

EL ABISMO Y EL CIRCULO HERMENEUTICO

GONZALO MAYOS SOLSONA
Universidad de Barcelona

1. La problemática y su historia.

Como problemática de la interpretación y la comprensión, la hermenéutica es una cuestión a la vez muy antigua y muy nueva. Además, ha sufrido una gran evolución a lo largo del tiempo. Su planteamiento ha cambiado radicalmente hasta el punto de que a veces es complicado reconocer una misma problemática a través de las metamorfosis que ha sufrido.

Cabe situar los orígenes cuando se afirmaba la existencia de una palabra o *logos* privilegiados, depositarios de una verdad oculta o digna de ocultación por su misma magnificencia, que era necesario tanto proteger como desvelar. Esa "palabra" o "escritura", a la vez enigmática y desveladora de todos los enigmas, necesitaba del filtro de la explicación o interpretación de los depositarios de la responsabilidad de su administración social. Sólo dichos depositarios habrían de disponer, pues, de las reglas o facultades para su traducción y transmisión al conjunto de los mortales. La hermenéutica nace, por lo tanto, con la necesidad de administrar lo esotérico y lo exotérico,

LOS SENTIDOS DE LA HERMENEUTICA

administrar una verdad no inmediata o que necesita de mediaciones y filtros.

Mitos órficos, oráculos, profecías, los libros sagrados o herméticos, la astrología, la **Kabbalah** judaica, son momentos de afloración de la problemática hermenéutica. En la tradición cristiana, la exégesis bíblica y teológica se convirtieron en el principal incentivo para profundizar en ella. El análisis y explicación de las alegorías, metáforas, analogías, símbolos (y de los discursos alegóricos o analógicos, de las parábolas y los simbolismos) era la tarea encomendada.

Se trataba de descubrir, revelar, comprender y explicitar la significación profunda que se suponía escondida detrás de las palabras, los textos, los **logos**. Al presuponerse que existía una significación más profunda oculta debajo de la más evidente, de "Una Verdad" oculta bajo una apariencia de **logos**, la hermenéutica fue definida como la ciencia que buscaba descubrir las reglas de "La Interpretación correcta", de toda interpretación correcta.

No era necesaria la carga teosófica para sostener dicha definición. Los humanistas renacentistas se movían dentro de los mismos parámetros a partir de la interpretación verdadera de textos laicos greco-latinos. En la hermenéutica romántica (Scheleiermacher) también se planteaba el problema de la correcta interpretación de los genios artístico-filosóficos. Se trataba de hacer accesible su hondo mensaje, acceder a su profunda verdad idiosincrásica y traducirla en términos comunes. Por otra parte, la hermenéutica jurídica trataba de eliminar la **ambigüedad** de los textos del derecho sustantivo, dar cuenta de su interpretación correcta y ofrecer, incluso, el llamado "espíritu de la letra".

EL CIRCULO HERMENEUTICO

La hermenéutica se define, pues, como una disciplina concreta (regional) que intenta solucionar básicamente problemas prácticos y específicos dentro de determinadas disciplinas: cómo interpretar bien o correctamente el texto o discurso X. Se trata, pues, de una ciencia positiva entre otras, que se proyecta a la búsqueda de un saber riguroso. Su papel tiende a asemejarse muchas veces a un **organon** o metodología paralela para ciertas disciplinas. Sólo más tarde, pasa a analizar más a fondo la problemática que subyace a toda interpretación, se generaliza su ámbito y se evidencia su universalidad.

Entonces se toma conciencia de que la problemática así abierta abarca mucho más allá de lo que se había creído hasta entonces. Rápidamente, la pretensión metodológica, normativa y, para decirlo así, "absoluto-objectivista" es cuestionada por la misma evolución de las meditaciones hermenéuticas. Así, Dilthey consideró la problemática hermenéutica como característica de las "ciencias del espíritu" y una de las diferencias clave respecto de las "ciencias de la naturaleza". En las primeras el problema hermenéutico era siempre esencial y constitutivo, ya que se trataba -pensaba Dilthey- de recuperar la vivencia originaria de la producción cultural o espiritual, ya sea en filosofía, arte, literatura, psicología, historia, etc. Toda comprensión auténtica en las ciencias del espíritu pasaba por la conexión psicológico-empática con la mentalidad (**Weltanschauung**) de la época o persona en cuestión (ya sea la Grecia clásica en general como un autor en particular).

Ahora bien, el proceso de generalización que implicaba el desarrollo de la hermenéutica no terminaba aquí. Con Heidegger primero y, después, con Gadamer, la hermenéutica se planteó como una problemática general e inevitable de todo conocimiento humano, incluso como la problemática más básica y universal (incluyendo las ciencias naturales). Así Gadamer en Verdad y Método la define como

LOS SENTIDOS DE LA HERMENEUTICA

una teoría general de la interpretación, tanto por el campo omnicompreensivo en que se aplica como por ser a la vez una teoría y una práctica. Con ello, la vertiente normativa fue siendo marginada en favor de una mayor preocupación por la crítica epistemológico-ontológica de toda interpretación y sus condiciones de posibilidad. El énfasis no está ya en la interpretación correcta, sino en qué significa interpretar o comprender y qué limitaciones o características intrínsecas presenta.

Aún más recientemente, se ha generalizado una visión todavía más crítica, hasta el punto de integrar algunas consideraciones típicas de la corriente nihilista contemporánea. Al respecto, se habla de una hermenéutica disolvente o disolutiva, cuyo esfuerzo se centra sobre todo en la posibilidad de salirse de los parámetros trillados e impuestos por una cultura o una tradición de interpretación. Se trata de posibilitar o facilitar el pensar otro, de proyectarse más allá del estricto horizonte delimitado por la propia tradición; incluso, de deconstruirla, abriendo así una relectura crítica y creativa de ella. Se trata de un movimiento dual, tan negativamente destructivo como positivamente constructivo, ambos aspectos indisolublemente unidos. Vattimo, Derrida, Paul de Man y los deconstruccionistas pueden ejemplificar dicha tendencia.

2. Hermenéutica y Modernidad.

Hasta aquí, hemos esbozado una cierta historia o genealogía de la hermenéutica. Hemos dejado voluntariamente el análisis de dicha problemática en la modernidad, especialmente en el lapso que va desde la caída del paradigma retórico-literario humanista y del mágico-naturalista renacentista hasta los primeros pasos de la hermenéutica romántica. Lo hemos hecho así porque gran parte del

artículo que sigue se centrará en contraponer la teoría del conocimiento y la **episteme** modernas con las bases epistemológicas de la hermenéutica.

Ciertamente, cabe decir que con la filosofía moderna, fascinada por el éxito cognoscitivo de las ciencias físico-matemáticas, pasa a menospreciarse gran parte del ámbito de problematicidad vinculado con la hermenéutica. Con Galileo y Descartes -para citar tan sólo los considerados grandes creadores de la ciencia y epistemología modernas-, se lleva a cabo una considerable crítica a aspectos tales como: la tradición, la necesidad de comprender y desvelar los saberes heredados, el desciframiento de la realidad desde un paradigma retórico e histórico-lingüístico más que geométrico-matemático. A ello corresponde pues un cierto **olvido** de lo (en ciernes) histórico-hermenéutico. Para decirlo así, el Trivium (gramática, dialéctica y retórica) deja de definirse como el sustrato epistemológico básico, para ser sustituido por otro modelo **more geométrico**.

A partir de esta situación podemos interpretar la propuesta de Vico, quien reacciona frontalmente contra el cartesianismo. Precisamente, Vico -de hecho un marginado de las grandes corrientes filosóficas de su tiempo- representa una de las más fructíferas reacciones al entonces imparable predominio del paradigma geométrico-matemático y a la toma de las ciencias físico-mecanicistas como modelo ideal del conocimiento. La **scienza nuova** que pretendía definir e inaugurar, en contraposición con la ciencia moderna físico-matemática y la metafísica que le correspondía, representa a la vez un intento restaurador y revolucionario. Se trataba de priorizar un modelo para los saberes humanos e históricos en contraposición con los naturales o matematizados. Está ya en ciernes una distinción entre ciencias históricas o del espíritu y ciencias físico-matemáticas o de la naturaleza. Como luego sucederá con Dilthey, es en las ciencias

humanas o del espíritu donde la problemática hermenéutica (olvidada en aquéllas otras) aparece con toda su fuerza y radicalidad.

Vico reaccionaba de esta manera al rechazo cartesiano (primera parte del Discurso del Método) de todo saber histórico-retórico-poético, reducido a fábulas, mera elocuencia o erudición, trampas retóricas, campo de lo siempre dudoso y en disputa. Descartes decide escapar de la "sujeción" de sus preceptores, abandonar el estudio de las letras y rechazar todo saber que no "pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo". Bajo dicho punto de vista, no sólo el principio de autoridad escolástico-humanista era absolutamente rechazado, sino que devenía ociosa la pregunta por la tradición, el saber recibido, la comprensión del pasado u de otra mentalidad. Evidentemente, desde este punto de vista la "búsqueda del auténtico Homero" emprendida por Vico, o su propia "sabiduría poética", son problemas sin sentido ni interés.

Pero vayamos al núcleo del problema tal como nos interesa aquí. El proyecto cartesiano se caracteriza por rechazar toda **mediación** cultural o hermenéutica en el proceso de conocimiento. Como hemos dicho, Descartes sólo reconoce dos "ciencias" o fuentes de conocimiento: la que encuentra en sí y la que encuentra en el "gran libro" del mundo (que, coincidiendo con Galileo, está escrito en caracteres matemáticos). Esto es, sólo acepta dos fuentes del conocer: el sujeto espiritual (la **res cogitans**) y el objeto (la **res extensa**). Niega cualquier otra fuente o mediación: un saber heredado, una tradición desveladora, una historia "valiosa". Reduce el problema a dos polos (objetivo y subjetivo), enfrentados sin posible mediación y sin la intervención de un tercer polo (que para Vico podría ser una cierta tradición cultural).

En Descartes, todo saber legítimo o bien proviene innatamente del sujeto, o bien está hecho por él, o bien proviene del objeto exterior. No cabe otro punto de vista para fundamentar metafísicamente la ciencia. Es una tarea que se ha de hacer con total radicalidad desde el sujeto y teniendo el objeto como punto de mira. Ciertamente, la prioridad está de parte del sujeto, y es desde éste que se ha de legitimar el punte cognoscitivo hacia un saber objetivo e indudable de la realidad exterior material. Como vemos, hay en Descartes una dualidad e, incluso, una **escisión** clara entre sujeto y objeto de conocimiento.

No sucede así en Vico. Este contrapone al dualismo ontológico-epistemológico cartesiano su teoría del **verum factum**. No nos alargaremos aquí al respecto. Básicamente, Vico critica la estructura cartesiana de la fundamentación metafísica del saber, que presupone al sujeto y al objeto como dos polos ontológica (son dos sustancias distintas) y epistemológicamente (la relación de afección entre dichas dos sustancias resulta problemática) escindidos; pero que, en función de la argumentación *duda/cogito/demostración* de la existencia de un Dios no engañador, fundamenta finalmente el conocimiento cierto por parte del sujeto (espiritual o **res cogitans**) del objeto exterior (interpretado exclusivamente como mundo, como materia o **res extensa**). Vico piensa que, afirmada así la escisión entre yo y mundo, o sujeto interior y objeto exterior, no cabe afirmar el conocimiento objetivo e indudable del último por parte del primero, ya que son ontológica y epistemológicamente demasiado diversos como para superar tan fácilmente el **abismo** que los separa (problema que el mismo Descartes y los cartesianos vivieron en sus propias carnes). El conocimiento riguroso así planteado, especialmente del mundo natural (como dice Vico, creado por Dios pero no por el hombre), resulta imposible. Pero no es éste el caso de la historia (incluso de las que llamamos ciencias humanas), pues el objeto a conocer no es totalmente exterior al hombre o al sujeto conocedor, ya que en definitiva la historia, las

sociedades, etc., son creaciones humanas (al contrario que el mundo físico). Por tanto, no hay aquí la distancia ontológica y, consecuentemente, epistemológica entre sujeto y objeto. El primero puede conocer con verdad y rigor el segundo porque previamente ha creado el objeto que quiere conocer y no le es absolutamente extraño. Éste no es, en consecuencia, sustantivo respecto a aquél, sino relativo.

En definitiva, en Vico el conocimiento riguroso que plantea su Scienza nuova es posible porque niega la radical escisión cartesiana entre sujeto y objeto. Piensa que en el mundo de las ciencias históricas, espirituales o humanas (donde se produce privilegiadamente el tipo de saber hermenéutico, no lo olvidemos) no hay tal dualidad substancial. Cabe, pues, una mediación entre sujeto y objeto de conocimiento, precisamente porque el primero determina o crea el segundo, y este último no es absolutamente independiente de aquél.

Sin duda, los conocedores de la hermenéutica reconocerán en esta argumentación el tipo de estructura que se suele denominar como "círculo hermenéutico" (que comentaremos largamente más adelante). Pero por ahora nos limitaremos a sostener la tesis, insinuada con nuestra contraposición de Descartes y Vico, de que la hermenéutica tiene como uno de sus puntos básicos la superación de la dualidad estricta sujeto-objeto.

3. Círculo versus abismo.

Podemos ejemplificar metafóricamente la polémica que se genera en la modernidad, y que beneficiará en gran medida la corriente hermenéutica, a partir de la oposición de dos aparentes paradojas (o dos fructíferas paradojas): el círculo y el abismo. Ya hemos expuesto que la teoría del conocimiento que toma como punto de referencia el cartesianismo se ve abocada a la paradoja del abismo: enfatizando la dualidad y escisión entre sujeto y objeto de conocimiento, termina por

EL CIRCULO HERMENEUTICO

crear un abismo, aparentemente insuperable, entre ellos. Por otra parte, la corriente hermenéutica parece apostar por otra paradoja: la circularidad inevitable de la comprensión. Parece, pues, que el análisis del proceso del conocimiento y/o comprensión se juega en el enfrentamiento de dichas dos fructíferas paradojas. Pero sigamos brevemente algunos de los pasos clave de la filosofía moderna al respecto.

Dentro de los postcartesianos, está claro que el problema del abismo es uno de los problemas a soslayar. En el caso de Spinoza, se mantiene la dualidad de los atributos pensamiento y extensión, si bien formando parte de la misma substancia. Leibniz, por su parte, tiene que superar el abismo a partir del doble expediente de la armonía preestablecida y las representaciones que unas mónadas "sin ventanas" (y sin poder afectarse entre ellas) tienen en sí mismas. Ahora bien, el problema del abismo se plantea de una manera diferente en el empirismo. Su reducción (aunque muchas veces se continuará presuponiendo el objeto real exterior como fuente de las impresiones sensoriales) de la fuente del conocer a las sensaciones, limita notablemente la escisión abismal entre sujeto y objeto de conocimiento. Para decirlo así, la sensación o impresión sensorial es algo que tiene el sujeto aunque parece provenir del objeto exterior. Es sobre todo una posesión del sujeto, y el conocimiento se centra en dicha posesión, en cuyo caso no hay el mismo nivel de radical escisión que en el cartesianismo. Al respecto es paradigmático el principio de Berkeley *esse est percipere et percipi*, que convierte en ociosa incluso la consideración de si continúan existiendo los objetos cuando no son percibidos.

Ahora bien, es Kant el que a la vez lleva a las conclusiones más radicales el planteamiento de la dualidad abismal y pone las bases para su superación. Por una parte, el objeto como la *cosa-en-sí* queda

como absolutamente inaccesible para el sujeto, quedando éste limitado a sus fenómenos. Ahora bien, inmediatamente, pasa a considerar como el auténtico objeto de conocimiento, no ese nómeno exterior e incognoscible, sino esos fenómenos trabajados activamente por el sujeto transcendental. Al analizar el proceso de conocimiento, se ha pasado pues de la consideración del objeto real y existente en el exterior (la cosa-en-sí) a considerar el objeto transcendental. Sujeto¹ y objeto transcendentales ya no son pues unos extraños entre sí, separados por un abismo infranqueable, sino que forman parte de un mismo e insparable proceso cognoscitivo.

Llegados a éste punto, los idealistas -y en especial Hegel- no hacen sino enfatizar la mediación constante y constitutiva que une a sujeto y objeto. La dialéctica los incluye como momentos, y su resultado, síntesis o reconciliación, los supera pero no los elimina totalmente. El movimiento dialéctico implica y necesita de dicho momento de la escisión (que tan bien ejemplifican sujeto y objeto), pero sólo como un momento integrado en un proceso que va más allá de aquella escisión. El espíritu universal hegeliano es sujeto pero también objeto, es substancia que se exterioriza en accidentes y se recupera, reconociéndose en ellos. El proceso de conocimiento implica una exteriorización que es a la vez enajenación (y por tanto aparente pérdida de sí). Por ello se necesita de otro momento de reinteriorización o reconciliación con dicha alteridad. Sólo entonces se reconoce la profunda identidad no destruída, sino profundizada mediante el proceso dialéctico. De este modo, se identifican el proceso de conocimiento, que en profundidad cabe entender como autoconocimiento, y el proceso de de autorrealización. El círculo característico

¹La apercepción transcendental -el polo subjetivo último- se convierte paralelamente en un "acompañante" de cualquier acto de conocimiento.

de la experiencia hermenéutica ya está aquí perfectamente delimitado, y desplaza la atención del modelo (y paradoja) del abismo a un modelo (y nueva paradoja) del círculo. Con ello, paralelamente, la teoría del conocimiento moderno va convergiendo con la naciente hermenéutica moderna.

4. Superación de la escisión sujeto-objeto.

La hermenéutica moderna y contemporánea se caracteriza por superar el esquema moderno de la teoría del conocimiento²: considera como insuficiente la oposición de sujeto y objeto de conocimiento, así como el esfuerzo del primero por observar/analizar directamente (sin ningún velo) el segundo (teoría representativista de la verdad y teoría del conocimiento como *aletheia*). La hermenéutica pone el énfasis no tan sólo en la existencia de unas condiciones transcendentales de todo conocimiento (como Kant), sino que además éste sólo se da, al igual que la comprensión, a partir de un sujeto instalado en una relación de significación (lingüística) y que habita una tradición o *Weltanschauung* (historicidad). Como veremos más adelante, el horizonte necesario de todo acto de comprensión (o sea, el elemento esencial del aspecto cognoscitivo de todo *Lebenswelt*) es su lingüística e historicidad. Se inscribe necesariamente en unas coordenadas histórico-culturales y de naturaleza simbólico-lingüística.

²Por esto no distinguimos entre conocimiento y comprensión. También vamos más allá de la oposición tradicional (basada en Dilthey, pero ya implícita en la distinción kantiano-hegeliana entre filosofía del espíritu y de la naturaleza) entre explicación (a la que se dedican las "exigentes y rigurosas" ciencias de la naturaleza) y comprensión (que sería la meta de las ciencias del espíritu). En el presente artículo intentamos llevar a cabo un fructífero diálogo entre la tradición y problemática de la teoría del conocimiento y de la hermenéutica.

Afirma, por tanto, que dicho sujeto de conocimiento no es una **tabula rasa** -como decían los empiristas- donde se inscribían las impresiones sensibles. Así, igualmente, la significación no es algo añadido a una realidad-en-sí, o la interpretación un acto secundario posterior y especular³. Estamos de acuerdo con Gadamer en que sujeto y objeto no corresponden a un diferente "modo de ser" y, por tanto, no son completamente ajenos entre sí, sino que se copertenecen. No son dos realidades completamente diferentes y, por tanto, comunicables⁴. Muy al contrario, son dos elementos inseparables en un mismo proceso cultural que los incluye por igual. Sujeto y objeto se interrelacionan dentro de una tradición cultural única. De hecho, evolucionan paralelamente y de acuerdo con dicha tradición. No tienen sentido tomados abstracta y separadamente el uno del otro, y cada uno en la tradición procesual en que se inscriben. Todos ellos están determinados y constituidos por esa tradición. El sujeto interpretador comprende desde los parámetros que le ofrece su tradición cultural, entre cuyos parámetros cabe destacar como uno de

³Es decir, que existe la cosa llamada -por ejemplo- "casa" antes y con independencia del acto de designarla de dicha manera.

⁴Por otra parte, tampoco existen dos tipos de experiencia (dos maneras de conocer o de acceso a dos realidades diferentes) según sea el polo a conocer: subjetivo-introspección, objetivo-extrospección (conductistas). Introspección es definida normalmente como la observación dirigida a los procesos de conciencia propios, representando por tanto un acceso directo, más seguro y privilegiado al yo y a su psique. Este hecho la convertiría, según sus partidarios, en la fuente primaria e insuperable de la experiencia psíquica. Los introspeccionistas suponen que nos conocemos a nosotros mismos (nuestros estados psíquicos) de una manera diferente a como conocemos los objetos exteriores y que, por tanto, dicho conocimiento introspectivo es privilegiado. Según este razonamiento, la extrospección necesita de una fundamentación que sólo puede provenir de la introspección, pues ésta es más primaria y originaria. Ahora bien, los extrospeccionistas suelen contratarcar afirmando que, o bien la introspección es tan sólo subjetiva y no es un conocimiento objetivo, o bien toda introspección implica una objetivación y, por tanto, una extrospección del fenómeno psíquico, con lo que perdería aquel pretendido privilegio.

los más clave: una manera determinada de considerar el objeto interpretado.

El sujeto está dotado tanto de unas condiciones a priori de la sensibilidad o del entendimiento, como constituido por unas configuraciones culturales de sentido (por tanto, colectivas) que se convierten en la atalaya o prisma desde donde interpreta el mundo en general. Está, por tanto, lleno de contenidos que lo trascienden y lo habitan como presupuestos, prejuicios, valores, maneras de intelección y de ver las cosas⁵. El sujeto hermenéutico es un sujeto con relieve cultural, relieve que comparte con su época y tradición (conciencia histórica). Por todo ello, dicho sujeto de conocimiento no puede ser nunca neutral, y su comprensión se realiza siempre inevitablemente desde los contenidos que lo configuran, es decir que ha experimentado o aprendido.

Por este motivo, cuando se trata de analizar la comprensión hermenéutica, no se puede partir de un sujeto escindido y separado del objeto a estudiar⁶. Ambos están enclavados en una misma tradición cultural, de tal manera que si bien el sujeto interpreta el objeto desde sus presupuestos, estos últimos se han configurado culturalmente por un proceso previo de interpretación de aquel objeto (entre otros).

Así podemos entender que en la hermenéutica el sujeto pase a ser visto como entendiéndose en la cosa. Ambos polos están enclavados en una totalidad de sentido, que los une y constituye, que es la

⁵Esta consideración marca en gran medida la distancia entre el sujeto transcendental kantiano y el espíritu universal hegeliano o definiciones del sujeto pre-románticas como la de Herder.

⁶Como se hace en las ciencias experimentales clásicas (ciencias de la explicación).

LOS SENTIDOS DE LA HERMENEUTICA

condición para que se abra el espacio del sentido o de la comprensión. Así, paralelamente a la toma de conciencia de que el sujeto constituye al objeto en el acto de conocimiento, se añade también la constatación de que el sujeto -a la vez- es resultado de la tradición de interpretación del objeto y, en cierta medida por tanto, resultado suyo (o de las previas relaciones de la tradición con éste). Por esto, el esquema moderno que opone sujeto y objeto queda totalmente superado dentro del círculo hermenéutico. Se puede decir, pues, que toda interpretación es a la vez objetiva (dejarse interpelar por la cosa o el texto) y subjetiva (interpelarlos e inquirirles activamente).

Igual como podemos considerar que no hay dualidad sujeto-objeto, tampoco hay escisión entre pensamiento y expresión, ni sentido fuera de la relación entre estos elementos. En definitiva, no hay sentido antes o independientemente de la comprensión. El comprender abre el horizonte del sentido. Ambas cosas -como aquellas pretendidas dualidades- son paralelas. El enlace completo de sujeto-pensamiento-comprensión-expresión-sentido-objeto no se puede escindir, pues no hay ninguna existencia posible independiente de cada uno de estos términos, sino que constituyen un único y paralelo proceso.

El sentido no aparece ni antes ni después de la cosa significada, sino tan sólo dentro de un todo significativo que implica a la vez, por una parte, los tres elementos del famoso triángulo de Saussure⁷ y, por otra parte, todo un sistema lingüístico con voluntad de comunicación colectiva (un "querer decir" además de una simple "designación").

⁷Generalmente, el signo se correlaciona con dos posibilidades de significación: extensivamente (el conjunto de objetos que designa o a los que se aplica -referente-) e intensivamente (la definición conceptual -significado o interpretante, según los autores).

EL CIRCULO HERMENEUTICO

Por ello, en el hombre toda significación o interpretación implica un estar (existir o "estar allí", diría Heidegger) en el lenguaje, habitar un mundo lingüísticamente estructurado (lingüisticidad). A diferencia, según parece, de los animales, los hombres no habitan inmediatamente las cosas (los referentes) sino **mediatamente** los signos y significados. Muy al contrario, las cosas sólo aparecen como tales dentro del sistema global de signos. Por otra parte, el sistema lingüístico global, en tanto que colectivo y fruto de una tradición histórica, supera en gran medida y precede el uso individual que un hombre le pueda dar. Al respecto hay unos límites claros: Wittgenstein ya descartó que pudiera existir algo así como un lenguaje individual. El hombre como ser-ahí o **Dasein** sólo puede existir como tal en un mundo de significados (de cosas a interpretar y con un sentido) que tienen una inseparable componente histórica.

De estas consideraciones provienen las tesis contemporáneas que afirman que el sentido "nos atraviesa", que no "decimos" el lenguaje sino que este nos "dice" a nosotros, o que somos el resultado de una tradición en la historia del ser. El sujeto de conocimiento existe como un ser-ahí (**Dasein**) dentro de un fluir de sentidos e interpretaciones que van más allá de él mismo y que sólo en una pequeña parte domina⁸. Como veremos más adelante, esta situación (estar siempre inmersos dentro de una tradición cultural y constituidos por ella) no representa tan sólo un lastre negativo, sino también (o sobre todo) la condición de posibilidad de la comprensión. Sin una cierta precomprensión del **Lebenswelt** (Husserl) o del ser (Heidegger), no podría haber interpretación (aunque, como veremos, dicha precomprensión evolucionará con las sucesivas interpretaciones). Sólo a partir de lo dicho se entiende y capta completamente la naturaleza

⁸La operatividad del prejuicio va por tanto más allá de su adecuación o no a las cosas.

del ser humano como ser cultural o hermenéutico. Gadamer ha afirmado que comprender es siempre un proceso de **fusión de horizontes** en el dominio de la tradición, fusión donde la actualidad (vivencia, **Erlebnis**) se superpone con las condiciones que la constituyen.

5. El círculo hermenéutico.

Analicemos ahora el concepto de círculo hermenéutico y consideremos la potencialidad que subyace al considerar el proceso comprensivo como intrínsecamente circular.

Desde los parámetros tradicionales, la paradoja es clara: la estructura circular se califica normalmente de "viciosa", afirmando que de ella no puede surgir conocimiento o comprensión objetivos. La hermenéutica enfatiza que el círculo de la comprensión (no cualquier círculo argumentativo, claro está) no imposibilita necesariamente el acceso al sentido, sino que, muy al contrario, es la estructura sólo aparentemente paradójica que la hace posible. Afirma que la comprensión no es un proceso simple del tipo: sujeto que neutralmente conoce un objeto exterior o comprende a otro sujeto. Su estructura implica un bucle retroalimentado que induce múltiples paradojas respecto a un posible inicio, un momento de neutralidad o la garantía de un absoluto extramundano.

Hay diferentes ejemplificaciones del círculo hermenéutico que apuntan hacia una estructura básica que más adelante explicitaremos. Una primera ejemplificación, normalmente atribuida al teólogo y filósofo romántico Scheleiermacher, podemos formularla así: todo elemento o parte remite su significación a la totalidad, mientras que ésta la remite a la suma de elementos o partes. Es decir, para

EL CIRCULO HERMENEUTICO

comprender el todo, lo universal o lo general, se necesita comprender previamente los elementos, las partes y el singular; ahora bien, estos últimos no se pueden comprender fuera de la estructura significativa total (la totalidad, el universal y lo general).

Como vemos la formulación, induce fácilmente a la paradoja y, desde una óptica clásica de la lógica y la teoría del conocimiento, conduce a un sinsentido. Pues bien, como veremos, la función de dicha formulación está en conducir a un callejón sin salida, a una paradoja, dicha lógica y teoría del conocimiento. Similar motivación tiene la siguiente ejemplificación, que podemos retrotraer a Dilthey: no se puede comprender lo que no tiene nada en común con uno mismo (una vivencia común, un lazo empático). Ahora bien lo común implica una precomprensión de lo que se trata de comprender o interpretar. Así, por una parte, no puede haber comprensión sin precomprensión previa; pero, por otra, toda precomprensión es a su vez una comprensión y necesitaría de un enlace común o precomprensión anterior. Evidentemente estamos en un argumento que se repite **ad infinitum**. En definitiva, parece que sólo se puede comprender lo que ya previamente se comprende.

Sin renunciar a la función crítica y de puesta de manifiesto de una paradoja no explicitada, caben otras formulaciones del círculo hermenéutico que no van más allá de poner de manifiesto una paradoja y que muestran como bajo ésta subyace un proceso creativo. Comencemos quizás por una formulación muy sencilla: toda comprensión o interpretación se efectúa desde una ideología o unos presupuestos determinados, ya que no puede haber, según se ha visto, una interpretación objetiva o no-ideológica. Ahora bien, incluso los actos de interpretación más ideológicos provocan un **feedback** que colabora en la transformación de la ideología presupuesta.

Pongamos otro ejemplo parecido, esta vez atribuible a Gadamer: el artista y el filósofo proyectan su subjetividad o intencionalidad en una obra exterior (plástica o escrita). Ahora bien, no es posible confundir o reducir dicha obra a la intencionalidad del artista. Hay un **décalage** o diferencia entre una y otra, que inscribe el proceso dentro de una creatividad que puede sorprender incluso al propio autor o artista. Este, por una parte, necesita proyectarse en su obra para conocerse a sí mismo (como decía Hegel, debe realizarse en lo otro para poder auto-conocerse) requiere dicho efecto especular dentro de un círculo creativo. Evidentemente, la identidad completa se mediatiza incluso cuando se trata del autoconocimiento: más allá de la relación entre autor y obra, la comprensión de uno mismo conlleva un mirarse en algo otro (no existe pues la mera presencia inmediata de uno en sí mismo), un proyectarse en una relativa alteridad que ha de ser vencida o superada. De esta manera, se ha generado en dicho proceso una creatividad que afecta a la vez a la obra y el autor -el artista o pensador mismo que se comprende ahora de una manera diferente.

Es claro que toda interpretación o comprensión provocan un cambio vital e, incluso, existencial en el sujeto que interpreta, modificando por tanto el punto de partida de su interpretación. Ciertamente, no hay comprensión sin existencia, pero ésta última depende a su vez de la comprensión y cambia de acuerdo con ella. No entraremos aquí a considerar si cabe entender lo dicho como desarrollo y progreso (siempre indefinido) en la comprensión o, simplemente, como una fuga sin fin carente de dirección concreta. Ahora bien, parece que hay que entender el círculo hermenéutico como un argumento crítico que destruye toda pretensión de una interpretación neutra, absoluta e incuestionable. Al contrario, muestra que la naturaleza de la comprensión es de tal manera que no permite pensar en una realidad en sí o absolutamente determinable, en una VERDAD en mayúsculas o en un final en el proceso acumulativo y

EL CIRCULO HERMENEUTICO

progresivo de desvelamiento de la "auténtica" comprensión. El círculo es, por tanto, un argumento que más que abocar al escepticismo -la mera consideración negativa-, apunta hacia la liberación de la sumisión a la presuposición de la Interpretación Definitiva, y permite captar en toda su compleja riqueza el problema de la comprensión y de la creación intelectual.

En definitiva, comprensión de algo es también autocomprensión de sí mismo, a la vez que recreación del pretendido objeto "exterior" y de sí mismo. Comprender es un proceso omnicomprendivo que abarca y transforma en un mismo acto sujeto y objeto, autor y obra, lector y lectura. Todo ello está en relación, todo se interrelaciona y nada permanece igual después de un acto hermenéutico profundo: ni el sujeto ni el objeto, ni el autor ni la obra, ni el lector ni su lectura. Podemos decir que la comprensión es una parte esencial de la vida humana, y la vida es cambio, desarrollo, creación. La vida humana se realiza precisamente mediante la comprensión (el conocimiento o la interpretación), por eso la experiencia filosófica, literaria, artística, intelectual, la experiencia en general incluso, manifiestan una riqueza inabarcable.

6. Estructura del círculo hermenéutico.

En el círculo hermenéutico (y aceptando cualquiera de las definiciones tradicionales) hay una dialéctica peculiar que conviene explicitar. Pues, efectivamente, dicho círculo se estructura en tres momentos que recuerdan (aunque sólo recuerdan) la dialéctica idealista.

Un primer momento niega la dualidad u oposición heredada de la moderna teoría del conocimiento (básicamente sujeto-objeto,

precomprensión-comprensión, conocimiento de sí-conocimiento de otro). Afirma la **co-relación** o **co-implicación** de estas dos realidades aparentemente diferentes. Este momento viene a equivaler, pues, al momento de la síntesis, negación de la negación o reconciliación de la dialéctica idealista. Representa la superación en una unidad más compleja y mediada de la escisión dialéctica. Equivale a la demostración de que no hay dos aspectos separados u opuestos y que la escisión presupuesta era una mala visión de las cosas (una visión representativa, diría Hegel).

Ahora bien, dicha mutua coimplicación comporta dos posibles interpretaciones. Una primera, que -para decirlo así- la hermenéutica se complace (desde Heidegger) en extraer para ridiculizarla, afirma que con ello se produce la figura lógico-formal del círculo (a veces llamado "vicioso").

No es necesario reiterar que tal forma lógica no implica para la hermenéutica un vicio que imposibilite cualquier conocimiento o comprensión. La hermenéutica destaca siempre que la comprensión se da efectivamente, y que por ello en lugar de remarcar la "viciosidad" hay que señalar la naturaleza necesaria de dicha estructura. Pues, efectivamente, la superación de las dualidades separadas por un abismo típicas de la primera modernidad conllevan una cierta circularidad. Así una cierta paradoja: si hay abismo no puede haber puente o contacto entre los dos extremos (problema que, como hemos señalado, el cartesianismo evidenció en un grado considerable), es substituida por otra: hay una referencia mutua, no se trata de dos extremos completamente independientes o autónomos, ya que se remiten mutua y circularmente. Hemos pasado, pues, de una paradoja a otra y no obstante un cierto tipo de conocimiento y comprensión se produce, con lo que alguna de las dos paradojas opuestas no imposibilita el hecho cognoscitivo.

EL CIRCULO HERMENEUTICO

Para la hermenéutica está claro que se tiene que superar la determinación meramente negativa del círculo y de su paradoja. Ahora bien, una primera conclusión se basa en destacar que dicho "círculo" **cierra sobre sí mismo** el campo donde se inscribe la comprensión-conocimiento. Como el planteamiento transcendental de Kant, delimita un horizonte o límite que no se puede fraquear y encierra **en un mismo espacio** todos los elementos relevantes para la comprensión. Se manifiesta pues el encierro de lo significativo, del conocimiento, de la verdad en un círculo del que no se puede escapar -para recalar finalmente en "la **Realidad**". No se puede salir del círculo, así como tampoco no hay en él un punto absoluto o privilegiado. Si éste existiese, estaría más allá del círculo cerrado sobre sí y sería, por tanto, incognoscible.

Comprendido de esta manera, el círculo se opone a la dualidad escindida, pues afirma que si hay algo relevante para el hecho de la comprensión, dicho algo está necesariamente en el interior del círculo, no más allá de él (la cosa-en-sí vuelve a ser eliminada como problema del conocimiento). La pretendida paradoja de la alteridad o escisión radical queda así exorcizada, y resulta pensable por tanto el conocimiento más allá de la paradoja del abismo.

Naturalmente, esta consideración ataca algunos de los presupuestos más queridos de la teoría del conocimiento. A saber, la proyección de éste hacia lo otro de sí, su plenitud sólo en tanto que conocimiento de lo otro. Pues se consideraba que el conocimiento de sí no merece dicho nombre. Conocer era lanzarse hacia lo desconocido e intentar conocerlo como tal desconocido y no como algo ya previamente conocido. Ciertamente parecía un intento condenado al fracaso, pues si se suponía lo totalmente desconocido o la alteridad como tal, entonces sólo por una trampa dialéctica se podía llegar a la identidad o al conocimiento (que implica un contacto) de

eso otro desconocido. Así se tenía que terminar presuponiendo un conocimiento primigenio (una identidad primera, **Uridentität**) subyacente y posibilitador del conocimiento. De este modo se desplazaba el problema del conocer lo otro al descubrimiento o toma de conciencia de que se conocía algo (ya primigeniamente). No debemos olvidar que Platón ya remitía el conocimiento a un **reconocimiento**, una **anamnesis**, un recuerdo de un conocimiento previo, de una precomprensión.

Ahora bien, de dicho círculo se desprende otra conclusión aún más positiva. En tanto que la alteridad (al menos la que interesa al problema de la comprensión) es interna al círculo, mediante el proceso cognostivo-comprensivo se produce una **interacción** o **mediación** entre los diferentes elementos (que no por estar en la parte interior del círculo han perdido una cierta alteridad y riqueza). Con esta mediación (interna siempre al círculo) se genera un proceso positivo y creativo, el que más propiamente llamamos comprensión o conocimiento. Pues no se trata de comprender o conocer lo radicalmente otro, sino de cumplir la relación posible entre los elementos internos al círculo, sujeto y objeto, precomprensión y comprensión de otro, autocomprensión.

Porque no hay autocomprensión si no es a partir de la alienación de uno mismo en otra cosa (pero alienación que es -como decía Hegel- exteriorización de sí, no enajenamiento total en lo radicalmente otro). Si se rompe en la exteriorización-enajenación el contacto con lo propio, si se rompe el enlace preexistente y se sale fuera del círculo, entonces dicha autocomprensión deviene claramente imposible. En definitiva, la comprensión es posible gracias y exclusivamente dentro de ese círculo inmensamente grande pero cerrado sobre sí y el horizonte que define. Hay comprensión porque hay círculo que define un espacio donde proyectarse sobre una

alteridad no radicalmente otra, un espacio -para decirlo en kantiano- donde caben los juicios sintéticos sobre una cierta identidad a priori, o -en hegeliano- donde se exterioriza la identidad en otro sin dejar de ser ella misma, pero perdiéndose (enajenándose) y necesitando -por tanto- recuperarse a sí misma en un saber superior -mediación de identidad indeterminada y alteridad-exterioridad determinada.

Sin ser posible salir del círculo hermenéutico y del horizonte de lo significativo que define, hay dentro de él un juego especular (una cierta alteridad) que implica inevitablemente un **décalage** creativo. Éste, al tiempo que nos aparta de toda posibilidad de encontrar finalmente "lo Verdadero", o de la eterna repetición de lo mismo, abre el espacio de la creación, de la repetición con diferencia, del desplazamiento o el diferir (**différance**), de la interpretación o comprensión creativa. De esta manera sujeto y objeto, autor y obra, lector y lectura, se proyectan conjuntamente más allá de sí mismos y su repetición. Hay un desplazamiento creativo en un espacio común de significación.

7. Hermenéutica como proceso creativo.

Uno de los ejemplos más claros de la interpretación positiva del círculo hermenéutico es el arte. El arte (plástico o literario, más bien sensible o marcadamente intelectual) manifiesta ese proceso creativo que enfatiza la hermenéutica. Pone de manifiesto como la creatividad surge de un diálogo con uno mismo, como la alteridad creativa brota del laberinto de espejos que es dicho diálogo. El autor y la obra evidencian una relación coimplicativa idéntica a la dialéctica sujeto-objeto que hemos explicitado. Ciertamente, sólo del autor (o lo que éste ha vivido y experimentado) surge la obra, la cual cabe considerar como una proyección de éste. Ahora bien, también

es claro que en esa proyección -que implica un desplazamiento, un **décalage**, un diferir- el autor se descubre con diferencia, con novedad, con creación.

El autor (pintor o literato) se encuentra frente al lienzo pintado o el papel escrito en una relación de alteridad -en lo otro- superior a la que se produce frente al espejo. Allí hay en gran medida un reflejo de sí; ahora bien, la deformación o desplazamiento (quizás por el medio -MacLuhan-, tal vez por algo más profundo y radical) es tal que el reconocimiento no es inmediato. Al contrario, es mediato a una profunda codificación significativa, y frente a la extrañeza primera (una vez superada la "esperanza" en la identidad de la proyección) aparece el reconocimiento, pero sólo después de haber interiorizado e interpretado -de una segunda creación la obra en cuestión.

Sólo después de un proceso de interpretación-lectura prácticamente idéntico a cualquier lector, inscrito en una codificación objetiva, el autor se "reconoce" en la obra, puede acceder a sus motivaciones e impulsos realizados o exteriorizados en ella. Pero entonces el autor -como es obvio- ya no se relaciona con su obra como tal, sino como un lector-intérprete más. Naturalmente, dispone de una información privilegiada sobre sí mismo, sus secretos impulsos y ciertas circunstancias del proceso de creación. Como es claro, estos elementos o conocimientos forman parte de su **background** interpretativo, de las presuposiciones a partir de las que interpreta. Pero las obras artísticas o culturales en general se caracterizan por haber dejado libres unos extremos del complejo significativo: referente, significado e interpretante. Como tales obras insinúan o sugieren a éstos, pero no los vehiculan con una necesidad absoluta. Estos elementos se han de completar en el proceso de lectura-interpretación, y para ello cualquier lector aporta el bagaje de su subjetividad llena de contenidos.

Pues bien, frente a la obra desnuda, despojada por tanto de vinculaciones absolutas a unos referentes, significados o interpretantes, su autor se encuentra en la misma situación -con iguales derechos y condiciones- que cualquier otro lector. Pues la obra a interpretar no es ya su producción vinculada a sus motivaciones o presupuestos, sino aquella más allá de éstos, desnuda, en sí misma o, mejor aún, abierta a ser completada en un acto interpretativo. El autor no puede exigir que se interprete su obra desde los parámetros con que él cree que la creó (ni aunque esos fueran absolutamente indiscutibles). La obra cultural es precisamente ese signo abierto, desnudo de cualquier referente o significante absoluto, no un signo cargado absolutamente de unos referentes o significantes identificables con la intención o subjetividad de su creador. Muy al contrario, la obra se caracteriza por la apertura a multitud de posibles "plenificaciones" o interpretaciones.

La obra es, pues, un complejo significativo trucado, definiendo una apertura y un amplio horizonte que sólo se realiza como tal en el acto de la lectura o de la interpretación (incluso de la creación, en tanto que también representa una plenificación subjetivo-objetiva). La comprensión no subsiste entera y absoluta acompañando la obra -como un hábito inmaterial o espiritual. La comprensión sólo es tal en el acto que vincula un sujeto que comprende (naturalmente desde sí) a una obra (que le interpela también desde sí misma). Fuera del acto interpretador la obra está sólo en sí misma, hueca de toda interpretación, perdida la intencionalidad que no queda aprisionada en los signos, perdidos los referentes, significados y motivaciones psicológicas originarias, pero abierta y reclamando su completitud significativa con otros referentes, interpretantes o elementos psicológicos (que cabe identificar, pero no absolutamente, con aquellos que la generaron).

LOS SENTIDOS DE LA HERMENEUTICA

La obra es pues básicamente una **oportunidad para reiniciar el proceso de su plenificación significativa**. Cualquier interpretación proyectada en el campo de la escritura (Derrida), es decir, convertida en obra, demanda a su vez otro proceso de plenificación, no convirtiéndose en ningún caso en "la Interpretación absoluta" de aquella primera obra. Tanto una como la otra manifiestan el mismo carácter de **indigencia**, pues reclaman el cumplimiento de su ser faltado, abierto.

La obra de arte es un ente abierto, significativamente indigente aunque absolutamente autónomo, que sólo pierde su indigencia al ser plenificada por el acto de la interpretación-comprensión, convirtiéndose entonces por un instante en un ente significativo y cultural completo.

Dos aspectos aparentemente opuestos cabe resaltar a partir de lo dicho. Por una parte, la objetividad de la obra y la materialidad del signo. La obra es claramente un ente y el único elemento claramente objetivo del proceso significativo. La interpretación encuentra en la resistencia de las relaciones sgnicas internas en la obra cultural la única referencia objetiva. Este es el único límite legítimo en la interpretación (el contexto es también en este aspecto obra, texto) y esta subsistencia objetiva no se puede minimizar. El signo representa pues el gran componente objetivo de la interpretación, el criterio que separa lo bien fundado de la completa fábula. Por otra parte, hay que tener en cuenta la **indigencia** o **incompletitud** de la obra en sí misma. Es esa indigencia e incompletitud la que abre el espacio de la subjetividad, de la interpretación-comprensión subjetiva. Dicha indigencia sólo se supera y completa (plenifica) cuando se produce una comprensión que enlaza una subjetividad con la materialidad objetiva de las relaciones sgnicas.

EL CIRCULO HERMENEUTICO

Como podemos ver, sólo en el proceso interpretativo-comprensivo, que es de naturaleza subjetivo-objetiva, se plenifica de nuevo la globalidad de la obra cultural y artística. Sólo en el momento de la interpretación como **recreación** se restablece -con diferencia y desplazamiento- el conjunto significativo cultural, en su momento dado instaurado como **creación**. Sólo entonces el círculo hermenéutico se cierra sobre sí mismo y la estructura hermenéutica se da de forma completa.

8. Círculo entre lingüisticidad e historicidad.

En la actualidad forman parte indisoluble de nuestra manera hermenéutica de pensar (normalmente llamada "conciencia") dos aspectos que marcan decisivamente nuestro pensar teórico y cotidiano, pues parecen definir las coordenadas esenciales del saber humano: historicidad y lingüisticidad.

Comencemos definiendo los mencionados conceptos. Por lo que respecta a la historicidad, debemos decir que la hermenéutica parte de la llamada **conciencia histórica**, la cual señala que todo producto humano -en especial los intelectuales- están inscritos en un momento temporal que los determina, están históricamente datados. Conciencia histórica implica, pues, partir de dicha concepción y evitar caer, por tanto, en el anacronismo que significa olvidar la temporalidad o caducidad del saber y los productos humanos. Su historicidad es un dato central e inevitable para su correcto conocimiento y, por otra parte, para una acción eficaz se tiene que partir necesariamente de la adecuada identificación de la peculiaridad histórica del presente. Se trata de evitar caer en la fascinación de elevar sobre los propios prejuicios y supuestos teórico-vitales un pretendido mundo de verdades eternas e inmutables. La hipóstasis del propio saber, de los

prejuicios de la propia época, resulta ser el atentado primero y más común en el momento de intentar la historia del pensamiento. Fácilmente se impone acríticamente el propio presente al pasado, no se respeta la alteridad reconocible en los signos y los textos, y se substituye por la fascinación del reconocimiento de una monótona identidad.

Por lo que respecta a la lingüística o **conciencia lingüística**, debemos señalar que la hermenéutica enfatiza la lingüística inevitable y constitutiva de todo acto humano (también en especial de los intelectuales). El lenguaje no es tan sólo el intermediario inevitable y esencial en todo proceso de conocimiento o de comunicación, sino que es la componente esencial de todo acto humano. No es una herramienta para el pensamiento, sino su misma esencia o naturaleza, el sustrato mismo que lo hace posible. No hay, cuando hablamos de actos humanos, nada que no sea ya lenguaje. Este aparece incluso como prioritario o primero frente a dichos actos, aparece como su condición de posibilidad. Así, podemos entender el profundo sentido de la frase antes citada "el lenguaje más bien nos dice que no lo decimos". El pensamiento, en definitiva, trabaja y es tal siempre en el lenguaje, sin que en ningún caso se pueda decir que éste se limita a expresarlo.

Historicidad y lingüística son elementos clave en el momento de analizar la posibilidad de una interpretación o comprensión. Ambos son esenciales, de manera que podemos afirmar que toda interpretación se hace siempre desde uno mismo (en especial desde el propio tiempo y la propia tradición) y dentro del lenguaje. Así pues, no hay posibilidad de instalarse fuera del tiempo, de la historia o del lenguaje, interpretar desde un punto de vista absoluto que permita dar con la verdad o la realidad en sí. Comprensión implica -como hemos visto- un círculo hermenéutico situado dentro del lenguaje y la historicidad humana. A pesar de la coimplicación circular entre

historicidad y lingüisticidad, muchos autores han tendido a enfatizar uno de dichos dos elementos en detrimento del otro. Incluso parece que ha habido épocas enteras dominadas por uno u otro, como si de dos mentalidades en cierta medida se tratara. Así, mientras que parece que en el siglo XIX predominaba la conciencia histórica, en el siglo XX este predominio corresponde a la lingüística. Incluso hoy en día muchos autores suelen señalar más una que otra. Parece como si, al centrarse la atención en una, la consecuencia necesaria fuera el olvido o desprecio de la otra.

A partir de lo dicho, una pregunta procedente podría ser si son incompatibles estos dos tipos de conciencia. Nuestra respuesta, como se verá, es negativa y recordamos que autores como Nietzsche y Heidegger han intentado pensar a la vez desde ambas. Incluso se puede encontrar en Hegel los principios de las dos -indisolublemente unidos, además. Nuestra tesis consiste en afirmar que no sólo dichas conciencias no son incompatibles sino que, en última instancia, cada una de ellas implica a la otra. Se coimplican circularmente, describiendo un círculo definible como hermenéutico. De manera que cada una es el presupuesto oculto de la otra. Se necesitan y remiten mutuamente, no pudiéndose darse plenamente desarrollada una de ellas sin que la otra esté presente al menos como presupuesto implícito e inconsciente.

Según se desprende de la tesis mencionada, se puede comprender que, cuando un autor enfatiza una de ellas olvidando paralelamente la otra, su teorización o pensamiento no muestre a todas luces una incompleta contemporaneidad. Así, el hecho del olvido relativo del aspecto histórico sobre el lingüístico o viceversa no implica necesariamente la imposibilidad de dar una completa y, en principio, adecuada visión del mundo contemporáneo. Éste podría ser el caso por ejemplo de Marx y la mayoría de los marxistas, quienes se

preocuparían sobre todo por la conciencia histórica sin que por ello no se deje de encontrar una gran parte de los elementos básicos de la conciencia lingüística. De manera que parece que "estén allí", esperando que alguien se dé cuenta de ellos y los tematice. Paralelamente, Wittgenstein y la filosofía analítica se centran en el aspecto de la lingüisticidad. Ahora bien, también es fácil encontrar allí un germen fructífero de historicidad. Ultimamente, Richard Rorty parece querer unir también ambos aspectos, y no es extraño que recapitule y acuñe en sendos volúmenes la denominación "giro lingüístico" y "giro historicista".

Pero ciertamente, la mayor parte de las veces, el centrar la atención en una de las dos conciencias parece desplazar a un segundo plano la otra. Hay un efecto -probablemente inevitable dentro del círculo hermenéutico⁹- de desplazamiento de un elemento a fondo, cuando se considera el otro como figura. Parece un problema similar al de la fotografía, donde resulta prácticamente imposible -sin trucaje- enfocar a la vez la cercana figura y el fondo más lejano. Cuando se enfoca correctamente uno, se desenfoca correlativamente el otro. Pero aún siendo esto cierto, es evidente que a pesar del mal enfoque se pueden reconocer gran parte de los detalles. Algo similar puede pasar respecto a nuestro tema, aunque ciertamente prestar la debida atención a la historicidad no implica en absoluto tener que desatender la lingüisticidad o viceversa. Normalmente, aunque uno de los dos elementos este más diáfano y precisado, el otro goza de una cierta presencia. Depende del talento del filósofo, claro está, que se consiga un mejor enfoque conjunto de ambos aspectos.

⁹Quizás es tan difícil de percibir el círculo hermenéutico por la facilidad con que sus momentos internos se pueden cosificar y "detener" en su fluir (como en otro contexto decía Hegel) y pasar así a definir, en cierta manera, una polaridad o un abismo.

EL CIRCULO HERMENEUTICO

De lo dicho debe quedar claro que pensamos que historicidad y lingüística, más que dos tipos diferentes u opuestos de conciencia, corresponden a dos caras de la misma moneda. Cada una desarrolla componentes diferentes pero correlativos o coimplicativos de lo mismo. De manera que cabe esperar que reivindicando una de ellas ya se está presuponiendo (si bien quizás tan sólo implícitamente) la otra. Como prueba de dicha coimplicación mutua proponemos la siguiente dialéctica.

* * *

Del lenguaje al tiempo y de ésta a la narratividad histórica.

La conciencia lingüística resalta la naturaleza discursiva de nuestro pensar, ser y vivir. Todo es lenguaje, todo se concreta y acaba en lenguaje. La vida, el pensar, el yo -autoconsciente o no- se expresa y concreta ("es") en y por el lenguaje. Éste nos tiraniza y hace que sus reglas, necesidades y condiciones lógicas sean las nuestras. Las reglas del lenguaje son la estructura profunda sobre la que se desarrolla nuestro pensamiento. Aceptada dicha tesis, cabe preguntarnos si no es el tiempo -la temporalidad- una de las condiciones del lenguaje y, por tanto, del pensamiento.

Kant considera que el tiempo juega dos papeles centrales en la constitución del sujeto transcendental: en primer lugar, como condición a priori de posibilidad de la sensibilidad y, en segundo lugar, como sentido interior que configura el esquematismo transcendental. Efectivamente, tan necesaria le parece a Kant la componente tiempo

para toda posible experiencia, como para sintetizar la unidad de la diversidad de toda intuición en una categoría. Con posterioridad a Kant, la temporalidad será reconocida cada vez más como una de las condiciones de posibilidad del discurso, del lenguaje y, por tanto, de todo lo que no es sino en el lenguaje. Así, el tiempo, que marca la linealidad/sucesividad de nuestro discurso, marca también la discursividad de nuestro pensamiento¹⁰.

El lenguaje implica temporalización, ritmo entre fonación y fonación, entre palabra y palabra, entre aspiración y expiración, entre pregunta y respuesta, entre afirmación y afirmación. El discurso implica un tiempo lógico interno -además de fisiológico-, un tiempo de la narración, del pensar, de las ideas y las palabras, un tiempo mental que está indisolublemente unido al **discurrere** del lenguaje. Éste y el discurso son lineales, según una compleja linealidad que siempre es una derivación y subversión de la temporal (con el permiso de la teoría rizomática de Deleuze o el vagabundeo mental del **Ulises** de Joyce). Siempre hay un antes y un después. El discurso tiene siempre un relieve temporal que lo constituye y determina, incluso en lo más íntimo.

Pero así como el tiempo es el modelo o **paradigma** del discurso, también el discurso es el modelo del tiempo. El lenguaje -como la fonación- es lo caduco, percedero y fugaz, lo infinitesimalmente temporal. Cada palabra es un presente que cae inmediatamente en pasado pero conservada -la **Erinnerung** hegeliana- en el recuerdo de la frase y del discurso (que igualmente anticipa un futuro por la propia lógica interna). El tiempo sin el recuerdo y la anticipación que el

¹⁰ Piénsese en los análisis sobre la **durée** de Bergson. A J.M. Valverde debo la toma de conciencia de éste aspecto concreto.

discurso permite sería lo que Agustín tenía del instante presente: una nada que no llega a ser, pues inmediatamente deja de ser y que, por tanto, ya no es ni nunca jamás llegará a ser. El tiempo sin **logos**, sin la continuidad del **logos** y de la palabra, no es. Es **disjecta membra**, abismo sin solidez, cambio sin permanencia. Sólo el discurso y el lenguaje pueden dar continuidad, extender el momento, hacer indefinido el instante¹¹.

Sólo el lenguaje, por tanto, puede hacer posible la conciencia del tiempo. Nos permite distanciarnos del vivir animal e inmediato del instante y llevarnos a vivir una cierta permanencia que permite el tiempo y la historia. Sólo los animales no tienen tiempo, y no sólo porque no saben que van a morir, sino porque no tienen lenguaje, discurso. No han abierto el espacio teórico del **discurrere**, que es el espacio del pensar y el **logos**, de la permanencia o extensión del instante, de la narratividad. Cuando todo (sin diferencias) desaparece tan pronto como surge, no cabe el tiempo, no hay tiempo, no se es temporal ni mortal. Cuando algo permanece, aunque sea con la indigente estabilidad que el discurso o el lenguaje confieren, sólo entonces podemos valorar la pérdida y caducidad del resto de cosas. Así como el movimiento absoluto no existe y sólo el movimiento relativo (respecto de un pretendido punto "fijo" o "quieto") puede ser percibido, igualmente el tiempo absoluto no existe y sólo nos es posible el tiempo discursivo (el tiempo relativo entre palabra y palabra, idea e idea).

Sólo es posible el tiempo interno y relativo a un discurso, al lenguaje: el tiempo marcado por la narratividad de nuestro discurso.

¹¹Quizás es éste también uno de los sentidos del "diferir" derridiano.

LOS SENTIDOS DE LA HERMENEUTICA

La historia -igualmente- sólo es posible gracias al lenguaje, y por dos razones. La primera es epistemológica: sólo éste permite hacer narración o conocimiento. La segunda, ontológica: sólo él crea el substrato real sobre el que puede existir la historia -*res gestae* o *studium rerum gestarum*-: la temporalidad.

* * *

Del lenguaje a los lenguajes y de la historia a la genealogía

La conciencia histórica es, también, condición de posibilidad de la conciencia lingüística (propiedad recíproca de la anterior que cierra el círculo), ya que sin aquella no podemos percibir ésta. El lenguaje sólo existe en la forma de los diferentes lenguajes o discursos, por eso sólo se deja percibir a partir de la percepción de la multiplicidad de los lenguajes. Sólo cuando se han desenmascarado muchos discursos como tales, se puede desenmascarar "El Discurso", "El Lenguaje".

La conciencia histórica es, por tanto, la instancia que permite evaluar y comparar -en última instancia, desenmascarar- los discursos. Sólo ella nos permite darnos cuenta que "un" discurso no es "El" discurso, que "un" lenguaje no es "El" lenguaje. La experiencia del discurso anticuado, anclado en el pasado, anacrónico respecto al resto de discursos, es la condición de posibilidad de la percepción de la lingüisticidad de todo discurso. Tan sólo cuando los discursos caen en

EL CIRCULO HERMENEUTICO

el olvido, cuando caducan y se evidencian clausurados en sí mismos, cuando muestran su dependencia de un tiempo concreto que ya ha pasado (es decir, cuando nace la conciencia histórica), sólo entonces revelan su simple naturaleza lingüística y brota la conciencia lingüística.

La verdad eterna y necesaria -ontológica-hecha cosa o materia monolítica y sin fisuras -verdad objetiva-, sólo se degrada o se eleva a discurso cuando la historia -la conciencia histórica- muestra su temporalidad, su caducidad y azarosidad. Entonces aparece como "visión", opinión, verdad subjetiva, parcial, momentánea y accidental, como proceso o flujo. Exclusivamente a partir de entonces se puede preguntar por lo que hace posible el cambio de opinión, la fluidez de la verdad, su metamorfosearse, su devenir, su reflejarse de mil maneras diferentes. Entonces se puede captar su confuso y complejo devenir que quiere disfrazarse bajo una máscara de fijeza, claridad y distinción. Sólo entonces cabe la pregunta, como dice Eco, por lo que permite mentir.

Cada discurso se presenta como "El Discurso", tiende a solidificarse como la única verdad y condena al olvido todo lo que es otro de sí. Todo discurso permite mentir y miente de dos maneras: cuando permite hacer una referencia falsa a "su verdad" y, sobre todo, cuando permite afirmar que su realidad es "La Realidad". Únicamente la conciencia histórica permite desenmascarar las diferentes pretensiones de Realidad o Verdad, situándolas en el contexto que las hizo posibles y, tal vez, inevitables.

Gracias a la conciencia histórica se puede percibir la flexibilidad y omnipresencia del lenguaje. La verdad deja de ser una cosa y deviene un estado, deja de ser una materia y pasa a ser un contenido. El lenguaje es entonces "toda" materia, el límite de "todo" contenido.

Más que la forma de todo ser, es el ser de todo ser. Pero para que la lingüisticidad aparezca como la característica constitutiva de toda realidad humana, es necesario el proceso paralelo de destrucción del ser eterno y monolítico, correlativo a la nada -tan eterno y monolítico como él mismo. Sólo entonces -como Hegel muestra- el ser y la nada, la verdad o la mentira, se superan en el devenir. La historia de los lenguajes dejará de ser tradición o repetición de lo mismo para ser genealogía, hermenéutica disolutoria, deconstrucción o aquella apertura al ser que encontraba a faltar Heidegger. Entonces se hace patente el fracaso implícito en todo esfuerzo por solidificar un sentido o para convertirlo en el fundamento eterno de todo discurso. En tal caso, el sentido sólo puede ser deconstruido, disuelto, sólo se puede evidenciar su genealogía o -como propone Wittgenstein- mostrar el juego lingüístico que lo constituye.

Como conclusión de nuestra breve "dialéctica", simplemente podemos decir que historicidad y lingüisticidad, conciencia histórica y conciencia lingüística, son las celadoras, pero a la vez, únicas desveladoras de los límites discursivos y del lenguaje; en definitiva: celadoras y desveladoras de la realidad.

9. La problemática hermenéutica y la historia de la filosofía.

Para comprender mejor lo dicho hasta ahora, intentemos reinstaurar la situación originaria de la problemática hermenéutica en relación con la historia de la filosofía. Como decíamos al comienzo del texto, nos encontramos en principio ante una palabra -un pretendido **logos**, en la medida que pretende remitir a un mensaje- que tomada en sí misma aparece como muerta, sin vida, ya que no transmite directamente ese mensaje que parece prometer. Se muestra pues como

EL CIRCULO HERMENEUTICO

un **logos** sin auténtico **logos**, una palabra que no da razón de sí misma, que no remite a nada más allá de sí misma.

Cuesta plantearse esa situación, pues llenamos fácilmente de contenido las palabras, les otorgamos una referencia, un sentido y un significado (por eso nos equivocamos tantas veces en filosofía y en la vida cotidiana). Pero pensemos, por ejemplo, en nuestro estupor ante una tablilla cuneiforme. Esas palabras que al principio no reconocemos ni como tales, se nos muestran misteriosas, enigmáticas, cerradas, mudas, muertas. Sospechamos que hay un **logos** en ellas o tras ellas, pero no nos lo brindan espontáneamente, se resisten a franquearnos el acceso hacia dicho pretendido **logos**.

Nos encontramos pues ante el monumento muerto y mudo, ante un horizonte de significación que hemos de abrir si queremos entenderlo. En definitiva, como hemos dicho, nos encontramos ante un signo trucado que no remite directa ni naturalmente a un referente o un significado, ante un misterioso significante que más que mostrar parece que oculta su significado. Ante los documentos o textos históricos nos encontramos ante un complejo significativo fragmentado y roto. Sólo disponemos de una parte y nos falta lo que más necesitamos: el referente, el interpretante y la significación. Hemos pues de suplir esa deficiencia a partir de ese signo en principio mudo y muerto, que podemos vivificar o hacer hablar pero inevitablemente **añadiéndole** el aliento de nuestra significación y nuestros referentes. Efectivamente estamos dentro de un círculo hermenéutico y la comprensión sólo es posible corriendo dicho riesgo de anacronismo, de subjetivismo, de **mala interpretación**.

Evidentemente, en la historia del pensamiento, en el momento de comprender y explicar las producciones intelectuales anteriores, nos encontramos con que se ha roto o escindido ese complejo significativo,

que sólo funciona si va unido. Sólo nos quedan los signos o significantes -como monumentos lingüísticos-, mientras que tanto los referentes como las significaciones se hallan en una total oscuridad o parecen totalmente perdidos con el cambio histórico.

Por una parte, parece claro que los referentes que remitan a una realidad material (y a la manera peculiar de vivirla) ya no existen. Sencillamente la realidad (nuestra realidad) es otra, el contexto donde se generaron aquellos textos (o signos) ha desaparecido y muchas veces sólo nos quedan unas mínimas trazas. Podemos intentar, claro está, reconstruir aquel contexto socio-cultural y vital, pero se trata sin duda de una reconstrucción llevada a cabo desde nuestros conocimientos, nuestros intereses y nuestra manera de ver las cosas. Un **menhir** -por ejemplo- no es en principio más que una piedra, un signo mudo, que si queremos que nos permita una comprensión de la cultura que lo generó (o incluso lo reconozcamos como digno de ser comprendido) implica que lo llenemos de una significación que ahora mismo sólo podemos extraer de nosotros, de nuestra vida, cultura, experiencia, tradición. Incluso con los métodos más modernos y las ciencias arqueológicas, el contexto (aquella realidad histórica que era el substrato del sentido) no es sino una reconstrucción hecha desde nuestro presente -con todo lo ello que implica.

Si esto es así por lo que atañe a los referentes (el aspecto que se presupone más "real" o material de la significación), ciertamente aún en mayor grado sucede con las significaciones o los sentidos de aquellos signos que se nos han conservado. Evidentemente, los significados son mucho más evanescentes y (al contrario de los referentes) en ningún caso se pretenden existentes o persistentes por sí mismos. Está claro ya que no remiten a ningún platónico mundo de las ideas o de los universales, donde "esperan" a que algún ser racional los piense o se de cuenta de ellos.

Del complejo significativo completo (que llenaba de sentido los monumentos intelectuales que la historia de la filosofía analiza) sólo nos quedan algunos signos o significantes (como dice poéticamente Umberto Eco, "sólo queda el nombre") y nosotros -en tanto que seres lingüísticos- sólo podemos "funcionar", pensar y comprender con el complejo completo. Lo que sucede en la historia del pensamiento es, en dicho caso, algo muy similar a lo que sucede con cualquier proceso de comprensión. Frente a la soledad de los signos intentamos recomponer el complejo significativo, intentamos descubrir aquellos referentes o significaciones que los animaban y, fácilmente, proyectamos en los signos nuestros propios referentes y significados. A esto llamamos **lectura, interpretación o comprensión**. Generalmente, con mucha laboriosidad (a veces muy alegremente), vamos adaptando nuestros presupuestos a las exigencias de los signos que pretendemos leer, resultando una mediación en la que (como se desprende de la noción de círculo) es normalmente imposible distinguir lo aportado por el lector y lo que proviene del texto.

Amparados, con gran probabilidad, por un cierto fondo común (en tanto que seres racionales, dotados de lenguaje, etc.) la reconstrucción del complejo significativo de los textos o documentos puede considerarse en gran medida cercano a la hipotética **intención, vivencia o mentalidad** de sus autores. Ahora bien, nunca dicha interpretación o reconstrucción puede ser comprobada objetivamente (no se puede decidir con total seguridad su fiabilidad), por la sencilla razón que nos falta el elemento de comparación. En hipótesis, podemos analizar nuestras preconcepciones, analizar los textos y las relaciones significativas objetivadas en ellos, pero en ningún caso se puede comparar unas y otras con aquellos referentes y significaciones que parecen perdidos para siempre. En última instancia, si se respetan las conexiones entre los signos y las internas a los textos, cualquiera de las interpretaciones compatibles con nuestras o diversas precon-

LOS SENTIDOS DE LA HERMENEUTICA

cepciones serán posibles y defendibles. Cabría decir, si no fuera una frivolidad intelectual, que "cualquiera podría ser la auténtica".

Las discusiones -más o menos objetivables- se centrarán en el análisis y evaluación de las conexiones sónicas en los textos y documentos, en la relación de éstas con posibles preconcepciones propias, pero más allá de estas discusiones los argumentos (caso que se quieran buscar) cambian totalmente de base. Ahora bien es claro que estos problemas o discusiones no son obviabiles y que hay razones objetivas para ellos. La problemática quizás más interesante de la comprensión comienza a partir de dicho momento.

Por otra parte, la historia del pensamiento (o de la filosofía, la literatura, etc.) presenta aún mayores problemas. En tanto que planteamiento o "realidad" global, no se puede decir ni tan siquiera que ha existido como tal globalidad. Con total seguridad, no ha habido "historia del pensamiento" previamente a la primera narración en tal sentido. Sófocles, San Agustín y Newton -por ejemplo- no forman parte de una "realidad" llamada historia del pensamiento como a veces se afirma ingenuamente. Dichos autores, sus obras y sus pensamientos han pasado a formar parte de una historia en la medida en que han sido escogidos, expuestos tópicamente e integrados en una narración que merece tal nombre.

En definitiva, la tarea de definir y construir una historia del pensamiento va aún más allá de reponer el complejo significativo, llenar el vacío del referente y el significado. Es una interpretación o lectura de segundo orden, ya que no se trata tanto de leer un texto sino de calibrar la relevancia de unos textos (obras y autores) en el conjunto de una tradición de **Wirkungsgeschichte**. Se trata de una lectura-narración de otras lecturas o narraciones.

EL CIRCULO HERMENEUTICO

Para terminar, convendría señalar algunas **consecuencias mínimas** de todo lo dicho para la historia del pensamiento o de la filosofía. Ciertamente, la hermenéutica ha olvidado en gran medida sus primitivas pretensiones normativas o metodológicas, al declinar la definición de reglas para "la interpretación verdadera o correcta". Al contrario, intenta tomar conciencia de la condición ineludible de toda interpretación y definir los aspectos críticos a derivar a partir de dicha conciencia. Por ello ofrece a la historia de la filosofía o del pensamiento consecuencias básicamente negativas o críticas, relativizadoras de viejos ideales, aunque también abre el espacio para una liberalización del pensamiento sin caer, por ello, en el "todo vale", en considerar que toda interpretación es posible o correcta.

Las tesis mínimas que vamos a resumir tienen como único fin poner en evidencia la dualidad profunda de las enseñanzas de la hermenéutica para la historiografía. Dualidad que significa, por una parte, limitar las expectativas y ofrecer un campo abierto para la creación interpretativa, mientras que, por otra, se resiste a abdicar del proyecto por definir el ámbito de una interpretación rigurosa y un enlace subjetivo-objetivo homologable y generalizable. Valgan las siguientes tesis mínimas como resumen de esa ambivalencia.

1. La historia de la filosofía no es la epifanía o exposición de la **verdad** del transcurso histórico (de la *res gestae*).
2. Tampoco permite enlazar o proyectarse a la comprensión "auténtica" de la manera de pensar de otros autores o épocas.
3. No permite dar con los "orígenes" auténticos del presente.
4. No nos ofrece la "verdad" de los textos, ni su sentido propio.

Pero, en cambio, sí que nos permite mantener esperanzas de que:

LOS SENTIDOS DE LA HERMENEUTICA

1. Se pueda ofrecer una versión relativamente objetiva de la "mediación" interpretativa entre nuestro presente (nuestros presupuestos) y las interpelaciones del texto.

2. Al respecto cabe decir que en cada momento histórico las interpretaciones argumentadamente posibles de un texto dado son finitas y relativamente limitadas en número.

3. Es posible definir criterios (relativos a la propia tradición, claro está) de respeto para con las conexiones sfgnicas internas a los textos para determinar mejores o peores interpretaciones.

4. Cabe esperar que los procesos de lectura e interpretación de obras de la propia tradición permitan enriquecer y desarrollar a ésta última introduciendo pensamientos creativos.