

Sociológica, año 17, número 48, pp. 147-171
Enero-abril de 2002
Fecha de recepción: 23 de noviembre de 2001
Fecha de aceptación: 24 de marzo de 2002

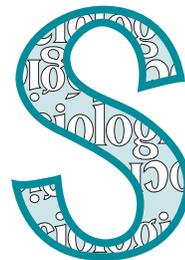
De la búsqueda del sentido de los textos a la formulación de una teoría general de la interpretación

*Margarita Olvera**

RESUMEN

La sociología incluye en sus patrimonios de conocimiento un conjunto de supuestos acerca de la interpretabilidad de la acción, que tiene sus raíces en las reflexiones hermenéuticas efectuadas entre los siglos XVII y XIX en el campo de la historia, las cuales se remontan a los debates relacionados con la comprensión de textos sagrados, principalmente. Este trabajo intenta reconstruir algunas de las líneas centrales de las discusiones que “condujeron” a la hermenéutica de la interpretación de textos particulares a la formulación de una teoría general de la interpretación, que constituyó la vía de entrada de esta perspectiva a las ciencias sociales.

PALABRAS CLAVE: hermenéutica, sentido, interpretación sociológica, Wilhelm Dilthey, Hans George Gadamer.



* Profesora investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco; mos@correo.azc.uam.mx

INTRODUCCIÓN

EN LA segunda mitad del siglo XX la hermenéutica dejó de ser vista como una disciplina auxiliar de la teología, la filología y la jurisprudencia y se convirtió en una orientación filosófica con un gran relieve en el pensamiento social contemporáneo, especialmente en sus debates teórico-epistemológicos. Este “ascenso”, por así decirlo, ha estado estrechamente asociado a la difusión de la obra de Hans George Gadamer, cuya célebre obra *Verdad y Método* (1987 [1969]) consolidó en definitiva la reflexión hermenéutica.

Gadamer, siguiendo a Heidegger, deja de concebir “el comprender” como un método de las llamadas ciencias del espíritu y le atribuye un estatuto ontológico que en la teoría sociológica había sido ya reconocido por Alfred Schütz en su *Fenomenología del mundo social* (1932), a partir de la crítica de los conceptos weberianos de acción, acción social y relación social. No obstante, es a la recepción del pensamiento de Gadamer en las ciencias sociales a la que debemos la resignificación actual de la hermenéutica dentro de la teoría social, en la cual ya había sido extensamente discutida como metodología por Wilhelm Dilthey y Max Weber, fundamentalmente.

En 1967 Anthony Giddens publica su célebre obra *Las nuevas reglas del método sociológico* en la cual resignificaba los legados de la fenomenología de Alfred Schütz, la etnometodología, la filosofía poswittgensteiniana y la hermenéutica del siglo XX, especialmente en su versión gadameriana. La obra de Giddens era producto, en cierto modo, de la crítica a los modelos naturalistas que, en el mundo de las ciencias sociales y de la epistemología occidentales, había dado inicio desde los años cincuenta.

Varios lustros más tarde es publicada la primera edición en español de esta importante obra, con lo cual cobraba impulso la recepción de la herencia hermenéutica que había comenzado en nuestro país desde los años cuarenta, con los trabajos sobre Dilthey y Weber de los exiliados españoles, y continuado (tras una interrupción de décadas) hacia finales de los años setenta y principios de los ochenta en los seminarios de posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), impartidos por profesores que habían hecho sus estudios en el extranjero (Luis Aguilar, Fernando Castañeda, José María Pérez Gay, entre otros).

La discusión y crítica de las perspectivas teóricas que habían animado la fundación e institucionalización de la sociología en México, sobre todo del estructural-funcionalismo y el marxismo, había comenzado ya en las aulas desde principios de los años setenta. No obstante y dado el predominio existente hasta ese momento de lo que podríamos llamar "cultura oral", fue hasta principios de los ochenta que se inició la publicación de trabajos que contenían una reflexión expresa sobre los fundamentos teóricos y epistemológicos de la sociología mexicana,¹ así como la resignificación de tradiciones intelectuales prácticamente olvidadas por ella,² como por ejemplo, la que se remonta a Dilthey y Weber. El marco intelectual dentro del que se produjeron esos trabajos estuvo signado por la recepción pero también por la crítica de las discusiones que cimbraron a las ciencias sociales desde los años cincuenta; el marco institucional, por la etapa de profesionalización en la que entra nuestra disciplina a partir de los años ochenta en México.

Desde estos debates, la sociología mexicana vio ampliado su espectro analítico; pudo resignificar las perspectivas que habían sido canónicas a lo largo de sus primeras décadas de existencia como disciplina institucionalizada (ver Aguilar, 1995) y, paralelamente, fue reformulando gradualmente sus enfoques, sus temas de investigación, sus procedimientos (ver Girola y Zabłudovsky, 1991), así como los conceptos que le daban acceso a la realidad social.

Así, hoy forman parte de nuestro "patrimonio de sentido común disciplinario" nociones como la historicidad del conocer, el carácter productivo de la acción humana, la prerreflexividad de la comprensión,

¹ De la Garza, 1989; Sefchovich, 1989, entre otros.

² Destacan los estudios sobre Weber de Luis Aguilar (Aguilar, 1981 y 1988).

el involucramiento del observador con lo observado, la necesidad de ubicar los eventos o procesos que estudia la sociología dentro de las coordenadas espacio/temporales en las que tienen lugar, etcétera. Estas cuestiones hermenéuticas son asumidas, de un modo u otro, por un amplio espectro de perspectivas sociológicas contemporáneas.

El origen moderno de estas ideas se remonta a las contribuciones hermenéuticas de Friedrich Schleiermacher y, sobre todo, de Wilhelm Dilthey, gracias a las cuales los estudiosos del mundo humano de finales del siglo XIX, que no aceptaban la identidad epistémica entre naturaleza y sociedad postulada por el positivismo francés, pudieron cuestionar cuál era el modo específico de conocer qué estaba involucrado en las disciplinas que se ocupaban de la historia y de la sociedad.

El propósito de este trabajo es reconstruir³ algunos de los ejes del itinerario que sigue la reflexión hermenéutica, sobre todo en el lapso que va del siglo XVII al XIX, tomando como guía las principales contribuciones de Wilhelm Dilthey a la fundamentación de una hermenéutica general. Dichas aportaciones fueron, para la sociología y la historia, la primera vía de acceso a la comprensión del mundo humano *como si* fuera un texto a interpretar. Se entiende que este camino no ha sido evolutivo sino que ha estado cruzado por una plurivocidad de concepciones que llamaremos “desarrollo”.

Nuestras preguntas iniciales son: ¿qué elementos de la hermenéutica propuesta por Dilthey, siguiendo a Schleiermacher, representan un avance respecto de las formas anteriores en que se había concebido la interpretación de textos? ¿Cómo se había desarrollado la hermenéutica hasta el siglo XVII? ¿Por qué son precisamente la Reforma protestante y la Ilustración los escenarios en los que emergió la interpretación como un problema relacionado con el conocimiento del mundo humano? ¿Cómo se plantea el pasaje de las hermenéuticas particulares a una teoría general de la interpretación? ¿Cuáles son las principales limitaciones de la idea de comprensión hermenéutica de Dilthey desde el punto de vista del pensamiento sociológico contemporáneo?

I. La perspectiva hermenéutica en las ciencias sociales se caracteriza por una decidida crítica a la pertinencia del positivismo como vía de

³ Hablamos aquí de reconstrucción como el realineamiento retroactivo de elementos del pasado en función de preguntas y/o criterios del presente. La reconstrucción histórica implica, así, poner “orden” en una realidad en la que no lo hay de manera intrínseca, con la finalidad de hacerla inteligible.

construcción de un conocimiento científico de lo social. Sus raíces más lejanas se encuentran en la teología, el derecho y la filología, pasando por las contribuciones de Schleiermacher y la historiografía alemana del siglo XIX hasta llegar a la decisiva contribución weberiana que uniría comprensión y explicación en la investigación sociológica. Aunque es evidente que entre autores como Droysen, Herder, Dilthey o Weber hay grandes diferencias, todos comparten la convicción de que el mundo humano es una entidad significativa que no puede ser contenida dentro de los límites de la explicación por leyes, por lo que su conocimiento requeriría de procedimientos capaces de permitir la “captación” interna de los marcos de significación en los que los seres humanos actúan, persiguen sus intereses y construyen su historia.⁴

En el siglo XX la reflexión hermenéutica —enfocada desde el siglo XIX al campo de la epistemología de las llamadas ciencias del espíritu— cobra un importante impulso dentro de la filosofía, donde alcanza el rango de ontología a través de las contribuciones de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer⁵ y Paul Ricoeur,⁶ principalmente, sin por ello dejar de operar como un importante referente de las discusiones epistemológicas a partir de las que (en la segunda mitad del siglo veinte) disciplinas como la sociología, la historia y la antropología trataron de reconstruir/redefinir sus propios fundamentos.⁷

El origen etimológico del término hermenéutica nos refiere a Hermes, el mensajero de los dioses e intérprete de las órdenes divinas, Dios de la palabra y de la interpretación. Hermes es también el Dios encargado de los lindes y cruces de caminos, de las puertas y de las fronteras.

⁴ El historicismo reclamaba a la Ilustración el olvido de la temporalidad: la multiplicidad y la heterogeneidad de las creaciones humanas sólo se podían interpretar históricamente de manera incompleta desde el punto de vista de una razón cuasinatural (Rüsen, 2000: 439 y ss.). El historicismo trató de responder a este olvido apelando a la individualidad y a la intencionalidad.

⁵ Heidegger y Gadamer, principalmente, son depositarios del legado de Dilthey, pero en ellos la comprensión hermenéutica rompe con el marco metodológico de las ciencias del espíritu y se plantea como la comprensión de sí misma de la existencia, pasando así de una hermenéutica epistémica a una hermenéutica filosófica con pretensiones de universalidad (ver Dilthey, 2000; Heidegger, 1998; Gadamer, 1987).

⁶ Ricoeur plantea que la explicación y la comprensión no son necesariamente incompatibles. Tomando como eje la objetividad del texto, sostendrá la posibilidad de una interpretación que sea capaz de defender su validez (ver Ricoeur, 1995 y 2002).

⁷ Sobre todo en la filosofía, este debate sigue en marcha. Un resumen que toma como hilo las obras de Heidegger, Gadamer, Habermas, Apel, Rorty y Vattimo puede encontrarse en Villoria, 1996.

Por tanto, puede verse como un Dios mediador, que está entre dos partes “poniéndolas en comunicación” (Antón, 1988: 294).⁸ De esta manera el vocablo nos plantea el triOnomio comunicar/traducir/mediar entre marcos de sentido diversos que no son autoevidentes entre sí.

La comprensión y la interpretación, hasta el siglo XVIII, se habían desarrollado principalmente por tres vías: la teológica, la filológica y la jurídica. La hermenéutica teológica se desarrolló para defender la ortodoxia bíblica frente a las comprensiones heréticas; la filológica se construyó como herramienta auxiliar de los intentos humanísticos de resignificar la literatura clásica; la jurídica, para responder al problema de cómo había que aplicar la ley en la diversidad y singularidad de los casos particulares.

En general la hermenéutica —en su sentido moderno— emerge en el siglo XVII como resultado de un problema práctico: ¿cómo acceder a la correcta interpretación de las sagradas escrituras en una situación donde el creyente no contaba más con la interpretación sacerdotal? Evidentemente el contexto en que esto se plantea es el cuestionamiento de la tradición religiosa que supuso la Reforma protestante: ruptura con la Iglesia sacramental, ausencia del monopolio interpretativo del sacerdote, negación de los intercesores, la relación solitaria del creyente con su Dios, etcétera.

No obstante, esta urgencia práctica en modo alguno era novedosa; de hecho el desarrollo de la hermenéutica misma a lo largo de su historia había estado profundamente vinculado con situaciones de interpretación que cuestionaban los modos anteriores en que se daba la comprensión. La hermenéutica bíblica y la desarrollada en el marco de la Reforma protestante son dos ejemplos históricos que ilustran esta intención práctica.

La hermenéutica bíblica se desarrolla alrededor de las tareas prácticas y dogmáticas involucradas en la interpretación de los textos canónicos. El cristianismo primigenio funda una comunidad hermenéutica que cree coincidir con la apertura de una nueva era; el problema práctico al que se enfrentan los primeros cristianos tras la muerte de su salvador es fijar y establecer los hechos y dichos de Cristo en forma de sagradas escrituras (Morlá, 1998: 232). Se forma así una comunidad de interpretación que intenta acceder al sentido que encierra la Biblia, bajo el supuesto de que ella contiene las claves

⁸ En su estudio sobre la hermenéutica filosófica, Jean Grondin menciona tres significados del término que están sumamente próximos: expresar (afirmar, hablar), explicar (interpretar, aclarar) y traducir (trasladar) (cf. Grondin, 1999: 44).

generales del destino humano. En determinado momento se crea un cuerpo doctrinario que permite hacer más explícitos los pasajes oscuros y desplegar su contenido salvífico, a través de un conjunto de prácticas interpretativas que encadenaban una escritura anterior, una lectura actual y una nueva escritura (cf. Ricoeur, 2002: 115 y ss.).

Estas comunidades fueron articulando su identidad en relación con la legendaria figura de un fundador carismático que había muerto y resucitado en el seno del judaísmo. Se trataba de formular un cuerpo doctrinario, un credo que habría de ser defendido tanto con las armas como con la palabra. En este proceso se inaugura una dialéctica ortodoxia/herejía en la cual se irían definiendo y clarificando los cuerpos doctrinales canónicos de una comunidad religiosa que se asumía como la “verdadera Iglesia”. Su tarea tenía un interés de salvación urgente: interpretar el antiguo testamento a la luz del nuevo.⁹

En la Europa cristianizada la herméutica se convirtió en una necesidad, no sólo por la importancia de fijar un sentido estable y dogmático, sino por el hecho de que la Biblia estaba escrita en hebreo y arameo —en el caso del antiguo testamento— y griego en el del nuevo testamento, lo cual exigía una *traducción* que necesariamente pasaba por la interpretación y la comprensión. Por otro lado, una vez que las sagradas escrituras salieron de las manos de sus autores, se independizaron y se convirtieron en una especie de estructura abierta a diversas interpretaciones y a lectores de diferentes épocas históricas.¹⁰ En cada una de ellas se hacía indispensable la actualización del *sentido* contenido en aquéllas, así como la evitación de las interpretaciones peligrosas o subversivas.

⁹ La tensión entre la historia del pueblo judío expuesta en el Antiguo Testamento como historia de salvación y la prédica universalista de Jesús en el Nuevo Testamento exigían una reflexión hermenéutica capaz de aportar soluciones normativas. Por otra parte, cabe mencionar que el texto del Antiguo Testamento fue escrito a lo largo de 1,100 años (entre los siglos XII y I a.C.): Esta distancia implica una pluralidad de autores, así como el pasaje de numerosos textos por una etapa previa de tradición oral, a lo largo de la cual se fueron sumando narraciones y ampliando el sentido de dichos textos a raíz de nuevas situaciones históricas. En contraste, el Nuevo Testamento fue escrito en un periodo no mayor de 100 años (cf. Morla, 1998: 237).

¹⁰ Es pertinente aquí recordar que lo que se fija por escrito se ubica, por ello, en una esfera de sentido en la que puede participar todo aquel que esté en condiciones de leer. Los textos, por ello, adquieren un “exceso de sentido” que va más allá del que los autores quisieron dejar fijado. Sigo aquí la concepción que al respecto sostiene Roger Chartier en sus estudios sobre las prácticas de lectura en la sociedad moderna: “Las obras —aun y sobre todo las más grandes— no tienen sentido estable, fijo, universal. Están cargadas de significaciones diferentes y cambiantes que se construyen en el marco del encuentro de una propuesta y una

Las diversas “actualizaciones” que a lo largo del tiempo experimentó lo que desde el siglo XVIII —siguiendo a Schleiermacher y Dilthey— denominamos hermenéutica estuvieron relacionadas con la experiencia de ruptura con las tradiciones interpretativas existentes. Dichas rupturas plantearon el problema del malentendido, de la correcta interpretación y de la inteligibilidad del sentido.

El problema hermenéutico de fondo, que podemos ver en el ejemplo de la hermenéutica bíblica, es el hecho de que la necesidad de hacer comprensible algo aparece justamente cuando ese algo se percibe como oscuro o ininteligible. En este sentido la teología contribuye a la reflexión hermenéutica al plantear el problema del sentido como algo que no es autoevidente o que es de difícil acceso. Por ello, se pensaba que sólo el iniciado podía llegar hasta “este sentido más elevado, que Dios quiso preservar del lector corriente que queda adherido a la literalidad” (Grondin, 1999: 54 y ss). Sumado a ello, en determinado momento, se impuso en el mundo cristiano la idea de que lo religioso consistiría principalmente en misterios que no cualquiera podría descifrar. Ello dejaría al creyente en una posición de dependencia absoluta respecto del monopolio interpretativo del sacerdote.

En general, en el temprano medioevo la hermenéutica ocupó un lugar central en la cultura, puesto que todos los conocimientos aceptados como tales se basaban en la interpretación de las sagradas escrituras y de los autores de la Antigüedad, sentando con ello las posibilidades de desarrollo, no sólo de la hermenéutica bíblica, sino también de la asociada a la filología. Una razón adicional de la importancia que cobró la hermenéutica fue que se suponía que los pasajes bíblicos admitían diversas interpretaciones, ya que se pensaba que los hechos narrados en ellos tenían un significado alegórico o moral, además del literal.

En un sentido moderno, fue la Reforma protestante el evento que supuso un impulso decisivo para la reflexión hermenéutica, puesto que desbrozó el terreno en el que posteriormente germinaría como teoría general de la interpretación, más allá de los límites de la filología, el derecho y la religión. Resignificando este legado, Dilthey llevaría a la hermenéutica al umbral mismo de las ciencias histórico-sociales.

recepción. Los sentidos atribuidos a sus formas y a sus motivos dependen de las competencias o de las expectativas de los diferentes públicos que se adueñan de ellas.” (Chartier, 1994: 21). Pueden verse posturas afines en la teoría de la recepción literaria. Al respecto ver Jauss, 1987.

Como se mencionó antes, el primer problema práctico que representó la Reforma protestante para el creyente fue el desciframiento del sentido verdadero de las sagradas escrituras, a la luz de las transformaciones doctrinarias que aquélla supuso para el cristianismo. Ello actualizó una vez más la necesidad de una resignificación de la hermenéutica bíblica, en un contexto en el que el creyente común no tenía una lectura directa de las sagradas escrituras. Éste se enfrentó a la exigencia de darse su propia interpretación de los textos canónicos, para lo cual obligadamente tenía que entrar —después de haber aprendido a leer—¹¹ en un universo significativo que había que descifrar en su sentido teológico *verdadero*.

La postura de Lutero¹² fue que los textos sagrados eran transparentes. No hacía falta la interpretación sacerdotal para acceder a su comprensión, ni tampoco técnicas especiales a la manera de la patrística, puesto que aquéllos poseían un sentido inequívoco contenido en su literalidad (Gadamer, 1987: 227 y ss). Lutero sostuvo el principio reformista de la *sola scriptura*, a la que defendió contra la tradición y la doctrina de la Iglesia romana.¹³ La convicción de Lutero era que el sentido literal, correctamente entendido, poseía por sí mismo un sentido espiritual autoevidente, por lo que la orientación por la palabra era suficiente para que el creyente accediera a todo el sentido que podían revelar las sagradas escrituras.

En general, dado su fatigoso debate con la tradición católica, la reflexión hermenéutica moderna fue cultivada sobre todo dentro del protestantismo. Para Dilthey, primer historiador de la hermenéutica, era evidente que ésta había devenido como tal sólo con las aportaciones de la Reforma. Así, debemos a los primeros protestantes, herejes de la palabra que usaron la Biblia como arma contra la tradición de

¹¹ Con Lutero la Biblia dejó de ser el libro del sacerdote para convertirse en el libro de cada quien. El Catecismo de Lutero tuvo gran difusión, considerando las limitaciones que la época imponía al libro y a la lectura individual. De dicho Catecismo se vendieron 4,000 ejemplares en cinco días y, de las no menos de 100 ediciones del Nuevo Testamento publicadas durante los años que van de 1519 a 1534, se vendieron en total “cerca de 20,000 ejemplares” (cf. Dahl, 1999: 141). Sobre las transformaciones de las prácticas de lectura a partir del siglo XVI, ver Chartier, 1995.

¹² En 1522 Lutero publica su traducción a lengua vernácula del nuevo testamento. (cf. Dahl, 1999: 140). A partir de 1680 se incrementa la publicación de la Biblia en lenguas vulgares (Chartier, 1999: 198).

¹³ Grondin señala que, en realidad, la postura de Lutero no era del todo novedosa. Ya en San Agustín podía verse la exigencia de partir siempre de la escritura literal para esclarecer los pasajes oscuros (Grondin, 1999: 71).

la Iglesia romana, los primeros esbozos de fundamentación de una hermenéutica, en el sentido de que comenzaron a ocuparse de las reglas generales que habrían de orientar la lectura de la Biblia.

Más tarde, durante el siglo de la Ilustración, tiene lugar la elaboración de perspectivas hermenéuticas que, por primera vez, tendrían pretensiones de universalidad. Para ello, este tipo de reflexión debía liberarse de toda restricción dogmática para poder plantearse como una teoría general de la interpretación, ya no sólo de textos, sino también de la historia y de las acciones humanas.¹⁴

El escrutinio de textos a la luz de criterios seculares no se limitó a la palabra contenida en la Biblia. Desde finales del siglo XVIII los historiadores iniciaron una práctica hoy familiar: revisaron antiguos documentos y crónicas para intentar descubrir la intencionalidad de sus autores (Appleby, 1994: 46). La crítica de textos dejó de ser una cuestión reservada a monjes devotos o a protestantes que se empeñaban en desacreditar las interpretaciones de la Iglesia católica; las palabras contenidas en los textos se habían convertido en algo demasiado importante como para relegarlos a la exégesis clerical. Había, por tanto, que incorporar los textos a la empresa racional de producción de un saber secular y científico.¹⁵ El ambiente intelectual ilustrado fue el horizonte en el que la hermenéutica continuó su apertura al conjunto de la historia y el mundo humanos.

De esta manera se ampliaba el campo de aplicación de la hermenéutica más allá de la teología, la jurisprudencia y la filología, hasta alcanzar también el terreno de la comprensión historiográfica. Era la historia donde tenían que encontrarse las claves del contexto que haría inteligibles los textos y, alrededor de esta cuestión, la comprensión misma se convertiría en un problema metódico a través del cual la sociedad y la acción podrían verse también como si fueran signos a descifrar.

¹⁴ "Esto ocurrió en el siglo XVIII, cuando hombres como Semler y Ernesti reconocieron que para comprender adecuadamente la Escritura hay que reconocer la diversidad de sus autores y hay que abandonar en consecuencia la unidad dogmática del canon. Con esta 'liberación de la interpretación respecto del dogma' el trabajo de reunión de las Sagradas Escrituras de la cristiandad se transforma en el papel de reunir fuentes históricas que, en su calidad de textos escritos, tienen que someterse a una interpretación no sólo gramática, sino histórica" (Gadamer, 1987: 229).

¹⁵ Comenzando con los nuevos diccionarios y enciclopedias, se sometieron los mitos y los relatos históricos anteriores a un riguroso escrutinio, a partir del cual la historia en su versión bíblica y las fábulas de la Antigüedad fueron descartadas como fuentes de conocimiento racional (Appleby, 1994).

II. Como hemos visto, históricamente puede sostenerse que la hermenéutica se dirige hacia una reflexión general¹⁶ dentro de la cultura europea cuando, con la ruptura de la unidad católica de Europa, se plantea el problema del conflicto entre interpretaciones distintas de las sagradas escrituras, cada una de las cuales reclamaba para sí la comprensión correcta, adjudicando a las otras un *mal entender* los textos canónicos (ver Vattimo, 1996: 133).

Durante el siglo XVII (ver Grondin, 1999, especialmente el capítulo II) salieron a la luz diversas hermenéuticas que seguían el espíritu racionalista en su finalidad de plantear reglas procedimentales para la indagación del sentido verdadero de los textos. Más tarde, bajo un escenario cognitivo kantiano que otorgaba a la subjetividad un papel constitutivo en el proceso de conocer,¹⁷ el romanticismo planteó nuevamente la pertinencia de la reflexión hermenéutica vinculándola con la idea de la individualidad/intencionalidad del *autor* como la fuente del sentido que habitaba la obra.

Tanto Dilthey como Gadamer y Ricoeur, reconocen en Schleiermacher¹⁸ (1768-1834) el primer esfuerzo sistemático por fundamentar la hermenéutica como una teoría general de la interpretación capaz de trascender las hermenéuticas “regionales” de la filología, la teología y el derecho. Es Schleiermacher quien hace un uso sistemático de la palabra hermenéutica¹⁹ como tal, al mismo tiempo que la entiende como una disciplina normativa que habría de incluir instrucciones metódicas para el tratamiento de los textos.

Schleiermacher nunca publicó una exposición detallada de su teoría hermenéutica. La difusión de su perspectiva se debe fundamental-

¹⁶ O “desregionalización”, en términos de Ricoeur (Ricoeur, 2002: 72).

¹⁷ Puede verse una síntesis de esta cuestión en Aguilar, 1988.

¹⁸ “...en el espíritu de Schleiermacher, por primera vez [vemos] una capacidad filosófica [hermenéutica] genial. Capacidad instruida en la escuela de la filosofía trascendental la cual justamente ofrecía por primera vez, recursos suficientes para la concepción y solución general del problema hermenéutico” (Dilthey, 2000: 69). Por su parte, Gadamer afirma: “...gran investigador y pensador fue Friedrich Schleiermacher, el famoso traductor de las obras platónicas al alemán. Su obra fue magistral en el ámbito de la literatura de la traducción de todas las culturas. Era el inicio de una nueva colaboración entre los humanistas y los filólogos, por una parte, y los teóricos y los filósofos, por otra. Schleiermacher, a diferencia de Hegel, tenía una sensibilidad particular hacia el carácter individual de los fenómenos (...) En Schleiermacher se daban cita un pensamiento muy flexible, dialéctico y especulativo, y una impresionante erudición clásica y humanística” (Gadamer, 1995: 16).

¹⁹ “El primer documento de la palabra ‘hermenéutica’ como título de un libro data del año de 1654, en Dannhauer. Desde entonces distinguimos entre una hermenéutica teológico-filológica y una hermenéutica jurídica” (cf. Gadamer, 1992: 96).

mente a Dilthey, así como a la edición de sus apuntes de clase por parte de uno de sus estudiantes (Friedrich Lucke) en 1938, bajo el título “Hermenéutica y crítica con referencia especial al Nuevo Testamento” (Grondin, 1999: 109). Probablemente la reticencia a la publicación proviene del espíritu del romanticismo, frente al cual toda obra era considerada siempre algo abierto e inacabado.

Como concepto y como problema expresamente planteado, la hermenéutica surge en Schleiermacher en el contexto de las tareas teológicas relacionadas con la comprensión e interpretación de la Biblia. Este pensador define la hermenéutica como “el arte de comprender correctamente un texto”. Comprender significaba aquí hacer inteligible cada pensamiento o cada expresión a partir de la totalidad del contexto vital del que surgía. Una de las aportaciones más importantes de este autor fue que intentó fundamentar la validez de la interpretación, ya no en el supuesto dogmático de la unidad de sentido de la Biblia, sino en el *procedimiento* mismo del comprender. Con ello Schleiermacher se apartaba de la hermenéutica de la inspiración para dar un giro al mundo histórico, el cual afloraba ya en la conciencia de la época frente al debilitamiento de la tradición.

Schleiermacher²⁰ planteaba la idea de que todo decir se basaba en un pensar, y que todo pensar tenía un autor, por lo que el intérprete habría de tratar de identificar aquello que el escribiente quiso comunicar. Lo que se trataba de comprender era lo pensado que se manifestaba en la expresión, es decir, en el lenguaje (Gadamer, 1987). Schleiermacher distingue entre una interpretación *adivinatoria* —posible sólo frente espíritus afines a la subjetividad del intérprete y que implicaba una especie de presentir espontáneo a partir de una vivencia— y una interpretación *comparativa*, basada en un conjunto de conocimientos objetivos, gramaticales e históricos que permitían acceder al sentido a partir de la comparación o de las conexiones identificadas en las afirmaciones (cf. Coreth, 1998: 296). Así, mientras la interpretación adivinatoria suponía una presunción inmediata de los sentidos, la comparativa implicaba una síntesis rigurosa de datos aislados.

Estos tipos no eran necesariamente contradictorios, antes bien, debían actuar conjuntamente y pensarse como dos momentos dife-

²⁰ Friedrich Ernest Daniel Schleiermacher fue el más influyente teólogo alemán del siglo XIX. Calvinista educado en Moravia, enseñó en las universidades de Halle y Berlín (Ferraris, 2002: 108).

rentes del proceso hermenéutico: la adivinación sería la precomprensión que orientaría el recorrido necesario para llegar a la interpretación comparativa. Por ello, Schleiermacher podrá definir la hermenéutica como una “reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva” de un discurso dado (cf. Coreth, 1998: 297). Paralelamente, este autor postula dos prácticas hermenéuticas distintas: una laxa y otra rigurosa. La primera era la más habitual a lo largo de la historia y partía del supuesto de que la comprensión se producía por sí misma; la segunda asumía que lo evidente era la incomprensión y que el entender bien constituía, en consecuencia, el objetivo de la interpretación.

Una de las derivaciones más obvias de este planteamiento es la universalización de la dimensión del malentendido como *a priori* de la práctica hermenéutica. Detrás de este argumento estaba la idea romántica de que nunca se podía sostener que se había terminado de comprender algo, por lo que aún en el caso de una interpretación exitosa siempre quedaba una franja de opacidad en el texto. De ahí que Schleiermacher enfoque la hermenéutica a la evitación de ésta, para lo cual el intérprete tenía que reconstruir desde su base un discurso escrito viéndolo como si fuera su autor. Más aún, planteará que el objetivo de la interpretación es entender un texto, primero, como lo comprendió su autor y, luego, mejor que él mismo. En este sentido Schleiermacher trata sobre todo de reconstruir el proceso de producción *autoral* de una obra a partir de la “recuperación” del tejido vital en el que se había generado.

La razón por la cual Schleiermacher planteaba la necesidad de “rehacer” el tejido vital en el cual había adquirido sentido y significación un texto era que éste venía del pasado, desarraigado de su mundo original. La reconstrucción histórica del mundo al que pertenecía la obra era, en consecuencia, absolutamente indispensable para descifrar su sentido originario. El presupuesto hermenéutico contenido aquí era que el conocimiento histórico constituía una vía de recuperación de lo perdido.²¹ La comprensión se dirigiría así hacia la

²¹ Ambrosio Velasco señala que tanto Schleiermacher como Dilthey son representantes de la “hermenéutica de la recuperación”: “Esta escuela hermenéutica, desarrollada principalmente por filólogos e historiadores, considera que para comprender una obra o acción es preciso reconstruir el contexto histórico original donde se desarrolló el suceso y la obra cultural que se quiere interpretar y de esta manera rescatar su significado auténtico” (Velasco Gómez, 1996: 48).

captación del universo de significación vital del autor, que era el único que podía hacer inteligible el sentido de la obra o texto.²²

Esto se planteaba como una tarea asequible porque Schleiermacher daba por sentado la vinculación de todas las individualidades por un espíritu común. Bajo este razonamiento, el comprender vendría dado por el carácter absolutamente contemporáneo del autor del texto y su intérprete, ya que toda distancia histórica, bajo esos supuestos, era disuelta por la pertenencia del intérprete al género humano.

Para Schleiermacher la hermenéutica tenía como eje, no un objeto, sino una persona, no un texto, sino un contexto vital dotado de unicidad, no la obra, sino la expresión del autor a través de ella (Aguilar, 1988: 102 y ss). Se infiere de lo anterior que comprender consistiría siempre en moverse en un *círculo hermenéutico* que se iría ampliando constantemente hasta incluir nexos de sentido cada vez mayores que irían modificando la interpretación, por lo que ésta siempre tendría un carácter provisional e inconcluso.²³

A pesar de sus aportaciones a la formulación de una teoría general de la interpretación, Schleiermacher no rebasó el terreno de los intereses teológicos. No obstante, gracias a su enfoque general y a su exigencia de interpretar incluyendo la reconstrucción historiográfica, la hermenéutica de Schleiermacher pudo allanar el camino a uno de los intentos más importantes de fundamentación de las ciencias histórico-sociales como disciplinas interpretativas: el de Wilhelm Dilthey.

III. Fue en el contexto del dilatado debate entre las "ciencias de la naturaleza" y las "ciencias del espíritu" donde Wilhelm Dilthey (1833-1911)²⁴ lleva en definitiva a la hermenéutica más allá de los escritos para ubicarla en el campo de la historia, las instituciones y la acción humanas, a las cuales tratará de comprender como si fueran un texto

²² Gadamer, desde luego, no acepta estos supuestos. Dado que para este autor la distancia histórica no es un obstáculo a salvar para acceder a la verdadera comprensión, sino su condición de posibilidad, la pretensión de Schleiermacher le parece inasequible: "La reconstrucción de las condiciones originales, igual que toda restauración, es cara a la historicidad de nuestro ser, una empresa impotente. Lo reconstruido, la vida recuperada desde esta lejanía, no es la original" (Gadamer: 1987: 220).

²³ Este círculo trazaba un *continuum* en el que se identificaban (en su insoluble unidad) palabra, párrafo, página, intencionalidad, obra, vida, mundo histórico.

²⁴ Dilthey fue estudiante de teología, filósofo, historiador de las ideas, crítico literario y biógrafo. Fue profesor de filosofía en Basilea, Kiel, Breslau y Berlín (cf. Hodges, 1979: 696).

a descifrar. Es este autor el primero que elaborará una reflexión metodológica clara y expresa del problema de la interpretación en las disciplinas que se ocupaban de la historia y la sociedad, tratando así de convertir la comprensión hermenéutica en el fundamento de las mismas. Sus obras *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y *El mundo histórico* (1910), son otros tantos esfuerzos por satisfacer esta tarea.²⁵ En palabras de Gadamer:

Dilthey toma conscientemente la hermenéutica romántica y la amplía hasta hacer de ella una metodología histórica, más aún, una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu. El análisis lógico diltheyano del concepto del nexo de la historia representa objetivamente la aplicación del postulado hermenéutico de que los detalles de un texto sólo pueden entenderse desde el conjunto, y éste sólo desde aquéllos, pero proyectándolo ahora sobre el mundo de la historia. No sólo las fuentes llegan a nosotros como textos, sino que la realidad histórica misma es un texto que pide ser comprendido (Gadamer, 1987: 254).

Dilthey parte de la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, la cual radicaría en que las primeras utilizan un método analítico explicativo²⁶ y las segundas un procedimiento hermenéutico-comprendivo cuya base se encuentra en una especie de psicología opuesta a la explicación por causas: “Explicamos la naturaleza en sus leyes, entendemos la vida del alma”. Si Kant había respondido a la pregunta de cómo es posible una ciencia de la naturaleza, Dilthey tratará de aclarar cómo es posible una ciencia de la experiencia histórica con base en esta distinción.²⁷

²⁵ Su vida entera estuvo dedicada a esta tarea, la cual entendía, en el escenario poskantiano en el que se ubicaba como una crítica de la razón histórica, paralela a la crítica de la razón pura de Kant (Gadamer, 2000: 55; Ferraris, 2002: 132; Ricoeur, 2002: 77).

²⁶ Dilthey pensaba que la sociología positivista, al operar bajo este modelo, no era una verdadera ciencia: “Los métodos de que se sirve la sociología se presentan con la pretensión de que con ellos se ha liquidado la época metafísica y se ha inaugurado la edad de la filosofía positiva. Sin embargo, el fundador de esta filosofía, Comte, sólo ha creado una metafísica naturalista de la historia que, como tal, se acomoda menos a los hechos del curso histórico que la de Hegel o la de Schleiermacher. Por eso sus conceptos generales son también mucho más infértiles” (Dilthey, 1978: 106).

²⁷ En los “Documentos autobiográficos” que se incluyen en la edición mexicana de *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Dilthey rememora el clima intelectual en el que desarrolla su pensamiento: “...era natural que por entonces en Alemania se reconociera la superioridad del análisis kantiano. Su punto de partida lo constituía el problema de la validez universal del saber, la necesidad y universalidad de las verdades lógicas y matemáticas, la fundación de las

Con este propósito Dilthey, ex alumno del luterano Ranke²⁸ profundiza y sistematiza la contraposición entre comprender y explicar que había introducido Droysen en el campo de la historia.²⁹ La comprensión tenía como eje el desciframiento de la lógica *interna* del pasado y de lo que había significado para sus actores; la explicación, en cambio, buscaba establecer conexiones causales *externas* entre los fenómenos (cf. Von Wright, 1979, especialmente capítulo 1). Bajo la lógica historicista, la comprensión y la explicación fueron definidas como procedimientos antitéticos e irreconciliables.

Los principales argumentos a los que apeló Dilthey para defender la especificidad de la historia frente a las ciencias de la naturaleza fueron que la historia se ocupaba de lo singular, de las peculiaridades de los procesos históricos y de su carácter irreplicable, por lo que los criterios nomológicos no eran aplicables a ella; que el mundo humano era, a diferencia del mundo natural, un mundo significativo para aquéllos que vivían en él, un mundo en el que la experiencia encontraba su coherencia y su validez en el *a priori* estructurante de la conciencia. El objeto de las ciencias de la cultura, razonaba Dilthey, era un mundo formado y conformado por el espíritu humano, por lo que no necesitaba de conceptos que “coincidieran” con el mundo exterior. Con ello cuestionaba radicalmente la dicotomía sujeto-objeto en la que reposaba el naturalismo positivista, así como la idea de que era posible producir un conocimiento significativo del mundo humano desde aquélla.

ciencias de la naturaleza sobre ella, pero, al mismo tiempo, la limitación del saber a lo experimentable. En esto coincidían los grandes pensadores alemanes con los filósofos occidentales desde D'Alembert hasta Mill y Comte; estos principios kantianos constituían la base de mi desarrollo intelectual” (Dilthey, 1978: XIX).

²⁸ Leopold Von Ranke, colega de Hegel en la Universidad de Berlín, es uno de los fundadores más importantes de la historia como disciplina autónoma institucionalizada. A él se debe la primera codificación de las reglas de procedimiento que habría de seguir el historiador para alcanzar la objetividad en el conocimiento del pasado, por lo que puede decirse que su aportación es análoga a la que hace Durkheim a la sociología. En 1824 publica la frase que lo ha hecho célebre en el mundo de las ciencias sociales: “Se ha atribuido al historiador la misión de juzgar el pasado, de enseñar el mundo contemporáneo para servir al futuro: nuestro intento no se inscribe en tan elevadas misiones, sólo intenta *mostrar lo que realmente fue*” (citado por Nöiriél, 1997: 55, cursivas nuestras).

²⁹ El problema de la comprensión en las ciencias históricas es planteado expresamente en 1868 por K. J. Droysen, quien señala la distinción entre el método de las ciencias naturales y el histórico mediante los conceptos *explicación* y *comprensión*. Explicación quiere decir el retrotraer causalmente el fenómeno a la ley general; comprensión significa, en cambio, la concepción de lo singular en su peculiaridad y significación (Coreth, 1998; puede verse también Von Wright, 1979: 23).

Dilthey pensaba que no sólo podemos conocer lo que hacen los hombres, sino también los pensamientos, recuerdos, intenciones, juicios de valor, opciones y preferencias que atraviesan siempre sus actos. La captación de estas conexiones valorativas era aquí una condición indispensable para la fundamentación epistemológica de las ciencias humanas. Por otra parte, para Dilthey era claro que comprender implicaba una historicidad de la cual el intérprete no podía desprenderse:

Lo que es el hombre sólo su historia nos lo dice. Es inútil, como hacen algunos, desprenderse de todo el pasado para comenzar de nuevo con la vida, sin prejuicio alguno. No es posible desentenderse de lo que ha sido; los dioses del pasado se convierten entonces en fantasmas. La melodía de nuestra vida lleva el acompañamiento del pasado (Dilthey, 1978: XXV).

A juicio de Dilthey las disciplinas históricas continuaban el razonamiento empleado en la experiencia de vida, ya que el sujeto y el objeto de conocimiento eran parte de la misma entidad en la que se manifestaba y experimentaba lo mismo: la capacidad productiva de la vida humana (Aguilar, 1988: 137). Por ello eran la inmediatez y la interioridad de la experiencia humana los elementos que fundaban el conocimiento del mundo como verdadero y diverso del de la naturaleza, así como la especificidad de sus procedimientos. De este modo, Dilthey sustituía la explicación nomológica fundada en una relación de exterioridad entre el observador y lo observado por una relación de identidad:

...yo mismo, que me conozco y vivo por dentro, constituyo un elemento de ese cuerpo social y los demás elementos son semejantes a mí y captables de igual modo por mí, en su interioridad. Comprendo la vida de la sociedad. El individuo es, por una parte, un elemento de las interacciones de la sociedad, un punto de cruce de los diferentes sistemas de estas interacciones, que reacciona con una voluntad consciente y con la acción sobre la influencia de esos sistemas y que es, al mismo tiempo, la inteligencia que contempla todo esto y lo investiga. El juego de las causas eficientes, sin alma alguna, es reemplazado aquí por representaciones, sentimientos y motivos (Dilthey, 1978: 46).

Para la constitución autónoma de las ciencias del espíritu basta, por de pronto, que, desde este punto de vista crítico se separe de esos fenómenos que se constituyen con el material de lo dado en los sentidos, y sólo con este material, mediante

enlaces mentales, otro círculo de hechos que se nos dan primariamente en la experiencia interna (...) Surge así un campo peculiar de experiencias que tiene su origen propio y su material en la vivencia interna y que, por lo tanto, es objeto de una ciencia empírica especial. La fundación honda de la posición autónoma de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, posición que constituye el centro de la construcción de las ciencias del espíritu que ofrece esta obra, se lleva a cabo en ella paso a paso al verificarse el análisis de la vivencia total del mundo espiritual en su carácter incomparable con toda la experiencia sensible acerca de la naturaleza (Dilthey, 1978: 17).³⁰

Asumida esta distinción, a la pretensión de excluir los prejuicios y la subjetividad del investigador Dilthey opuso el método de la comprensión hermenéutica como vía para conocer la historia humana. Desde esta lógica el historiador podía, por medio de la reexperimentación empática, tomar como punto de partida del conocimiento del pasado sus propias vivencias para alcanzar así el horizonte del evento, del autor o del proceso estudiado. La posibilidad del comprender estaba dada porque el investigador que se interesaba por el estudio histórico de determinado evento, era también parte de ese mundo. Se desprende de aquí el supuesto de la identidad sujeto/objeto y la postulación de la vivencia como referente último de mundo histórico y como su posibilidad de conocimiento:

La posibilidad de una interpretación universalmente válida puede derivarse de la naturaleza del comprender. En éste, la individualidad del intérprete y la de su autor no se enfrentan como dos hechos inconmesurables: ambas se han formado sobre la base de la naturaleza humana universal, y por medio de ello se hace posible la comunidad de los hombres entre sí para el habla y la comprensión. En último término, todas las diferencias individuales están condicionadas, no por diferencias cualitativas de las personas entre sí, sino sólo por las diferencias de grado de sus procesos anímicos (Dilthey, 2000: 71).

El término vivencia en Dilthey hacía alusión a algo interno a lo que se podía acceder inmediatamente por estar dado antes en la experiencia individual.³¹ El mundo espiritual, según este razonamiento,

³⁰ Este pasaje recuerda, salvando las distancias, el planteamiento de Gadamer sobre los prejuicios. La diferencia entre ambos reside en que para Dilthey es posible disolver la distancia histórica y situarse en el horizonte de lo interpretado.

³¹ El término vivencia (*erlebnis*), señala Gadamer, no tiene un uso generalizado en Alemania.

se daba a cualquier ser humano como vivencia y, a diferencia de la percepción externa, la interna descansaba en un vivir inmediatamente lo dado. Así, la realidad de los estados internos puede ser planteada por Dilthey como el punto de partida más seguro para todo conocimiento de lo humano.

Cada vivencia individual está referida a un sí-mismo del cual es parte; por la estructura, está vinculada a las otras partes en una conexión. En todo lo espiritual encontramos conexión; de modo que la conexión es una categoría que brota de la vida. Captamos la conexión en virtud de la unidad de conciencia. Esta es la condición bajo la que se halla toda captación (...) esta conexión es concebida bajo una categoría abarcante, la cual es un modo de proposición acerca de toda realidad efectiva, a saber, la relación del todo y las partes (Dilthey, 2000: 121).

En virtud de que según este razonamiento en el vivir entra en juego una naturaleza humana general, el hombre (incluido el intérprete) tiene una estructura espiritual idéntica a través del tiempo, lo cual abre el acceso al mundo histórico y social. A partir de la vivencia, la comprensión hermenéutica posibilita al estudioso la entrada a la universalidad de la historia humana.

El conocimiento del mundo humano tendría así una dimensión originariamente prerreflexiva proveniente de una experiencia vivida que, como tal, es *significativa*. La experiencia del sentido sería una condición ontológica que deberían tener en cuenta las ciencias histórico-sociales, ya que lo que ellas hacían era precisamente desarrollar las “tendencias naturales de la vida”, así como reflexionar sobre entidades (religiosa, moral, jurídica, cultural, etcétera) que no eran, en último caso, más que objetivaciones de la misma. No obstante, la dirección seguida por la reflexión de Dilthey no fue ontológica, sino metodológica.

La posición de Dilthey —arraigada en el postulado de la identidad entre vida y saber— recoge el legado de Schleiermacher y plantea que la comprensión hermenéutica ha de abarcar lo singular en el contexto del todo, entendido aquí como la unidad vital de la que brotaba la unicidad de la exteriorización singular de la vida. Los significados históricos, bajo estos supuestos, no serían conceptos lógicos sino expresiones de la vida misma: el saber histórico se expandiría a

lo universal en la medida que entendiéndose todos los datos singulares de la historia como manifestaciones de los contextos vitales de los que procedían.

El arte del comprender lo *expresado* en un texto o suceso implicaría así una transición fluida de la experiencia personal a los escritos históricos y, de éstos, a los saberes más abstractos y generalizados y a las disciplinas que los cultivaban, llegando finalmente a una especie de síntesis de la historia universal. Paradójicamente, síntesis inacabada, puesto que tanto para Schleiermacher como para Dilthey era imposible abarcar la rica multiplicidad de las cosas particulares. Es decir, no existe aquí posibilidad alguna de conocer íntegramente la realidad; por ello, la comprensión hermenéutica es siempre una tarea inacabada y fragmentaria.

Dilthey asume que la universalidad del comprender descansa en el hecho de que todo lo que hacen los hombres puede ser interpretado como *signo*, como expresión de una vida consciente que nunca queda totalmente descifrada para el intérprete. En el contexto de este carácter inacabado, la hermenéutica puede encontrar, no obstante, su concreción más plena en las objetivaciones signicas, especialmente en la escritura, puesto que para este autor sólo en el lenguaje escrito la interioridad humana encuentra la expresión menos inacabada, la expresión más objetivamente comprensible. Puede entenderse que, para Dilthey, la comprensión tenga su eje en la interpretación de "los vestigios de existencia humana contenidos en la escritura" (Dilthey, 2000: 31).

NOTAS FINALES

Cuando las comunidades de conocimiento se encuentran con interpretaciones (del mundo, de la historia, de las acciones) contradictorias, cobra fuerza la pertinencia de la hermenéutica como posible vía de comprensión del otro y de ellas mismas. Como intentamos mostrar en nuestro recorrido, la evidencia del malentendido y la necesidad de revisar las interpretaciones anteriores (de la religión, de la filosofía o de la ciencia) fueron los detonantes que condujeron a la hermenéutica hacia campos cada vez más amplios y difíciles. En este camino, salió de los límites de la teología para abrirse paso a la historia y a la acción humanas tratando de fundamentar su conocimiento como un saber distinto del de las ciencias naturales.

La obra de Dilthey es producida en un horizonte de significación marcado por dos eventos decisivos para el desarrollo de la discusión sobre el estatuto epistemológico de las ciencias sociales en el siglo XIX: el ascenso del positivismo y el modelo de las ciencias naturales dentro de las disciplinas humanas, por una parte; por otra, la publicación y difusión de las obras históricas de Ranke y Droysen, que constituyen, por así decirlo, el acta de nacimiento de la historia como ciencia.

Dilthey entra en conflicto con la explicación (interpretación) naturalista. No obstante, busca una fundamentación para el estudio del mundo humano equivalente a la del estudio de la naturaleza, ubicando con ello la reflexión hermenéutica en un campo *epistemológico*, distinto de los campos particulares en los que había germinado en los siglos anteriores.

Los principales problemas que la perspectiva hermenéutica de Dilthey representa para las ciencias históricas son evidentes y harto conocidos, por lo que sólo mencionaremos tres de los más debatidos. En primer término, resulta difícil que Dilthey busque, no tanto comprender los textos, la historia o las acciones, sino más bien la intencionalidad que se expresa a través de éstos; con ello, la objetividad material del texto (o la acción) resulta secundaria frente al espíritu o la intencionalidad autoral a la que permite expresarse. Esto equivale a identificar unívocamente la subjetividad con las obras, lo cual nos conduce al segundo problema: postular la vivencia (una entidad privada, inaccesible a un observador externo) como el punto de partida de la producción de conocimiento histórico, así como la base de su validez. Esta objeción, por ejemplo, llevaría a Weber a reformular la idea de comprensión hermenéutica de modo que tuviese una forma conceptual *intersubjetivamente* válida a través de construcciones típico-ideales.

Un tercer problema es la subestimación de las experiencias relacionadas con los condicionantes materiales y sociales de la acción humana. Las críticas de sociólogos como Weber —entre los clásicos— o Habermas, Giddens y Alexander —entre los contemporáneos— apuntan precisamente al cuestionamiento de la unilateralidad y el psicologismo involucrados en la idea de comprensión hermenéutica de Dilthey. A estas tres cuestiones les es común un trasfondo metafísico identificable en las nociones románticas de vida, autotransparencia del sujeto y plena contemporaneidad del intérprete y lo interpretado. Esto le conduce necesariamente a renunciar al conocimiento mediante conceptos y le aleja de su propósito de fundamentación científica de las “ciencias del espíritu”.

No obstante, una mirada retrospectiva permite reconocer también los principales aportes de este pensador a nuestras disciplinas: 1) llamar la atención sobre la historicidad de la comprensión; 2) liberar la hermenéutica de los límites clásicos, al plantear que no son sólo comprensibles los textos, sino también la historia y las acciones y 3) dar “conciencia” metodológica a la interpretación, posibilitando así sus primeros intentos de justificación teórica.

En un escenario disciplinar caracterizado por la ausencia de acuerdos teóricos y una gran diversificación de las perspectivas de análisis, la reflexión hermenéutica puede darnos herramientas para una autocomprensión de la sociología que permita a sus comunidades reconocer la dialéctica tradición/innovación que está en la base de los conceptos que utilizan, las limitaciones y posibilidades de sus perspectivas, así como el carácter provisional de los saberes que producen.



BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Luis

- 1981 "Max Weber: la política después de las ilusiones", en *Nexos*, núm. 38, febrero.
- 1988 *Max Weber: la idea de ciencia social*, Universidad Nacional Autónoma de México/Porrúa, México.
- 1995 "El estado actual de la investigación sociológica en México", en *Estudios de teoría e historia de la sociología en México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México.

Antón, José A.

- 1998 "Hermética", en *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Alexander, Jeffrey

- 1989 *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, Gedisa, Barcelona.

Appleby, J. et al.

- 1994 *La verdad sobre la historia*, Andrés Bello, Santiago de Chile.

Bauman, Z.

- 1978 *Hermeneutics and social theory*, Hutchinsin & Co, Londres.

Bengoa Ruiz de Azúa

- 1992 *De Heidegger a Habermas*, Herder, Barcelona.

Beuchot, M. y R. Blanco, coords.

- 1990 *Hermenéutica, psicología y literatura*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Chartier, Roger

- 1994 *El orden de los libros*, Gedisa, Barcelona.
- 1995 *Sociedad y escritura en la sociedad moderna*, Instituto Mora, México.
- 1999 *Cultura escrita, literatura e historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Coreth, Emerich

- 1998 "Historia de la hermenéutica", en *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Dahl, Svend

- 1999 *Historia del libro*, Alianza, Madrid.

Dilthey, Wilhelm

- 1978 *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1986 *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona.
- 2000 *Dos escritos sobre hermenéutica*, Istmo, Madrid.

Ferraris, Mauricio

2002 *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México.

Gadamer, Hans G.

1987 *Verdad y método*, Sigueme, Salamanca.

1992 "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", en *Verdad y Método II*, Sigueme, Salamanca.

2000 *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid.

Garza, Enrique de la

1989 "Historia de la epistemología, la metodología y las técnicas de investigación en la sociología mexicana", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, núm. 1.

Giddens, Anthony

1976 *The new rules of sociological method*, Hutchinson & Co., Londres.

Girola, Lidia

1986 "Nuevos enfoques teóricos en la investigación social: hacia el pluralismo", en *Sociológica*, núm. 1.

Girola, Lidia y G. Zabłudovsky

1991 "La teoría sociológica en México en la década de los ochenta", en *Sociológica* núm. 15.

Grondin, Jean

1999 *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona.

Habermas, Jürgen

1987 *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, vol. II.

Heidegger, M.

1998 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid.

Hodges, H.A

1979 "Wilhelm Dilthey", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid, pp. 695-698.

Jauss, Hans Robert

1987 "Experiencia estética y hermenéutica literaria", en Dietrich Rall, comp., *En busca del texto*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, México.

Mardones, José María

1991 *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Anthropos, Barcelona.

Morlá, Víctor

1998 "Hermenéutica bíblica", en *Diccionario de Hermenéutica, Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Nöiriél, Gérard

1997 *Sobre la crisis de la historia*, Frónesis-Cátedra, Madrid.

Ortega y Medina, J.

1980 *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Rall, Dietrich, comp.

- 1987 *En busca del texto*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, México.

Ritzer, George

- 1993 *Teoría sociológica contemporánea*, McGraw-Hill, México.

Ricoeur, Paul

- 1994 "Mundo del texto, mundo del lector", en F. Pérus, coord., *Historia y literatura*, Instituto Mora, México.
- 1995 *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI, México.
- 2002 "Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica", en *Ensayos de Hermenéutica II*, Siglo XXI, México.

Rüsen, Jörn

- 2000 "Ilustración histórica de cara a la posmodernidad: la historia en la era de la nueva dispersión", en Silvia Pappe, coord., *Debates recientes de la historiografía alemana*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México.

Sefchovich, Sara

- 1989 "La sociología mexicana en los laberintos de la Revista Mexicana de Sociología", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, núm. 1.

Vattimo, Gianni

- 1996 *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona.

Velasco Gómez, Ambrosio

- 1996 "Concepciones hermenéuticas de las ciencias sociales", en *Fuentes Humanísticas* núm. 12, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, pp. 46-55.

Vergara, Jorge

- 1988 "La crisis epistemológica de la sociología latinoamericana", en *Planteamientos* núm. 7 [Universidad Diego Portales, Santiago de Chile].

Villoria, Cesáreo

- 1996 "Hermenéutica y reconstrucción de la razón", en G. Vattimo, et al., *Más allá del pensamiento débil*, Ediciones Nobel, Oviedo.

Von Rend, G.

- 1975 *Teología del antiguo testamento*, Sígueme, Salamanca.

Von Wright, G.

- 1979 *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid.

Weinberg

- 1998 *Breve historia de la filosofía medieval*, Cátedra, Madrid.