

Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. Ángela Ackermann Pilári, prólogo de Hans-Georg Gadamer, Herder, Barcelona, 1999, 269 pp.

Grondin ofrece un texto en el que revisa desde una perspectiva histórica los escritos sobre la interpretación. Su intención consiste en plantear el actual problema de la *hermenéutica*. Logra su propósito criticando el historicismo, siguiendo a Gadamer, y, con éste, poniendo en el centro de la discusión filosófica actual la hermenéutica concebida en su universalidad como lenguaje que en el diálogo busca dilucidar la palabra interior que posee cualquier individuo que dice conocer algo.

La obra, organizada en siete capítulos, además de una introducción y un epílogo, precedidos todos ellos del prólogo de Hans-Georg Gadamer y del prefacio del autor, está escrita en un lenguaje accesible, y el discurso capta rápidamente la atención del lector por la facilidad con que explica conceptos abstractos de difícil comprensión. Las expresiones en griego y latín con que salpica prácticamente todo el texto no impiden su comprensión, sino que enriquecen significativamente el texto. Es encomiable la labor de la traductora. Una nota negativa, sin embargo, hay que señalar: en algunos párrafos queda en el texto castellano la construcción sintáctica alemana (v.gr., pp. 31, 36); en otros, los más frecuentes, la corrección de estilo deja mucho que desear (v.gr., pp. 20, 57, 75) tratándose de una obra tan importante y compleja como la que nos ocupa.

El capítulo I, “Los precedentes históricos del ámbito hermenéutico”, sienta las bases para comprender cómo la hermenéutica se vincula con el conocimiento del mundo: “Sólo puede surgir una hermenéutica cuando resulta seguro que las imágenes del mundo no son simples duplicaciones de la realidad tal como es, sino que representan interpretaciones pragmáticas, es decir, implícitas en nuestra relación hablante con el mundo” (p. 41). Al hablar del campo semántico de la palabra “*hermeneuin*”, señala tres direcciones de su significado: *expresar* (afirmar, hablar), *explicar* (interpretar, aclarar) y *traducir*. Grondin se queda sólo con los dos principales significados: expresar e interpretar, y toma partido por la interpretación internalista de la hermenéutica: “El interpretar busca el sentido interior detrás de lo expresado en tanto que el expresar da a conocer algo interior [. . .]. El enunciado *ermeneia* siempre es la traslación de pensamientos que se encuentran en el alma (o sea desde el interior) al lenguaje exterior” (p. 45). Desde esta interpretación presenta prácticamente todas las formas de comprender y utilizar la hermenéutica. Inicia con la doctrina estoica del ‘logos’ interior y exterior para la explicación alegórica de los mitos. Así cita, entre los estoicos, a Filón de Alejandría (13 a.C.–54 d.C.), quien queriendo interpretar los textos bíblicos, intuye el carácter universal de lo alegórico. La unión de lo alegórico con lo tipológico permitió a Orígenes interpretar el Antiguo Testamento como alegoría del Nuevo Testamento. El rechazo posterior (siglos IV y V) a esta universalización dio pie a un nuevo interés por lo histórico y lo literal, que, a decir de Grondin, se acerca bastante al método histórico-crítico de la Edad Moderna.

San Agustín (354–430) es presentado como la autoridad en la hermenéutica. Heidegger y el mismo Gadamer reconocen que de Agustín proviene la distinción entre el *actus signatus* (predicción) y el *actus exercitus* (su ejecución posterior). Para Grondin, Agustín es el padre de la hermenéutica existencialista. Las evidencias

de esto abundan en la obra de Agustín de Hipona y señala que esa hermenéutica está hoy más presente que nunca: “Gadamer aprendió de Agustín que el sentido transmitido por el lenguaje ‘no es un sentido lógico que se pueda abstraer del enunciado, sino que significa el entrelazamiento que se produce en él” (pp. 67–68). Grondin hace aquí una aportación importante inspirada en la posición de Agustín, desde donde critica que Occidente haya insistido demasiado en la lógica cuando se refiere a la interpretación: “La fijación del pensamiento occidental en la proposición significa, por tanto, una reducción del lenguaje que omite su dimensión decisiva, es decir, omite que cualquier discurso está incluido en un diálogo” (p. 68). El diálogo es apertura, universalidad. Este diálogo “no puede ser sólo el lenguaje hablado, sino la ‘palabra interior’, porque toda proposición tiene presupuestos que no enuncia” (p. 68).

La importancia que Grondin otorga a Agustín no le impide decir que la tradición hermenéutica fue cultivada sobre todo por el protestantismo (Schleiermacher, Dilthey, Bultman, Ebeling y Gadamer), aunque pone en duda si el mismo Lutero desarrolló una teoría hermenéutica. El universalismo hermenéutico que adopta el protestantismo siguiendo a Lutero indica que la palabra da todo lo que pueden revelar las Escrituras, pero que requiere además la fiel ejecución de la palabra; de lo contrario, ésta sigue siendo letra muerta.

El capítulo II, “La hermenéutica entre gramática y crítica”, ofrece un recorrido de la hermenéutica en la Edad Moderna, incluyendo las disciplinas juristas y la medicina, ambas vinculadas completamente con el problema de la interpretación. Rescata primero a Johann Conrad Dannahuer (1603–1666), quien propuso la idea de la hermenéutica como doctrina metodológica de las ciencias que trataban de independizarse de la escolástica. Su idea fue elaborar una hermenéutica general que permitiera a cada disciplina (derecho, teología, medicina) interpretar el sentido de los documentos escritos para aclarar lo que el autor quiso decir, sin considerar si eso es lógico o fácticamente cierto. En la misma posición que Dannahuer, Johann Martin Chladenius (1710–1759) habla del “punto de mira” o “*Sehepunkt*” como fundamento universal de la hermenéutica: “Aquellas circunstancias de nuestra alma, nuestro cuerpo y toda nuestra persona que hacen o son causa de que nos representemos una cosa de una determinada manera y no de otra, esto es lo que vamos a llamar el punto de mira” (J.M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung benünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1972, § 309). Paradójicamente, Grondin rescata esta afirmación de Chladenius para fundamentar sobre ella el carácter universal de la hermenéutica:

De ello se sigue que la asunción del perspectivismo para Chladenius no puede representar un peligro para la “objetividad”, como hoy se teme generalmente, sino precisamente lo contrario: Pretende ser la condición para hacer posible un conocimiento adecuado a la cosa y una mejor comprensión. [...] Se trata, por tanto, sólo de una correcta comprensión del lenguaje por medio de la reducción al punto de mira que lo guía. Un objetivismo lingüístico que abstraiga del punto de mira, desacertaría por completo las cosas. Ésta es la doctrina básica de la hermenéutica universal. (p. 92)

Otro empuje hacia la universalidad de la hermenéutica procede de Georg Friedrich Meier (1718–1777), esta vez aplicándose a todo el universo de los signos, incluyendo los naturales. Señala Grondin que detrás de esta universalidad se encuentra la doctrina general de los signos o *semiótica*, propuesta por Leibniz “bajo el título programático de ‘*characteristica universalis*’. ‘*Universalis*’ significa aquí que en este mundo todo es signo y que cada signo remite a la conexión universal de todos los signos” (p. 93). Comprender, por tanto, equivale a integrar un signo en el contexto universal de los signos. Con esto, señala Grondin, la universalidad de la hermenéutica parece ir de la mano de la característica universal y semiótica.

Quedan así prefigurados lo que para Grondin son los dos frentes de la actual discusión hermenéutica:

por un lado el desafío del perspectivismo (que según el científicismo decimonónico se creía tener que llamar relativismo), ubicado en el pensamiento continental y, por el otro, la infiltración semiótica del pensamiento hermenéutico en la lingüística estructuralista, de la que se nutre el deconstructivismo posmoderno, para el que toda palabra señala una derivación de signos. (p. 97)

La hermenéutica pietista de August Hermann Francke y de Rambach (1723) insiste en la dimensión afectiva, porque en el trasfondo de cada palabra, dicen, hay algo interior, en concreto, un estado afectivo del alma. Así, pensamiento y afecto se encuentran íntimamente vinculados. Grondin señala que gracias a la posición pietista, “la hermenéutica de Gadamer sacará [. . .] la enseñanza de que un sentido comprendido siempre debe ser también un sentido aplicado a nosotros, un significado para nosotros. Su aplicación a quien entiende no es un añadido al *intelligere*, sino que constituye la esencia del entender exitoso” (p. 100).

El capítulo III, “La hermenéutica romántica y Schleiermacher”, presenta primero a Friedrich Schlegel, y posteriormente muestra a Schleiermacher influido por las explicaciones hermenéuticas y profundamente románticas de Schlegel, pero vinculado directamente con la hermenéutica más antigua, contra quienes lo consideran el fundador de la hermenéutica. Schleiermacher elabora su hermenéutica general en dos vertientes: la *gramática*, que contempla el lenguaje desde la totalidad de su uso lingüístico, y la *técnica o psicológica*, que trata de comprender el lenguaje como expresión de algo interior. La práctica hermenéutica de Schleiermacher consiste en evitar el malentendido, ya que “el malentendido es lo obvio y que el entender debe ser en todo punto lo que se pretende y se busca” (p. 112). Sin embargo, a partir de la expresión de Schleiermacher de que “el no entender nunca se puede disipar del todo”, Grondin enfatiza lo inalcanzable del principio de la mejor comprensión, de tal forma que siempre habrá que profundizar en lo que se está interpretando. Para Grondin, Schleiermacher no abandonó los objetivos de la hermenéutica antigua, y explícitamente rechaza la lectura psicologizante que Dilthey hizo de Schleiermacher: “sólo se puede culpar a Schleiermacher de una psicologización no pertinente cuando se omite el horizonte dialéctico o, más precisamente, dialógico de su hermenéutica” (p. 116). Pero éste no es el caso, porque Schleiermacher considera que “la hermenéutica se apoya en una base dialéctica: interpretar un texto significa en-

trar en un diálogo con él, plantearle preguntas y dejar que él también nos plantee preguntas” (p. 117).

El capítulo IV, “Entrando en los problemas del historicismo”, está dedicado a la corriente del historicismo, también llamado relativismo, que tiene como doctrina básica que “todo fenómeno singular debe comprenderse a partir del contexto de su época” (p. 119). El primer problema que Grondin plantea al historicismo es de carácter epistemológico: ¿cómo se puede defender la idea de una verdad vinculante que no sea al mismo tiempo relativizable? ¿Habría que admitir que todo queda absorbido por la integridad de las condiciones temporales respectivas? ¿Cómo se puede salir de la circularidad hermenéutica de nuestra historicidad, si es que realmente es posible?

Estas preguntas se refieren, conforme a August Boeckh, a lo producido por el espíritu humano, es decir, lo conocido (p. 121). En un esfuerzo por establecer el método de estudio de la historia, Johann Gustav Droysen (1808–1886), siguiendo a Kant, establece que la esencia de la ciencia histórica consiste en “comprender por medio de la investigación”, donde comprender significa “reconducir las expresiones a lo que se quiso expresar con ellas” (p. 124), o sea conocer lo conocido. Así, concluye Grondin, para Droysen la comprensión histórica “es lo mismo que comprender a alguien que habla con nosotros” y esto a partir de la palabra que es expresión. Es decir, investigar a partir de hechos o signos existentes lo que no está dado inmediatamente (p. 127). Grondin dedica un buen espacio a presentar y analizar la propuesta metodológica de Dilthey resumida en su psicología descriptiva. Wilhelm Dilthey (1833–1911) también parte del desafío metodológico del historicismo para llegar luego a la hermenéutica. En los “hechos de la conciencia” ve la base de toda investigación para las ciencias del espíritu.

El hecho de que Dilthey sólo hablara explícitamente de la hermenéutica en sus escritos tardíos (hacia 1900) da a Grondin la ocasión para discutir si viene a suplantarse a la psicología, y concluye que “no se podría sostener que pese al énfasis puesto en la tríada de vida, comprensión y expresión, los textos del volumen VII hayan elevado la hermenéutica al rango de una disciplina metodológica fundamental” (p. 134). En todo caso, Grondin destaca el hecho de que Dilthey mantuvo hasta el final un concepto clásico y normativo de la hermenéutica, lo que dio paso de hecho al abandono de una metodología general para las ciencias del espíritu, y específicamente para el historicismo.

En el capítulo V, “Heidegger: la hermenéutica como esclarecimiento de sí mismo del estar interpretado existencial”, título por demás difícil de traducir debido al vocablo alemán *Ausgelegenheit* (la condición de “estar interpretado” o “expuesto”), Grondin se ocupa exclusivamente de Heidegger (1889–1976), quien recibió la influencia de Schleiermacher, Droysen y Dilthey. Heidegger, a decir de Grondin, es quien situó la hermenéutica en el centro de la reflexión filosófica, aunque permaneció oculta por mucho tiempo.

Grondin se esfuerza por vincular a Heidegger con el surgimiento de la hermenéutica en el siglo XX, pero reconoce que no la desarrolló sistemáticamente y hay que rastrear sus ideas sobre la misma en los apuntes de sus primeros cursos. No obstante esto, desde *El ser y el tiempo* trata de demostrar que “la hermenéutica de la facticidad de Heidegger pretende ser una hermenéutica de todo lo que trabaja detrás de la proposición. Es una interpretación cuidadora de la existencia huma-

na, que se expresa antes y después de todo juicio y cuya forma más elemental de ejecución es la comprensión” (p. 140). Ve que la hermenéutica es despojada de su carácter epistémico en la medida en que Heidegger piensa en un saber existencial (*sich auf etwas verstehen*). Destaca Grondin, con razón, la preocupación de Heidegger por demostrar que la comprensión tiene su raíz existencial “en el preocuparse de sí mismo del ser ahí” (p. 142), porque “lo que está ahí en primer lugar es precisamente nuestra relación con el mundo en el modus de los proyectos entendedores” (p. 142). Para Grondin, Heidegger invierte los términos de la hermenéutica tradicional: de la interpretación a la comprensión. Ahora lo primero será el entender y “la interpretación consistirá sólo en la formación o elaboración del entender” (p. 143). Ahora la hermenéutica en Heidegger no es teoría de la interpretación, sino la interpretación misma (p. 146), y añade Grondin: “la hermenéutica filosófica [de Heidegger] apunta a que la facticidad se interprete a sí misma, en cierto modo, a una interpretación de la interpretación que permita al ser ahí volverse transparente a sí mismo. Porque en la interpretación ‘deben darse a conocer las estructuras de su ser’ al ser-ahí” (p. 146). Siguiendo a Heidegger, las proposiciones “indican la posibilidad de entender y su posibilidad de acceso a las estructuras existenciales”. Grondin dibuja así la nueva hermenéutica existencial; sin embargo, reconoce que el Heidegger tardío vuelve a la hermenéutica tradicional, cuando reconoce que el lenguaje conlleva la relación hermenéutica, es decir, que lenguaje y hermenéutica son dos palabras que expresan la misma realidad.

El capítulo VI, “La hermenéutica universal de Gadamer”, presenta a éste empeñado en demostrar la “insostenibilidad de la idea de un conocimiento de validez general” (p. 158), y dejando a un lado el planteamiento del historicismo. Grondin ve a Gadamer enfrascado en fundamentar las ciencias del espíritu con respecto a las ciencias naturales, al margen de la metodología que pretendieron establecer Dilthey, Droysen y otros neokantianos. Con Helmutz, Gadamer había propuesto en *Verdad y método* (1960) el concepto de ‘tacto psicológico’, en lugar de la ‘deducción consciente’. Desciende Grondin al detalle en su análisis de *Verdad y método* para:

- encontrar la profunda crítica al interés por equiparar en su fundamento metodológico a las ciencias del espíritu con las ciencias naturales;
- recuperar la especificidad hermenéutica de las ciencias del espíritu; se refiere a la hermenéutica que persigue el sentido de las cosas como proyectos subjetivos del entender (p. 163);
- fundamentar la fórmula sugerente de que la conciencia de la historia de la transmisión de hecho sería “más conciencia” (p. 166);
- recuperar para la hermenéutica la intuición según la cual el entender equivale a dar sentido a nuestra situación y a nuestra interrogación, porque en todo intento de entender nos incluimos a nosotros mismos de tal manera que entender y aplicar coinciden;
- demostrar el carácter hermenéutico del diálogo, de acuerdo a la afirmación de Gadamer: “desde el diálogo que somos, tratamos de acercarnos a la oscuridad del lenguaje” (p. 170). A este respecto, Grondin señala que

“contra la lógica proposicional, para la que la oración constituye una unidad de sentido autosuficiente, la hermenéutica quiere recordar que una proposición nunca puede separarse de su contexto motivacional, es decir, del diálogo en el que está integrada y desde el cual adquiere todo su sentido” (p. 171);

- señalar el núcleo de la filosofía hermenéutica, a saber, que no puede haber proposición alguna que no se pueda entender como respuesta a una pregunta y que sólo así se la puede entender;
- recuperar la universalidad de la hermenéutica como entender, como lenguaje, y como hermenéutica filosófica en contra de concebirla sólo como la base metodológica de las ciencias del espíritu. Gadamer arraiga esta universalidad de la hermenéutica, a decir de Grondin, en la palabra interior, que consiste en el deseo de entender y de hablar y que constituye el universo de nuestra finitud (p. 177).

En el capítulo VII, “La hermenéutica en el diálogo”, habla nuevamente de Gadamer como del filósofo influyente cuya concepción hermenéutica es la más original y holística, esta vez en diálogo con Betti, Habermas y Derrida. Emilio Betti (1890–1968) elaboró una hermenéutica general con un fuerte significado epistemológico. La interpretación, para Betti, es el medio para resolver el problema epistemológico del entender, porque no se puede acceder de manera inmediata al espíritu ajeno, sino sólo por el rodeo de las formas representativas en las que se da a conocer (p. 181). Betti distingue entre el *significado* de un texto y la *significación* que ha adquirido en las diversas interpretaciones, mientras que Gadamer los confunde cuando habla de “interinfluencia”.

Habermas, apoyándose en la crítica a la ideología y el psicoanálisis, trató de relativizar, contra Gadamer, la oposición entre verdad (la de las ciencias del espíritu) y método (cientifista) para mostrar que puede haber un entender metódico explicativo capaz de situarse detrás de la falsa conciencia y someterla a su crítica en nombre de unas condiciones no perturbadas de la comunicación (p. 187). La teoría de la acción comunicativa de Habermas establece que “las bases normativas de una teoría social, y por tanto de una ética, deben buscarse en las implicaciones pragmáticas o pretensiones de validez del uso del lenguaje que aspira a la comunicación y la comprensión” (p. 189). Grondin rescata en este punto la universalidad de la hermenéutica, ahora en la teoría de Habermas.

El deconstructivismo de Derrida es presentado por Grondin con tres preguntas que el propio Derrida había planteado a Gadamer en 1981: ¿No trabaja la hermenéutica con un supuesto metafísico? ¿Puede hablarse en general de una comprensión de la verdad?, porque el sentido de una expresión queda siempre diferido. ¿No habría que admitir que el entender va a la deriva de un signo a otro sin topar jamás con algún sentido que podría ser algo así como una presencia corpórea? Esto da ocasión a Grondin para rescatar la “palabra interior” a favor de la hermenéutica. Grondin dedica el epílogo a defender la hermenéutica contra la acusación de que es relativista, pero no cae en el fundamentalismo de la verdad absoluta. Al contrario, sostiene que “de la falta de una verdad absoluta no resulta que no haya verdad alguna” (p. 199), y llama a la emancipación del historicismo, porque “la verdad exis-

te también más acá o más allá del estrecho círculo de lo que se puede someter a método” (p. 200).

Grondin presenta así una síntesis de la hermenéutica desde la hermenéutica misma, es decir, recuperando desde sus orígenes el sentido de esta disciplina para incorporarla magistralmente a la discusión filosófica actual.

FERNANDO SANCÉN CONTRERAS

*Departamento de Política y Cultura*

*Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco*

sacf1309@cueyatl.uam.mx

Víctor Hernández Márquez, *Lógica, lenguaje y realidad. Examen crítico del programa absolutista*, Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua, 2001, 255 pp.

El libro de Víctor Hernández, *Lógica, lenguaje y realidad*, es básicamente un trabajo de historia de la lógica que, por múltiples razones, habrá de suscitar reacciones encontradas en el lector. Por una parte, el autor hace gala en general de un conocimiento bastante extendido de los temas que maneja, lo cual garantiza el nivel de la exposición y explica a qué se debe que a todo lo largo y ancho del libro éste esté salpicado de observaciones originales; por otra parte, sin embargo, abundan en el texto aseveraciones que, como intentaré hacerlo ver, prácticamente lo echan a perder. El libro (hay que decirlo) está pésimamente redactado, lo cual no creo ni que resulte muy difícil de hacer ver ni que sea particularmente importante, salvo por el hecho de que ello inevitablemente opera en demérito de la formulación misma de ideas del autor. En verdad, es por ello que la lectura de este texto no deja inclusive de ser un tanto irritante o frustrante, porque es imposible no sentir que así como está casi no pasa de ser la versión previa a su redacción final. Por lo menos yo me quedo con la convicción de que un mínimo esfuerzo literario suplementario habría contribuido a que este libro dejara de ser lo que es para convertirse en un libro de primera línea, en una aportación de mucha mayor envergadura que la que representa tal como nos lo entrega el autor. Sin embargo, antes de intentar elaborar una crítica del libro que ahora nos ocupa será menester sintetizar primero su contenido.

La verdad es que, por razones que irán emergiendo paulatinamente, esto último no es tan fácil de lograr como podría ingenuamente pensarse. El libro está dividido en cinco capítulos. El primero (“El proyecto leibniziano en torno a una *característica universalis*”) es un examen de lo que, se nos asegura, es realmente el programa filosófico original del cual habrían posteriormente brotado ni más ni menos que los de Frege, Russell y Wittgenstein, a saber, el proyecto de Leibniz de la invención de un lenguaje lógico universal; el segundo capítulo se intitula “El programa conceptográfico de Frege” y es una interesante presentación del trabajo del gran lógico alemán; el siguiente capítulo está dedicado a reconstruir lo que el autor llama ‘El ambiente intelectual del programa conceptográfico’ y que es una revisión de algunas ideas y aportaciones de los grandes pioneros decimonónicos de la lógica, *i.e.*, gente como Boole y Peano; el cuarto capítulo se llama “Los orígenes