

Hermenéutica: una vía para la comprensión del poema*

Recibido: agosto 22 de 2011 | Aprobado: octubre 3 de 2011

Juan Camilo Suarez**

jsuarez@eafit.edu.co

Resumen El presente artículo revisa la evolución y desarrollo teórico del concepto de hermenéutica con el objetivo de presentar dicha ruta como escenario pertinente para abordar la lectura de textos líricos. Para ello se realiza un balance del tratamiento que recibe dicha noción por autores reconocidos como autoridades en este campo y se propone su articulación con el interés interpretativo en el ámbito literario y poético.

Palabras clave

Hermenéutica, hermenéutica filosófica, hermenéuticas regionales, hermenéutica literaria, texto lírico, comprensión, interpretación, H.G. Gadamer, Paul Ricoeur, Jean Grondin.

Hermeneutics: A path to understand the poem

Abstract This paper speaks about theoretical evolution and development of the hermeneutics concept in order to present this rout as a useful scenario to deal with the reading of lyric texts. A balance of the treatment that receives such a notion by recognized authors in this field and its articulation to the interpretative interest in the literary and poetic sphere, are made to achieve the previous goal.

Key words

Hermeneutics, philosophical hermeneutics, regional hermeneutics, literary hermeneutics, lyric text, comprehension, interpretation, H.G. Gadamer, Paul Ricoeur, Jean Grondin.

* Este artículo hace parte de la investigación *El poema como lenguaje celebrativo. Una aproximación hermenéutica*, vinculada al grupo de investigación *Estudios sobre Política y Lenguaje* (cat. A1, Colciencias) de la Universidad EAFIT.

** Profesor, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia. Magíster en Estudios Humanísticos de la misma Institución. Miembro del grupo de investigación *Estudios sobre Política y Lenguaje* (cat. A1, Colciencias).

Preguntamos por la poesía desde la hermenéutica. Esa es, en pocas palabras, la actividad que nos ocupa; pero dicha inquietud debe atender precisiones y definir escenarios de ubicación en un considerable contexto teórico. Asumir, en primer lugar, una manera de pensar la hermenéutica y su propósito. Qué entendemos por ella, cómo concebimos su tarea frente al texto y frente a la literatura para, luego, desde tal coordenada, inscribir nuestra búsqueda frente al poema en particular.

El concepto de hermenéutica ostenta un campo semántico amplio y tiene una historia extensa que ubica su propósito en enfoques que van desde el carácter instrumental de la misma hasta su independencia y pretensión de universalidad. Disciplina que auxilia a quien pretende desentrañar y declarar públicamente el sentido de textos que incumben a una comunidad en diferentes ámbitos. Herramienta que valida el proceso por el cual se aclara la confusión o disputa que puede generar un precepto religioso, jurídico o el pasaje oscuro de un texto canónico, con el fin de preservar la vigencia en el tiempo de un legado valioso y, por tanto, hacerlo aplicable. O, también, como reflexión que hace de su objeto central el fenómeno, proceso o experiencia de la comprensión e interpretación que como individuos hacemos del sentido de las cosas del mundo.

Para reunir elementos que nos permitan aproximarnos a una definición de hermenéutica, tendremos en cuenta los trabajos realizados por varios autores que se ocupan de su historia y naturaleza (Maurizio Ferraris, Jean Grondin y Richard Palmer). Luego, ubicaremos en este marco a dos autores insignes de la hermenéutica moderna (Gadamer y Ricoeur) que sirven de pilares a esta iniciativa. Posteriormente, haremos una breve aproximación a la hermenéutica literaria, para, por último, tratar de inscribir en este marco la lectura y comprensión del poema.

El vínculo mítico religioso de la hermenéutica con el dios Hermes ha sido suficientemente denunciado por K. Kerényi como una elaboración posterior al prístino uso del término. Ferraris, en la apertura de su *Historia de la hermenéutica* se ocupa de tal aclaración (Ferraris, 2005) para definir la aparición griega del concepto como expresión lingüística, como enunciación, pero, al tiempo, observa el

matiz comprensivo de la misma. Ferraris, además, constata la existencia de tres direcciones en las que se ha movido esta búsqueda del sentido de la hermenéutica, a saber: como expresión, explicación y traducción. Y, acto seguido, recuerda el papel del texto en el desarrollo de este concepto en occidente de la siguiente manera: “dentro de los diferentes ámbitos en los cuales se ejercita la interpretación, elegible pero no exclusivo para la hermenéutica ha sido el de los textos que tienen un valor canónico para una comunidad histórica: religiosos, jurídicos, literarios” (Ferraris, 2005: 12).

Al hacer tal afirmación, Ferraris considera la posibilidad del ejercicio interpretativo aplicado a objetos cuya naturaleza no es necesariamente textual y, en consecuencia, contempla a la hermenéutica como una disciplina que si bien puede ser concebida instrumentalmente también cuenta con otras corrientes que se ocupan de su objeto filosófico y posible universalidad. En suma, tenemos en la obra de este autor el uso de tres acepciones fundantes de la hermenéutica y la identificación de dos enfoques, instrumental y filosófico, como principales vías de aproximación a su historia.

Por su parte, Richard Palmer en *¿Qué es la hermenéutica?*, dedica el segundo capítulo de dicha obra a la elucidación del uso y sentido de las voces griegas *hermêneuein* y *hermêneia*. Palmer incluye en su exposición, tal vez entusiasmado por el influjo de Heidegger (Palmer, 2002: 30), el sentido mediador del dios Hermes para, más adelante, acoger la misma división ternaria de los principales campos del concepto; “estas tres direcciones son: (1) *expresar en voz alta en palabras* o «decir»; (2) *explicar*, como en la explicación de una situación, y (3) *traducir* como en la traducción de un idioma extranjero” (Palmer, 2002: 31). Tanto él como Ferraris, al emplear este recurso del triple sentido de la expresión en el ámbito griego, han adoptado la principal conclusión del trabajo de Gerhard Ebeling¹. Pero Palmer, por su parte, insiste adicionalmente en la importancia de considerar la hermenéutica como una actividad mediante la cual se trae algo a la comprensión, “algo que requiere representación, explicación o traducción” (Palmer, 2002: 31).

¹ “*Hermeneutik*” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol III, Tubinga, 1959.

El énfasis del recorrido y reconstrucción histórica de Palmer estará en la etapa que podríamos llamar moderna o más reciente de la hermenéutica. Aquella en la que Schleiermacher, Dilthey y Heidegger constituyen la secuencia fundacional del concepto con el que hoy trabajamos. Tal perspectiva le permite presentar una suerte de balance de dos tendencias básicas en la valoración del concepto de hermenéutica. En la primera ubica a Schleiermacher y Dilthey seguidos por un grupo de adeptos que ven la hermenéutica como “un cuerpo general de principios metodológicos que subyacen a la interpretación” (Palmer, 2002: 68). Y, en la segunda tendencia, identifica a Heidegger y sus seguidores para quienes esta actividad constituye “una exploración filosófica del carácter y las condiciones requeridas para toda comprensión” (Palmer, 2002: 68). Como principales representantes de estas dos vías señala, para la época², a H. G. Gadamer y a Emilio Betti, respectivamente.

Adicionalmente, Palmer presenta lo que considera seis definiciones modernas de la hermenéutica. Noción que juzga importantes porque son ilustrativas de diversos momentos en la aproximación al problema, más que etapas exclusivamente representativas de un proceso histórico que supondría uniformidad de esfuerzos en el tiempo. Estas definiciones son:

(1) la teoría de la exégesis bíblica; (2) metodología filológica general; (3) la ciencia de toda comprensión lingüística; (4) la base metodológica de las *Geisteswissenschaften*; (5) fenomenología de la existencia y de la comprensión existencial; (6) los sistemas de interpretación, tanto rememorativos como iconoclastas, empleados por el hombre para descifrar el significado de mitos y símbolos (Palmer, 2002: 53).

Cada una de ellas obedece a una perspectiva o punto de vista desde el cual se asume la tarea interpretativa. Como teoría de la exégesis bíblica se constituye en una herramienta que permite unificar y regular los principios bajo los cuales debe interpretarse el texto sagrado. La palabra de Dios no se puede ofrecer al rebaño de cualquier manera, la mediación o sacerdocio supone un privile-

² La obra de Palmer fue publicada originalmente en inglés en 1969.

gio y una competencia para transmitir el sentido del texto sagrado. Además, la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en términos interpretativos constituirá un asunto central y fértil para el desarrollo de principios que fortalecerán esta labor. En el contexto descrito, hermenéutica pasará a designar el conjunto de reglas para la interpretación mientras que exégesis se empleará para referirse al comentario mismo, uso diferenciado que desde J.C. Dannhauer (Palmer, 2002: 54)³ hará carrera en el ámbito teológico. Énfasis en el nivel metodológico e instrumental que se hará mayor con el surgimiento del protestantismo.

Como metodología filológica, Palmer asocia el desarrollo de la noción de hermenéutica con el avance del racionalismo y el surgimiento de la filología clásica del siglo XVIII (Palmer, 2002: 59). Más puntualmente con el surgimiento y desarrollo del método histórico-crítico en el campo de la hermenéutica religiosa, fruto, en buena parte, de asumir la Biblia como un texto que debe comprenderse mediante la razón. Además, será necesario en esta tarea atender el contexto histórico de la obra para aspirar a captar su espíritu y traducirlo racionalmente.

En tanto ciencia de la comprensión lingüística, la hermenéutica será tenida como arte de la interpretación con un interés que va más allá del establecido hasta el momento por la filología. Cambio que, tradicionalmente, se atribuye a Schleiermacher, opinión que Palmer también comparte (Palmer, 2006:61). La búsqueda de un modelo interpretativo aplicable a cualquier objeto y que, además, sea coherente como sistema, será determinante para el surgimiento de una hermenéutica de alcance general que hace a un lado su aplicación puramente disciplinar.

La cuarta definición hace de la hermenéutica el método propio de las ciencias humanas. Ante la dignidad cognitiva lograda por las ciencias naturales, Dilthey se fija el propósito de ofrecer a las ciencias del espíritu un método equivalente y propone a la hermenéutica como tal (proyecto de raigambre kantiana que Palmer también reseña como crítica de la razón histórica) (Palmer, 2006: 62).

³ Para esta referencia histórica Palmer se vale nuevamente del trabajo de Gerhard Ebeling *Hermeneutik*.

Estrechamente vinculada a la historia, esta concepción materializa el interés por dotar a las *Geisteswissenschaften* de un método interpretativo aplicable a las objetivaciones del espíritu que constituyen su objeto de estudio.

A su turno, la hermenéutica como fenomenología, tiene origen en el tipo de análisis que trabajó Martín Heidegger al ocuparse del ser en el mundo desde el punto de vista fenomenológico. Según este autor la comprensión y la interpretación son los modos básicos de ser en el mundo asumidos por el hombre. Tenemos ahora una hermenéutica vinculada a la fenomenología y a la ontología (Palmer, 2006: 63). Será H. G. Gadamer el encargado de continuar, en parte, este enfoque dirigiéndolo hacia matices epistemológicos, históricos y lingüísticos.

Por último, Palmer presenta a la hermenéutica como sistema de interpretación. De la mano de Paul Ricoeur, recupera el sentido exegético de la disciplina (Palmer, 2006: 64). La hermenéutica como teoría de las reglas que rigen la interpretación de un texto o un conjunto de signos que pueda ser tratado como tal. El modelo interpretativo es el textual pero este puede extenderse a otros ámbitos culturales con propiedades significativas similares. El potencial simbólico de algunos escenarios en los que es factible hablar de un sentido aparente y otro profundo, hará posible la consideración de dos tendencias interpretativas: una que se ocupa de recuperar el significado oculto y otra que acusa la falsedad de la representación.

Como vemos, acá también podríamos agrupar en dos líneas, instrumental y filosófica, las anteriores acepciones de hermenéutica. Llama la atención para el primer grupo, en el que cabrían 1, 2, 4 y 6, la ausencia de otra aplicación instrumental de la disciplina: la hermenéutica jurídica. En cualquier caso Palmer hace eco de esta posible reducción al presentar un balance del debate hermenéutico en términos de una dualidad como la descrita: objetividad y validación, consecuencias propias de la preocupación metodológica, frente a las fenomenologías del acontecimiento de la comprensión, resultado del segundo tipo de aproximación. El autor describe este doble desarrollo de la hermenéutica en los siguientes términos:

El desarrollo histórico de la hermenéutica como disciplina independiente parece dar cabida a dos focos distintos: uno, la teoría de la comprensión en sentido general, y otro, el problema hermenéutico o lo que implica la exégesis de los textos lingüísticos (Palmer, 2002: 93).

Y, acto seguido, propone una forma de asumir esta doble vía: “estos dos aspectos no necesitan autoanularse, o ser totalmente independientes. Pero lo mejor es mantenerlos separados a una distancia suficiente para que uno aprenda del otro.” (Palmer, 2002: 94). Justamente en la valoración que hagamos de los aportes teóricos que ofrecen Gadamer y Ricœur, trataremos de sugerir la proximidad y articulación de algunos aspectos que aparecen vinculados a dichas perspectivas.

La aproximación que hace Jean Grondin al concepto de hermenéutica en *Introducción a la hermenéutica filosófica*, no resulta radicalmente diversa de las anteriores. En la apertura de su trabajo reseña la aparición del término en el siglo XVII⁴ designando la “ciencia o arte de la interpretación” (Grondin, 2002: 19); una ciencia que pretende ofrecer reglas que eviten la arbitrariedad en el ejercicio interpretativo. Se trata, pues, de un sentido metodológico de la hermenéutica relacionado con disciplinas a las que sirve de auxilio en la interpretación de los textos que constituyen su fuente y objeto principal.

En cuanto a la segunda vía, según ha sido presentada hasta ahora, Grondin prefiere hablar de una *hermenéutica filosófica*, de aparición más reciente, la cual es presentada por el canadiense en un sentido que él califica como más restringido, puesto que “designa la posición filosófica de Hans-Georg Gadamer, y ocasionalmente también la de Paul Ricœur” (Grondin, 2002: 19). Reconoce, claro está, el papel de los aportes que antecedieron la obra de estos dos autores y, adicionalmente, menciona a Schleiermacher, Droysen, Dilthey y Heidegger como predecesores; para nosotros no puede pasar desap-

⁴ En *¿Qué es la hermenéutica?* (Grondin, 2008: 21), atribuye el primer uso histórico del término al teólogo J. C. Dannhauer, tal como habíamos visto en el recuento de acepciones adelantado por Palmer. *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* fue el título de la obra que se publicó en 1654 en Estrasburgo.

cibido que vincule la configuración básica de esta versión de la hermenéutica a los dos autores que sirven de base al concepto moderno de la misma. Además, en una nota al pie, Grondin cita a C. Borman para apoyar su juicio sobre la disposición de la noción más reciente de hermenéutica como un logro de Gadamer y, de paso, adjudicar a Ricœur, no tanto la acuñación del término, como sí la autoría de intentos por remontarse a formas más antiguas de la comprensión del sentido (Grondin, 2002). Algo que, desde ya, revelamos como una consecuencia de la manera como ha sido recibida la presencia del aspecto metodológico y analítico (explicativo puede ser mejor) en la obra de Paul Ricœur. Aspecto que algunos comentaristas utilizan para diferenciar la concepción hermenéutica de este autor con la de Gadamer, pero que sugiere cierta complementariedad en sus concepciones y, además, puede ser visto como manifestación del vínculo del autor francés con la, digamos, primera vía de la hermenéutica, y con su raíz histórica e instrumental.

Jean Grondin tampoco es ajeno al campo semántico identificado por G. Ebeling como fundamento histórico-etimológico del sentido de la hermenéutica. Grondin acoge la terna de acepciones compuesta por los verbos expresar (afirmar, hablar), explicar (interpretar, aclarar) y traducir (trasladar). Entendidas como: (1) llevar el pensamiento a las palabras, expresarlo a través del lenguaje que sirve de mediación hacia el destinatario, dando lugar a la división del logos en logos expresado y el logos interior o pensado. Así, (2) quien desea interpretar esa expresión debe remontar el curso desde la exterioridad hecha lenguaje hasta el origen interno del sentido (la averiguación sobre la verdad de lo comprendido en la expresión no hará parte de sus dominios). Algo equivalente a lo que debe ocurrir en la tarea de mediación que supone trasladar la idea a otra lengua (3). El valor mediador de la hermenéutica y su importancia religiosa son, precisamente, la fuente de consagración patronal de la disciplina a Hermes (correvedile divino) que hoy día parece refutada.

Continuando con la exploración del sentido de la hermenéutica desde el origen descrito, Grondin anota que “no es difícil percatarse de que los dos últimos significados pueden expresarse con la misma palabra, puesto que traducir, o sea el traslado de sonidos extraños a

un discurso familiar, es en cierto modo interpretar” (Grondin, 2002: 45). Resalta incluso, de la mano ahora de J. Pépin, la afinidad existente entre expresar e interpretar como “un movimiento semejante del espíritu que apunta a la comprensión, sólo que en uno se dirige hacia fuera y en el otro hacia adentro” (Grondin, 2002: 45)⁵. Movimientos que encontrarán manifestaciones equivalentes en el caso de la interpretación de textos literarios.

En *¿Qué es la hermenéutica?*, un texto más reciente de Grondin⁶, el autor presenta lo que considera las “*Tres grandes acepciones posibles de la hermenéutica*” (Grondin, 2008: 15). Al hacerlo retoma el papel protagónico que la historia reciente de la disciplina atribuye a Gadamer y Ricoeur, pero, aunque no suscribe al pie de la letra las acepciones clásicas, reconoce la tradición precedente a la que estos autores también apelan. Estas acepciones son: 1. Arte de interpretar los textos. 2. Reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu. 3. Filosofía universal de la interpretación (Grondin, 2008). Grondin convierte la segunda acepción en una especie de bisagra que explicaría la relación histórica entre la visión técnica o metodológica de la hermenéutica y la tarea fenomenológica y filosófica de la misma con aspiraciones de universalidad.

La importancia concedida a Gadamer y Ricoeur en este contexto obedece también a dos corrientes de recepción y desarrollo del trabajo hermenéutico posterior que, en razón de su filiación lingüística, alientan a grupos de lectores, estudiosos y comentaristas en las vertientes alemana y francesa, respectivamente. Sin negar la fecunda confrontación de estos resultados y el papel de autores como Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Gianni Vattimo y Richard Rorty, es frecuente encontrar que, frente a algunos asuntos centrales de la hermenéutica moderna, se definen posturas teóricas a partir de su adscripción a Gadamer o a Ricoeur.

⁵ Paul Ricoeur también saca provecho de esta idea al explorar la relación entre retórica y hermenéutica en su trabajo *Retórica, Poética y Hermenéutica*. En uno y otro caso resulta evidente la base común del sentido de la disciplina, aquello que hermana las tres acepciones que hemos venido presentando. El texto se encuentra en *De la métaphysique à la rhétorique*, homenaje a Chaim Perelman. Editado por Michel Meyer (1986). Bruselas, Ediciones de la Universidad de Bruselas. Traducción de Edgar Mauricio Martínez.

⁶ El original en alemán de *Introducción a la hermenéutica* es de 1992 y *¿Qué es la hermenéutica?* fue publicado por primera vez en francés en 2006.

El mismo Jean Grondin es, justamente, un puente que legitima el impulso no digamos unificador, pero sí de conjunción de este legado hermenéutico. Canadiense de nacimiento, inicia su formación en la esfera francófona (Montreal) y la culmina en Alemania (Heidelberg y Tubinga). Biógrafo y reputado comentarista de la obra de Gadamer prueba en los trabajos hasta el momento mencionados un amplio conocimiento del panorama hermenéutico del que, por supuesto, no está ausente Ricoeur.

En *De Gadamer a Ricoeur: ¿Puede hablarse de una concepción común de la hermenéutica?* un ensayo publicado originalmente en 2008 (traducido al español un año después), Grondin explora la posibilidad de una concepción común de la hermenéutica en estos dos autores. En dicho trabajo, que retomamos por considerarlo pertinente para la consolidación del concepto de hermenéutica, Grondin propone siete puntos a partir de los cuales es posible adelantar un análisis comparado de los aportes hermenéuticos de Gadamer y Ricoeur.

El primer punto comparativo está determinado por el recorrido y el corpus de las obras de los dos autores. Grondin afirma que Gadamer se traza como propósito “desarrollar una hermenéutica filosófica de las ciencias humanas” (Grondin, 2009: 108), en el marco de la pregunta por la verdad de estas ciencias del espíritu y adelantando una crítica del papel que se ha conferido al método en este ámbito. Y señala a *Verdad y Método* como la obra central de su trabajo. Constata, en contraste, la dificultad que supone referirse a una obra en particular de Ricoeur, al cual sería más pertinente abarcarlo por períodos atendiendo a sus preocupaciones teóricas, pero identifica como idea de fondo del autor la siguiente: “el *ego* no puede conocerse «directamente», por introspección. No puede acceder al conocimiento de sí sino tomando el desvío de la interpretación” (Grondin, 2009: 109). Los vincula en la idea de que “en toda interpretación es nuestra concepción de nosotros mismos lo que se encuentra enriquecido” (Grondin, 2009: 109), pero hace notar como diferencia la preocupación de Ricoeur por los métodos de los que disponemos para dicha interpretación. Esto no quiere decir, y el mismo Grondin lo hará notar, que Gadamer desestime la importancia de los métodos en las ciencias humanas ni que Ricoeur sea un metodólogo o

historiador del método en las mismas. De igual manera, en el caso de la lectura del poema, juega un papel importante el momento explicativo o procedimental de cara a la comprensión del mismo. Y, adicionalmente, el texto poético implica una experiencia de autoconocimiento.

El segundo punto del paralelo entre estos dos pensadores de la hermenéutica moderna está determinado por los enemigos que afrontan. Grondin es consciente del riesgo simplificador que entraña este recurso pero lo asume para lograr un instructivo contraste, pues para él “Gadamer y Ricœur se enfrentan entonces a blancos diferentes, Dilthey y la metodología para el uno, el estructuralismo y la negación del sentido para el otro” (Grondin, 2009: 113). Gadamer se opone a quienes pretenden aplicar el modelo metodológico de las ciencias naturales para el caso de la comprensión en las ciencias del espíritu y, Ricœur, a quienes pretenden que signos y textos son autosuficientes e inmanentes y, por tanto, remiten a ellos mismos. Los desarrollos de uno y otro serán útiles para la consideración del texto poético: tanto los conceptos de juego y de fiesta utilizados por Gadamer para referirse a la experiencia artística como modelo particular de la comprensión, como el esfuerzo de Ricœur por ocuparse del mundo del texto, el mundo del lector y el decir del texto.

La diferencia en la relación que Gadamer y Ricœur establecen con Heidegger y las ciencias humanas, es el tercer factor comparativo. Para Grondin es claro que Ricœur atiende el legado de Dilthey en cuanto retoma la pregunta por los problemas epistemológicos de la hermenéutica clásica. O, en otras palabras, el carácter auxiliar de la hermenéutica que desemboca en la relación con los textos, su inteligencia, y en los criterios de validez y verdad a los que aspira esta vía. No sigue el camino, propuesto por Heidegger, de una “ontología de la comprensión en el sentido en que ella situaría en conjunto la comprensión en el modo de ser de un sujeto que es una pregunta para el mismo” (Grondin, 2009: 113). Gadamer, por su parte, si bien es cercano a Heidegger, no toma lo que Ricœur llama la *vía corta* de la hermenéutica: Gadamer se ocupa de las ciencias humanas, no para fundar sus métodos, sino para mostrar que “estas no tienen ninguna necesidad de una metodología particular para dar razón de su experiencia insigne de verdad” (Grondin, 2009: 114).

De esta forma se dispone el contexto para la enunciación del cuarto factor de comparación. Grondin designa los proyectos de Gadamer y Ricœur así: “el primero habla de una «hermenéutica fenomenológica» (o filosófica) y el segundo de una «fenomenología hermenéutica»” (Grondin, 2009: 114). Nos recuerda el esfuerzo de Gadamer por evitar la búsqueda epistemológica de un método que permita encontrar la verdad en las ciencias humanas y su propósito filosófico que consistiría en “describir, fenomenológicamente, la manera como se produce la comprensión y la verdad en esas ciencias” (Grondin, 2009:115). En el caso de Ricœur, la mención de su proyecto es, digamos, puntual. Y puede encontrarse en *Para una fenomenología hermenéutica*, el primero de los tres apartados que componen *Del texto a la acción* (Ricœur, 2006: 37). Allí su labor está determinada por un propósito reflexivo sobre el yo, pero a través de las obras de cultura; en palabras de Grondin “este no se ofrece más que al favor de los signos y de las obras de cultura que es necesario interpretar si se quiere comprender lo que somos” (Grondin, 2009: 116). Ambos recorridos, en efecto, dan lugar a rendimientos cognitivos en el plano de la comprensión que resultan provechosos para la lectura de poemas. En el caso de Ricœur será útil, adicionalmente, el interés por la explicación del texto (fruto de su aceptación de la vía instrumental de la hermenéutica).

El quinto punto de comparación es la respuesta que cada autor ofrece al desafío planteado por la historicidad. Gadamer hace de ésta un principio hermenéutico, según se puede ver en *Verdad y Método* (Gadamer, 1999: 331) y, así, conceptos como tradición y prejuicio serán importantes en el desarrollo de su exposición. Ricœur también asume la historicidad como una condición de la comprensión pero, en palabras de Grondin, “da cuenta de la deformación ideológica a la cual puede sucumbir nuestra comprensión histórica” (Grondin, 2009: 117) y, adicionalmente, enfatiza en el reconocimiento de “una capacidad de iniciativa en la conciencia inmersa en la historia” (Grondin, 2009: 118) o iniciativa del hombre capaz.

El ejercicio de una filosofía reflexiva en Ricœur y una crítica de las filosofías de la reflexión en el caso de Gadamer, constituye el sexto elemento comparativo propuesto por Grondin. Al primero se

le concede la conservación del ideal de autonomía del sujeto mientras que el segundo se encarga de señalar los límites de la filosofía de la reflexión, como toma de conciencia del individuo por él mismo. Ricœur es consciente de los riesgos deformantes de la subjetividad pero ve en ella una posibilidad. Los aspectos diferenciadores son señalados por Grondin explícitamente de este modo: “estos son los acentos que, a pesar de su común reconocimiento del ser-afectado-por-la-historia, distinguen la hermenéutica de Ricœur de la de Gadamer: la iniciativa, la distanciaci3n y la apropiaci3n reflexivas permanecen siempre posibles y deseables, frente al *moloch* de la historia” (Grondin, 2009: 119).

Por 3ltimo, Grondin presenta la promesa, as3 la califica, de una desembocadura ontol3gica de las propuestas de estos autores como t3rmino de la comparaci3n. Y, podr3amos decir, que este escenario 3ltimo de ambos recorridos se prefigura en el ingrediente fenomenol3gico que las acompa1a y que ya hab3a sido comentado. La relaci3n entre ser y comprender que determina aquello que se conocer3 como el giro ontol3gico de la hermenéutica y que, adem3s, activa su vocaci3n de universalidad, m3s all3 de las preocupaciones espec3ficas de cada parcela interpretativa o de las hermenéuticas regionales como tambi3n suelen ser designadas. Grondin ve en la m3xima gadameriana “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”⁷ el punto m3s fuerte de esta consideraci3n, de ah3 que el concepto de *Darste-*

⁷ Sobre esta m3xima vale la pena rese1ar la lectura que hacen Richard Rorty y Gianni Vattimo en un texto homenaje a Gadamer titulado con la misma expresi3n. Para Rorty la frase contiene toda la verdad del nominalismo y, al tiempo, toda la verdad del idealismo. Del primero porque, seg3n su interpretaci3n, s3lo el lenguaje puede ser comprendido y, del segundo, pues describe el proceso de aumento de nuestra comprensi3n. Y, bajo esta luz, se igualar3an ambas posturas pues no habr3a distinci3n entre apariencia y realidad. Motivando un modelo conversacional que medir3a su 3xito por las fusiones de horizontes logradas y no por los problemas resueltos (Rorty, 2003: 43-57). Vattimo, por su parte, advierte la tendencia a considerar la hermenéutica como la *koiné* cultural de occidente, reconoce la desembocadura ontol3gica de la propuesta de Gadamer y propone una lectura radical de la expresi3n. Ser3a necesario entonces asumir responsablemente el pasado y aplicarlo en un proyecto vital. Su lectura intensifica la m3xima en la l3nea de Heidegger: el ser como verdad del lenguaje humano y no como cosa o dato (Vattimo, 2003: 61-69). Resulta curioso que ambos autores cierren sus lecturas con una sentencia po3tica. Versos de H3lderlin que, en el primer caso, recuerdan el di3logo que somos y, en el segundo, invitan a habitar po3ticamente el mundo. Para Grondin estos dos autores sacan de la m3xima una conclusi3n posmoderna y relativista para la cual “es ilusorio pretender que nuestra comprensi3n se apoye en una realidad objetiva que pudiera ser alcanzada por nuestro lenguaje” (Grondin, 2008:148) y por tanto “habr3a que renunciar a la idea de una adecuaci3n del pensamiento a lo real” (Grondin, 2008:148). Aspectos que, para Grondin, no se compadecen con el contexto del trabajo de Gadamer en lo que respecta, entre otros motivos, a su inter3s por la verdad, a su idea del giro ontol3gico, a la concepci3n del lenguaje para nada instrumentalista y a una concepci3n de la hermenéutica como actividad que nos ayudaría “a redescubrir el ser y a superar el nihilismo” (Grondin, 2008: 159).

llung o presentación adquiriera una dimensión ontológica innegable. Grondin, refiriéndose a esta idea de Gadamer, afirma del lenguaje que “es en él que el ser de las cosas se autopresenta, se revela y se da a comprender” (Grondin, 2009: 120). El poema, por tanto, en tanto obra de arte del lenguaje, tiene algo que decir sobre el ser. Ahora, en el caso de Ricœur, recordemos que la preocupación por conocer al sujeto debe llevarse a cabo a través de un rodeo cognitivo. El texto, por ejemplo, como objetivación discursiva, no está cerrado: dice algo, se refiere a alguna cosa. Aspecto que también afectaría la referencialidad del texto poético y que, en la comparación de Grondin, aproxima el trabajo de los dos teóricos en la pretensión de universalidad de sus concepciones hermenéuticas. Así lo sintetiza: “la universalidad quiere decir aquí que el lenguaje puede acoger todo contenido de sentido, pero lo que busca decir, es justamente el ser mismo” (Grondin, 2009: 120). Pero Grondin lleva el análisis de esta vertiente mucho más lejos, hasta el ámbito antropológico y lo hace gracias a la ontología del hombre capaz. La lectura de poemas debe atender esta insinuación de la pertinencia ontológica de la hermenéutica actual y por venir, proponiendo la aplicación a un tipo textual en el que el *ego* se manifiesta con particular intensidad.

Hemos seguido de cerca esta comparación puesto que hace notoria la necesidad de tender puentes y establecer diálogos entre los trabajos de los dos pilares de la hermenéutica moderna. Grondin se resiste a plantear el futuro de la disciplina en términos de un dilema como ¿Gadamer o Ricœur? La aproximación hermenéutica al poema se erige, con precariedad claro, como una respuesta a esta invitación. Asunto para el que será necesario intentar la articulación de nociones de uno y otro autor que pueden ofrecer resistencia, pero creemos que permiten renovar el interés por textos como los poéticos. Textos que parecerían estar condenados al aislamiento especializado de un tipo de interpretación pero que revelan aspectos que interesan al asunto general de la comprensión.

Ahora, al definir la ubicación de la inquietud dominante en el marco de la hermenéutica filosófica moderna, se activa nuevamente la pregunta por la especificidad interpretativa. Es decir, si identificamos al poema como objeto de estudio, al hacerlo invocamos

un tipo de hermenéutica particular, una región interpretativa: la hermenéutica literaria. Ya la nostalgia conciliadora de Paul Ricœur por retomar problemas clásicos del arte de la interpretación en su configuración instrumental nos ofrece luces que orientan en cuanto al modo de proceder, pero no es posible obviar la confluencia de los aportes de la filología, la teoría literaria o la crítica e historia de la literatura respecto de la lectura y comprensión del poema.

Inclusive Richard Palmer, en el trabajo arriba citado sobre la naturaleza de la hermenéutica (Palmer, 2002), dirige la reflexión general al ámbito de la literatura. Lo hace, en principio, retomando la pertinencia del trabajo de E. D. Hirsch (*Validity in Interpretation*) del que afirma lo siguiente: “echó por tierra el total aislamiento existente entre la crítica literaria americana y la hermenéutica” (Palmer, 2002: 19), para suscribir inmediatamente la pertinencia de la hermenéutica como base y saber preliminar de toda interpretación literaria. Llamados de atención que para la época se dirigen a todos aquellos⁸ que adelantan su actividad crítica en el marco del realismo y consideran que la obra literaria “está ahí fuera en el mundo, esencialmente aislada de sus perceptores” (Palmer, 2002: 21).

También Fernando Romo Feito, en su obra *Hermenéutica, interpretación, literatura*, reseña la inquietud que genera la hermenéutica dentro de los estudios literarios. La historia de la reflexión de los mecanismos internos de la literatura lo obliga a rastrear el papel de la poética y de la estética en el conocimiento literario. Y, en este recorrido, describe de la siguiente manera la irrupción hermenéutica:

tenemos ya dos candidatas a la posición epistemológica: en primer lugar, la hermenéutica respecto de las ciencias del espíritu en general (en la versión Dilthey), y respecto de la historia de la literatura en particular en tanto que reflexión sobre la correcta interpretación de los autores que la componen. Pero además, en segundo lugar, estaría la teoría literaria en tanto que cuestionamiento constante de los principios de estudio de la literatura (Romo Feito, 2007: 19)

A su turno, Peter Szondi, en las lecciones impartidas en Berlín en 1967, publicadas bajo el título *Introducción a la hermenéuti-*

⁸ Los seguidores y practicantes del *New Criticism* son objeto de este llamado.


ca literaria, comprueba la dificultad de hablar de esta especialidad interpretativa: “Aunque la hermenéutica ha impregnado en gran medida la filosofía y, como autorreflexión, las ciencias humanas del siglo XX, la pregunta de si la disciplina a la que este libro ofrece una introducción todavía existe no puede recibir una respuesta afirmativa sin más” (Szondi, 2006: 41). Consciente del valor histórico de la hermenéutica material o filológica, Szondi mide la trascendencia e impacto de la hermenéutica filosófica en la interpretación de la literatura e identifica la alternancia histórica de los métodos gramatical y alegórico para mediar, en el tiempo, en la comprensión de un texto canónico. Pero, además, no olvida problemas como el de la historicidad de la comprensión, la historia efectual o el círculo hermenéutico vigentes en una hermenéutica moderna. Al presentar el camino que debe seguir su propósito introductorio afirma lo siguiente:

no se trata de suplir acríticamente la ausencia de una hermenéutica literaria en nuestra época con la hermenéutica filológica que los siglos precedentes nos han transmitido; en primer lugar, porque ésta tiene, contra su intención, premisas históricas, y en segundo lugar, porque no entendemos por hermenéutica literaria una teoría no filológica de la interpretación, sino una teoría que reconcilie la filología con la estética⁹ (Szondi, 2006: 57).

De ahí que nuestra pregunta por la lectura, comprensión e interpretación del poema en la actualidad deba obedecer una advertencia adicional como la formulada por Szondi.

Los estudios literarios nos ofrecen importantes y diversas herramientas para leer un poema. Enfoques históricos, impresionistas, sicologistas, estructuralistas y pragmáticos se suceden en un recorrido y en disputas que aportan elementos que nuestra capacidad nos impide aprovechar plenamente, pero que en el marco hermenéutico se hacen pertinentes. Nuestro esfuerzo no apunta al desarrollo de un método de lectura aplicable a un texto en particular, no pretende-

⁹ El traductor de la obra advierte en una nota al pie de éste mismo capítulo que el término alemán *Literaturwissenschaft* tiene un equivalente genérico a Filología y uno más específico a Teoría literaria.

mos un resultado instrumental. Más bien hemos intentado ocuparnos de la experiencia de lectura que supone el poema e inscribirla en el escenario interpretativo actual. Romo Feito afirma que “resulta algo difícil reflexionar sobre la poesía sin acabar en la ontología” (Romo Feito, 2007: 34). Para nosotros, además, envuelve la imposibilidad de hacerlo por fuera de la hermenéutica¹⁰ 

¹⁰ Los desarrollos y aplicaciones que se desprenden del recorrido propuesto constituyen la desembocadura de esta investigación. Aspiramos divulgar dichos resultados en una próxima publicación.

Referencias

- Ferraris, Maurizio (2005). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo veintiuno.
- Gadamer, Hans-Georg (1999). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Grondin, Jean (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Grondin, Jean (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Grondin, Jean (2009). *El legado de la hermenéutica*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle.
- Palmer, Richard E. (2002). *¿Qué es la hermenéutica?* Madrid: Arco libros.
- Ricœur, Paul. (2006). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Romo Feito, Fernando (2007). *Hermenéutica, interpretación, literatura*. Barcelona: Anthropos.
- Szondi, Peter (2006). *Introducción a la hermenéutica literaria*. Madrid: Abada.