

Jean Grondin (2008): *¿Qué es la Hermenéutica?*

Barcelona. Herder Editorial. 173 pp.

Por Luciano Garófalo*

La hermenéutica ha sido víctima de acusaciones que representan un contrasentido a sus fines. Muestra de ello es que se le ha asociado con una forma de pensamiento contemporáneo en el cual toda producción intelectual es arbitraria y, en el fondo, interpretar es algo que no precisa de verdad. Grondin nos invita a preguntarnos si la hermenéutica es ese << lenguaje común >> de nuestro tiempo, que parece estar signado por una profunda nostalgia por las extraviadas concepciones metafísicas de la verdad.

El capítulo I (La concepción clásica de la hermenéutica) se remonta hasta la aparición, por primera vez, del término hermenéutica, acuñado por el teólogo Johann Conrad Danhauer. Para él, la hermenéutica sagrada es el método de interpretación de los textos bíblicos. Se precisa de este método porque el sentido de las Escrituras no es siempre claro. La interpretación es lo que permite el alcance de la comprensión, por tanto, precisa de ciertas reglas. Para lograr la interpretación se debe invertir el orden de la enunciación, se trata de ir de la palabra proferida, a la palabra interior. La interpretación de una expresión para comprenderla, presupone que tiene algo que decirnos; que es expresión de un discurso interior. Dentro de su acepción clásica, la hermenéutica se sirve de la retórica, no como recurso de persuasión, sino por las reglas que aporta; podemos tomar como ejemplo, aquella en donde se vincula el todo y las partes.

El capítulo II (La aparición de una hermenéutica más universal en el siglo XIX) consta de dos partes, una dedicada a Friedrich Schleiermacher, y otra a Wilhelm Dilthey. Schleiermacher es un gran conocedor de la retórica, entiende la hermenéutica como inversión de la retórica, es decir, como búsqueda del sentido interior que anima a la palabra proferida. De esta manera, la comprensión es la presentación a la conciencia del

* Universidad Central de Venezuela

pensamiento que fundamenta al discurso. Grondin reconoce a Schleiermacher haber situado el problema hermenéutico en un punto focal, cuando relaciona comprensión y lenguaje, y, en efecto, lenguaje y hermenéutica. La aspiración de Schleiermacher era el desarrollo de una hermenéutica universal, como arte del comprender en general. La hermenéutica como práctica estricta, “lo que requiere es más método, dirá Schleiermacher” (p.32). Es el método lo que permite a la hermenéutica pasar de una función auxiliar a la condición de toda comprensión.

La profundización de Dilthey partirá de una reflexión metodológica acerca del estatuto de las ciencias del espíritu. Es preciso recordar que en esta época se encontraba en boga el debate relacionado con el éxito de las ciencias naturales. Se atribuían los logros obtenidos por estas ciencias al hecho de que estaban fundamentadas en un riguroso método. Las ciencias del espíritu debían competir con las ciencias naturales, por el título mismo de ciencia. Dilthey se vale de una distinción proveniente de Droysen entre *explicar* y *comprender*. Las ciencias naturales explican los fenómenos recurriendo a hipótesis, las ciencias del espíritu buscan comprender una particularidad histórica, desde sus manifestaciones exteriores. La finalidad de la interpretación es comprender la individualidad interior del autor. Este interior al que se intenta acceder, corresponde a la palabra alemana *Erlebnis*, sintiendo vivido, o vivencia.

Comprender es entonces, re-crear en uno mismo la vivencia del autor a través de su discurso. Una vez más, la labor hermenéutica aparece como la inversión del proceso por el cual lo expresado ha llegado hasta nosotros. Dilthey concibe la vida como productividad de relaciones de sentido, que tienen su expresión máxima en las vivencias: unidades últimas de significado. El concepto de vivencia constituirá para Dilthey, la base epistemológica para todo conocimiento de cosas objetivas. La validez universal de la interpretación está fundada sobre condiciones de la vida misma, que la hermenéutica debe fundar teóricamente.

El capítulo III (El giro existencial de la hermenéutica en Heidegger) está compuesto por cinco secciones. La primera sección lleva por título <<Una hermenéutica de la facticidad>>. Aquí Grondin destaca las ideas principales de uno de los cursos de 1923 dictados por Heidegger. Facticidad es la existencia concreta e individual (p.45), lo que

sugiere, que es la vida misma la que lleva a cabo la interpretación. A la existencia le va la posibilidad de determinarse, si presta atención de sí. El objeto de la filosofía será la existencia humana en cuanto que siempre está henchida de interpretaciones. Sin embargo, el hombre, inmerso en su facticidad, se mantiene adormecido en un estado inauténtico, lo que constituye el olvido de sí. “Una hermenéutica de la facticidad tiene que, en primer lugar, recordarle a la facticidad su facticidad, sacarla del olvido de sí” (p. 48).

La segunda sección, <<El estatuto de la hermenéutica en Ser y tiempo>> inicia recordándonos el objetivo de la obra de 1927, la reiteración de la pregunta por el ser, cuestión primordial de la ontología, y por ende, de la filosofía. Heidegger parte de este mismo propósito, pero con un modo diferente de abordar la interrogante. Para ello se vale del método fenomenológico que intenta mostrar lo que de manera inmediata no se muestra. Si el ser ha quedado oculto por su olvido, a la interrogación fenomenológica le corresponderá revelarlo. “¿Cómo hacer ver lo que no se muestra pero constituye el objeto de la ontología?” (p.51) Heidegger propondrá un <<giro hermenéutico>> de la fenomenología. La hermenéutica, arraigada en la finitud del hombre, tendrá una doble exigencia: 1) Despertar, reconquistar la existencia misma del olvido de sí, 2) atender al ser como tema fundamental de la filosofía. La labor hermenéutica consistirá en un des-ocultar <<destructor>>.

Resulta importante la aclaración que Grondin nos presenta acerca del significado del carácter destructor de la hermenéutica: “que siempre hay que entender en el sentido positivo del producto desoxidante que redescubre el fenómeno que ha quedado recubierto” (p. 52).

<<Una nueva hermenéutica>> se titula la tercera sección, donde se muestra la ruptura de Heidegger con la tradición clásica hermenéutica, al otorgar un sentido distinto al comprender. A diferencia de la tradición anterior, no se trata de una intelección o un conocimiento. Comprender es ahora una posibilidad propia, una habilidad. “Comprender es, pues, poder algo y lo <<podido>> con este poder es siempre una posibilidad de sí mismo, un <<comprenderse>>” (p.55). El autor señala que Heidegger tampoco entenderá la interpretación en un sentido clásico. En primer lugar, el objeto a interpretar no es el texto,

sino la existencia. Segundo, la interpretación no es la vía de acceso a la comprensión, sino la explicitación de la pre-comprensión.

La cuarta sección, <<Sobre el círculo de la comprensión>>, presenta la objeción hecha a Heidegger de que sus concepciones del comprender y de la interpretación, parecen conducir a un círculo vicioso. “Querer salirse de este círculo será, a los ojos de Heidegger, mantener la esperanza de llegar a una comprensión que no brotaría ya de la existencia” (p.62).

Si bien es cierto que el “último” Heidegger hace pocas referencias al problema hermenéutico, no obstante, dedica sus esfuerzos a la búsqueda de una interpretación más originaria del ser. Revisa laboriosamente los supuestos de la metafísica occidental, acusando el olvido de la cuestión fundamental y el predominio de la técnica. A juicio de Grondin, esto no parece estar en discontinuidad con la pretensión de Ser y tiempo. Éstas serán las ideas más relevantes de la sección final <<La última hermenéutica de Heidegger>>.

En el capítulo IV (La contribución de Bultmann al desarrollo de la hermenéutica) el autor destaca dos aportes decisivos: 1) La ampliación del círculo de la comprensión a los textos. 2) El carácter participativo de la comprensión. Comprender es un tomar parte en lo que se comprende.

El capítulo V (Hans-Georg Gadamer: una hermenéutica del acontecer de la comprensión) se divide en seis partes. La primera <<Una hermenéutica no metodológica de las ciencias del espíritu>> desarrolla la principal motivación del pensamiento de Gadamer, la justificación de la pretensión de verdad de las ciencias del espíritu. “Este es de alguna manera el sentido del título de *Verdad y método*: la verdad no es sólo cuestión de método” (p.71).

<<El modelo del arte: el acontecimiento de la comprensión>> es el título de la segunda parte. Grondin señala la razón por la cual Gadamer escoge este modelo para ampliar la noción de verdad a las ciencias del espíritu. “La obra de arte no proporciona solamente un gozo estético, es ante todo un encuentro con la verdad” (p.73).

En la tercera parte <<Los prejuicios, condiciones de la comprensión: la rehabilitación de la tradición>>, el autor llama la atención sobre la recepción de Gadamer de la estructura del círculo hermenéutico, heredada de Heidegger. Que la comprensión esté determinada por nuestras anticipaciones, es lo mismo que decir, que está condicionada por nuestros prejuicios. Es entonces la interpretación “una invitación a un examen crítico de nuestros prejuicios” (p.77). Luego, se menciona la oposición abstracta entre razón y tradición, proveniente del prejuicio ilustrado de erradicar todos los prejuicios. Gadamer concluye que existen prejuicios legítimos e ilegítimos. Ante la pregunta acerca de cómo distinguir los prejuicios legítimos de aquellos que deben superarse, la respuesta estará en la historicidad. La distancia en el tiempo es la que nos permitirá tal distinción.

<<El trabajo de la historia y su conciencia>> cuarta parte, explica los aspectos que una conciencia histórica debe tomar en cuenta: En primer lugar, esclarecer la situación hermenéutica propia que involucra el reconocimiento de su pertenencia a la historia efectual. En segundo lugar, tener conciencia de los límites de este esclarecimiento que no es del todo transparente a sí mismo; “una conciencia finita no será nunca dominadora de todas sus determinaciones” (p.82).

En la quinta parte <<La fusión de los horizontes y su aplicación>>, Grondin expone dos ideas centrales de la propuesta hermenéutica de Gadamer. Por una parte, el acontecer de la tradición que ocurre en toda interpretación, donde presente y pasado no se pueden distinguir. Por otra, el momento de aplicación que encierra toda comprensión, el cual está estrechamente vinculado con la fusión de horizontes. “Comprender es, pues, aplicar un sentido al presente” (p.84).

<<El lenguaje, objeto y elemento de la realización hermenéutica>> culmina el capítulo. Se presentan aquí varios aspectos fundamentales: La comprensión y su objeto, son lingüísticos. Los límites del lenguaje son los límites de nuestra comprensión; Gadamer equipara la universalidad del lenguaje a la universalidad de la razón. Toda experiencia de mundo se articula lingüísticamente. Grondin insiste “en que esto no significa la verbalización del mundo por un sujeto” (p.88). No se trata de ver en el lenguaje un instrumento, sino que el mundo se nos presenta ya como lenguaje. Por último, es la

dimensión lingüística la que permite a la hermenéutica pasar de una reflexión sobre el estatuto de las ciencias del espíritu, a una reflexión universal sobre nuestra experiencia del mundo.

El capítulo VI (Hermenéutica y crítica de las ideologías) empieza con <<La reacción metodológica de Betti>>, una crítica a Gadamer centrada en su concepto de aplicación. Betti esgrime que Gadamer ha confundido el significado de una obra para su autor, con la relevancia que pueda tener para el intérprete. Consiguientemente, en <<La aportación de Gadamer según Habermas>>, se indican dos puntos que Habermas reconoce en el pensamiento gadameriano: La crítica a la comprensión objetivista que tienen de sí mismas las ciencias del espíritu, y la concepción del lenguaje como capaz de autotranscenderse. Finalmente, <<La crítica de Habermas a Gadamer>> se basa en que la noción de tradición implica una pertenencia irreflexiva y autoritaria.

El capítulo VII (Paul Ricœur: una hermenéutica del sí mismo histórico frente al conflicto de las interpretaciones) está integrado por seis secciones. La primera, <<Un recorrido arborescente>>, destinada a mostrarnos la variedad de fuentes de las que se nutre el pensamiento de Ricœur. Su motivación principal es la reflexión sobre el ego, para el cual no basta la introspección; es necesaria una interpretación de los grandes símbolos.

En <<Una fenomenología que se vuelve hermenéutica>>, segunda sección de este capítulo, presenta la idea defendida por Ricœur de un giro hermenéutico de la fenomenología, que tiene como uno de sus principales supuestos, el predominio del sentido sobre la conciencia de sí.

<<El conflicto de las interpretaciones: la hermenéutica de la confianza y de la sospecha>> es el título de la tercera sección donde se exponen dos maneras de ver la interpretación. Una que se apropia del sentido de manera inmediata; y otra, que pretende distanciarse de esta inmediatez para conseguir el sentido oculto. Ricœur será partidario de esta última.

La cuarta sección <<Una nueva hermenéutica de la explicación y de la comprensión, inspirada en la noción de texto>>, Grondin resalta la renovación hecha por

Ricœur, de la distinción entre explicación y comprensión, que pasarán a ser operaciones de la conciencia. Asimismo, relacionará estas operaciones con la cualidad autorreferencial y proyectiva del texto. La hermenéutica será entendida ahora como una reflexión sobre las operaciones de la conciencia vinculadas con la interpretación de los textos.

<<La hermenéutica de la conciencia histórica>> es la quinta sección, donde se señala el reconocimiento por parte de Ricœur, del carácter finito de la conciencia, incapaz de dar cuenta de todas sus determinaciones.

La última sección, <<Una fenomenología del hombre capaz>>, muestra la condición aporética de la vida, donde cada individuo emprende la búsqueda de los incontables restos de su ser histórico; sabiendo de antemano que no los encontrará todos.

El capítulo VIII (Hermenéutica y deconstrucción) está dividido en cuatro subtítulos: <<Deconstrucción, hermenéutica e interpretación en Derrida>>, donde encontramos el replanteamiento del conflicto entre una “hermenéutica de la confianza” y una “hermenéutica de la sospecha”, que esta vez, aparecen irreconciliables. Derrida se considera partidario de una hermenéutica que no dirige su mirada hacia el origen, que no pretende sustraerse del “juego de los signos”; inspirada en la afirmación nitzscheana del devenir.

<<El encuentro parisino entre Derrida y Gadamer>> consistirá en una anécdota muy valiosa que Grondin nos brinda. En apretada síntesis, Derrida –a través de tres preguntas– reprocha al alemán que su concepto de comprensión involucra una voluntad metafísica, que tiene la aspiración de apropiarse de un sentido originario más allá del lenguaje.

<<Las consecuencias del encuentro>> se reflejaron en la actitud posterior de Gadamer, quien reiteraba sus diferencias con la corriente deconstruccionista. Grondin también nos muestra una nota añadida a *Verdad y método*.

El capítulo cierra con <<El último diálogo entre Derrida y Gadamer>>. Aproximadamente un año después de la muerte de Gadamer –en una conferencia en su memoria– después de la lectura de un poema de Celan, Derrida confesaría haberse mantenido en un diálogo ininterrumpido con él desde aquél encuentro en París.

El capítulo IX (La hermenéutica posmoderna: Rorty y Vattimo) finaliza el recorrido de Grondin. Aquí nos muestra dos vertientes derivadas de la hermenéutica, las cuales tienen en común, el rechazo a la idea de adecuación entre el pensamiento y la realidad.

<<Rorty: adiós pragmatista a la noción de verdad>>, primera parte de este capítulo, propone la hermenéutica como un saber de formación que “nos enseña a vivir sin la idea de verdad” (p.151).

<<Vattimo: en pro de un nihilismo hermenéutico>> exige una lectura “ontológica radical” donde se identifique el ser con el lenguaje, única vía de justificar la pretensión de universalidad de la hermenéutica. De esta manera, el ser queda reducido a nuestra interpretación y lenguaje.

Tenemos, pues, un libro en el que se abordan las diversas direcciones en las que se ha desplegado la reflexión sobre la constitución universal de la hermenéutica. Pero donde también podemos encontrar el esfuerzo humano, y por ende, limitado, de comprender las cosas mismas. Un trabajo que desde su apertura nos interpela, que les corresponderá a los intérpretes saber si era cuestión de verdad.