

La hermenéutica metódica

*Comprensión y objetividad en las hermenéuticas
de F. Schleiermacher, W. Dilthey y E. Betti*

La hermenéutica como disciplina auxiliar y técnica para la recta interpretación de textos de difícil comprensión, tanto en el ámbito de la teología (*hermenéutica sacra*), como en el de la filología (*hermenéutica profana*), comienza a convertirse, a partir de Schleiermacher, en una disciplina problemática al plantearse la pregunta por la *posibilidad del proceso de la comprensión* («problema hermenéutico»). Las implicaciones subjetivas del intérprete y el modo de ser del objeto (formas humanas de expresión) generan una serie de problemas epistemológicos y metódicos en el desarrollo del acto de comprensión, que exigían la elaboración de una *teoría general de la interpretación* como fundamento metodológico de las ciencias humanas. Partiendo del análisis del *Verstehen* (comprender), primero SCHLEIERMACHER, luego DILTHEY y recientemente BETTI, intentaron demostrar, dentro de una tradición común, la posibilidad de hacer de la «comprensión» un método adecuado para «reconstruir» lo que un autor ha experimentado o pensado a partir de formas significativas externas. El resultado de la aplicación de dicho método era la obtención de un *conocimiento objetivamente válido* capaz de otorgar a las ciencias humanas un rango de cientificidad.

A esta tradición hermenéutica se le ha dado el nombre de «hermenéutica metódica», por estar comprometida con el *deber ser* de la hermenéutica. Nuestro análisis se centrará fundamen-

talmente en aquellos aspectos cuya actualidad ha sido puesta hoy de relieve por la «Hermenéutica filosófica» en el ámbito de lo que se ha denominado «la disputa hermenéutica».

A. LA HERMENEUTICA COMO «KUNSTLEHRE» DE LA COMPRENSION EN F. SCHLEIERMACHER

La hermenéutica de F. Schleiermacher (1768-1834), máximo exponente de la hermenéutica romántica, puede considerarse como el paradigma de toda una tradición, que se ha mantenido viva hasta nuestros días ¹, y como la vía de acceso a una generalización filosófica del *Verstehen* y a la universalización de la hermenéutica como dimensión fundamental de la filosofía ².

Schleiermacher había tomado conciencia, desde el principio, del giro que suponía su proyecto hermenéutico respecto a la hermenéutica anterior. La praxis de su actividad intelectual, especialmente su dedicación filosófica como traductor de las obras de Platón y sus estudios exegético-teológicos del Nuevo Testamento, determinan de forma concluyente la necesidad de suplir las deficiencias de los métodos particulares de ambas disciplinas por una *Allgemeine Hermeneutik* («hermenéutica general») capaz de preceptuar los principios generales y la metodología adecuada del recto comprender. «La hermenéutica como 'arte de comprender' (*Kunstlehre*) —dice en sus *Vorlesungen von 1919*— no existe como una materia general, sola-

1. Desde F. Lücke, A. Böch, Dilthey, hasta los autores más recientes como E. Betti, E. D. Hirsch, P. Szondi, M. Frank, por citar los autores más representativos. Todos ellos se encuadran dentro de esta tradición. Otros autores, como M. Foucault, consideran a Schleiermacher como punto de partida de las modernas disciplinas de la interpretación que culminan en Nietzsche y Freud: cfr. *Les mots et les choses* (Une archéologie des sciences humaines), París, 1966, p. 89. Habermas se expresa a veces en los términos de esta misma tradición cuando habla del procedimiento dual de la hermenéutica "que a través de un medio *gramatical* hace accesible el contenido *empírico* de situaciones vitales individuales": *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, p. 180.

2. H. BIRUS: *Einleitung* a AA, VV.: *Hermeneutische Positionen*, Hg. H. Birus, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1982, p. 7.

mente tenemos una pluralidad de hermenéuticas especializadas»³.

Se inaugura de esta forma una hermenéutica centrada específicamente en el «acto de comprender», que se caracteriza como *Kunstlehre* o *Technik* de la comprensión: «La comprensión correcta de un discurso o un escrito es el resultado de un arte, y exige consiguientemente una 'teoría del arte' (*Kunstlehre*) o técnica, que nosotros expresamos con el nombre de hermenéutica. Una tal teoría del arte se da solamente en la medida en que las prescripciones forman un sistema fundamentado en principios claros derivados de la naturaleza del pensamiento y del lenguaje»⁴.

Desde esta nueva perspectiva todo lo que se pueda convertir en objeto de interpretación pertenece a la hermenéutica, la cual es una y la misma aunque sean distintos sus objetivos. Por eso Schleiermacher delimita sólo a la hermenéutica lo que Erenesti llama *subtilitas intelligendi*, en el Prol. prg. 44 (de su *Institutio interpretis Novi Testamenti*)⁵, dice Schleiermacher en el primero de sus *Aphorismen*. Esta programática reducción de lo que Rambach⁶ consideraba como los tres momentos de la hermenéutica —«*subtilitas intelligendi*» (comprender), «*subtilitas explicandi*» (explicar) y «*subtilitas aplicandi*» (aplicar)— significa al mismo tiempo una esencial unificación y una dilatación del campo de la hermenéutica.

La «comprensión» se considera ya desde el principio como un fenómeno autónomo particular, que está a la base de sus propias leyes, distinto del «explicar» (*erklären*), en el que se integran elementos «subjetivos» y «objetivos» dentro de un proceso unitario que es preciso elucidar. Para ello Schleiermacher

3. F. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik*. Editada e introducida por H. Kimmmerle, *Abhandlungen der Heidelberger Akademier der Wissenschaften philosophisch-historische Klasse*, 2.^a ed., Heidelberg, 1974, p. 75. (Citaremos en adelante por H).

4. F. SCHLEIERMACHER: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Hg. H. Scholz, Darmstadt, 1961, prg. 132, 133. La misma idea se expresa en H, 156.

5. H, 31.

6. Cfr. J. J. RAMBACH: *Institutio Hermeneuticae sacrae*, Jena, 1796.

intentará fundamentar su teoría desde la filosofía trascendental, que al decir de Dilthey, «trataba de marchar tras lo dado en la conciencia a una capacidad creadora»⁷, y desde la inmediatez del lenguaje, ya que «todo lo que se ha de presuponer y se ha de investigar en la hermenéutica es lenguaje»⁸.

Dada la pluralidad de sugerencias que suscita la obra hermenéutica de Schleiermacher y la falta de sistematización de su doctrina, limitaremos nuestro análisis a aquellos aspectos fundamentales que configuran los principios constitutivos y las peculiaridades metodológicas del llamado «arte de comprender» (*Kunst des Verstehen*).

1.—*El ideal hermenéutico de la "reconstrucción" y los criterios metodológicos de la comprensión.*

Para Schleiermacher la «comprensión» como «arte» no consiste simplemente en aplicar reglas a textos que son de difícil comprensión, sino más bien en una *reconstrucción* (*nach-construieren*), re-producción o re-experiencia del proceso mental constructivo que ha seguido un autor en su composición. Cada acto de comprensión se caracteriza, consiguientemente, como una *inversión* (*Umkehrung*) del acto creador⁹, o, como indica Gadamer, como una «re-construcción de una construcción» (*Nachkonstruktion einer Konstruktion*)¹⁰, en la que el que

7. W. DILTHEY: *Gesammelte Schriften*, Vol. V, hg. G. Misch, Vandenhoeck und Ruprecht, Stuttgart/München, 1966, p. 330. Traducción española dirigida por E. Imaz en *Obras de W. Dilthey*, vol. VII, F. C. E., México, 1944, p. 334. (Citaremos en adelante con las siglas G. S.; entre paréntesis la referencia de la traducción española).

Sobre el trasfondo filosófico de la hermenéutica de Schleiermacher cfr. H. KIMMERLE: *Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentale Idealismus*. En "Kant-Studien", 51 (1959/60), pp. 410-425; W. SCHULTZ: *Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkungen und ihre Grenzen*. En "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 50 (1953), p. 160.

8. H, 56.

9. H, 76.

10. H. G. GADAMER: *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, 4.^a ed., Tübingen, 1975, p. 177. Traducción española de Ana Agud y R. de Agapito: *Verdad y Método*, Ed. Sigüeme, Salamanca, 1977, p. 242. (Citaremos con las siglas W. M., poniendo entre paréntesis la página correspondiente a la edición española).

comprende penetra a través de las estructuras expresivas *lingüísticas* (reconstrucción gramatical) en la *vida* mental del autor (reconstrucción técnica-psicológica). Desde este ideal modelico de la reconstrucción, en el que siempre entran en juego dos momentos que parecen contrapuestos (lo objetivo y lo subjetivo), se abre un camino polémico que atañe a los fundamentos epistemológicos de la hermenéutica. Para Schleiermacher, sin embargo, este principio tiene el rango de un ideal regulativo y no de principio absoluto. Así lo expresa categóricamente cuando dice que «no comprendo nada que no pueda concebir como necesario reconstruir», añadiendo a continuación que «la comprensión según esta máxima es una tarea infinita»¹¹.

La «reconstrucción» y el carácter interno de inconclusión y provisionalidad que comporta se fundamenta en lo que se ha dado en llamar el principio del «*círculo hermenéutico*», que Schleiermacher interpreta en los siguientes términos: «Todo comprender lo individual está condicionado por la comprensión del todo». «Lo particular solamente se comprende mediante lo general». O como indica al final de su primer *Akademierede* von 1928, «todo lo individual solamente es comprendido por mediación del todo»¹². De estos textos se infiere, que el círculo de la comprensión no es un «círculo vicioso», sino «aparente» (*scheinbar*), que se puede contemplar desde dos perspectivas: a) el todo se compone de partes, que deben ser comprendidas antes de que el intérprete pueda contemplar la totalidad; b) cada parte representa ella misma el todo, que se descompone a su vez en partes individuales. Trasladada esta estructura al plano de la composición tendríamos, que cada frase se relaciona con un discurso o escrito como la parte respecto al todo, así como cada discurso o escrito se relaciona en el mismo sentido con la vida del autor. Luego el principio estructural «todo-partes», que debe guiar la reconstrucción, es *relativo*: «La oposición

11. H, 31. Cfr. también W. SCHULTZ: *Die unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkungen auf die hermeneutische Situation der Gegenwart*, En "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 65 (1968), p. 23 s.

12. H, 46, 55, 141 respectivamente.

relativa —dice Schleiermacher— de la comprensión de lo individual y el todo se manifiesta en la medida en que cada parte se comporta a su vez como un todo. Pero la meta sólo es alcanzable en la continuidad»¹³. Ahora bien, si la meta es alcanzable (reconstrucción ideal comprensión perfecta) el círculo es aparente y superable¹⁴.

Sobre el fundamento objetivo del círculo se eleva la pretensión metodológica del *Verstehen* y las pautas o criterios que conlleva. Distingue Schleiermacher lo que él llama «dos métodos»—comparativo (*comparative*) y adivinatorio (*divinatorisch*)— y «dos formas» de interpretación», gramatical y técnica (psicológica), con la peculiaridad de que cada uno de los métodos y cada forma de interpretación se condicionan mutuamente y se complementan estableciéndose una «polaridad» entre ellos. Ninguno existe sin el otro y ninguno de ellos tiene una preeminencia absoluta sobre el otro.

El método *adivinatorio*¹⁵ se define como «intuición inmediata» (*Unmittelb(are) Anschauung*) y se caracteriza por la captación de la inmediatez del sentido, sólo posible entre espíritus afines a partir de un «sentimiento» (*Gefühl*) vivo. El método *comparativo* significa la refundición de la comprensión por una serie de conocimientos singulares, que son comparados y nos conducen a la comprensión detallada del todo. Es, por lo tanto, *mediato* pues «mediación es la comparación con la totalidad»¹⁶. En palabras de Schleiermacher: «El método adivinatorio es aquél que busca comprender inmediatamente lo individual, en cuanto que uno se transforma inmediatamente en el otro. El comparativo pone a lo que se ha de comprender como algo general y descubre luego lo peculiar comparándolo»¹⁷.

13. H, 108.

14. A este círculo aparente y superable MARALDO le da el nombre de "círculo objetivo" porque subyace a toda composición humana que se ha de comprender: *Der hermeneutische Zirkel*, K. Albert, Freiburg/München, 1974, p. 31.

15. La "divinatio" no tiene aquí el sentido de lo "profético", ya que el proceso de la comprensión no implica la historicidad.

16. H, 71. En H, 61 Schleiermacher contrapone "sentimiento" (*Gefühl*) y "comparación" (*Vergleichung*).

17. H, 105.

La nota característica de estos dos métodos es su coimplicación e inseparabilidad. La «adivinación» mantiene su seguridad mediante la comparación confirmada, de lo contrario podríamos entrar en el mundo de lo fantástico. Por su parte la comparación exige la «adivinación» porque aquella no conserva ninguna unidad. No obstante, lo que podríamos denominar, en términos heideggerianos, el «preproyecto» adivinatorio tiene una cierta precedencia como condición y guía respecto al método comparativo. Por un lado, se da un primer acceso a la comprensión a través del «sentimiento que debe suplir la totalidad»¹⁸; por otro lado, mediante el proceso comparativo, la comprensión se va enriqueciendo en su conjunto. Schleiermacher resume en su ya famosa fórmula el sentido de la reconstrucción como *Verstehen* con los dos momentos operativos (adivinatorio-subjetivo y comparativo-objetivo): «la reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva de un discurso dado»¹⁹.

Los dos métodos descritos tienen su aplicación concreta en las dos formas de interpretación antes mencionadas, que determinan la comprensión, como resultado, de una creación espiritual impresa en signos del lenguaje: «la interpretación gramatical, que es propiamente la objetiva, y la interpretación técnica, que es la subjetiva»²⁰. La llamada *interpretación gramatical* está vinculada al sentido «objetivo» de las palabras e investiga las regularidades del lenguaje y las posibilidades de su forma de expresión. Presupone consecuentemente la participación de intérpretes y autor en un lenguaje común. Schleiermacher caracteriza a este primer modo de interpretación como un proceso esencialmente «negativo» y general, en cuanto que señala los límites de la reconstrucción. La llamada *interpretación técnica*²¹, más tarde denominada *psicológica*, intenta, por el

18. *Ibid.*, 61.

19. *Ibid.*, 83.

20. *Ibid.*, 31.

21. El término «técnico» se usa aquí en sentido restrictivo, refiriéndose a la técnica de expresión característica de una obra de arte, «una técnica —dice Betti— que guía la reflexión (meditatio) y construcción (compositio) de

contrario, captar «positivamente» la impronta individual y subjetiva en el uso de las palabras, es decir, comprender el valor significativo de lo dicho. Esta última se sitúa en la esfera del pensamiento, en el ámbito del proceso creador interno del autor.

Las dos formas de interpretación, juntamente con los dos métodos, tienen como tarea común la reconstrucción de la *unidad* de la obra, que se resuelve como unidad de lo general y lo particular, es decir, el lenguaje que es lo general, lo que es común y participable por el escritor y el lector²² y lo peculiar de cada hombre. La reconstrucción o reproducción de esta unidad original es lo que determina esencialmente el rango de objetividad que confiere toda la hermenéutica de Schleiermacher. «Lo objetivo —dice R. Palmer— no es asignar motivos o causas a los sentimientos del autor (psicoanálisis) sino reconstruir el pensamiento mismo de otra persona a través de la interpretación de su discurso»²³. De hecho la reconstrucción de la individualidad de un autor nunca puede proceder a través del análisis de causas, ya que el núcleo de la interpretación técnica, lo que la constituye básicamente es un elemento intuitivo por el que el intérprete «se transforma en el otro para captar su individualidad»²⁴.

2.—La teoría de la "transposición" (*Sich-hineinversetzen*) como condición de la objetividad de la comprensión.

Si, como acabamos de ver, la hermenéutica de Schleiermacher se nucleariza en torno a la «reconstrucción» metodológica del proceso creativo, en orden a una comprensión más objetiva, este planteamiento se vuelve problemático cuando se trata de salvar la distancia espiritual y temporal que separa al que comprende y al objeto que se ha de comprender. La solución

una obra lingüística de arte", cfr. E. BETTI: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, J. C. B., Mohr, Tübingen, 1962, p. 56.

22. H, 57.

23. R. PALMER: *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, p. 89.

24. H, 105.

de este problema, que determina, en parte, la dirección de la hermenéutica filosófica actual, recibe en Schleiermacher una respuesta de matices claramente psicologistas, al introducir como condición previa ideal del comprender la «equiparación» y «transposición» en el otro. «Antes de emplear el arte (del comprender) debe suceder —dice Schleiermacher— que uno se equipare al autor (Gleichsetzung mit dem Verfasser) tanto en el aspecto objetivo como en el subjetivo. En el aspecto objetivo a través del conocimiento del lenguaje, en el aspecto subjetivo a través del conocimiento de su vida interior y exterior»²⁵.

En esta exigencia, que será recogida más tarde por Dilthey como fundamento de su «psicología comprensiva», se pone de manifiesto la intención justificada de comprender al otro en su *inmediatez*, desde él mismo, es decir, en el contexto de su propio horizonte de comprensión, interpretando sus manifestaciones en el marco de su mundo conceptual y lingüístico. De ahí se sigue, que cuanto más prescinda yo de mí mismo y me equipare con el otro, cuanto más nos acerquemos (aunque nunca se logre plenamente) a la identidad, tanto más objetiva será la comprensión. Luego, a mayor identidad mayor comprensión, a mayor diferencia menor comprensión.

Esta exigencia de identidad, que la hermenéutica de Gadamer censura como un obstáculo para nuevas posibilidades de comprensión que surgen precisamente gracias a la diferencia y la distancia²⁶, se fundamenta en Schleiermacher en la «congenialidad» y «simpatía» del género humano, que desarrolla su metafísica de la individualidad. Cada individualidad es una manifestación del vivir total, de ahí que el intérprete participe de una misma vida universal con el autor y que «cada uno lleve en sí un mínimo de cada uno de los demás»²⁷, lo cual permite por vía de comparación y transposición el desarrollo de la comprensión «adivinatoria». El *Verstehen* sólo es posible

25. *Ibid.*, 84.

26. H. G. GADAMER: *W. M.*, 275 s. (248 s.).

27. *H.*, 108.

sobre el fundamento de una identidad de «espíritus». Por tanto, la individualidad del intérprete y autor no se enfrentan como dos hechos incomparables y extraños, sino que «ambos —como dirá Dilthey— se han formado sobre la base de la naturaleza humana general, y con esto se hace posible la comunidad de los hombres en el discurso y la comprensión»²⁸. Esto nos permite comprender desde nuestra propia autoconciencia no sólo las palabras y gestos del otro, sino también su manera de ser. La conciencia común del género humano y la comunidad de experiencias humanas fundamentales constituyen para Schleiermacher, según la interpretación de Dilthey, la condición de posibilidad última de toda comprensión, que tiene que entender cada construcción del pensamiento como un momento vital en el nexo total de cada hombre.

Junto a esta exigencia de la «equiparación con el autor», se encuentra en Schleiermacher la fórmula que tanta relevancia adquirió en la hermenéutica moderna: «*comprender a un autor mejor de lo que él mismo se había comprendido*»²⁹, que tomó de su herencia filosófica y filológica. Según Dilthey, este axioma del arte de la interpretación habría que contemplarlo como una consecuencia de la teoría de la creación inconsciente, pero sobre todo como «la finalidad última del método hermenéutico»³⁰. De hecho, si para Schleiermacher la comprensión implica la reconstrucción de una producción, necesariamente aparecerán en dicho proceso aspectos que pudieron haber pasado desapercibidos para el autor original. Si convertimos en expre-

28. W. DILTHEY, G. S., V, 322 (VII, 334). NIEBUHR, ha puesto también de relieve cómo Schleiermacher fundamenta su hermenéutica sobre estas ideas: *Schleiermacher on Language and Feeling*. En "Theology Today", 17 pp. 150-167.

29. H, 50. Sobre el sentido y significado de esta fórmula y su fundamentación ver O. F. BOLLNOW: *Was heisst einen Schriftsteller besser verstehen als er sich selber verstanden hat?*. En la obra del mismo autor, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I (Zur Philosophie der Geisteswissenschaften), Alber, Freiburg/München, 1982, pp. 48-73; H. PATSCH: *Friedrich Schlegels 'Philosophie der Philologie' und Schleiermachers Theorie des Gesprächs*, En "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 63 (1966), pp 434-471, donde se estudia la influencia de Schlegel sobre el primer Schleiermacher; H. G. GADAMER: *W. M.*, 182-5 (248-51).

30. W. DILTHEY: G. S., V, 324 (VII, 336).

sas las condiciones que determinan el transfondo atemático de lo dicho, si comprendemos las formas particulares en su nexo de relaciones, y si, además, comprendemos las palabras en sus cambios semánticos según el uso lingüístico de un autor, entonces podemos decir que comprendemos mejor al autor de lo que él mismo se había comprendido. Sin embargo, lo verdaderamente significativo de esta máxima hermenéutica en el contexto del pensamiento de Schleiermacher es que, como dice Gadamer, «el lenguaje es un campo expresivo, y su primacía en el campo de la hermenéutica significa para Schleiermacher que, como intérprete, puede considerar sus textos como puros fenómenos de expresión al margen de sus pretensiones de verdad»³¹.

3.—*La relación de pensamiento y lenguaje en la hermenéutica.*

Parece fuera de duda en la actualidad, después de la publicación de los manuscritos inéditos de Schleiermacher por H. Kimmerle, pertenecientes a la primera época³², que en el desarrollo y evolución de la hermenéutica de nuestro autor se da un progresivo desplazamiento desde una hermenéutica centrada fundamentalmente en el lenguaje a una hermenéutica en la que predomina la orientación psicológica.

En los *Aphorismen von 1805-1809* Schleiermacher propone ya una hermenéutica centrada en el lenguaje, cuyo fundamento filosófico no era otro que la concepción de una identidad «esencial e interna» entre pensamiento y lenguaje, idea y expre-

31. H. G. GADAMER: *W. M.*, 184 (251).

32. H. KIMMERLE a instancias de Gadamer publicó en 1959 los manuscritos inéditos de Schleiermacher (*H*), fechados entre 1805-1819. Al poner en orden cronológico dichos escritos se pudo valorar con rigor la evolución que experimentó su pensamiento hermenéutico desde una posición eminentemente lingüística a otra más bien psicológica. Hasta entonces el acceso a la hermenéutica de Schleiermacher estaba condicionado al volumen publicado por su amigo y alumno, F. Lucke: *Hermeneutik und Kritik*, editado recientemente por M. Frank, (Frankfurt A. M., 1977). En él se recoge el pensamiento tardío del autor, de marcada tendencia psicologista, Dilthey y sus epígonos no conocieron los escritos de la primera época, en los que el lenguaje aparece como centro nodal de la hermenéutica.

sión³³. Tanto es así que el «arte de comprender» se reducía en última instancia a una «comprensión del lenguaje», ya que el lenguaje aparece como lo dado en su inmediatez, mientras que la vida del autor siempre estaba mediada por el lenguaje. En el primer *Entwurf* von 1809-10, dice Schleiermacher a propósito de las formas de interpretación que «la interpretación gramatical aparece primero como la forma principal, luego viene la técnica. La razón hay que buscarla en que, en definitiva, todo lo que se ha de presuponer y lo que se ha de investigar es lenguaje»³⁴. Más adelante llega a decir incluso que «todo lo que puede ser tarea de la hermenéutica es momento de una frase»³⁵.

De estas afirmaciones se puede deducir, que para el Schleiermacher de la primera época el objeto de la hermenéutica era el lenguaje, su tarea la comprensión del lenguaje y su método la reconstrucción de formas lingüísticas a través de la intuición inmediata y la comparación. De esta forma, la hermenéutica se circunscribía al problema humano del lenguaje, por una parte considerando al hombre como «órgano del lenguaje» y, por otra parte, considerando el lenguaje como «órgano del hombre»³⁶. Ambas perspectivas juntas (objetiva y subjetiva) generaban la correcta comprensión de un texto o discurso mediante la interpretación gramatical y la interpretación técnica.

El factor decisivo del desplazamiento hacia una hermenéutica más psicológica, que, por otra parte, no implica un giro tan radical en el pensamiento de Schleiermacher, como a veces se ha interpretado, fue según Kimmerle³⁷ el abandono progresivo

33. H, 31-50, Cfr. P. SZONDI: *L'herméneutique de Schleiermacher*. En "Poétique", 1 (1970), p. 141 s.; H. G. GADAMER: *Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik*. En *Kleine Schriften*, III, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1972, pp. 129-141; F. KAULBACH: *Schleiermachers Theorie des Gesprächs*. En "Die Sammlung", 14 (1969), p. 123 ss.

34. H, 56.

35. *Ibid.*, 64.

36. *Ibid.*, 67, 80.

37. Cfr. H. KIMMERLE: *Einleitung* en H, pp. 9-24. Del mismo, *Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik*. En "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 61 (1962), pp. 114-130. El desarrollo del pensamiento de Schleiermacher sobre la diferencia entre idea y expresión, pensamiento y len-

de la concepción de la identidad de pensamiento y lenguaje por razones estrictamente filosóficas. Schleiermacher se había propuesto como tarea filosófica establecer la mediación entre la *interioridad* propia de la filosofía especulativa trascendental y la *exterioridad* de la ciencia empírica. En otras palabras, la mediación entre razón y naturaleza. Suponiendo una discrepancia entre idealidad y manifestación externa, idea y expresión, ya no podía contemplarse un texto como manifestación directa de un proceso mental, sino como algo sometido a las exigencias empíricas del lenguaje.

En la introducción a su *Die compendienartige Darstellung* se puntualizaba ya que el pensamiento y el lenguaje se distinguen como la idea y el fenómeno (*Erscheinung*), de tal manera que la hermenéutica tendría como objeto el «poder reconocer qué pensamiento fundamenta un discurso dado»³⁸. En sus últimas lecciones³⁹ también se pone ya de relieve que la teoría del comprender tendría que pertenecer al orden de la especulación y al orden de lo empírico. Este giro en el pensamiento de Schleiermacher tenía que tener consecuencias importantes en la metodología del *Verstehen*. Ahora se trataría de comprender cómo el pensamiento de un autor sufre modificaciones a través del lenguaje. Para ello sería necesario, entonces, conocer el estado objetivo en que se encuentra el lenguaje, previo al autor, y al mismo tiempo, conocer los presupuestos subjetivos de la vida y el pensamiento del autor. Desde esta nueva perspectiva la interpretación técnica quedaba enmarcada dentro de la interpretación psicológica, siguiendo el proceso de reconstrucción el siguiente itinerario: «Encontrar el principio germinativo, es decir, la unidad y dirección propia de la obra (tarea psicológica), luego la comprensión de la composición como realización objetiva, y a continuación, la comprensión de la 'meditación' como realización genética (ambas tarea de la

guaje, se expone también en F. SCHLEIERMACHER: *Dialektik*, Hg. R. Odebrecht (reimpr. de la ed. de Leipzig, 1942), Darmstadt, 1976, p. 13, 49.

38. *H*, 76.

39. *Ibid.*, 168 ss.

interpretación técnica): Por fin, encontrar las ideas adyacentes como efecto continuado de la vida en general (tarea psicológica)»⁴⁰. Por lo tanto, la interpretación psicológica hace posible la reconstrucción adecuada de todo acto creador, teniendo siempre en cuenta la transposición y equiparación previa con el autor.

La dirección psicologista de la hermenéutica de Schleiermacher fue la que realmente pervivió en sus discípulos y seguidores, especialmente en Dilthey, en parte por la tendencia de su época, y en parte porque desconocía los trabajos de Schleiermacher sobre hermenéutica de su primera época. Interpretar la hermenéutica de Schleiermacher desde Dilthey sería por lo tanto una reducción. Interpretar la hermenéutica de Dilthey desde Schleiermacher, por el contrario, significa enriquecer y ampliar el ámbito de posibilidades de la hermenéutica.

B. LA HERMENEUTICA Y EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACION DE LAS GEISTESWISSENSCHAFTEN EN W. DILTHEY.

La teoría del *Verstehen* en W. Dilthey (1833-1911) ocupa una posición central dentro de la historia de la hermenéutica contemporánea. Sin la elaboración, por su parte, de la «Historia de la Hermenéutica» difícilmente hubiera alcanzado la hermenéutica de Schleiermacher el rango de «paradigma» en la hermenéutica metódica⁴¹. Sin sus denodados esfuerzos epistemológicos por hacer del *Verstehen* el fundamento de todas las ciencias que conciernen a las acciones humanas y el fundamento de la realidad socio-histórica, el proyecto de Heidegger de una «hermenéutica existencial» tal vez no hubiera sido posible⁴². Sin su tentativa de fundamentar las llamadas *Geistes-*

40. H, 83.

41. W. DILTHEY: *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), en G. S., V, 317-318 (VII, 321 s.). Este volumen está editado por G. Misch, Stuttgart/München, 1966.

42. M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, 7.ª ed., Tübingen 1979, p. 46 y 397 ss.

wissenschaften, en clara oposición a la metafísica y al idealismo especulativo, tampoco hubieran sido posible las múltiples sugerencias de una hermenéutica filosófica como la de H. G. Gadamer⁴³. La hermenéutica de Dilthey es, por lo tanto, un paso obligado en el estudio de cualquier tendencia hermenéutica.

El punto de partida de la hermenéutica de Dilthey hay que enmarcarlo, como ya se ha dicho, dentro del paradigma de la teoría de la comprensión de Schleiermacher, de donde toma los principios a partir de los cuales plantea la pregunta metodológica sobre «la posibilidad de una interpretación universalmente válida» que justifique, como ciencia, el conocimiento objetivo de los objetos formales de las ciencias del espíritu. Tampoco hay que olvidar que en Dilthey confluyen dos grandes tradiciones que tienen gran importancia en sus planteamientos hermenéuticos: el positivismo y el realismo empírico anglo-francés, por una parte, y el idealismo alemán, por otra⁴⁴. La tradición metafísica, por su parte, estaba incapacitada, a juicio de Dilthey, para fundamentar con «validez universal» las ciencias del espíritu, entre otras razones, porque no podía ofrecer una explicación del individuo basada en la experiencia⁴⁵. El positivismo (Comte y Mill) tampoco podía servir explícitamente para una fundamentación «original» en la ciencia natural⁴⁶. Sólo la *experiencia concreta* como experiencia vivida y experiencia histórica, y no la especulación, podía ser, en cuanto algo dado, el punto de partida para la fundamentación de las ciencias del espíritu y, concretamente, para una nueva funda-

43. H. G. GADAMER: *W. M.*, 476 (598). La Hermenéutica de Gadamer puede ser interpretada como una superación de la hermenéutica de la "expresión" (*Ausdruck*). Sobre la influencia del pensamiento hermenéutico de Dilthey en la filosofía actual cfr. H. ANZ: *Hermeneutik der Individualität. W. Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien*. En AA. VV.: *Hermeneutische Positionen*, o. c., p. 59 s.; O. BOLLNOW: *W. Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie*, en o. c., pp. 153-193.

44. Cfr. F. DIAZ DE CERIO: *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*. Barcelona, 1963, pp. 35-56; H. A. HODGES: *The Philosophy of W. Dilthey*. Routledge and Kegan Paul, London, 1952, c. 20.

45. G. S., I, 126 s. (I, 125 s.). El vol. I, lo mismo que el VII editados por B. Groethuysen, 6.ª ed. (1961) y 5.ª ed. (1965) respectivamente.

46. *Ibid.*, I, XVI (I, 4).

mentación de la hermenéutica como base metodológica de dichas ciencias.

Si, además, tenemos en cuenta que la realidad es concebida por Dilthey en su más alta expresión como *Vida*, «más allá de la cual nuestro pensamiento no puede ir»⁴⁷, las ciencias del espíritu tendrán su punto de unión común, tanto en razón del método como del objeto, en la vida, la cual se trata de *comprender*. Consecuentemente su fundamentación habrá que buscarla en la «estructura» del *Verstehen* y de las «expresiones de vida»; primero, a través de la elaboración de una *psicología* descriptiva, segundo a través de una *hermenéutica* concebida históricamente. En otras palabras: se ha de mostrar primero, cómo esa vida se ilumina desde su mismo interior mediante el «autoconocimiento» (*Selbstbesinnung*). Pero cuando la vida es la vida histórica, que se individualiza y determina específicamente, se impone como necesaria la hermenéutica, la comprensión de la vida psíquica ajena. «Hay que plantear primariamente —dice Dilthey en el fragmento *Der Fortgang über Kant*— la cuestión epistemológica en todo el ámbito del autoconocimiento y de las operaciones hermenéuticas. Ella es la que se nos da de modo originario y primordial... Nuestro comienzo tiene que legitimarse por el hecho de que lo primero que se nos da somos nosotros mismos, de un modo inmediato; pero luego, lo que entendemos a través de nosotros mismos son los demás hombres»⁴⁸.

1.—*El problema de la fundamentación de las Geisteswissenschaften: de la psicología a la hermenéutica.*

La respuesta al problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu parte de una drástica dicotomía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; 1) por razón de su *objeto* el mundo de los hechos físicos y el mundo de los hechos espirituales (*geistige Tatsache*); 2) por razón de su *forma de ex-*

47. Ibid., V, 83 (VI, 185).

48. Ibid., VII, 178 (VIII, 358).

periciencia —experiencia interna y experiencia externa—, y 3) por razón del *modo de proceder* (método). Esta última distinción es fundamental, pues a tenor de los distintos objetos se distinguen dos métodos que Dilthey determina siguiendo la terminología de Droysen⁴⁹: «las ciencias de la naturaleza explican (*erklären*), las ciencias del espíritu comprenden (*verstehen*)»⁵⁰. Con estos dos conceptos se expresa el dualismo introducido por Dilthey en las ciencias. *Erklären*, es el método que utilizan las ciencias de la naturaleza buscando razones explicativas e hipotéticas de los fenómenos; contemplando lo individual como medio para llegar a lo universal sin considerar las relaciones teleológicas; formalizando y cuantificando los resultados mediante la exactitud de la matemática. *Verstehen* es el modo de proceder propio de las ciencias del espíritu, en las que hasta en las proposiciones más abstractas del pensamiento todo es vivencia y comprensión. Mediante este método se puede captar la entidad individual, partiendo de la plenitud de la propia vivencia, así como el significado, el valor y la finalidad de los «hechos espirituales» (históricos y culturales). «El *Verstehen* e interpretar —dice Dilthey— es el método que llena el ámbito de las ciencias del espíritu. Todas las funciones se unen en él. Contiene todas las verdades científico-espirituales. En cada parte el *Verstehen* abre un mundo»⁵¹. Más aún, en la comprensión encuentra también el hombre el camino hacia sí mismo, hacia su propia autognosis, pero asimismo en la com-

49. J. G. DROYSSEN: *Historik, Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, Hg. von R. Hübner, 3.^a ed., 1960, p. 12. (Trad. al español por E. Garzón Valdés y R. Gutiérrez Girardot, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y la metodología de la historia*, Alfa, Barcelona, 1983, p. 11).

50. G. S., V, 144 (VI, 197). Sobre las relaciones entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu: I, 28 (I, 38); I, 8 (I, 17); V, 248 (VI, 291). Cfr. R. BOEHM: *Erklären und Verstehen bei Dilthey*. En "Zeitschrift für philosophische Forschung", 5 (1950-51), pp. 410-417; O. BOLLNOW: *Die Methode der Geisteswissenschaften*, en o. c., pp. 121-125; L. LANDGREBE: *Von geisteswissenschaften*, en o. c., pp. 121-125; L. LANDGREBE: *Von geisteswissenschaftlichen Verstehen*. En "Zeitschrift für philosophische Forschung", 6 (1951-52), p. 10 s.

51. G. S., VII, 205 (VII, 229).

preensión se realiza la vida histórica: «Allí donde ha transcurrido vida y es comprendida tenemos historia»⁵².

Delimitados los métodos, Dilthey se propone como tarea la construcción de una fundamentación epistemológica para las ciencias del espíritu. Para ello nada mejor que asumir el problema propuesto por Kant sobre la validez del conocimiento en las ciencias de la naturaleza y transferirlo al ámbito de las ciencias históricas. De este modo, como indica Gómez-Heras, «queda reactualizado el problema metodológico y epistemológico»⁵³ al desarrollar una *crítica de la razón histórica*. Sólo así, dirá Dilthey, podremos cerciorarnos de la «capacidad del hombre para poder conocerse a sí mismo, a la sociedad, y a la historia creada por él»⁵⁴. Ahora bien, puesto que la experiencia histórica se distingue fundamentalmente de la experiencia científico-natural, —*primero*, porque la relación sujeto-objeto en la ciencia histórica es congenial, y *segundo*, porque la experiencia del individuo está preñada de historicidad— la argumentación transcendental kantiana debía ser sustituida por el análisis de las estructuras psicológicas y la función constitutiva del objeto por parte del entendimiento por las «referencias vitales» (*Lebensbezüge*). De tal manera que la pregunta fundamental de «cómo se eleva la experiencia del individuo y su conocimiento a experiencia histórica»⁵⁵ encontrará una respuesta en la *psicología*, cuyo objeto es lo dado en la vida anímica. «Sólo en la experiencia interna, —argumenta Dilthey— en los hechos de conciencia, encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento... Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexos original, y la validez que éste le preste, en las condiciones de nuestra conciencia... Designamos este punto como epistemológico»⁵⁶. Este punto de partida también es vinculante respecto a la hermenéutica, ya que, co-

52. *Ibid.*, VII, 225 (VII, 280).

53. J. M. GÓMEZ-HERAS: *La hermenéutica de la vida de Dilthey*. En "Thémata", n.º 1, 1984, p. 66.

54. G. S., I, 116 (I, 117).

55. H. G. GADAMER: *W. M.*, 209 (282).

56. G. S., I, XVII (I, 5).

mo indica claramente W. Schultz, «ambos caminos, el psicológico y el hermenéutico, ponen de manifiesto el reconocimiento de la experiencia como fundamento de la ciencia»⁵⁷.

a) *La concepción psicológica del "Verstehen"*.

Dilthey sistematiza sus ideas en torno a la psicología, como ciencia fundamental, en *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), recurriendo a la preocupación romántica por la experiencia vivida. Definiendo la psicología en términos de «análisis y descripción de un nexa (*Zusammenhang*) que se nos da siempre de modo originario, como la vida misma»⁵⁸, se determina a partir de dicho análisis «la validez universal, la verdad y la realidad»⁵⁹. Consecuentemente, los hechos históricos se comprenderán a través de los hechos que el análisis psicológico descubre; los conceptos fundamentales de la historia dependen de los conceptos y principios que la psicología elabora; en definitiva, la garantía última y fundamento de cualquier verdad particular se encontrará en la estructura psíquica.

Desde el punto de vista de una teoría de la comprensión parece obvio que la psicología le ofrecía metódicamente, en primer lugar, la ventaja de hacer posible y determinar la interpretación de lo singular a partir de la captación de la totalidad y, en segundo lugar, disponer del nexa anímico de un modo inmediato, vivo, como realidad vivida. De ahí que la *vivencia* (*Erlebnis*)⁶⁰ de esa realidad vivida «se halle en la base de toda captación de hechos espirituales, históricos y sociales» y constituya «la condición unitaria de la vida y del conocimiento»⁶¹.

La vivencia para Dilthey tiene el rango de experiencia origi-

57. W. SCHULZ: *Philosophie in der veränderten Welt*, G. Neske, Pfullingen, 1972, p. 515. Cfr. también F. RÖDI: *Morphologie und Hermeneutik Dilthey's Aesthetik*, Stuttgart, 1969, p. 9.

58. G. S., V, 152 (VI, 204).

59. *Ibid.*

60. Desde el punto de vista semántico hay una relación entre el término "Erfahrung" y "Erlebnis". El primero hace referencia a la "experiencia" en general, el segundo, más enfático, connota la "inmediatez de vida", "experiencia vivida".

61. G. S., V, 237 (VI, 360).

naría, pues no se puede ir más allá. Además en cuanto conexión estructural, siempre se nos da como tal. «No es —como señala Riedel— un concepto psíquico cualquiera o, incluso, un concepto estético, sino que es desde el principio un concepto transcendental que constituye toda la amplitud de la experiencia, el 'punto fijo' que posibilita el acceso al conocimiento»⁶². De ahí el carácter de *inmediatez* de la vivencia, y la exclusión de la reflexividad, pues no se distingue entre acto y contenido. Además forma una *unidad* vital psicofísica que connota la totalidad de nuestro ser en una conexión de todos los elementos⁶³.

El problema que le podía plantear a Dilthey el cómo transcender la inmanencia de la conciencia lo resuelve mediante el concepto de *nexo estructural* (*Strukturzusammenhang*), mediante el cual se establece la correlación del yo con el mundo objetivo. Sobre esta base, Dilthey creyó encontrar el fundamento de las ciencias del espíritu en la medida en que mostraba cómo es posible el comprender histórico y cómo es posible el tránsito al conocimiento de los otros. «Por lo mismo que nos percatamos íntimamente de esta conexión estructural... por eso comprendemos la vida de los hombres, la historia, todas las profundidades y simas de lo humano»⁶⁴. Sin embargo, seguía siendo problemático la justificación y legitimación del paso de la construcción de un nexo propio en la experiencia vital del individuo a un nexo histórico que no es vivido ni experimentado por individuo alguno. Dicho en otras palabras, se trata del desplazamiento de una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu a una fundamentación hermenéutica de las mismas, de una consideración psicológica de la vida y sus procesos a un planteamiento hermenéutico. En ambos casos, no obstante, el *Grundkörper* sigue siendo el individuo y su vivencia. En el primero como experiencia interior, en el segundo como experiencia objetivada.

62. M. RIEDEL: *Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*. En *Hermeneutik und Dialektik*, Hg. por Rücliger Buber, vol. I, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, p. 244.

63. G. S., VII, 139 (VII, 162); VII, 234 (VII, 259).

64. *Ibid.*, V, 206 (VI, 254).

b) *El giro objetivo hacia la hermenéutica.*

El pensamiento de Dilthey experimentó un giro importante a partir de la publicación de *Aufbau der geistlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1918), en donde intenta describir la constitución del mundo histórico y justificar cómo su conocimiento adquiere valor objetivo y significación universal. La fundamentación psicológica ya no se considera como algo definitivo, ni como ciencia fundamental de las ciencias del espíritu, al haber dejado sin solucionar cuestiones fundamentales como la fundamentación de un saber universal basado en la observación interior. El mismo Dilthey considera ahora un «error» «comenzar nuestro conocimiento (*Wissen*) desde este aspecto interno de la vida psíquica por la psicología»⁶⁵. Un poco más adelante añade que «la comprensión es la vuelta, a partir de una estructura y de una regularidad, a la forma de espíritu que les corresponde»⁶⁶.

El giro que experimenta la teoría de la comprensión en Dilthey está estrechamente relacionado con la filosofía del «espíritu objetivo» de Hegel. Como dice Pöggeler, «ahora no se refiere solamente a Schleiermacher y a la escuela histórica sino a Hegel, y sitúa junto al concepto de vida el concepto de espíritu que se objetiva»⁶⁷. También se suele explicar este giro objetivo por el ambiente antipsicologista de la época, debido especialmente el influjo del neokantismo (Windelband y Rickert) y a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Es posible que Dilthey, para eludir ciertos reproches, intentase abordar ahora el problema de la comprensión y de la fundamentación de las ciencias del espíritu no ya desde la subjetividad sino desde la objetividad de la vida, resultándole sumamente productivo el concepto hegeliano.

Dilthey piensa el «espíritu objetivo» como el *producto* de algo que resulta de la actividad humana y que consiste, en última

65. *Ibid.*, VII, 58 (VII, 105).

66. *Ibid.*

67. O. PÖGgeler: *Einführung en Hermeneutische Philosophie*, Nymphenburg, München, 1972, p. 15. Ver también H. G. GADAMER: *W. M.*, 215 (289).

instancia, en la *objetivación de la vida* que abarca no sólo al individuo sino a las comunidades en general. Constituye en términos generales el «reino exterior del espíritu»⁶⁸ y su función será el hacer posible la visión del ser de lo histórico. Ahora bien, como la vida es la garantía a la que podemos aspirar para nuestro saber, el «espíritu objetivo» determina el objeto de nuestro saber en las ciencias del espíritu. Consiguientemente, no es la vivencia directamente el objeto de dichas ciencias, sino las «manifestaciones de vida» (*Lebensäußerungen*), en cuanto «expresión» (*Ausdruck*) de algo interior. Y si el método se ha de adecuar a las peculiaridades del objeto, el método específico de las ciencias del espíritu no será otro que el método interpretativo o comprensivo, es decir, la *hermenéutica*, entendida como «teoría del arte (*Kunstlehre*) de comprender las manifestaciones de vida fijadas por escrito»⁶⁹.

Las razones que avalan el carácter fundante de la hermenéutica se pueden concretizar en los siguientes puntos: 1) «las manifestaciones de vida fijadas por escrito» garantizan un grado contrastable de objetividad; 2) permiten la revisión constante del significado; 3) se sustraen al engaño posible de las demás manifestaciones de vida; 4) en el mundo de la historia estamos continuamente abocados al manejo de vestigios humanos escritos. Todo ello determina la posibilidad de una interpretación universalmente válida y la objetividad de estas ciencias.

El hecho de que Dilthey se incline por la hermenéutica como ciencia fundamentadora de las ciencias del espíritu en la última época de su vida, no nos permite establecer una separación radical entre psicología y hermenéutica. Ambos planteamientos se interfieren. Podemos decir con E. Imaz, que nos encontramos con dos aspectos de un mismo problema: el epistemológico y el metodológico. Ni la psicología se puede sustraer

68. G. S., VII, 146 (VII, 170).

69. *Ibid.*, V, 332 (VII, 338): el texto dice en alemán: "Diese Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik". En V, 320 (VII, 336) define también la hermenéutica como "die Kunstlehre der Auslegung von Schriftendkmalen".

a las necesidades epistemológicas de la comprensión de las diversas expresiones de vida, ni la hermenéutica deja de tener su fundamento último en la vivencia⁷⁰. Esta interdependencia se refleja claramente en el análisis de Dilthey sobre la naturaleza del «Verstehen».

2. La naturaleza del "Verstehen".

La respuesta a la pregunta por la naturaleza de la «comprensión» la sintetiza conceptualmente Dilthey en lo que podríamos denominar la tríada constitutiva del proceso hermenéutico: «Tenemos que la conexión de vivencia (*Erlebnis*), expresión (*Ausdruck*) y comprensión (*Verstehen*) constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu»⁷¹. Pero todavía es más explícito cuando afirma que «las ciencias del espíritu se *fundamentan* en esta conexión de vida, expresión y comprensión»⁷². Con esta breve fórmula Dilthey cree haber conseguido: en primer lugar, un criterio adecuado para la demarcación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, en la medida en que una ciencia pertenece a las ciencias del espíritu sólo cuando su objeto nos es accesible por medio de la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión»⁷³; en segundo lugar, la justificación del saber objetivo acerca del mundo histórico; y por último, como indica Pöggeler, «el fundamento sobre el que se proyecta la hermenéutica como análisis del comprender»⁷⁴.

Un análisis pormenorizado de la fórmula en cuestión tiene que partir necesariamente de la pregunta por las relaciones entre vivencia y comprensión. Las expresiones y manifestaciones de vida al convertirse en algo comprendido por nosotros contienen ya en sí la relación de lo «exterior» con lo «interior», de tal manera que toda objetivación de vida se halla referida

70. E. IMAZ: *El pensamiento de Dilthey*. F. C. E., Mexico, 1978, p. 236 s.

71. G. S., VII, 86 (VII, 107).

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, VII, 87 (VII, 107).

74. O. PÖGGELER, o. c., p. 15; J. HABERMAS: *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid, 1982, p. 155.

en el comprender a la vivencia, en la que la unidad de vida descubre su propio contenido y posibilita la interpretación del contenido de los demás. La experiencia vivida inmediata funda, pues, toda posibilidad de comprensión, en cuanto «célula germinal»⁷⁵ para el conocimiento objetivo del mundo histórico. En una breve síntesis reuniremos aquellos elementos que articulan la relación entre vivencia y comprensión y nos ofrecen las peculiaridades de la hermenéutica de Dilthey.

a) *La teoría de la "transposición"*.

El paso del saber individual a la captación de los otros se realiza en la comprensión a través de lo que ya la hermenéutica de Schleiermacher había definido como «transposición» (*Hinein-versetzung*) en la vida ajena. Es decir, tomando como referencia la propia vivencia se accede a la vida del otro a través de sus manifestaciones externas. La posibilidad de este procedimiento introyectivo depende de lo «común» (*gemeinsames*), como condición intersubjetivamente válida y vinculante, para un grupo de sujetos que quedan inmersos en un mismo horizonte o «esfera de comunidad». «Toda manifestación de vida —dice Dilthey— representa en el reino del espíritu objetivo un elemento «común»... que une lo que en ellos se manifiesta o exterioriza con el que lo comprende; el individuo vive, piensa y obra en una 'esfera de comunidad' y sólo en tal esfera comprende»⁷⁶.

Esta experiencia de la «comunidad» constituye un presupuesto fundamental de la hermenéutica. La posibilidad de encontrar una conexión de vida en lo dado, sólo es factible sobre el modelo de la reconstrucción de creaciones de sentido, que presupone siempre un horizonte de comunidad. Aquí entra en juego la teoría de la «transposición» mediante la cual el sujeto se inmerge en el interior del objeto. «Sobre la base de esta transposición —dirá Dilthey— surge el modo supremo median-

75. G. S., VII, 161 (VII, 185).

76. Ibid., VII, 146 (VII, 170).

te el cual actúa en el comprender la totalidad de la vida anímica, la 'reproducción' (*Nachbildung*) o 'revivencia' (*Nacherleben*)»⁷⁷.

Dilthey entiende, por tanto, el acto de la comprensión de las manifestaciones de vida de acuerdo con el modelo del sentir retrospectivo del estado psíquico del otro. Partiendo de nuestras propias vivencias y de lo «común», podemos imaginar, por transposición, una vivencia análoga que está fuera de nosotros y comprenderla. Comprendiendo transfiero mi propio yo a algo que está fuera de mí, de tal manera que una vivencia pasada o ajena se actualiza en mi propia vivencia (revivencia). El proceso de la comprensión se reduce consiguientemente a «una operación inversa del curso de efectividad»⁷⁸, en la que nos remontamos a través de la reconstrucción vivencial al proceso de producción de sentido en el que el espíritu se objetiva a sí mismo. Al captar la expresión del hacer, y revivirlo, la vida misma se hace accesible y se abre un amplio campo de posibilidades que no estaban contenidas en la determinación de la vida real. Dilthey no obstante tiene en cuenta la genialidad personal del historiador para revivir lo extraño, genialidad que se convierte en técnica cada vez más perfeccionada con el desarrollo de la conciencia histórica.

La posibilidad de elevar la comprensión de lo singular al plano de la objetividad y validez universal queda, por tanto, fundamentada en el modelo de la introyección. Quien se inmerge en la subjetividad del otro y reproduce sus vivencias tiende a una «observación» desinteresada y a eliminar lo específico de la propia identidad.

b) *La articulación del todo y las partes (el "círculo hermenéutico")*

Dilthey, en la medida en que la hermenéutica de Schleiermacher le estaba sirviendo de modelo para la fundamentación de las ciencias del espíritu, enmarca la operación de la compren-

77. *Ibid.*, VII, 213 (VII, 238). Cfr. R. E. PALMER, o. c., p. 120.

78. *Ibid.*

sión de nexos vitales e históricos dentro del principio del «círculo hermenéutico». La relación que existe entre la interacción de las partes y el todo en la interpretación de los textos es la misma que se da en el nexo estructural de la vida (biografía) y la historia. «La vida y la historia —dice Dilthey— se articulan categorialmente según la relación del todo con sus partes»⁷⁹. Dicha articulación es tematizada por Dilthey bajo la categoría fundamental del *significado* (*Bedeutung*), que es definido como «la relación de las partes con el todo que está fundada en la naturaleza de la vida»⁸⁰.

La relación de las partes con el todo dentro de la vida y de la vida y de la historia determina en cierta manera la naturaleza de la comprensión, ya que la comprensión oscila siempre dialécticamente entre ambos modos de considerar una realidad vital o histórica. Procedemos —dice Dilthey— de la captación de las partes indeterminadamente determinadas al intento de captar el sentido del todo, alternando con el intento de determinar más en concreto las partes partiendo del sentido del todo»⁸¹. Esta relación significativa de las partes y el todo tiene una serie de connotaciones que son de gran relevancia para la hermenéutica: 1) Es una relación *histórica*, en la medida en que el significado de las partes respecto al todo no es algo fijo y estable, siempre dependen de una perspectiva; 2) Es *inherente* a la vida misma. La vida se despliega en unidades comprensibles y configura unidades vitales de significado, pues «la vida —dirá Gadamer— se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica»⁸²; 3) Es una relación que «*nunca se realiza por completo*»⁸³. Sólo al final de la vida o de la historia se podría determinar el significado completo de cada una de las partes en relación con el todo. Por eso Dilthey señalaba como una de las aporías de la hermenéutica la relación categorial del todo y las partes.

79. Ibid., VII, 243 (VII, 269).

80. Ibid., VII, 233 (VII, 257).

81. Ibid., VII, 227 (VII, 252).

82. H. G. GADAMER: *W. M.*, 213 (286).

83. *G. S.*, VII, 233 (VII, 258).

El «círculo hermenéutico» tematizado en Dilthey mediante la categoría de «significado» y de «todo y partes» no nos dice más que esa relación, comprendida en la comprensión, entre lo acontecido y una conexión interna que lo da a entender. Como observa Palmer, se trata de «una genuina relación dentro de un nexo anterior a la separación de sujeto-objeto en el pensamiento»⁸⁴. Dilthey, por tanto, no tematiza el problema de la «pre-comprensión», que se deriva de la estructura del círculo, tal y como lo hicieron los representantes de la nueva hermenéutica. La razón parece clara. La exigencia metodológica de una teoría de la introyección, en orden a una comprensión objetiva, y el modelo epistemológico cartesiano al que estaba vinculado excluía en principio la coparticipación de sujeto y objeto de la comprensión. No obstante, Dilthey dio una gran relevancia al problema de la historicidad en la comprensión.

c) *Historicidad y comprensión.*

Bollnow ha insistido con frecuencia que la concepción de la historicidad, junto a la concepción de unidad de vida y expresión, es central para comprender a Dilthey y para entender el desarrollo posterior de la hermenéutica⁸⁵. No en vano el mismo Dilthey considera la historicidad (*Geschichtlichkeit*) como un punto medular del conocimiento histórico: «La primera condición de posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace»⁸⁶. De ahí que lo que el espíritu incorpora de sí mismo en su manifestación de vida se hace historia, se convierte en un producto histórico que es objeto de comprensión. La historia, por tanto, mediatiza no sólo el conocimiento ajeno sino la propia autocomprensión.

El fundamento de la historicidad radica en la concepción del mundo histórico. Para Dilthey no es algo que está ahí como

84. R. E. PALMER, o. c., p. 210.

85. O. BOLLNOW: *Dilthey. Einführung in seine Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1955, p. 221.

86. G. S., VII, 278 (VII, 305).

un simple objeto, como algo pasado que contemplamos desde fuera. La determinación del ser histórico implica que el mundo es «nuestro» mundo y en cuanto tal podemos decir en términos heideggerianos que «somos-en-el-mundo», de tal manera que todo lo que es el hombre lo es *en y a través de* la historia. En este sentido las palabras de Dilthey no están exentas de cierta radicalidad: «Soy un ser histórico (ein geschitliches Wesen) hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo» antes de ser contemplador de la historia, y «sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo»⁸⁷.

Del concepto de historicidad se infiere que la comprensión y la autocomposición presuponen la incompletud de la propia esencia humana. La naturaleza del hombre no es una esencia única, y acabada en su última contextura, sino que continuamente está tomando posesión de las expresiones formadas que constituyen su herencia. Al determinar su propia esencia, se hace creativamente histórico y libre de ser capaz de querer lo que ha de llegar a ser, de configurar su propio destino. Lo que Dilthey está expresando con esto, es que el fundamento de toda comprensión, la *Erlebnis*, es temporal⁸⁸, es decir, que el pasado y el futuro forman una unidad estructural con la presencialidad de toda vivencia. Si la vivencia es intrínsecamente temporal, comprendemos las objetivaciones de vida no en términos de categorías estáticas de la ciencia, sino a través de categorías históricas apropiadas al carácter de la experiencia vivida.

A pesar de la relevancia del problema de la historicidad en Dilthey, esta no llega a ser relevante en su planteamiento hermenéutico a consecuencia de las implicaciones epistemológicas de su planteamiento inicial. Solamente se podrá hacer justicia a la historicidad del comprender desde presupuestos epistemológicos distintos en los que el sujeto y objeto de la comprensión no se entiendan como contrapuestos sino más bien en una relación dialógica de coparticipación. En este último con-

87. *Ibid.*, VII, 277 (VII, 304).

88. *Ibid.*, VII, 193 (VII, 217).

texto Heidegger hará de la historicidad una de las determinaciones fundamentales del Dasein y Gadamer, a su vez, el fundamento teórico de la experiencia hermenéutica.

C. LA HERMENEUTICA DE E. BETTI COMO METODICA UNIVERSAL DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU.

E. Betti es considerado en la actualidad, justamente con Hirsch, el testimonio más representativo de la hermenéutica metódica. En medio de una fuerte corriente hermenéutica fenomenológico-existencial (Bultmann y Gadamer), heredera de los postulados ontológicos heideggerianos, se eleva la obra de Betti reivindicando las exigencias metódicas de la hermenéutica —el *debe ser* (quaestio juris) frente al *ser* (quaestio facti)— y proponiendo una «teoría general de la interpretación» como *Allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Frente a la hermenéutica filosófica alemana su idea de hermenéutica intenta recuperar una tradición perdida, la tradición romántica, conectando con aquellas fuentes de conocimiento⁸⁹, que pudiesen proporcionar una cierta claridad al problema epistemológico y metodológico de las ciencias del espíritu. «Esta inspiración olvidada —observa Fruchon— proporciona la luz necesaria para que el problema de la comprensión aparezca en su verdad»⁹⁰.

Dos son los aspectos principales que conciernen al desarrollo de su teoría hermenéutica: uno *epistemológico* que investiga el proceso de la interpretación como posibilidad del *Vers- tehen* y otro *metodológico* que establece las pautas o *cánones* de la interpretación.

89. Schleiermacher, Humboldt, Steinthal, Boeckh, Dilthey, Simmel, Litt, Fach, Hartmann, etc, son, entre otros, las fuentes principales de Betti.

90. P. FRUCHON: *Ressources et limites d'une hermeneutique philosophique*. En "Archives de Philosophie", 3 (1963), p. 418.

1. Aspectos epistemológicos de una teoría de la interpretación.

La tesis principal que se propone defender Betti y que constituye el núcleo de su idea de hermenéutica se centra en: «la objetividad de los resultados del proceso de la interpretación»⁹¹. De ahí que el punto de partida de una teoría de la interpretación deba ser el análisis epistemológico de las relaciones entre un sujeto que percibe y el «objeto» que se ha de interpretar. Sujeto y objeto son los mismos que en todo proceso de conocimiento según la teoría del conocimiento tradicional, pero cuando se trata del fenómeno del *Verstehen* aparecen rasgos característicos que es necesario matizar. El objeto de la interpretación no es un objeto análogo al objeto físico de las ciencias naturales, sino *objetivaciones del espíritu* que comprenden los distintos modos de manifestarse la actividad creadora de un espíritu (*Geist*) individual (o colectivo) dando *forma a ideas significativas* que hacen posible la comunicación intersubjetiva universal.

Una respuesta adecuada a la posibilidad del *Verstehen* dependerá consiguientemente de la interpretación objetiva de lo que Betti ha llamado *formas significativas (sinthaltige Formen)*: «Una interpretación es solamente posible en relación a las formas significativas»⁹². En ellas se une la determinación del contenido con la del ser real y coinciden el sentido y el por-

91. E. BETTI: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1962, p. 7, n. 1 (citaremos con las siglas HMG). Aquí se recogen fundamentalmente los planteamientos del autor sobre la hermenéutica metódica y se actualizan sus escritos anteriores teniendo en cuenta el desarrollo de la hermenéutica actual. Este mismo escrito, con algunos retoques y seguido de una *Diskussion*, aparece de nuevo bajo el título: *Problematik einer allgemeinen Auslegungslehre als Methode der Geisteswissenschaften*, en AA. VV.: *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, hg. von Viktor Warnach, Anton Pustet, Salzburg/München, 1971, pp. 13-31. El "opus magnum" de Betti seguirá siendo, no obstante, su *Teoria generale della interpretazione*, 2 vols., Dott. A. Giuffré, Milano, 1955. Trd. alemana por su autor en un solo volumen: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1967. (Citaremos por esta edición con las siglas AMG).

92. HMG, 8; AMG, 42 s. Cfr. K. WUCHTERL: *Methoden der Gegenwartphilosophie*, P. Haupt, Bern, 1977, p. 164.

tador de sentido, de tal manera que a través de este «medium» podemos hacer que se abra a nuestra comprensión un espíritu extraño. En Betti aparece, por tanto, como un principio programático la integración postulada en el concepto de «forma significativa» (articulación significativa y articulación natural), de ahí que describa dicho concepto como «un nexo estructural (*Strukturzusammenhang*) unitario, en el que un número perceptible de elementos se relacionan unos con otros, y que es apropiado para preservar el carácter de un espíritu que lo creó o que está encarnado en él»⁹³. Lo que se exige es pues, una teoría que haga justicia a la vinculación funcional de las dos dimensiones que se articulan.

Una de las características de las «formas significativas» es su *función representacional* (*Darstellungsfunktion*), en la medida en que comunica un saber, y puede ser de dos formas: inmediata (consciente) o mediata (inconsciente). Tanto para juristas como historiadores tiene gran importancia ese componente de la objetividad no consciente, porque abre la posibilidad de un conocimiento «profundo» y seguro. En este tipo de objetivaciones del espíritu siempre —dirá Betti— se da un «valor sintomático» (*Symptomwertes*)⁹⁴ que permite inferencias seguras en cuanto a la *intentio auctoris* y a la personalidad del espíritu que las encarna.

Las «formas significativas», como algo dado, constituyen para Betti la condición previa del proceso interpretativo. De ellas «dimana un requerimiento y una apelación dirigida a un sujeto que es un espíritu activo y pensante cuyo interés en comprender ha sido estimulado por el contexto de la vida actual»⁹⁵. El proceso de la interpretación aparece consiguientemente como un *proceso triádico*, cuyos extremos son el intérprete y el espíritu objetivado. Ambos no se relacionan de forma inmediata, sino que se interrelacionan por medio de las formas significativas. El resultado de este proceso no es otro que la com-

93. Ibid.

94. HMG, 10.

95. Ibid., 12.

prensión. Por tanto, en Betti se distinguen interpretación y comprensión. «Interpretar quiere decir —de acuerdo con su tarea— llevar a la comprensión»⁹⁶. Interpretar no es comprender. Aunque forman un proceso unitario se distinguen como se distinguiría una acción y sus consecuencias, un método y sus resultados. Esta distinción aparece con claridad si nos remitimos al fenómeno del lenguaje.

Betti cree que nadie mejor que Humboldt⁹⁷ ha sabido distinguir, precediendo a Saussure, entre *Sprache* (lenguaje) y *Rede* (habla, discurso). Esta distinción tiene gran relevancia epistemológica para Betti, ya que Humboldt entiende el lenguaje como *ergon* que se objetiva a sí mismo en *energeia* (en palabra viva). «El lenguaje se actualiza en el habla como pensamiento y el habla transforma el lenguaje en una presencia viva»⁹⁸. La comprensión no se puede reducir, por eso, al mero conocimiento del significado de las palabras usadas en el discurso. El que escucha o lee un texto *participa* idealmente en la misma forma de vida del que habla o escribe, de manera que no solamente es capaz de interpretar las palabras usadas, sino de participar en la comunidad de pensamiento que se le ofrece⁹⁹. La comprensión sólo es posible, entonces, dentro de un contexto comunicativo o de una comunidad lingüística en la que dos sujetos participan y fuera de la cual no es posible el significado. Aunque Betti no lo diga expresamente, esta entidad supraindidual tendría las características de un transcendental (Apel).

El sentido que se manifiesta en el «medium» del lenguaje queda así determinado por dos polos referenciales constitutivos, cuya coincidencia es lo que posibilita la comprensión, es

96. Ibid., 11: "Auslegen heisst —seiner Aufgabe nach gesehen— zum Verstehen bringen".

97. Humboldt vió en el lenguaje una bipolaridad, un movimiento dialéctico entre lo subjetivo y objetivo, que para Betti tiene una función paradigmática en relación a la dialéctica de lo subjetivo y objetivo en la interpretación.

98. AMG, 111.

99. Cfr. J. BLEICHER: *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1980, p. 32. Esta idea de Betti tiene como trasfondo filosófico la *méthesis* platónica, cfr. G. FUNKE: *Problem und Theorie der Hermeneutik*. En "Zeitschrift für philosophische Forschung", 14 (1960), p. 166.

decir, la objetivación del sentido del que habla o escribe y la reproducción del sentido por parte del sujeto que percibe. En sentido estricto, —y esta parece ser la intención de Betti—, objetivación y resubjetivación no se pueden considerar como dos fases distintas, sino más bien dentro de una función recíproca de determinación. Por eso dice que «el proceso de interpretación, en cuanto que está determinado a solucionar el problema de la comprensión, es en sus momentos esenciales un proceso homogéneo y unificado a pesar de las diferencias requeridas en su aplicación»¹⁰⁰.

Betti caracteriza este proceso de la interpretación vinculándose explícitamente a la tradición de Schleiermacher y Dilthey, como un *re-conocer* (*Wieder-erkennen*) y un *re-construir* (*Nach-construieren*) las ideas, el mensaje y los intereses que expresan las «formas significativas». En este proceso lo esencial es el poder unir dichas formas con una totalidad interior que las generó, es decir, «la internalización (*Verinnerlichung*) de esas formas en las que su contenido es transferido a una subjetividad distinta de la original»¹⁰¹. Aquí se da, por tanto, lo mismo que en sus predecesores, una *inversión* del proceso de creación, en el que el intérprete debe de recorrer en dirección contraria el camino del acto creador repensándolo en su interioridad. Ahora bien, si la comprensión se entiende como una inversión en la que se da una transposición a una subjetividad extraña, ¿cómo reconciliar subjetividad y objetividad?. La respuesta de Betti a este interrogante tal vez sea su aportación más original. «Nos encontramos —dice Betti— con la *antinomía* de dos requisitos contradictorios que se han de satisfacer por igual»¹⁰². Por un lado se impone la necesidad de la *objetividad* de las formas significativas (correspondencia entre formas y contenidos de sentido); por otro lado, la objetividad es posible solamente en virtud de la *subjetividad*, es decir, de la capa-

100. HMG, 11

101. HMG, 12; AMG, 93. Betti presenta aquí la teoría de la *anamnesis* platónica en clave moderna.

102. HMG, 13.

cidad del sujeto de reconstruir la intención del autor. En otras palabras, la objetividad postulada hermenéuticamente sólo puede actualizarse en relación al resultado de la comprensión dentro del marco que previamente señala la subjetividad. A la exigencia de objetividad se une la tarea reflexiva de «tomar conciencia de la condicionalidad del poder-comprender»¹⁰³.

Betti postula, por tanto, la unidad funcional de objetividad absoluta. Esa dialéctica entre subjetividad y objetividad, actualidad del sujeto y alteridad del objeto, es lo que exige en la práctica hermenéutica la formulación de una metodología que pueda garantizar los resultados del proceso de interpretación, es decir, el *Verstehen*.

2. *Las pautas o cánones metodológicos de la hermenéutica.*

Los criterios o pautas, que deben regir en toda interpretación, son reducidos por Betti a lo que él denomina los «cuatro cánones hermenéuticos»¹⁰⁴. Atendiendo a la referencia respecto al objeto de la interpretación o al sujeto quedarían formulados de la siguiente manera:

A. Cánones relativos a la objetividad:

1. Canon de la autonomía del objeto.
2. Canon de la totalidad o del nexo significativo.

B. Cánones relativos a la subjetividad:

1. Canon de la actualidad de la comprensión.
2. Canon de la armonización de la comprensión.

Entre estos cuatro cánones se reproduce la misma dificultad que señalábamos anteriormente, es decir, la reconciliación entre la objetividad necesaria y la subjetividad inevitable, que aquí surge como inserción del canon de autonomía en el canon de la actualidad de la comprensión. Dado que toda la hermenéutica metódica de Betti gira en torno a las peculiaridades de estos cánones, nos limitaremos a reseñar los aspectos más relevantes de estos criterios normativos.

103. *Ibid.*

104. *HMG*, 14; *AMG*, 304.

a) *La autonomía del objeto y el principio de totalidad.*

Como criterio fundamental de toda interpretación que merezca el rango de objetiva deberá figurar necesariamente el carácter autónomo del objeto o, como lo llama también Betti, «la inmanencia de los estándares hermenéuticos»¹⁰⁵. Seebohm¹⁰⁶ interpreta este primer canon como la máxima que considera al objeto como un «en sí», cuyo sentido no se infiere arbitrariamente sino que deriva directamente de él (*sensus non est inferendus sed efferendus*). Cualquier objeto que se haya de interpretar tendrá que medirse, consecuentemente, según los patrones inmanentes a su determinación original en el proceso creativo y no por factores externos relevantes para los intereses del intérprete. «Las formas significativas —dirá Betti— han de ser comprendidas según su propia legalidad, desarrollo, necesidad, coherencia y condición»¹⁰⁷. Parece obvio que la determinación de este criterio metodológico limite en gran medida el valor de la interpretación.

El *segundo* canon, el «principio de totalidad» (Grundsatz der Ganzheit) o del «nexo significativo» (Sinnhafter Zusammenhang) recoge la regla metodológica de la hermenéutica clásica del «círculo hermenéutico». «Este canon ilumina y pone de relieve la relación recíproca y la coherencia que existe entre los elementos particulares de un discurso —como es el caso de cualquier manifestación del pensamiento— en su mutua relación con el todo del que son partes»¹⁰⁸. Mediante la anticipación del sentido unitario del todo es posible determinar el sentido de las partes y, viceversa, el sentido del todo puede derivarse a partir de sus elementos particulares.

En este canon Betti está pensando en el concepto diltheyano del «nexo efectivo» (Wirkungszusammenhang) que genera una interrelación orgánica de mutua dependencia, coherencia

105. Ibid.

106. T. SEEBOHM: *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Grundmann, Bonn, 1972, p. 12.

107. HMG, 14.

108. Ibid., 15.

y precisión. En este sentido, la comprensión de los elementos particulares se lleva a cabo en relación con la totalidad de la vida, como momentos que se interconexionan estructuralmente. No hay, pues, una novedad apreciable en este criterio respecto a lo que ya dijeron otros. Un análisis más radical hubiera llevado a Betti a una teoría de la articulación anticipatoria, algo que se echa en falta en el desarrollo de su hermenéutica.

Con estos dos cánones relativos al objeto lo que se quiere acentuar es que las pretensiones de una hermenéutica subjetivista de cuño existencialista, que cuestiona la objetividad de toda interpretación, no es más que una mera desviación especulativa.

b) *La actualidad de la comprensión y la armonización del sentido.*

En el canon de la actualidad de la comprensión Betti reconoce que la comprensión hay que entenderla como una verdadera re-creación que implica «topológicamente» la vida presente y actual del intérprete. El sujeto que interpreta un acontecimiento del pasado utiliza inexorablemente términos y categorías que son consustanciales a su época y mentalidad. Por tanto, en todo proceso interpretativo el proceso creativo en el marco de su propia experiencia por medio de una especie de 'transformación' (Umstellung) sobre la base de la misma clase de síntesis mediante la cual él la re-conoce y la re-construye»¹⁰⁹. Betti está lejos de imaginar que la comprensión se reduzca a una mera cuestión de receptividad pasiva por parte del sujeto o a un mero proceso mecánico de reconstrucción del objeto. Siempre será un proceso activamente constructivo en el que la experiencia vital del sujeto queda comprometida. Cualquier pretensión de liberarse de la propia subjetividad es considerada por Betti como una simple ingenuidad.

Este criterio evoca o insinúa lo que en la nueva hermenéutica se ha llamado el problema de la «pre-comprensión» (*Vor-*

109. *Ibid.*, 19.

Verständnis). Sin embargo, Betti critica la ambigüedad del concepto, ya que él mismo estaría dispuesto a asumirlo «en principio» si por tal se entiende que el intérprete debe de ser un experto (saber previo) sobre la materia a interpretar. Pero este no es el caso. La hermenéutica existencial, afirmando la historicidad de la «precomprensión», niega la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo. En el fondo, todo el problema radica en una clara confusión entre lo que es la «interpretación» (*Auslegung*) y lo que es «conferir significado al objeto» (*Sinngebung*). «Los textos —dice Betti— a los que la comprensión da sentido (*Sinngebung*), están simplemente ahí para reforzar una opinión nuestra formada con anterioridad; deberían presuponer, más bien, que los textos tienen algo que decirnos y que existen independientemente de nuestro acto de comprensión»¹¹⁰.

El último criterio relativo a la subjetividad es el de la «correspondencia de sentido» («Sinnadäquanz des Verstehen» o «Kanon der hermeneutischen Sinnentsprechung»), es decir, la armonización de la actualidad vital con la estimulación que se recibe del objeto, de tal manera que pasado y presente «resuenen» (*mitschwingen*) armónicamente. «Si el espíritu sólo habla al espíritu se sigue, entonces, que únicamente un espíritu del mismo nivel y disposición congenial puede acceder y comprender a otro espíritu de una forma significativamente adecuada»¹¹¹. La afinidad congenial es, por tanto, la que posibilita la correspondencia de sentido y la reconstrucción del espíritu extraño que se objetiva.

Este canon tiene gran relevancia en el ámbito de la interpretación histórica, sobre todo cuando la investigación se dirige a formas de vida que tienen el carácter de *producto* (*Werkcharakter*) y no pueden ser comprendidas con categorías psicológicas y éticas. Betti se refiere especialmente a los productos culturales. Para satisfacer la correspondencia de sentido con las formaciones culturales recurre, bajo la inspiración de Schleier-

110. *Ibid.*, 35.

111. *Ibid.*, 53.

macher, a lo que él llama «interpretación técnico-morfológica» (*technisch-morphologische Auslegung*)¹¹² que incidiría sobre las leyes de formación y desarrollo de estas «formas significativas» que son al mismo tiempo las que configuran su nexo estructural y su sentido.

Con la formulación y determinación de los «cuatro cánones», que garantizan los resultados del proceso de la interpretación, Betti ha perfilado un proyecto de hermenéutica que hace justicia a las exigencias metódicas de la comprensión y actualiza los principios de la hermenéutica romántica infravalorados por la hermenéutica existencialista contemporánea.

— — —

Al concluir este breve y sintético recorrido histórico-filosófico sobre la hermenéutica metódica, es justo reconocer el gran mérito de estos autores al haber hecho de la hermenéutica una teoría general del método de la comprensión y al introducir en el ámbito de los problemas filosóficos el problema del *Verstehen*. Nadie duda de la gran relevancia de sus reflexiones en el ámbito de las ciencias humanas y no es menos cierto que su constante presencia en el desarrollo de la disputa hermenéutica actual es un testimonio de su actualidad. No es una osadía afirmar que la nueva hermenéutica surge, en parte, como una respuesta superadora a las insuficiencias implícitas en sus planteamientos (Schleiermacher y Dilthey).

Sin embargo, es necesario subrayar que una hermenéutica, que polariza el fenómeno del *Verstehen* en torno a la reconstrucción psicológica y cuyos resultados aspiran a un grado de certeza y universalidad normalmente atribuido a las ciencias de la naturaleza, tenía que generar necesariamente importantes dificultades epistemológicas. Prueba de ello son los problemas que encuentra la hermenéutica metódica (sobre todo Dilthey y Betti) en probar la objetividad de la comprensión. La razón

112. Ibid., 56. El término "morfológico" explicita el sentido de la "interpretación técnica" de Schleiermacher. Cfr. F. WAGNER: *Der Historiker und die Weltgeschichte*, Freiburg/München, 1965, p. 165 ss.

última de esta dificultad habría que buscarla en la transposición del ideal de objetividad de la ciencia a la hermenéutica y en la fidelidad a unos esquemas epistemológicos rígidos y monodireccionales (sujeto-objeto, interior-exterior, particular-universal, todo-partes) que llevaban la impronta del cartesianismo moderno. Todas las insuficiencias que se detectan en esta hermenéutica se determinan como una consecuencia implícita a la aplicación de esos modelos. Así por ejemplo, asumir el significado del texto como algo «dado», como un «en sí» o como si fuera un dato empírico, suponía la desconexión de toda relación existencial inmediata, el olvido de la propia situación histórica, la autocancelación de la propia identidad, etc. La hipótesis metodológica de la simultaneidad fundamentada en la naturaleza común del género humano, la eliminación de las injerencias subjetivas, la supresión de la distancia entre sujeto y objeto, como condiciones de la objetividad de la comprensión son demasiado simplistas y conducen necesariamente a una actitud dogmática. Es cierto, no obstante, que Betti intentó paliar algunos exabruptos psicologistas de sus predecesores e introdujo como novedad una dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo; sin embargo su modelo epistemológico seguía siendo el mismo y el concepto de objetividad tampoco fue definido de una forma clara y concreta.

La superación de estos supuestos epistemológicos desde la interpretación heideggeriana del *Verstehen* abría nuevas perspectivas a la hermenéutica. Sobre la base de una relación integradora de sujeto y objeto (sujeto) de la comprensión, y sobre un modelo dialógico-dialéctico interrelacional, nuestra «pertenencia» a un pasado, como constitutivo esencial de la experiencia hermenéutica (Gadamer), ya no será una limitación de la comprensión objetiva sino su condición de posibilidad.

Luis Enrique SANTIAGO GUERVOS