

Comunicar y comprender. Bases hermenéuticas de la comunicación visual (primera parte)

Fernando Zamora

RESUMEN

En este texto se describen las principales etapas de la hermenéutica. Se explican algunos usos de las nociones de interpretación, adivinación, enunciación y alegoría en la Antigüedad; las doctrinas medievales de los tres sentidos de la Biblia; los conceptos de verbo interior, verbo exterior, punto de vista, contexto histórico y signo hermenéutico, desarrollados entre el Renacimiento y la Ilustración; así como los conceptos romántico-historicistas de comprensión, polisemia, reconstrucción del sentido, círculo hermenéutico, intención originaria, malentendido, adivinación, visión del mundo, historicidad, empatía y vivencia. Con este recorrido histórico se pretende introducir al lector a la segunda parte de esta investigación, donde se abordará la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer para, finalmente, plantear las posibilidades de una hermenéutica de la comunicación visual.

HERMENÉUTICA Y COMUNICACIÓN HUMANA

Nadie sabe a ciencia cierta si las variaciones musculares y cutáneas de un rostro humano delatan un significado *interior*, o si, por el contrario, tienen significado únicamente en virtud de una convención establecida entre el dueño de ese rostro y sus congéneres. Hace quinientos años, un pintor y científico florentino dijo: “el ojo es la ventana del alma”. Doscientos años después, un obispo y filósofo irlandés escribió: “las pasiones que se encuentran en el alma de los demás son invisibles para mí. Pero las puedo percibir con la vista, aunque no inmediatamente, sino por medio de los colores que producen en su semblante”. Y hace medio siglo, un filósofo judío vienés, refiriéndose a la *interioridad*, afirmó: “no hay nada oculto”.

Casi todos los días, cada uno de nosotros se ve envuelto en situaciones donde puede haber entendimiento, malos entendidos o total falta de entendimiento. Casi a diario somos parte del enigmático proceso por el cual alguien *comunica* o *da a entender* algo a alguien: emitimos un mensaje o lo recibimos, alternativamente o a la vez; o bien, somos copartícipes de un proceso en el que no se logra entablar la comunicación deseada. ¿Acaso no hemos sentido todos la impotencia de *querer decir* algo y no poder *darlo a entender*? A veces, lo que nos parece de una evidencia incuestionable resulta inaparente o confuso para nuestro interlocutor. A

veces, un gesto o una palabra irrelevante para nosotros desata en el otro una tormenta inesperada. ¿Cuántas veces no hemos tenido que decir: “esa no fue mi intención”? ¿En cuántas ocasiones nos ha tocado ser tomados como insensibles o sordos ante evidencias o razones que al otro le parecen irrefutables. ¿Cómo se entienden dos personas? ¿Cómo se malentienden? Es un misterio no resuelto. He aquí, escuetamente formulado, el enigma del *otro*, el problema de la *alteridad*.

CLAVES HISTÓRICAS DE LA HERMENÉUTICA

De acuerdo con lo que se ha escrito sobre la hermenéutica, y dentro de ella, estamos justificados para dividir su desenvolvimiento histórico en cinco grandes momentos:

- a) *hermenéutica de la Antigüedad o filológica,*
- b) *hermenéutica de la Edad Media o teológica,*
- c) *hermenéutica del Renacimiento a la Ilustración o crítica,*
- d) *hermenéutica romántica y hermenéutica historicista del siglo XIX,*
- e) *hermenéutica del siglo XX o filosófica.*

Y ello porque tenemos una finalidad estrictamente didáctica, no la pretensión de establecer “periodos” de la hermenéutica que se excluyan entre sí o que funjan como “etapas” de un supuesto progreso en donde lo posterior niega y supera a lo anterior. En realidad, cada momento no sólo presupone a los anteriores, sino que utiliza o reutiliza algunos o muchos de sus procedimientos, sus concepciones sobre el quehacer hermenéutico y sus fundamentos metodológicos. Esta disciplina es una, es diversa y seguirá cambiando. Sin duda, su desarrollo se puede explicar de otro modo, tomando como criterio su aplicación en distintos campos (jurídica, teológica,

histórica, por ejemplo), o bien, centrándose en determinados problemas específicos (la interpretación de textos bíblicos, la relación autor-obra-lector, la pluralidad o la univocidad en las interpretaciones, etcétera). Pero aquí, por el momento, sólo nos interesa dar al lector un panorama, lo más general posible, de los problemas que han ocupado a hermeneutas y teóricos de la hermenéutica,¹ con el fin de introducirlo al pensamiento de Gadamer y destacar las posibilidades de una hermenéutica de la imagen.² Por lo tanto, la hermenéutica de Gadamer no será expuesta en esta primera parte.

a) *La hermenéutica filológica de la Antigüedad*

La hermenéutica clásica griega se puede dividir en dos momentos: el del periodo ateniense (600 a 300 a. C.) y el del periodo alejandrino (300 a. C. a 100 d. C.). En el primero de ellos, Platón, en uno de sus diálogos tempranos (*Ion*), presenta al poeta (y en general a todo artista) como un intérprete de los dioses, y al rapsoda que declama públicamente sus obras, como un intérprete de un intérprete. Es decir, el creador artístico actúa únicamente como *mediador* de un mensaje divino. Pero aquí podemos ver cómo toda ejecución implica ya una *recreación* particular, distinta a las demás ejecuciones, incluso las del mismo artista. En otro diálogo (*Timeo*), Platón señala con más fuerza el factor irracional de la interpretación: el visionario actúa dominado por el delirio o *manía* (μανία), y no se expresa racionalmente, sino mediante el éxtasis: así, la manía que lo controla le permite, tal vez paradójicamente, acceder a la *mántica* (μαντική) o adivinación.

¹ Para esta sección me apoyo principalmente en los estudios históricos de Jean Grudin, *L'universalité de l'herméneutique*, y de Georges Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*. Consulté también los trabajos sobre la historia de la hermenéutica de W. Dilthey (Orígenes de la hermenéutica, en *El mundo histórico*), de H. G. Gadamer (las secciones 1, 2 y 3 de la segunda parte de *Verdad y método I*) y de P. Ricoeur (Des herméneutiques régionales à l'herméneutique générale en *Du texte à l'action*). Ver al final del artículo la bibliografía.

² Tarea a realizar en la segunda parte de este artículo.

Con Aristóteles la interpretación es tratada desde un ángulo semántico y lógico. El acto de construir y emitir un enunciado es llamado *ermeneia* (ερμηνεια) y consiste en transponer a un lenguaje externo los pensamientos que se encuentran en el alma, en pasar del interior al exterior. En vez de la mediación platónica entre los dioses y los humanos, tenemos aquí la mediación entre humanos.

Ya en el periodo alejandrino, la *ermeneia* pasa a significar también el modo particular de expresarse; esto es, el estilo propio de cada quien. Por ejemplo, la interpretación de una obra musical o nuestro modo de caminar, de hablar, de bailar, de comer, de vestirnos. En este periodo se buscó explicar racionalmente los mitos. La corriente de pensamiento conocida como estoicismo propuso un método interpretativo basado en la *alegoría* (αλληγορια), a través del cual se pretendía encontrar el sentido oculto, inaccesible al público común, que se hallaba oculto dentro o por debajo del sentido literal y abierto de las narraciones míticas. De este modo, los elementos escandalosos o incoherentes de la mitología quedarían a salvo del descrédito y encontrarían una revaloración moral. Además, se afirmaba que la alegoría funciona como un procedimiento estilístico: quien emite un mensaje se refiere a una cosa diciendo externamente otra. Pero hay algo más, de enorme relevancia: como fundamento de este acercamiento alegórico estaba la doctrina estoica del juego entre el *logos* interior y el *logos* exterior: en cada sujeto hay un *logos* o *verbo* interior que se exterioriza en un *logos* o *verbo* material o exterior. Según esto, así es como se realiza la comunicación, con mayor o con menor éxito.

Aquí entra en escena el judío Filón de Alejandría (h. 13-54 d. C.). Para él la *ermeneia* consistía en la exteriorización del *logos*, en un acto por medio del cual éste es *proferido* o *expresado*. Por su parte, el intér-

prete de los textos bíblicos debía contar con criterios que le permitieran distinguir cuándo leer literalmente y cuándo alegóricamente. Filón estableció que entre el sentido literal y el alegórico existe la misma relación que entre el cuerpo y el alma: bajo la apariencia literal yace el *sentido verdadero*. Pero no bastaba con un conocimiento técnico o lógico, sino que se requería de una auténtica elevación personal, de una superación espiritual: de una *mistagogía*. Y para ello había que poseer una llave o *clave* a la que sólo unos cuantos *iniciados* tenían acceso.

El arte de interpretar un texto suponía no sólo una vía adecuada de acceso a sus sentidos aparentes y ocultos, sino que también hacía necesario contar con una versión confiable de dicho texto. En Alejandría, cumbre del saber helenístico, floreció un tipo de sabio muy especial: el erudito, el especialista en escribir y en leer: el filólogo u hombre de letras. Y junto con él surgió el culto al libro, considerado soporte supremo del conocimiento y de la tradición; a partir de ese momento, en vez de *recitar* o *escuchar* la épica de Homero, se *leía* la obra de éste. Fue entonces cuando nacieron las “humanidades”, las *humaniores litterae*, como fueron llamadas después en el mundo latino.

Tanto en la vertiente exotérica como en la esotérica, la hermenéutica alejandrina partía de un postulado básico: la *ermeneia* es una enunciación externa que lleva dentro un significado, es la *expresión*: el llevar un contenido interno hacia el exterior; y la *ermeneiein* (ερμηνευειν) consiste en la interpretación, explicación o traducción de dicho enunciado. Ahora bien, la principal diferencia entre ambas tendencias es su actitud ante el sentido interno: la exotérica se esfuerza por *abrirlo* irrestrictamente, por difundirlo; la esotérica, en cambio, privilegia el secreto y otorga una gran importancia al hecho de que esté *cerrado* o *encerrado* y sea accesible sólo a

quienes merecen entrar en él. Ambas son dueñas de la llave o clave del sentido, pero se distinguen en que la primera la usa para hacerlo público –es, propiamente, una *hermenéutica*–, mientras que la segunda la usa para guardarlo –es, más bien, una *hermética*.

b) *La hermenéutica teológica de la Edad Media*

Hacia los siglos IV y V después de Cristo, se vivía una intensa confrontación de tradiciones: la judía, la helenístico-latina, la persa, la egipcia. De un lado, florecieron las actitudes ocultistas, la taumaturgia y el gnosticismo; y de otro, se fueron perfilando los dogmas cristianos que dieron paso a la teología oficial de la Iglesia.

El teólogo Orígenes de Adamanto (185-254) utilizó la interpretación alegórica como eje de su método. De acuerdo con ella, el conjunto del Antiguo Testamento debía ser leído como una gran alegoría de la llegada de Cristo: por ejemplo, los tres días que pasó Jonás en la ballena simbolizan los tres días transcurridos entre el sacrificio y la resurrección de Cristo. Orígenes consideró el sentido literal de la Biblia como su cuerpo, por lo cual era un sentido *somático*; mientras que su sentido moral era como su alma, era su sentido *psíquico* (de *psiché*, alma). Pero sólo quienes habían perfeccionado su propia persona podían acceder al tercer y principal sentido, un sentido espiritual o *pneumático* (de *πνευμα*, *pneuma*, espíritu). Orígenes también aplicó su sistema hermenéutico alegórico al Nuevo Testamento.

Para Agustín de Hipona (354-430) los textos bíblicos son claros, salvo algunos pasajes de difícil lectura, cuya comprensión requería tomar como guía los pasajes más límpidos y, a la vez, poseer un conocimiento suficiente de la retórica, la cual permitiría separar el sentido metafórico del sentido literal.

Los problemas más interesantes abordados por la hermenéutica agustiniana se refieren a las relaciones entre el *logos* o verbo divino y sus diversas manifestaciones materiales. ¿Cómo es que la presencia divina se puede trasladar a palabras o a cualquier formación perceptible por nuestros sentidos, sin por ello perder sus cualidades, sin que ello implique un demérito o un cambio? Interrogantes como éstas ocupaban las mentes más poderosas del medioevo, y estaban presentes en las grandes luchas entre iconoclastas (los detractores o destructores de imágenes de Dios) e iconódulos (los adoradores o creadores de dichas imágenes). ¿Era conveniente crear y adorar representaciones de Dios? ¿Se podía acceder a lo invisible mediante lo visible? Estas cuestiones eran afines a las que ocuparon anteriormente a estoicos y primeros cristianos: ¿cómo se traduce el pensamiento interior del sujeto que habla a una expresión verbal?

Agustín utilizó precisamente la distinción estoica entre el *logos* o *verbo* interior y el *logos* exterior, y aportó su propia solución: en el lenguaje interior, un lenguaje del corazón, radica el pensamiento original del sujeto, que es independiente de cualquier formulación lingüística o idiomática específica. Cuando ese pensamiento se formula en algún idioma determinado, pierde algo de su esencia; sin embargo, es la única forma en que puede manifestarse corporalmente. Sea como sea, los alcances de nuestro lenguaje como medio de expresión son limitados.

Con Agustín la tradición clásica greco-latina y la tradición judeo-cristiana confluyeron de modo grandioso.

c) *La hermenéutica científica del Renacimiento y la Ilustración*

En el contexto de las grandes transformaciones que ocurrieron entre el Renacimiento y la Ilustración (siglos XV a XVIII), se desarrolló una hermenéutica que se planteaba alcanzar la universalidad con base en la ciencia y, particularmente, en la ciencia filológica: se buscó con afán construir sistemas de interpretación que pudieran aplicarse de modo general a cualquier documento escrito.

Un discípulo de Lutero –Matthias Flacius Illyricus (1520-1575)– se propuso construir una *clave* que permitiera descifrar los pasajes dudosos de la Biblia: la oscuridad de ésta no radicaba en el texto mismo, sino en la falta de una preparación lingüística y gramatical por parte del lector. Apoyándose en la tradición retórica, señaló cómo cada obra escrita, cada documento, es concebido siempre con una intención determinada, a partir de una perspectiva única. Con ello se refería el *scopus* o punto de vista, una especie de *logos* interior un tanto esotérico que difícilmente logra externarse con fidelidad.

Johann Martin Chladenius (1710-1759) forjó un método hermenéutico dentro del cual se llamaba la atención sobre el contexto histórico que envuelve la creación de todo documento. Todo texto tiene un contexto, sin cuyo conocimiento no es posible interpretarlo correctamente. Toda obra ha surgido a partir de un *punto de vista* particular, históricamente único (*Sehe-Punct*); es decir, de un *scopus*, y conocer objetivamente esa obra exige penetrar hasta donde sea posible en ese punto de vista relativo. Desde luego, con esta nueva solución surgían también nuevos problemas: ¿es posible llegar hasta el centro de un punto de vista ajeno al nuestro?, ¿cómo podemos saber lo que hay en el alma de otro cuando se expresa verbalmente?

En esta etapa racionalista de la hermenéutica se consideraba como un principio incuestionable que la universalidad del o de los métodos propuestos se basaba en el lenguaje de la palabra. Si la hermenéutica quería convertirse en un método universal, el quehacer interpretativo debía realizarse con medios verbales. Pero hubo una voz que abrió las puertas hacia un concepto distinto de la interpretación: Georg Friedrich Meier (1718-1777), quien extendió los alcances de su método más allá de los documentos escritos. Para él cualquier tipo de signo (visual, verbal, gestual, natural, etcétera) es susceptible de ser interpretado; *todo* es un signo, y cada signo remite a todos los demás. Se tiene aquí una concepción semiótica del mundo y del hermeneuta como un semiótico. Además, debido a que Meier entendía el mundo como un tejido de signos, complejísimo pero totalmente orgánico, consideraba posible desarrollar, junto a las diversas hermenéuticas especializadas (teológica, jurídica, moral, etcétera), una hermenéutica de los acontecimientos futuros. Ésta era la tarea de la hermenéutica “adivinatoria” o “mántica”. La hermenéutica y la hermética se aproximaban.

d) *La hermenéutica romántica y la hermenéutica historicista del siglo XIX*

Después de la fiesta de la razón que fue el Iluminismo, era de esperarse un reflujo. El pietismo fue ejemplo de ello. Empezó a perfilarse una distinción que después sería crucial: mientras que el exégeta se preocupaba por el rigor científico de su lectura, el hermeneuta era capaz de acceder, gracias a su disposición espiritual, a la verdad del texto, a su auténtica *comprensión*. Ésta fue la postura de August Hermann Francke (1663-1727), hermeneuta pietista que distinguía entre la *cáscara* y el *núcleo* del texto bíblico. Con él se dio, además, un nuevo componente: puso en relieve el aspecto emotivo de

la interpretación: el discurso humano está permanentemente cargado de afectos, y es por medio de los afectos que las personas logran comunicarse. Se planteó, pues, una universalidad hermenéutica que no se apoyaba en la razón ni en los procedimientos científicos, sino en la conexión afectiva entre quien escribe y quien lee, o entre quien habla y quien oye. En cuanto a la expresión lingüística, ésta era vista como la expresión de un alma que quiere comunicarse con otra alma.

Sin duda, la reacción principal contra la tiranía de la razón fue el Romanticismo, movimiento que cimbraría desde sus bases la cultura occidental. A la hermenéutica científica de un Wolf, por ejemplo, los románticos opusieron la idea la “inspiración”. Estudiosos como Johann August Ernesti (1707-1781) enfatizaron cómo en el Nuevo Testamento predominan la ambigüedad y la polisemia. La hermenéutica consistía en hacer florecer esta plenitud significativa, más que en reducirla a significados unívocos. La pérdida del interés en una interpretación con pretensiones de objetividad permitió superar la *ingenuidad hermenéutica*; esto es, la aspiración a localizar *el* sentido oculto de los textos, a encontrar *su* verdad. Ahora no se buscaba *el* sentido, sino *los* sentidos del texto interpretado.

La concepción romántica de *Zeitgeist*, que quiere decir “el espíritu de una época”, significaba que el ser humano está determinado, más que por aspectos naturales externos a él, como la geografía, por el entorno psicológico, social y espiritual de su momento histórico. Johann Gottfried von Herder (1744-1803) formuló estas ideas, con las que se oponía a nociones de la Ilustración, como la de “progreso histórico” o la de “superioridad” de unas culturas sobre otras. Para él, cada época, cada cultura, se despliega dentro de su propio *horizonte* y contribuye al despliegue del horizonte que envuelve a

la humanidad entera: en ese sentido, cada época tiene una verdad que le es propia. Se dibujó así el importantísimo concepto de *horizonte*, que tantos frutos rendiría en la hermenéutica de los siguientes dos siglos. Con Herder se entendió ya que cuando interpretamos un texto es necesario ubicarlo en el espacio-tiempo de su propio horizonte. Al interpretarlo de ese modo, ubicándolo en su contexto, se procede yendo de lo particular a lo general, no en un proceso de inducción, sino en un proceso *comprensivo* donde se logra entender la relación entre el todo y sus partes. Pronto esto fue llamado, dentro del contexto romántico, *círculo hermenéutico*.

Quizá la principal aportación del Romanticismo a la hermenéutica fue la doctrina de la comprensión (*Verstehen*). Con ella se había renunciado definitivamente a la idea de una verdad única y fija oculta en el texto a interpretar, y que se trataría de extraer, como cuando se exprime un fruto. Sin embargo, ese reconocimiento de que un texto encierra diversos sentidos y por eso es potencialmente polisémico, no impidió a la hermenéutica romántica proponerse como gran tarea la *restauración* del sentido *original* de los textos: se buscaba llegar al sentido que latía originalmente en el creador del texto interpretado, sentido que por una especie de arqueología espiritual, el hermeneuta era capaz de *reconstruir*. En otros términos, se pretendía lograr la compenetración entre la conciencia del intérprete actual y el universo conceptual, vital, humano dentro del cual fue engendrado el texto, así perteneciera a un horizonte cultural muy remoto o muy distinto al actual: esto era la *comprensión* en el sentido romántico.

La noción de *círculo hermenéutico* adquirió en la concepción romántica un significado más, adicional a los anteriores: el acto comprensivo involucra siempre a dos sujetos: en el fenómeno herme-

néutico hay dos voluntades, dos espíritus que se confrontan y esto los conduce a una relación circular en donde se intercambian posiciones. El yo y el tú se encuentran, intercambian posiciones. Aquel con quien yo hablo es un tú; pero yo a la vez soy un tú para el otro, etcétera. Y, en el caso del enfrentamiento a un texto, se realiza también esa confrontación de espíritus, tal como se da ejemplarmente en el diálogo entre dos personas contemporáneas. Por ello es que, aun en el trabajo interpretativo sobre un texto de un autor desaparecido, se entabla un diálogo con éste. Y así, en este diálogo perpetuo entre el presente y el pasado se dan los cambios de valoración de las manifestaciones culturales anteriores o extrañas. Por ejemplo, el gótico fue más apreciado en el siglo XIX que durante los siglos anteriores. El pasado dejó de ser algo fijo para convertirse en algo cambiante, según los criterios del presente.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), formado en el pietismo, tomó como base un principio ya establecido: la comprensión se realiza cuando se ha logrado hacer explícito el pensamiento original con el cual se generó el texto interpretado: cuando se ha determinado cuál fue la *intención* del creador. Para él, cada enunciación verbal, cada expresión lingüística, se ejecuta de acuerdo con una sintaxis ya establecida comunitariamente; es decir, proviene de un uso preestablecido. La hermenéutica “gramatical” era para Schleiermacher la encargada de estudiar ese aspecto preestablecido. Pero también existía un aspecto individual, referido a aquello que caracteriza al autor frente a los demás. A este aspecto se consagraba la hermenéutica “técnica” o “psicológica”. Se quería penetrar en la individualidad del otro, en su alma, a partir de los signos exteriores que la traducían.

Sin embargo, y tal como ya había quedado establecido por el Romanticismo, no es posible lograr una penetración absoluta en el otro, y siempre se puede presentar una pluralidad de sentidos. Por ello, Schleiermacher otorgó un importantísimo lugar a los malos entendidos (*Missverständniss*). Esto quiere decir que para él la comprensión opera de hecho como un mecanismo que sale al paso de la mala comprensión, la cual gravita en todo momento y nunca se disipa por completo: *la mala comprensión, la incomprensión, el malentendido es, pues, un componente del acto hermenéutico: está presente en todo momento*. Lo que varía es el grado, la intensidad de su presencia. Por ello, la aspiración máxima de la hermenéutica de Schleiermacher –comprender el discurso de un autor, primero tan bien como él y luego mejor que él– fue asumido como un ideal que nunca se cumple a cabalidad, y al que uno se acerca sólo asintóticamente.

La interpretación, entonces, tiene límites. Y no son límites nebulosos, sino muy claros y determinados: son las barreras que separan a un sujeto de otro. Tal vez por ello Schleiermacher hace aquí otra de sus aportaciones: el trabajo hermenéutico recurre, en un momento dado, ante los límites del método y de la razón científica, al proceso *adivinatorio*. Interpretar al otro, comprender lo que otro espíritu tiene o tuvo la intención de comunicar, reconstruir su proceso creativo, implica un acto de adivinación. ¿Cómo, si no es de esta forma, se puede explicar que cada uno de nosotros logra comunicarse con los demás? Nunca hemos podido penetrar al interior de otra persona, al recinto de su conciencia y de su individualidad más irreductible. Y, sin embargo, nos entendemos con el otro o decimos que nos entendemos. Seguramente, en muchos casos hemos tenido que adivinar lo que sucede allá “dentro” de la persona con quien hablamos.

Debe destacarse que el factor lingüístico señalado por Schleiermacher era para él más que un mero sistema gramatical. Era mucho más que eso: cada idioma y cada uso del idioma obedece a una *visión del mundo (Weltansicht)* –neologismo introducido por Schleiermacher–, y por ello es que el intérprete de textos, no sólo el traductor, traspone barreras epistemológicas y logra trasladar los contenidos de una visión del mundo a otra, que puede ser semejante o muy distinta. El usuario de un idioma nace, crece y piensa dentro de ese idioma, concibe el mundo a partir de ese idioma, que funciona como su alfa y omega. La realidad está modelada por los discursos en que hemos aprendido a referirnos a ella. La realidad tal cual –tanto la natural como la de los otros sujetos con quienes convivimos– es incognoscible. Todo idioma lleva consigo una interpretación del mundo. No hay palabras inocentes, no hay palabras neutrales, no hay palabras objetivas.

El historicismo abrevó en el profundo manantial descubierto por el Romanticismo y, a través de éste, por la tradición hermenéutica. A partir de ambos se plantearon las mismas cuestiones: ¿cómo abordar la relación de un hecho particular con el conjunto de hechos del cual forma parte; es decir, con su *contexto histórico*?; ¿cómo evitar que los enfoques del propio historiador no se vean supeditados a un contexto histórico, y no sean meros enfoques relativos? La respuesta era que el historiador, al *tomar conciencia de su propia historicidad*, podía de algún modo escapar a las limitaciones que ésta le imponía, y así podía alcanzar la universalidad y la “objetividad”. Para el historiador era posible, pues, salir del círculo hermenéutico de su propia historicidad. La *ciencia de la historia* podía realizar una “crítica de la razón histórica”, pues tenía a su disposición armas metodológicas que le permitían liberarse del círculo hermenéutico entendido como un círculo vicioso, y en todo caso utilizarlo a su favor

como un círculo virtuoso: si yo soy conciente de mi historicidad, entonces puedo liberarme de ella y alcanzar la universalidad científica.

Boeckh (1785-1867) y Droysen (1808-1884) expusieron estas concepciones. El primero, discípulo de Schleiermacher, consideró la historia como un reconocimiento de lo que ya ha sido conocido anteriormente, al que llamó “comprensión”. Droysen, discípulo de Boeckh, siguió centrando el saber histórico en la comprensión: la comprensión histórica actúa para la humanidad en su conjunto como una reminiscencia (*anamnesis*) de lo que ya ha sido conocido: con ella se penetra en las tradiciones, que son un saber anterior de la cultura, un saber siempre previo, y se reconstruye así el espíritu de épocas anteriores. La realización del saber histórico comprensivo conlleva una pesada carga ética. Interpretar las partes de la historia en función del todo significa contribuir al progreso de la humanidad, al hacerla consciente de sí misma gracias a que reconoce su historicidad esencial.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) formuló con toda claridad la exclusión de principio entre las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) y las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*). Las primeras se apoyan en la vivencia, en el sentimiento, en la búsqueda compenetración de las almas: son *comprensivas*. Las segundas, en cambio, con su aspiración a la objetividad y al rigor metodológico, limitan la imaginación del investigador y le prohíben dar vuelo a sus visiones, a sus presentimientos y a sus emociones: son *explicativas*.

Con Dilthey la hermenéutica se asumió como ciencia comprensiva y humana, más allá de pretensiones de objetividad científica. Se reconoció el importantísimo papel desempeñado por el sentimiento en el trabajo interpretativo: esto fue lo que se lla-

mó en el entorno alemán *empatía* o *compenetración emocional* (*Einfühlung*): el conocimiento comprensivo del otro por la vía de los sentimientos. ¿Acaso no prefiere cada uno de nosotros ser *comprendido* y no ser un mero objeto de “explicación científica”? La empatía se debe a que el sujeto cognoscente se involucra con aquello que conoce: esa experiencia vivencial es llamada por Dilthey *vivencia* (*Erlebnis*). Gracias a ella, el intérprete llega a vivir desde dentro el mundo del sujeto interpretado. ¿Cómo logra esta identificación? Lo hace interpretando los signos exteriores que le indican lo que sucede interiormente. La comprensión es un “proceso (*Vorgang*) por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad”. ¿Y cómo es posible esta interpretación? Es factible porque no se procede “objetivamente”; esto es, con desapego del objeto de estudio: se procede bajo el efecto de una vivencia.

En suma, afirma Dilthey, la realidad humana no puede ser objeto de explicación, sino que requiere ser comprendida. Así como el sujeto que ha exteriorizado sus vivencias ha realizado un diálogo consigo mismo, la comprensión consiste en reconstruir en sentido inverso –de afuera hacia adentro– ese recorrido; es decir, en recrear la vivencia original. Las ciencias humanas tienen a su disposición un método que descansa sobre tres pilares: la vivencia, la expresión y la comprensión.

Algunas posturas críticas frente a Dilthey señalan la dificultad de aceptar que un acercamiento psicológico como el que él propone garantice efectivamente el acceso “objetivo” al espíritu del otro. Se cuestiona que este método pueda ser un apoyo firme para la totalidad de las ciencias humanas. Por ejemplo, Gadamer y Ricoeur señalan la tensión no resuelta entre la aspiración a la cientificidad de la hermenéutica diltheyana y su postulado de que toda

comprensión humana está sujeta a la historicidad. Precisamente, Heidegger y Gadamer han recalcado esa historicidad en detrimento de la universalidad epistemológica buscada por Dilthey. En cambio, autores como Betti y Hirsch han insistido en esa aspiración a la universalidad hermenéutica¹. ✪

BIBLIOGRAFÍA

- Dilthey, W. (1944). *El mundo histórico*. México: FCE.
- Gadamer, H. (1991). *Verdad y método*. España: Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (1993). *L'universalité de l'herméneutique*. Paris: Épiméthée.
- Gusdorf, G. (1988). *Les origines de l'herméneutique*. Paris: Payot.
- Ricoeur, P. (1986). Des herméneutiques régionales à l'herméneutique générale; De l'épistémologie à l'ontologie. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II* (pp.76-100). Paris: Éditions du Seuil.

¹ El inciso e) *hermenéutica del siglo XX o filosófica* se tratará en la segunda parte de esta investigación.