego realizó Schleiermacher solo. Preocupado también por la filosofía, como Novalis o Hölderlin, quiso Schlegel elaborar una filosofía de la filología, que sería la única capaz de renovar la filosofía después de la crítica de Kant. Y esto debería lograrse volviendo a la tradición de los griegos. Después de Kant, el sujeto queda sumido en una inseguridad; el comprender va siempre acompañado de un no-comprender. De ahí la necesidad de volver a la tradición.

Schleiermacher es, sin duda, uno de los autores más importantes en la historia de la hermenéutica. Gadamer no duda en considerarlo como el verdadero fundador de la hermenéutica romántica. Schleiermacher se ocupó sobre todo de la hermenéutica teológica, pero considerándola como un uso particular de la teoría general del comprender. Se ocupó también de hermenéutica en general durante toda su vida docente; pero se resistió a publicar sobre este tema. Publicó únicamente una conferencia de 1829 sobre la hermenéutica en relación con Wolf y Ast. Sólo en 1838, cuatro años después de su muerte, fue publicada por su discípulo Lücke la obra *Hermenéutica y crítica, con especial relación con el Nuevo Testamento*. ¿Tal vez no estaba muy convencido de sus resultados?

Una comprensión de la hermenéutica de Schleiermacher no puede dejar de lado algunos conceptos filosóficos del autor. Schleiermacher es un postkantiano. Como tal, parte de un derrumbamiento de la metafísica y del fundamento de la misma. No sólo un saber completo resulta imposible para un sujeto finito, sino que incluso el conocer en sentido estricto queda muy delimitado e inseguro para este sujeto, aunque pueda darse en el ámbito de las ciencias. La teoría del conocimiento de Schleiermacher tendría más limitaciones que la de Kant. De ahí que haya un sin fin de cuestiones que son objeto de discusión.

Para Schleiermacher no es aceptable la solución del idealismo especulativo, fundada en la unidad del espíritu; ni la respuesta de la ilustración, fundada en la unidad de la naturaleza humana. Dentro de estos contextos la comprensión estaba asegurada y podían bastar reglas de interpretación. Ahora la misma comprensión resulta un problema. Como dice Gadamer: “El esfuerzo de la comprensión tiene lugar cada vez que por una u otra razón no existe una comprensión inmediata, esto es, cada vez que hay que contar con la posibilidad de un malentendido. Este es el contexto desde el que se determina la idea de Schleiermacher de una hermenéutica universal. Su punto de vista es la idea de que la experiencia de lo ajeno y la posibilidad del malentendido son

³¹ F. AST, *Hermeneutik*, pp. 111-122; GRONDIN, *Ibid.*, pp. 85-86

³² F. AST, *Ibid.*, pp. 122-130; H. G. GADAMER, *Seminar*, p. 32

universales”³³. Schleiermacher ve más bien la salida por el camino del diálogo, de la dialéctica, del intercambio de opiniones, para llegar a ponerse de acuerdo e intentar llegar a verdades comunes o generales que no sean objeto de discusión, si esto fuera posible.

Por otra parte, tratándose de la Escritura, Schleiermacher cree que el origen y el lugar de la religión no es ni la razón pura ni la razón práctica, sino la intuición y el sentimiento. Con esto hace entrar en la interpretación también elementos de tipo vital, no estrictamente racionales o teóricos.

Dentro de este contexto y al servicio de la dialéctica estaría la hermenéutica, como arte de entender rectamente el habla o discurso de otro, sobre todo el discurso escrito, pero también el discurso hablado. No hace falta decir que en esto Schleiermacher se distancia radicalmente de Ast. El idealismo de éste tenía bien poco que ver con la teoría del conocimiento de Schleiermacher. Además, éste era un teólogo cristiano y luterano, para quien el hecho de Cristo tenía un valor y un significado poco compatibles con la armonía de los sistemas del idealismo. Es natural que Schleiermacher critique a Ast³⁴.

La hermenéutica de Schleiermacher parte de un principio tradicional: La relación entre comprensión y discurso. Todo discurso o lenguaje está en relación con un pensar precedente y la tarea fundamental del comprender consiste en reconducir la expresión a lo que ha querido expresar el autor; en llevar al pensamiento del intérprete lo que ha entendido el que habló. De ahí que afirme Schleiermacher que el comprender no tiene otro objeto que el lenguaje. Siguiendo el método dialéctico, el intérprete establece un diálogo con el texto, haciéndole preguntas y dejándose preguntar por él. Por supuesto, hay que ir más allá de las puras palabras y de la gramática; hay que llegar al sentido, leyendo a veces entre líneas, conociendo el contexto, los sentimientos, la psicología, la vida del autor³⁵.

Pero sobre el lenguaje se pueden tener diferentes puntos de vista. Por una parte, el lenguaje objeto de interpretación es parte de una totalidad del lenguaje de una comunidad lingüística y depende de una sintaxis y de un uso que está por encima de lo individual. Por eso no puede faltar en la hermenéutica interpretación gramatical. Este es el primer gran contexto. Pero esto no es todo. Si así fuese, bastaría la gramática para comprender el sentido. El lenguaje concreto de un autor es además expresión de un alma individual; y esto ha de tenerse también en cuenta, ya que los hombres no piensan siempre lo mismo al usar las mismas palabras. Muchas veces un paso no presenta dificultad alguna desde el punto de vista gramatical, pero resulta problemático comprender lo que el autor quiso expresar. Según Schleiermacher, comprender esto es objeto de la interpretación técnica, que más tarde se llamara interpretación psicológica.

Es en esta interpretación donde se encuentra lo más propio de la hermenéutica de Schleiermacher. Es “un comportamiento divinador, un entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del decurso interno de la confección de una obra, una recreación del acto creador”³⁶

La hermenéutica consiste en reconstruir el sentido; en recomponer todas sus partes, como si el hermeneuta fuese el autor del escrito que quiere interpretar. Aún más, consiste en comprender primero el discurso o el texto tan bien como el autor; y luego, mejor que el propio autor. Este parece un ideal inalcanzable. Gadamer reflexiona sobre esto poniéndolo en duda. Grondin dice que los equívocos no van a desaparecer nunca,

³³ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 231

³⁴ F. SCHLEIERMACHER, *Über den Begriff der Hermeneutik*, pp. 131-165

³⁵ J. GRONDIN, *Ibid.*, p. 90

³⁶ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 241

ya que el intérprete no va a estar nunca del todo seguro de su comprensión. Por eso sería necesaria una reinterpretación constante, que haría de la hermenéutica un proceso sin término³⁷.

En este contexto las normas concretas de interpretación serán siempre insuficientes y es natural que Schleiermacher las relativice. Pero sí da normas o reglas concretas, sobre todo para la parte gramatical de la hermenéutica. Estas son más bien repetición de normas tradicionales, como interpretar los pasos a partir del contexto, etc. Para la parte psicológica o técnica, que se refiere al sentido individual del autor, donde no bastan los recursos comparativos, propone la necesidad de la adivinación de lo que el autor quiso decir³⁸.

Se discute si Schleiermacher no limita demasiado la hermenéutica a lo psicológico y si no insiste demasiado en la reconstrucción del proceso del autor y en el sentido que quiso expresar éste. De hecho, denominó interpretación psicológica lo que antes había llamado interpretación técnica. ¿No se centra demasiado en comprender el acto creador del autor individual o el pensamiento de éste, dejando de lado el contenido de verdad? Esta objeción le hace Gadamer. Otros, como Frank, le hacen esta misma objeción, pero afirman que este carácter del todo psicológico y rechazable de la hermenéutica de Schleiermacher fue cosa de Dilthey, el cual dio una interpretación excesivamente psicologista de Schleiermacher. Grondin cree que de lo que se trata, en fin de cuentas, es de admitir o no que el lenguaje exterior corresponde a un pensamiento interior. Lo que quiere Schleiermacher es reconstruir lo interior. Para ello hay que ir más allá del dogmatismo gramatical. Buscar el contenido interior no significaría renunciar a la verdad, que está implícita en él³⁹.

También la idea de círculo hermenéutico propia de Schleiermacher ha de ser vista en el contexto de su dialéctica. Hemos visto que Ast veía el círculo como una dialéctica entre el todo y el hecho particular. Desde el idealismo, Ast podía hablar fácilmente de totalidad. Pero éste no es el contexto filosófico de Schleiermacher, el círculo en él tiene dimensiones más modestas. ¿Cuáles serán en él los polos de ese círculo? En la praxis gramatical u objetiva, el todo es la literatura a la cual pertenece el texto particular. En la praxis psicológica o subjetiva, lo particular es un hecho de un autor y lo general, a partir de lo cual debería ser explicado, es la totalidad de la vida del mismo autor. Parece que el círculo hermenéutico con esto no supera la individualidad⁴⁰.

La importancia de Schleiermacher en la historia de la hermenéutica es reconocida por todos. Su fundamento estaría la teoría del conocimiento de donde parte. Ni racionalismo, ni ilustración, ni idealismo que garanticen la comprensión. Sin esta garantía, el malentendido es lo más frecuente. Este sería más fácil tratándose de textos de otras épocas, pero también está presente en el discurso hablado y actual. De ahí la necesidad de la hermenéutica para superarlo; la hermenéutica es universal en este sentido. Schleiermacher cree poder reconstruir el sentido de un texto del pasado, como se comprende a un tú, con el que se dialoga. Así se podía comprender y reconstruir la pureza de la fe cristiana que transmiten las fuentes. No hay que olvidar que la hermenéutica en Schleiermacher está sobre todo al servicio de la teología.

En realidad, las posibilidades de esta hermenéutica son limitadas. No hay en ella normas seguras; hay que recurrir a la interpretación adivinatoria y psicológica, en la que queda siempre un margen de inseguridad, que hace necesaria una constante

³⁷ H. G. GADAMER, *Ibid.*, pp. 246-252; J. GRONDIN, *Ibid.*, pp. 93-94

³⁸ H. G. GADAMER, *Ibid.*, pp. 243-244; J. GRONDIN, *Ibid.*, pp. 94-95

³⁹ H. G. GADAMER, *Ibid.*, pp. 242-243; J. GRONDIN, *Ibid.*, pp. 95-96

⁴⁰ H. G. GADAMER, *Ibid.*, pp. 244-245; J. GRONDIN, *Ibid.*, pp. 98-99

interpretación. Todo esto apuntaría hacia aspectos históricos de la hermenéutica, que van a aparecer pronto de modo expreso.

4. Hermenéutica y teoría de la historia

También la escuela histórica ha de ser vista en un contexto filosófico, en relación sobre todo con la filosofía hegeliana. Como dice Gadamer, “la escuela histórica se delimita a sí misma frente a Hegel. De algún modo su carta de nacimiento es su repulsa de la construcción apriorística de la historia del mundo. Su nueva pretensión es que lo que puede conducir a una comprensión histórica universal no es la filosofía especulativa sino únicamente la investigación histórica”⁴¹.

¿Cómo se puede hacer una teoría de la historia si ésta está inacabada, si sigue haciéndose mediante decisiones humanas libres? La filosofía de Hegel aseguraba una teleología y una visión global de la historia, pero era apriorística y absorbía dentro del sistema la acción libre. Schleiermacher y otros críticos del idealismo buscaban, frente a esto, una respuesta en los griegos, en el pensamiento o en el arte. La resistencia frente al idealismo llevó también a los historiadores hacia la hermenéutica del hecho individual, de Schleiermacher. Pero Gadamer pone también de relieve las diferencias con éste. A los historiadores el hecho individual les servía meramente para establecer el nexo de la historia de la humanidad. Esto los alejaba de Schleiermacher, que se interesaba por reconocer el sentido del hecho y de hacerlo actual. De cualquier modo, la escuela histórica entraba en la dialéctica del todo y de la parte, con lo cual tenía que interesarse por el hecho individual y por la hermenéutica del mismo. En realidad, estos intereses filológico e histórico no son opuestos, sino que se someten recíprocamente el uno al otro⁴².

Según Gadamer, ni Ranke ni Droysen se libraron de presupuestos metafísicos de influjo hegeliano. La comprensión de la escuela histórica en Ranke y en Droysen encuentra su fundamentación última en la idea de la historia universal. Esta unidad de la historia universal no podía fundarse a través del concepto del espíritu absoluto; pero sí había que entenderla como progresiva y teleológica. Esto exigía referir su conocimiento finito y limitado a un espíritu divino, al que las cosas le fuesen conocidas en su pleno cumplimiento⁴³.

En relación con esta problemática hay que ver la hermenéutica en Dilthey, otro de los grandes representantes en la historia de la misma. Dilthey fue alumno de Ranke y como tal estaba familiarizado con la problemática de la historia. Por otra parte, Dilthey se ocupó mucho de la hermenéutica de Schleiermacher, del que fue biógrafo. Y además, Dilthey fue filósofo importante. Como tal se planteó de manera más filosófica el problema gnoseológico que plantea el pensamiento histórico, en relación con el idealismo y con las ciencias positivas.

Ya Droysen se había ocupado del problema metodológico de la historia. Antes que Dilthey y dependiendo igualmente de Kant, Droysen busca un método adecuado para las ciencias históricas, una especie de crítica de la razón histórica, de la cual hablará Dilthey expresamente. También Droysen, como Dilthey, cree que haría falta otro Kant, que indicase cuál ha de ser el comportamiento ante la historia.

Durante toda su vida de docente e investigador, Dilthey tuvo como objetivo una crítica de la razón histórica, que sirviese de fundamento gnoseológico del carácter

⁴¹ H. G. GADAMER, *Ibid.*, p. 256

⁴² *Ibid.*, p. 253

⁴³ *Ibid.*, p. 267

científico de las ciencias del espíritu. Ranke y Droysen habían puesto de relieve la importancia de lo histórico frente al idealismo, pero no habían sacado las consecuencias epistemológicas de su teoría ni habían reflexionado sobre los presupuestos del idealismo. Frente a unos y otros, quiere también buscar un fundamento epistemológico para legitimar el carácter científico de las ciencias del espíritu. ¿Dónde buscarlo? Como Kant, también Dilthey lo busca en la conciencia. Toda ciencia ha de versar sobre la experiencia; pero la experiencia adquiere valor de ciencia en lo a priori, en las estructuras de la conciencia, en los conceptos y principios a priori de la misma. “En clara analogía con el planteamiento kantiano, también él preguntará por las categorías del mundo histórico, que pueden sustentar la construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu”⁴⁴.

A diferencia de las categorías kantianas, los conceptos constitutivos del conocimiento histórico son conceptos vitales; y el supuesto último es la vivencia. El camino para llegar a estos conceptos y fundamentar un conocimiento objetivo y científico de las realidades del espíritu lo ve Dilthey en la psicología. Pero una psicología nueva, distinta de la empírica; una psicología que no explique (*erklären*), sino que comprenda (*verstehen*). Explicamos la naturaleza, comprendemos la vida del alma. Por psicología explicativa habría que entender una explicación causal de los fenómenos psíquicos; una explicación que quiere reducir la vida anímica a un número limitado de elementos claros, a semejanza de la química, a partir de los cuales sea posible explicarlo todo. La psicología comprensiva (*verstehend*) parte de la totalidad de las relaciones vitales tal como son dadas en las vivencias e intenta descubrir las estructuras originales de la vida del alma. Esta descripción es comprensión y quiere comprender lo particular desde la totalidad. Una psicología así sería posible, dado que los fenómenos del alma son captados de modo inmediato tal como son y sin mediación de los sentidos externos. En el ser interior de las vivencias (*Erlebnisse*) es dada de modo directo y objetivo una estructura. Por eso la descripción psicológica lograría con ella una base general y segura⁴⁵.

Dilthey se plantea bien el problema de la vida y la necesidad de una hermenéutica. Como hace notar Gadamer, Dilthey se separa del idealismo hegeliano y de la individualidad romántico-panteísta leibniziana. La vida es constante fluir en el tiempo; es temporal por naturaleza. En la vida se van configurando unidades de significado duraderas. Eso implica que la vida se va autointerpretando y que tiene estructura hermenéutica. La hermenéutica de Dilthey no sería, pues, una simple herencia romántica, sino que se fundamentaría en la misma filosofía de la vida⁴⁶. El significado de Dilthey en la historia de la hermenéutica consistiría sobre todo en haberla situado en una filosofía de la vida y de la historia; en haberse planteado de manera explícita el problema epistemológico que se presenta en este contexto filosófico, diferente de las filosofías en las que se había desarrollado antes la hermenéutica, aunque estuviese implícito sobre todo en algunas de ellas.

Buscando una vía de solución, Dilthey admite una idealidad de significado, que no se debería atribuir a un sujeto transcendental, sino que surgiría de la realidad histórica de la vida y que es comprendida por el individuo, que vive dentro de ella. ¿Qué es esa idealidad? ¿Qué entidad tiene? ¿Cómo se pasa de las vivencias del individuo a esa realidad vital? ¿No se está admitiendo de nuevo un todo que engloba a los individuos? ¿Cómo puede, si no, el individuo superar sus circunstancias concretas y tener un conocimiento objetivo de la historia? Dilthey habla de la vida, de la conciencia

⁴⁴ Ibid., p. 280

⁴⁵ J. GRONDIN, Ibid., pp. 110-113

⁴⁶ Ibid., p. 286

histórica inmersa en la vida y en la historia. La vida contiene un saber ya en la propia vivencia, antes de la reflexión; la conciencia histórica es un progresivo saberse a sí misma, un saber la tradición propia, en la que se encuentra, en la que vive y está integrada. De esta manera superaría Dilthey el relativismo sin caer en un idealismo.

Pero según competentes críticos, la respuesta de Dilthey no fue suficiente. Para Gadamer, las explicaciones de Dilthey no permiten decidir todavía si la fundamentación de la hermenéutica en la vida logra sustraerse de verdad a las consecuencias *implícitas* de la metafísica idealista. Según él, Dilthey se habría ido acercando cada vez más a Hegel⁴⁷. Esta objeción es fundamental. Otros ven en Dilthey una tendencia hacia el conocimiento científico, que se contrapondría al carácter histórico de la vida fáctica. Esta objeción le hizo a Dilthey su amigo Yorck y fue repetida por Heidegger⁴⁸.

Por otra parte Grondin afirma que Dilthey ni siquiera usa el nombre de hermenéutica en los escritos sobre la fundamentación de las ciencias. Esto choca con su dedicación a la historia de la hermenéutica en sus años jóvenes y con la importancia que tuvo ésta en su obra tardía; y ha dado origen a una discusión sobre la relación entre la psicología y la hermenéutica en Dilthey. Según Misch y Bollnow la hermenéutica habría sustituido a la psicología como base metodológica de las ciencias del espíritu, ya que la psicología no sería suficiente para acceder al espíritu. Otros autores creen que la psicología sigue teniendo en Dilthey una función fundamental. Gadamer afirma a este respecto que “lo propiamente decisivo es aquí el paso de la fundamentación *psicológica* a la fundamentación *hermenéutica* de las ciencias del espíritu”. Y comenta que en esto Dilthey no alcanzó claridad ni pasó de simples esbozos; y que hay muchas dudas sobre cómo él imaginaba esto⁴⁹. En otro lugar dice que la psicología mantiene la preferencia sobre la hermenéutica. El propio Dilthey no habló de una sustitución de la psicología por la hermenéutica. Su artículo de 1900 sobre el origen de la hermenéutica tampoco aclara mucho, al referirse a conceptos tradicionales de la hermenéutica protestante que el propio Dilthey había expresado cuarenta años antes. Grondin cree que de este artículo hay que sacar la conclusión de que Dilthey siguió teniendo de la hermenéutica una concepción clásica y normativa. Sí admitiría que la hermenéutica debe tener que ver con la metodología de las ciencias del espíritu; pero no desarrolló su programa con claridad⁵⁰.

5. El giro heideggeriano en la hermenéutica

No hay muchas referencias acerca de la relación de Heidegger con la historia de la hermenéutica. En el curso: *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, nombra algunos representantes de esta historia e indica algunas ideas de los mismos. Se refiere Platón, Aristóteles, Filón; a San Agustín, del que dice que tiene la “primera hermenéutica de gran estilo”; cita algunos autores de la reforma, habla algo de Schleiermacher y de Dilthey. Todo esto en seis páginas⁵¹. No dice nada de autores como Dannhauer, Chladenius, o Ast, importantes en la historia de la hermenéutica filosófica. Dice muy poco de la hermenéutica de Schleiermacher y de la de Dilthey. Esto llama la atención si se tiene en cuenta que tres años antes, en 1920, Heidegger se había ocupado de Dilthey en sus clases y que cuatro años más tarde, en *Ser y tiempo*, Heidegger

⁴⁷ Cf. sobre esto las excelentes páginas de H. G. GADAMER, *Ibid.*, pp. 286-304; *id.*, *Seminar*, p. 35

⁴⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 525-533

⁴⁹ H. G. GADAMER, *Ibid.*, pp. 283-284

⁵⁰ J. GRONDIN, *Ibid.*, pp. 113-118; H. G. GADAMER, *Ibid.*, p. 36

⁵¹ *Ibid.*, pp. 9-14

reconoce su deuda con él, afirmando que su reflexión sobre la historia ha nacido del trabajo de Dilthey⁵².

Heidegger no muestra gran interés por la historia de la hermenéutica. En efecto, a continuación de la síntesis anterior se distancia de la tradición: “En el título de la investigación que sigue, hermenéutica *no* se usa con el significado moderno, ni en general como la doctrina *de* la interpretación, en sentido aún tan amplio”⁵³. Y añade que él trata de la hermenéutica de la facticidad. No se trata de la hermenéutica como arte de la interpretación, sobre todo de la Biblia, sino como problema filosófico, tal como venía planteándose en Chladenius, Ast, Schlegel, Schleiermacher o Dilthey. La hermenéutica en estos autores partía de diferentes filosofías: Racionalismo, kantismo, idealismo, romanticismo, filosofía de la historia. Ahora bien, la filosofía de Heidegger difiere de todas estas filosofías. En el contexto de su filosofía, la historia de la hermenéutica anterior no podía decirle mucho.

¿Cómo llegó Heidegger a la hermenéutica? En 1953/54 Heidegger afirma que el concepto de hermenéutica le era conocido por el estudio de la teología. Añade Heidegger que sin esta procedencia teológica no hubiera llegado al camino del pensar. Dice también que más tarde encontró el título “hermenéutica” en Dilthey, quien lo conocía por la misma fuente del estudio de la teología, sobre todo de Schleiermacher. Pero Heidegger dice que entiende la hermenéutica de modo distinto; y lee un paso de las clases de Schleiermacher, que se refiere a la hermenéutica como arte y método general de interpretación. Al ser preguntado si también él entendía así la hermenéutica, Heidegger responde que en *Ser y tiempo* el nombre de hermenéutica se usa en un sentido aún más amplio⁵⁴.

En Heidegger la hermenéutica da un giro muy importante y se hace decididamente filosófica⁵⁵. Desde el comienzo de su filosofía Heidegger, siguiendo a Husserl y a Dilthey, afirma la idea de mundo de la vida como el lugar propio de la filosofía. Pero se distancia muy pronto de ambos. De Husserl porque fue a parar a una conciencia trascendental y a una filosofía de esencias que no daba cuenta de la existencia histórica y fáctica. Y de Dilthey porque al final también él pagó su tributo al positivismo científico, al querer fundamentar las ciencias del espíritu.

En sus primeras clases Heidegger desarrolla el concepto de vivencia (*Erlebnis*) considerándolo como un acaecer (*Ereignis*). Este se comprende también en una vivencia y en un acaecer⁵⁶. Heidegger cree que la fenomenología puede hacer temáticas estas vivencias, dejándolas ser vivencias y sin convertirlas en objetos, como sucedía en Husserl. Es aquí donde habla por primera vez de hermenéutica: “El tener vivencia del tener vivencia (*Das Erleben des Erlebens*), apropiándose de él y tomándose a sí mismo consigo es la intuición que comprende (*verstehende*), la intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*), formación fenomenológica originaria”⁵⁷.

Una primera reflexión más explícita sobre la hermenéutica la hizo Heidegger en 1921/22, en las clases: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*; y en un informe de 1922 para optar a una plaza como docente, con dicho título y un subtítulo: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*. Y sobre todo en el curso: *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, de

⁵² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 525

⁵³ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 14

⁵⁴ M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, pp. 90-92

⁵⁵ Sobre el camino de Heidegger hacia la hermenéutica y sobre ésta en él, cf. M. Berciano, *La revolución filosófica de Martín Heidegger*. En breve será publicado en la editorial Síntesis otro estudio del mismo autor sobre la hermenéutica heideggeriana., en una obra en colaboración.

⁵⁶ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, pp. 75-90. 205-209

⁵⁷ *Ibid.*, p. 117

1923. El título es significativo. Frente a las ontologías tradicionales y frente a Husserl, Heidegger afirma aquí una ontología como hermenéutica de la facticidad. ¿Qué quiere decir la expresión: Hermenéutica de la facticidad? ¿Qué hay que entender por hermenéutica?. “Facticidad es la designación del carácter de ser de “nuestro” “propio” Dasein. De manera más precisa: Este Dasein en cada caso (*jeweilig*).., en tanto que según su ser es ‘ahí’ en su carácter de ser. *Según su ser* significa: No y nunca ante todo como *objeto* de la intuición.., del puro tomar conocimiento y tener conocimiento de él, sino que Dasein está *ahí* para él mismo, en el *como* de su ser más propio”⁵⁸. Encontramos aquí el concepto de Dasein. Este indicaría, por ahora, ese estar en la apertura, en el mundo de la vida, comprendiendo. Y esto como facticidad, en un proceso histórico en el que se van sucediendo las situaciones. Una comprensión mejor del Dasein se irá teniendo a medida que se explique la vida fáctica⁵⁹.

El objeto de la hermenéutica es la comprensión del ser del Dasein: “La hermenéutica tiene como tarea hacer accesible el Dasein propio en cada caso en su carácter de ser a este mismo Dasein, comunicárselo, perseguir la autoalienación con la que es castigado el Dasein. En la hermenéutica se constituye para el Dasein la posibilidad de hacerse y de ser *comprensor* para sí mismo”⁶⁰. Y añade Heidegger: “La relación entre hermenéutica y facticidad no es aquí la de aprehensión del objeto y objeto aprehendido, al cual aquella tendría únicamente que adaptarse, sino que el mismo explicar es un posible y destacado modo (*Wie*) del carácter de ser de la facticidad. La explicación es ente (*Seiendes*) del ser de la misma vida fáctica”⁶¹.

Centrado así este primer tema de la hermenéutica, Heidegger explica más este Dasein o vida fáctica, partiendo de su ser más propio. El Dasein es ser-posible: “El ser de la vida fáctica se destaca porque *es* en el modo de ser del ser posible (*Wie des Seins des Möglichseins*) de sí mismo. La posibilidad *más propia* de sí mismo, la que es el Dasein (facticidad), y precisamente sin que ella sea (ya) “ahí”, sea designada como *existencia*. Tendiendo hacia este ser propio de sí misma, la facticidad es llevada al tener previo (*Vorhabe*) mediante la pregunta hermenéutica; a partir de ahí y en esa dirección es explicada (la facticidad)”⁶². El ser-posible o la apertura hacia posibilidades que tiene que realizar el Dasein, hará que éste proyecte constantemente. Heidegger también dice que la pregunta hermenéutica lleva a la facticidad hasta su haber-previo (*Vorhabe*), hasta su punto de partida, hasta lo que el Dasein es ya de antemano, desde lo cual, o en lo cual, como modo de ser del Dasein, se da un entender-previo (*Vorgriff*), un modo de dirigir la palabra y de preguntar.

El tener-previo y el ser-posible no son algo fijo, como una esencia: “Este poder-ser tiene límites circundantes, es fácticamente mudable a partir de la situación, a la cual se dirige el preguntar hermenéutico. El tener-previo no es, pues, caprichosamente arbitrario”⁶³. Con esto se afirma un existencial más del Dasein: La mutabilidad, que es algo connatural a la temporalidad de la existencia: “Dasein es él mismo sólo en él. Pero *es* como en camino (*Unterwegs*) de sí mismo hacia *él*...Hay que tener en cuenta el “en camino”, dejarlo libre, abrirlo, mantener firme el ser-posible”⁶⁴.

La concretez, el estar en camino y en un proceso temporal, llevan a Heidegger a centrar el análisis de la facticidad en el concepto del “hoy”: “El propio Dasein es lo que

⁵⁸ M. Heidegger, *Ontologie*, p. 7

⁵⁹ Cf. M. Berciano, *¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger?*

⁶⁰ M. Heidegger, *Ontologie*, p. 15

⁶¹ *Ibid.*, p. 15

⁶² *Ibid.*, p. 16

⁶³ *Ibid.*, p. 16

⁶⁴ *Ibid.*, p. 17

es precisamente y solamente en su ahí (*Da*) cada vez. Una determinación del carácter de cada vez es el *hoy*⁶⁵. El hoy indica la facticidad, el cada vez concreto y en su sucesión temporal: “El Dasein de cada vez es ahí en su carácter de cada vez (*Jeweiligkeit*). Este carácter es co-determinado mediante el hoy de cada vez del Dasein. El hoy es el hoy de hoy (*das heutige Heute*)”⁶⁶. Una explicación del hoy habría que darla, en definitiva, a partir de la temporalidad: “El ‘hoy’, según su carácter ontológico, como modo de la facticidad (existencia) puede ser totalmente caracterizado sólo cuando de modo explícito se ha hecho visible el fenómeno fundamental de la facticidad: la temporalidad (no categoría, sino existencial)”⁶⁷.

Es en *Ser y tiempo* donde se hace un análisis mucho más amplio, más detallado y más sistemático de la existencia fáctica o del Dasein, aunque este análisis no tiene razón de fin, sino que va encaminado a lograr un horizonte para la pregunta por el ser en general, a fin de alcanzar el sentido del ser. Como tal, el análisis del Dasein es considerado como ontología fundamental, previa a una ontología general. Esta ontología fundamental es hermenéutica en sentido originario: “El $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del $\epsilon\lambda\eta\mu\eta\upsilon\epsilon\iota\nu$, mediante el cual a la comprensión del ser que pertenece al Dasein mismo le son anunciados el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. Fenomenología del Dasein es hermenéutica en el significado originario de la palabra, según el cual ésta designa el quehacer de la interpretación”⁶⁸. Este análisis se hace a lo largo de todo *Ser y tiempo*. No nos vamos a detener aquí en él; pero sí es preciso indicar algunos conceptos del mismo, a fin de situar luego el tema de la hermenéutica en los diferentes sentidos en que la entiende Heidegger al comienzo de *Ser y tiempo*. El Dasein es ser-en-el-mundo, pertenece al tejido del mundo, está familiarizado con él, habita en él. Tiene de él un saber en la praxis vital, en el ocuparse del mundo (*Besorgen, Sorge*); un saber que no es ciego y que es mucho más amplio que el saber teórico. No es un saber temático, sino atemático; es más bien un pre-saber o saber previo. En él el Dasein comprende el mundo como significatividad (*Bedeutsamkeit*) y a partir de él puede proyectar y proyectarse. Todo esto es posible sólo en una temporalidad, que constituye el ser del Dasein.

Pero la apertura del Dasein en el mundo como existencia fáctica tiene otros elementos que hay que tener en cuenta. Hay modos inauténticos de apertura, como las habladorías (*Gerede*), la curiosidad (*Neugier*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*); y existe también lo que Heidegger llama el *Man*, o sujeto impersonal, ambiguo y no concreto, que decide por nosotros en muchísimos casos. Toda esta contingencia histórica pertenece también a la existencia fáctica y hace que el saber no sea nunca ni un saber de esencias puras, ni un saber seguro.

Sobre esta base se da el presaber o saber vago acerca del ser del Dasein y del ser en general. Heidegger habla de tres elementos previos: Un tener previo (*Vorhabe*), una visión previa (*Vorsicht*) y un aprehender previo (*Vorgriff*). Estos tres “previos” constituyen la situación hermenéutica y son el fundamento del círculo hermenéutico. En ellos se fundan el comprender (*Verstehen*), que proyecta siempre, y la explicación (*Auslegung*), que sigue al comprender. Esta hace explícito el presaber y por eso mismo lo precisa, lo amplía y de este modo modifica lo previo, en el constante proceso temporal e histórico. De esta manera se establece siempre el círculo entre presaber y explicación; se trata del círculo hermenéutico.

⁶⁵ Ibid., p. 29

⁶⁶ Ibid., p. 48

⁶⁷ Ibid., p. 31

⁶⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 50

En este contexto de ideas el comprender o el conocer del Dasein no pueden ser otra cosa que constante interpretación o hermenéutica. Así es su conocer acerca del ser, según afirma Heidegger al principio de *Ser y tiempo*: “En tanto que mediante el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein es abierto el horizonte para toda investigación ontológica ulterior del ente distinto del Dasein, esta hermenéutica se convierte también en ‘hermenéutica’ en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica”⁶⁹.

Evidente parece también la relación entre hermenéutica e historia. En realidad, esta relación con la historia ha estado siempre presente en la hermenéutica. Las interpretaciones alegórica o tipológica de la Biblia lo que en realidad se plantean es comprender el contenido del texto escrito en un contexto histórico y aplicar su validez en otro contexto histórico. De eso se trata también en la interpretación de la Biblia y de los autores antiguos, para recuperar su pensamiento en una nueva situación histórica.

Heidegger cree que es posible esta comprensión, ya que la situación hermenéutica que constituye el punto de partida es resultado de un pasado, el cual no es del todo extraño, sino que permanece integrado de algún modo en la situación; y esta misma situación y la interpretación prolongan la historia: “La situación de la explicación, como apropiación comprensora del pasado, es siempre la de un presente vital. La historia misma, como pasado apropiado en el comprender, crece... con lo originario de las decisivas elección y elaboración de la situación hermenéutica”⁷⁰. Esta comprensión significa llegar al contenido originario, reinterpretarlo desde la propia situación, hacerlo válido para ella y proyectar algo nuevo, haciendo crecer la historia: “Comprender no significa únicamente adquirir un conocimiento comprobante, sino repetir de modo originario lo comprendido, en el sentido de la situación propia y para ésta... Crítica de la historia es siempre y únicamente crítica del presente... La historia no es negada porque es ‘falsa’, sino en tanto que continúa operante en el presente”⁷¹.

Lo dicho hasta ahora se refiere a la primera etapa del pensamiento de Heidegger, que es también la etapa en la que habla de hermenéutica y de fenomenología. La visión heideggeriana del Dasein descrita, fundamento de la hermenéutica, cambia partir de 1930, en el escrito *La esencia de la verdad*. La idea de una apertura (*Da*) del ser, en la cual se encuentra el hombre, se afirma aquí de modo explícito y se acentúa aún más en años posteriores en el concepto de evento (*Ereignis*). Este es acto de acaecer el *Da* o apertura (*Ereignis der Ereignung des Da*)⁷².

Heidegger afirma que el ser para hacerse presente necesita la apertura, sin la cual no puede darse verdad. Y esta apertura no se da sin el hombre. La relación entre esta apertura y el hombre es recíproca: El *Da-sein* funda al hombre y está fundado en el hombre. O de otra manera: No hay apertura (*Da-sein*) si no hay hombre; pero éste no es ningún sujeto absoluto, sino un “acaecido” por otro, un fundado; es necesario como tal. El hombre tiene la misión de llevar la desocultación del ser al lenguaje; está puesto en la apertura o en el espacio iluminado para guardar la verdad del ser. En este sentido habla Heidegger del hombre como pastor del ser⁷³. Como tal, tiene el hombre lenguaje. La esencia del lenguaje consiste en co-rresponder al ser. Por eso dice Heidegger que el lenguaje es la casa del ser⁷⁴.

⁶⁹ Ibid., p. 50

⁷⁰ M. Heidegger, *Informe*, p. 237

⁷¹ Ibid., p. 239

⁷² M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 239

⁷³ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, pp. 325-326. 330-331

⁷⁴ Ibid., p. 333

Parece obvio que sigue el contexto hermenéutico, aunque Heidegger hable rara vez de fenomenología hermenéutica. En la conversación con el filósofo japonés, en 1953/54, dice que no dejó de hablar de ellas porque las negase. Y a petición del filósofo japonés, Heidegger explica más el término “hermenéutica” en el nuevo contexto del evento⁷⁵: “La expresión ‘hermenéutico’ se deriva del verbo griego εἰρηνεύειν. Este se refiere al nombre εἰρηνεύς, el cual puede unirse al nombre del dios Ἑρμῆς en un juego del pensar, que es más vinculante que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero de los dioses. El trae el mensaje del destino; εἰρηνεύειν es el presentar que trae noticia, en tanto que hace posible oír un mensaje. Este presentar (*Darlegen*) se convierte en explicar (*Auslegen*)... De todo esto resulta claro que lo hermenéutico no significa primero el explicar, sino que ya antes de esto significa el traer mensaje y noticia”⁷⁶.

Para Heidegger la hermenéutica consiste en *traer* el mensaje y la noticia, antes aún que en explicar (*Auslegen*), con el que se ha identificado antes la hermenéutica. En este contexto Heidegger dice que el hablar de los hombres presupone haber oído antes el lenguaje originario o *Sage*, la voz silenciosa del evento. Y el evento es destino (*Geschick*) o acaecer libre, que no se puede conocer; no se puede ir más allá del evento. A partir de ahí se va construyendo el camino del pensar. Este destino (*Geschick*) forma la historia (*Geschichte*).

Parece obvio que estamos en pleno contexto hermenéutico, aunque el punto de partida sea diferente de antes. El hombre tendrá que oír y llevar lo que oye al pensar y al lenguaje. Y puesto que el evento es acaecer como destino, el hombre tendrá que interpretar y reinterpretar constantemente para unir los fragmentos. También aquí se puede seguir hablando de situación y de círculo hermenéutico, aunque haya que entenderlos de un modo nuevo. También sigue siendo válida la relación entre hermenéutica e historia. La necesidad de volver al pasado, por estar éste de alguna manera sintetizado y actuando en la situación hermenéutica presente no se funda sólo en la historicidad y en la temporalidad del Dasein, sino en el evento mismo. Por otra parte, la reunión o ensamble de lo que acaece no se limita a reunir, sino que permanecen siempre la perspectiva y el proyecto. Como puede verse, aquí se trata de una historicidad del evento y del ser, no sólo del Dasein; es historicidad en sentido ontológico fundamental. En este sentido ontológico se funda también la hermenéutica como método para interpretar la historia de la filosofía y la historia en general. Según Heidegger ésta es hermenéutica en un sentido derivado.

La hermenéutica no desaparece en Heidegger. Sucede más bien lo contrario; la hermenéutica se afianza cada vez más. No sólo el Dasein que comprende acaece históricamente, sino que también el todo es acaecer. Con ello toda verdad, toda comprensión y toda explicación son necesariamente históricas, se van formando y no son definitivas. Por este carácter de incompletas, la verdad ha de ser constante interpretación.

⁷⁵ M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, pp. 94. 114

⁷⁶ *Ibid.*, p. 115

BIBLIOGRAFÍA

- AST, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808; cf. pp. 165-212: *Hermeneutik*, en H. G. GADAMER, *Seminar*, pp. 111-130
- BAUMGARTEN, S. J., *Ausführlicher Vortrag der Biblischen Hermeneutik*, Halle 1769; cf. pp. 52-65: *Vom Verstande der Heiligen Schrift*, en H. G. GADAMER, *Seminar*, pp. 81-91
- BERCIANO, M., *¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger?*, en *Themata* 10 (1992): 435-450
- BERCIANO, M., *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001
- CHLADENIUS, J. M., *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Düsseldorf 1969; cf. pp. 181-205: *Von Auslegung historischer Nachrichten und Bücher*, en H. G. GADAMER, *Seminar.*, pp. 69-79
- FLACIUS ILLYRICUS, M., *Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift, (De ratione cognoscendi Sacras Litteras, 1567)*, Düsseldorf 1967; cf. en H. G. GADAMER, *Seminar*, pp. 43-61
- GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sigueme, 1977
- GADAMER, H. G. (ed.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt, Shurkamp, 1979
- GRONDIN, J. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991
- M. HEIDEGGER, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt, Klostermann, 1985, pp. 79-146
- HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt, Klostermann, 1989
- HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1976, pp. 313-364
- HEIDEGGER, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt, Klostermann, 1988
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt, Klostermann, 1985
- M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, en *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989): 237-274 (Citado: *Informe*)

- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt, Klostermann, 1977
- HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt, Klostermann, 1987
- RAMBACH, J. J., *Erläuterungen über seine eigenen Institutiones Hermeneuticae Sacrae* (1723), Giessen 1738; cap. III en H.G. GADAMER, *Seminar*, pp. 62-68
- SCHLEIERMACHER, F., *Über den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*. En H. G. GADAMER, *Seminar*, pp. 131-162