

César González Ochoa

## Gadamer y la hermenéutica filosófica

Dentro de la división de las ciencias propuesta por Aristóteles, por un lado entre saber teórico o especulativo y, por el otro, saber práctico, la retórica estaría dentro del segundo tipo, el que se refiere a la praxis. Desde la perspectiva aristotélica —expuesta en la *Ética nicomáquea*— ni el conocimiento teórico (*episteme*) ni el conocimiento práctico (*phrónesis*) son ciencias en sí mismos, o cuerpos de conocimiento, sino “estados, en virtud de los cuales el alma llega a la verdad”. (1139b15)

La diferencia entre ambos tipos de conocimiento estriba en que el conocimiento científico está gobernado por reglas y principios necesarios e invariables; es un conocimiento que puede ser demostrado. El saber práctico es más bien la capacidad para tratar con asuntos variables; es la posibilidad de deliberar acerca de las acciones humanas. No se delibera —dice Aristóteles— acerca de las cosas invariables; “de aquí que en tanto que el conocimiento científico involucra demostración, mientras que las cosas cuyos principios fundamentales son variables no son capaces de demostración, porque todo acerca de ellos es variable, y en tanto que no se puede deliberar acerca de las cosas que son de necesidad, se sigue que la prudencia<sup>1</sup> no es lo mismo que la ciencia”. (1140a-b) La finalidad de las ciencias prácticas no es, pues, el

<sup>1</sup> Con este término, ‘prudencia’, se traduce la palabra griega *phrónesis*, que hemos llamado saber o conocimiento práctico.

conocimiento en sí mismo sino la acción, “las acciones humanas en relación con las cosas que son buenas para los seres humanos”. (1140b5) Su finalidad es actuar o hacer actuar a los otros sobre la base del juicio o del conocimiento. Las ciencias prácticas no pretenden ser conocimientos sólo de los principios generales, sino que también “deben tomar en cuenta los hechos particulares, puesto que conciernen a la acción, y las acciones tratan de cosas particulares”.

La política es para Aristóteles el paradigma del conocimiento práctico, y dentro de este conocimiento está situada la retórica, (1094b3) porque ésta se relaciona con la habilidad para deliberar acerca de lo contingente y lo variable, acerca de acciones humanas, para las que, como se dijo antes, no hay principios fijos ni necesarios.<sup>2</sup> En su *Retórica*, Aristóteles lo dice claramente: “Porque es acerca de nuestras acciones que deliberamos, y todas nuestras acciones tienen un carácter contingente; difícilmente están determinadas por la necesidad”. (1357a5) A diferencia de la retórica, la gramática se presentaba como un conocimiento teórico puesto que era una destreza en el manejo de ciertas reglas y principios invariables; se consideraba, pues, como una especie de *episteme*.

La gramática era una disciplina inseparable de la exégesis, sobre todo en la antigua Grecia; poco a poco la retórica comienza a ocupar el lugar principal y para el siglo II aC ya tenía un sitio especial en el currículum; de allí que empieza a reclamar como pertenecientes a su dominio las cuestiones relativas al significado y a la interpretación. Esto no quiere decir que no se pensara en una disciplina específica para este tema; de hecho Aristóteles mismo, en el tratado *Sobre la interpretación*, hablaba de la hermenéutica como una preocupación por la acción lingüística, pero, al estar ligada tan estrechamente a la gramática, no podía encargarse de aspectos dinámicos de la significación, como por ejemplo, las con-

<sup>2</sup> La *scientia practica*, dice Gadamer en un ensayo de 1969, “se perfiló en el esquema originario de la ética y la política aristotélicas, frente al concepto de ciencia de la antigua *episteme* [...] como otro modo de saber”. En *Verdad y método* II, p. 370.

diciones para que ocurra, o sus implicaciones.<sup>3</sup> Es sobre todo la retórica latina la que asume el problema de la interpretación, la que comienza a pensar el significado como acción o como producto. Es allí cuando puede decirse que la hermenéutica queda comprendida dentro de la retórica.

Si es así, si la retórica es la disciplina englobante, entonces la hermenéutica sólo puede pensarse como praxis, como un conocimiento práctico, y por tanto dentro del campo de la *phrónesis*. Y esto no es sólo de interés para el historiador de la filosofía sino que tiene repercusiones que afectan profundamente a la hermenéutica contemporánea; la obra de Gadamer en particular toma como punto de partida la noción aristotélica de saber práctico y la usa como modelo para analizar cuestiones teóricas centrales. Las páginas siguientes tienen el propósito de analizar la postura de Gadamer respecto a las cuestiones fundamentales de la hermenéutica.

Aunque ya presente desde la antigüedad, la hermenéutica se pensaba como una simple disciplina auxiliar para el tratamiento de los textos. No obstante, siempre ha existido la conciencia del carácter problemático de la interpretación puesto que el hombre se ha preocupado en todas las épocas por saber qué dice un texto y cómo lo dice. La interpretación se convirtió en la Edad Media en parte integral de la cultura teológica, pero es hasta la Reforma cuando se origina la hermenéutica como disciplina. En contra de la postulación de una suprema autoridad de la Iglesia en lo que respecta a los asuntos de la interpretación de las Escrituras, reafirmada en el Concilio de Trento, los reformistas propusieron los principios de *perspicuitas* y de autosuficiencia con el fin de mostrar una inteligibilidad básica y no contradictoria de la Biblia. Junto con esta preocupación de los reformistas, se habían desarrollado otros caminos acerca de la interpretación: el de la filología clásica, el de la jurisprudencia y uno más, realizado desde el campo de la filosofía.

<sup>3</sup> Cf. R. Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages*, p. 18.

Por un lado, el interés en el estudio de los textos clásicos de la antigüedad resurgió en el Renacimiento. Los humanistas produjeron varios métodos filológicos cuyo objetivo era establecer la autenticidad de un texto dado y reconstruir su versión original. Por otro lado, desde el siglo XII se había iniciado un fuerte interés por el estudio de la ley romana, cuando el descubrimiento del código de Justiniano condujo a un desarrollo de la hermenéutica legal, desarrollo que se mantuvo muy cerca de la filología y con la cual se establecieron transferencias conceptuales y de procedimientos. Finalmente, como los filósofos de la Ilustración necesitaban plantear ciertos principios que les permitieran sistematizar el conocimiento, decidieron apelar a la hermenéutica y convertirla en parte de la filosofía. Como Aristóteles analizó los problemas lógicos en su libro *Peri Hermeneias*, ellos pensaron que debían situar la hermenéutica misma dentro del dominio de la lógica. La base era que, de la misma manera que la lógica, la hermenéutica también se cimentaba en reglas y principios aplicables de manera general, es decir, válidos en todos los campos relativos a la interpretación. Y ello constituía hasta cierto punto un retroceso respecto al concepto latino de interpretación, ya que hacían aproximar la hermenéutica al modelo de las ciencias especulativas y le quitaban gran parte de su potencialidad. Gadamer, con un punto de vista diferente al de estos filósofos, también habla de una hermenéutica que es parte de la filosofía, y que no está confinada en alguna disciplina particular sino, por el contrario, en estrecho contacto con los fundamentos de todas las ciencias humanas.

Algunos aspectos muy importantes de la perspectiva hermenéutica de Gadamer están ya presentes en el movimiento romántico que entre los años 1795 y 1810 revolucionó la vida intelectual de Europa. Una nueva estética y una nueva poética, desarrolladas por filósofos como Fichte y Schelling, por poetas como Novalis y por polígrafos como los hermanos Schlegel, abrieron dimensiones nuevas al pensamiento hermenéutico. En este contexto, la idea de autor como creador y la de obra como expresión de un yo creador, tuvieron una fuerte presencia en las ideas de

Schleiermacher, quien sintetizó las tendencias de la hermenéutica tradicional y puso las bases para las nuevas; su labor fue dar a esta disciplina una vuelta completa al proponer la sistematización de una hermenéutica general entendida como arte del comprender. Esta hermenéutica general serviría de base a las teorías y metodologías específicas de las diferentes disciplinas interpretativas.

El concepto central de la hermenéutica de Schleiermacher es el de comprensión. Para Schleiermacher comprender significa entenderse unos con otros. Comprensión es, para empezar, acuerdo. En general, los hombres se entienden entre sí de manera paulatina hasta llegar a un acuerdo; por lo tanto, el acuerdo es siempre un acuerdo sobre algo. "Comprender es comprenderse respecto a algo".<sup>4</sup> La comprensión sólo se convierte en una tarea especial en el momento en que "el referirse conjuntamente a las mismas cosas, que es referirse a una cosa común, experimenta alguna distorsión". Es necesario hacer un esfuerzo por comprender cuando por alguna razón no exista una comprensión inmediata; esto es, cada vez que surge la posibilidad de un malentendido. Éste es el contexto desde el que se determina la idea de Schleiermacher de una hermenéutica universal. Su punto de partida es la idea de que la experiencia de lo ajeno y la posibilidad del malentendido son universales.

Este énfasis en la noción de comprensión es fundamental en Schleiermacher, pero más aún lo es la interpretación lingüística de esta noción: para él, tanto el hablar como el comprender son actividades análogas ya que derivan de la capacidad humana de lenguaje, es decir, del conocimiento de la lengua y del manejo del discurso. El hombre expresa su competencia lingüística tanto en la producción de discursos como en la comprensión de los discursos de los demás. Sin embargo, no se trata de comprender solamente la literalidad de las palabras y su sentido objetivo, sino también la individualidad del autor. Schleiermacher entiende que

<sup>4</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 233.

ésta sólo se comprende adecuadamente retrocediendo hasta la génesis misma de las ideas. Por este motivo introduce una distinción. Para él, comprender un enunciado es algo que se realiza en dos planos diferentes: el primero ve la comprensión en términos de su relación con la lengua del cual ese enunciado es efecto; al mismo tiempo, debe entenderse como parte del proceso vital del hablante, de su historia personal. A estos dos aspectos de la comprensión corresponden dos modos de interpretación: la interpretación gramatical y la psicológica o técnica. En sus propias palabras: "Así como cada acto de hablar se relaciona tanto con la totalidad del lenguaje como con la totalidad de los pensamientos del hablante, así la comprensión de un discurso siempre involucra dos momentos: entender lo que se dice en el contexto del lenguaje con sus posibilidades, y entenderlo como un hecho en el pensamiento del hablante".<sup>5</sup>

Para este autor lo más importante o más bien lo que más le interesa es la interpretación psicológica o técnica; ésta es, en última instancia, un comportamiento adivinatorio, "un entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del 'decurso interno' de la confección de una obra, una recreación del acto creador".<sup>6</sup> En su conjunto, el proceso de comprensión es una recreación por parte del intérprete del proceso de creación realizado por el autor. Los dos momentos de la comprensión, el gramatical y el psicológico, componen una experiencia que repite la original, la del autor. En el primero, la interpretación se realiza conforme a reglas generales y objetivas, mientras que en el segundo se pone en funciones lo que es individual y subjetivo, y esto para Schleiermacher es la tarea central: buscar las huellas de la individualidad del autor y de su genio; y para ello se requiere del intérprete la capacidad de congeniar con el autor. En sus palabras: "Antes que pueda practicarse el arte de la hermenéutica, el intérprete debe ponerse a sí mismo tanto objetiva como subjetivamen-

<sup>5</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, p. 74.

<sup>6</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 241.

te en la posición del autor. En el lado objetivo, ello requiere conocer el lenguaje como el autor lo conoció [...] En el lado subjetivo requiere conocer los aspectos interiores y exteriores de la vida del autor”.<sup>7</sup> El vocabulario del autor y la historia de su época forman un todo desde el cual debe entenderse la obra como una parte, y viceversa; se trata del círculo hermenéutico, y “la meta última de la interpretación técnica” es “considerar el todo de la obra del autor en términos de sus partes y en cada parte considerar el contenido de lo que movió al autor y la forma como su naturaleza fue movida por ese contenido”.<sup>8</sup> En resumen, “el fundamento último de toda comprensión tendrá que ser siempre un acto adivinatorio de la congenialidad, cuya posibilidad reposará sobre la vinculación previa de todas las individualidades”.<sup>9</sup> Éste es el presupuesto de Schleiermacher: que cada individualidad es una manifestación del vivir total y que por eso “cada cual lleva en sí un mínimo de cada uno de los demás, y esto estimula la adivinación por comparación consigo mismo”.

Como contrapartida a su psicologismo, Schleiermacher manifiesta la relación de la comprensión con el intérprete, en contra de las tendencias que piensan el texto como poseedor de un significado autónomo, independiente del lector y del acto de comprensión. Por el contrario, insiste en que no hay significado independientemente del tiempo y de la historia. En sus propios términos: “cada persona representa un *locus* donde toma forma un lenguaje dado en una manera particular, y su hablar puede ser entendido sólo en el contexto de la totalidad del lenguaje. Pero es también una persona con su espíritu en constante desarrollo, por lo que su hablar puede entenderse como sólo un momento de este desarrollo en relación con todos los demás”.<sup>10</sup>

La hermenéutica filosófica de nuestro siglo debe gran parte de su inspiración a Schleiermacher, una vez corregida su ahistorici-

<sup>7</sup> F. D. E. Schleiermacher, op. cit., p. 83.

<sup>8</sup> Ibid., p. 94.

<sup>9</sup> H. G. Gadamer, op. cit., p. 243.

<sup>10</sup> F. D. E. Schleiermacher, op. cit., p. 75.

dad romántica. Heidegger le pone un remedio cuando postula la historicidad radical del ser y su actividad interpretativa. En *Ser y tiempo*, este autor da un nuevo significado al término hermenéutica al asociarlo con el de filosofía. Al definir la tarea del filósofo como hermeneuta, transformó el carácter del objeto de la filosofía; para ello utilizó las ideas de la tradición hermenéutica así como el vocabulario de Schleiermacher y de Humboldt. Su objetivo es analizar la existencia humana de manera que pueda interpretarse el significado del ser; es decir, su propuesta es que antes de enfrentarse al problema de la existencia se requiere analizar el de la interpretación del ser. El punto de partida es que la existencia humana posee en su propia constitución, como parte de su ser, una comprensión preontológica de sí misma y del mundo en el que se encuentra; por tanto, su objetivo es poner de manifiesto esta precomprensión del ser con respecto a sí mismo.

Heidegger rechaza la noción cartesiana de sujeto pensante como categoría fundacional; rechaza, por tanto, las nociones románticas de autor como creador subjetivo de su obra, y de lector, como el que comprende al autor por medio de su obra. "Heidegger cimienta su concepto de comprensión no en el sujeto, que no es más que un atributo del *res cogitans* cartesiano, el yo pensante; sino que lo fundamenta en el 'Ser en el mundo' del hombre".<sup>11</sup> En estas circunstancias, la hermenéutica se convierte en piedra angular de la filosofía ya que a ella le conciernen las estructuras existenciales básicas del *Dasein* entendidas como una precondición para entender la cuestión del ser. El *Dasein* posee ya una comprensión como parte de su ser, una comprensión primaria que es constitutiva del ser en el mundo, del estar ahí del hombre, que no es externa ni ajena a él. Esta precomprensión constituye la base del concepto de comprensión, entendido ahora como categoría metodológica de las ciencias humanas. Como dice Gadamer, "comprender es la forma originaria de realización

<sup>11</sup> K. Mueller-Vollmer, "Introduction. Language, Mind and Artifact", p. 34.

del estar ahí, del ser en el mundo". El llamado círculo hermenéutico, es decir, el hecho de que entendemos algo sólo en relación con el todo del cual es parte, y viceversa, se explica porque la comprensión ocurre dentro de este marco de la precomprensión.

Tanto el intérprete como lo que se interpreta, es decir, tanto el que conoce como aquello que se conoce, participan del modo de ser de la historicidad; "la adecuación de todo conocedor a lo conocido no se basa en que ambos posean el mismo modo de ser, sino que recibe su sentido de la peculiaridad del modo de ser que es común a ambos. Y ésta consiste en que ni el conocedor ni lo conocido se dan ópticamente sino históricamente [...] el que sólo hagamos historia en cuanto que nosotros mismos somos 'históricos' significa que la historicidad del estar ahí humano, en toda su movilidad del esperar y el olvidar, es la condición de que podamos de algún modo actualizar lo pasado".<sup>12</sup>

*Verdad y método*, de Gadamer, se publicó en el año de 1960, y su efecto fue dar una nueva dirección al estudio de la tradición hermenéutica. Si Heidegger hizo de ésta una herramienta filosófica para descubrir la estructura ontológica de la existencia humana, Gadamer recupera la tradición y hace regresar la hermenéutica filosófica a sus bases tradicionales en las ciencias humanas. Para él, como para Schleiermacher, es central la noción de comprensión, pero a diferencia de éste, que considera la comprensión como la manera de vencer la distancia histórica entre el lector y la época del autor, Gadamer establece que la comprensión tiene una naturaleza histórica por lo que cualquier interpretación es producto del tiempo y espacio del intérprete de la misma manera que la obra es producto de su propio espacio y tiempo.

El que quiere comprender un texto tiene que hacer proyecciones: al aparecer en ese texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Este sentido sólo se manifiesta porque la lectura del texto se realiza desde determinadas expectativas relacionadas; la comprensión del texto consiste pre-

<sup>12</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 327.

cisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ser revisado constantemente. Comprender no quiere decir entregarse desde el principio a las propias opiniones previas e ignorar la opinión del texto. "El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni neutralidad frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas".<sup>13</sup>

No existe una interpretación libre de prejuicios; siempre el intérprete se guía para comprender el pasado por un conjunto particular de prejuicios. Sin embargo, la noción de prejuicio usada por Gadamer no es la que normalmente empleamos en la vida cotidiana, producto de los modos de pensar de la Ilustración y de la escuela historiográfica del siglo XIX; al contrario, según él, el prejuicio es condición necesaria de toda comprensión; en sus palabras, "prejuicio quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. [...] Prejuicio no significa en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positiva o negativamente".<sup>14</sup> Por tanto, la noción de prejuicio no tiene un sentido valorativo sino que indica simplemente anterioridad respecto a un juicio definitivo. Gadamer dice que la pretendida superación de todo prejuicio es en sí misma un prejuicio. Así, el problema hermenéutico no consiste en eliminar el prejuicio sino en distinguir los falsos de los verdaderos. Dice: "no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros

<sup>13</sup> Ibid., pp. 325-6.

<sup>14</sup> Ibid., p. 337.

los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser".<sup>15</sup> Desde la perspectiva de Schleiermacher, heredero de la Ilustración, un uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger de cualquier error. Ésta era la idea cartesiana del método.

Otra noción que el autor se propone rehabilitar, además de la de prejuicio, es la de autoridad junto con la de tradición, también cargados negativamente en la edad de la razón, cuya tendencia general era dejar sin validez toda autoridad y decidirlo todo a partir de la razón. Así como la precipitación es fuente de error en el uso de la propia razón, así la autoridad induce también a errores, y en mayor grado que la precipitación, puesto que no permite siquiera que se llegue a emplear la propia razón. Hay, pues, una oposición excluyente entre autoridad y razón. En la medida en que la validez de la autoridad usurpa el lugar del propio juicio, la autoridad es fuente de prejuicios, pero ello no excluye que pueda ser también una fuente de verdad. Es verdad que la autoridad es en primer lugar un atributo de personas, dice Gadamer, "pero la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el conocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva

<sup>15</sup> Ibid., p. 344.

más acertada".<sup>16</sup> En el ensayo "La verdad en las ciencias del espíritu", publicado en 1953, Gadamer ya había caracterizado esta noción al establecer que "autoridad no es la superioridad de un poder que reclama obediencia ciega y prohíbe pensar. La verdadera esencia de la autoridad reside en no poder ser irracional, en ser un imperativo de la razón, en presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el juicio propio. Obedecer a la autoridad significa entender que el otro —también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad— puede percibir algo mejor que uno mismo".<sup>17</sup>

El Iluminismo criticó también la noción de tradición, misma que fue defendida por el romanticismo con un énfasis particular. Gadamer reconoce que lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y que nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de esta tradición, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. Aunque la tradición siempre es un momento de la libertad y de la historia, incluso la más auténtica no se realiza gracias a la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. "La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí".<sup>18</sup> Nuestra actitud respecto al pasado, el cual estamos confirmando constantemente, no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido, sino que siempre estamos dentro de tradiciones; y ello hace que no veamos como extraño o ajeno lo que dice la tradición, sino como algo propio.

Junto con esta revaloración del concepto de tradición está también la discusión de otra noción clave, la de lo clásico. Cuando

<sup>16</sup> Ibid., p. 347.

<sup>17</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método* II, p. 45.

<sup>18</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 349.

empleamos actualmente el término 'clásico' como concepto histórico de un estilo que se determina unívocamente por su confrontación con lo de antes y lo de después, este concepto es ajeno al de la antigüedad. El concepto de lo clásico designa hoy una fase temporal del desarrollo histórico, no un valor suprahistórico; sin embargo, el elemento normativo nunca llegó a desaparecer por completo. Lo clásico "es una verdadera categoría histórica porque es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por ello pretenda ser un valor suprahistórico. No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad".<sup>19</sup> Es clásico aquello que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta. Lo clásico es lo que se conserva porque se significa e interpreta a sí mismo; es decir, es aquello que por sí mismo es tan elocuente que no constituye un mero testimonio de algo que requiere todavía interpretación, sino que dice algo a cada momento. Lo que se califica de clásico no es algo que requiera la superación de la distancia histórica sino está constantemente realizando esta superación con su propia mediación. En este sentido lo que es clásico es sin duda intemporal, pero esta intemporalidad es un modo del ser histórico. Claro está que esto no significa que obras que valen como clásicas no planteen problemas de conocimiento histórico a quienes están conscientes de la distancia histórica. No se trata de tomar sin discusión el modelo clásico, sino de verlo como un fenómeno histórico que sólo se comprende desde su propio momento; pero en esta comprensión hay siempre algo más que la reconstrucción histórica del mundo pasado al que perteneció la obra y ese algo más es la conciencia de la propia pertenencia a

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 356.

ese mundo y también la pertenencia de la obra a nuestro propio mundo. Esto es para Gadamer lo que quiere decir la palabra clásico: que la pervivencia de la elocuencia inmediata de una obra es fundamentalmente ilimitada.

La discusión de este concepto intenta suscitar la pregunta de si la mediación histórica del pasado con el presente, tal como lo realiza el concepto de lo clásico, no estará presente en todo comportamiento histórico como un sustrato. Lo que a Gadamer le interesa en esta discusión es proponer que la comprensión se piense menos como una acción de la subjetividad que como la inmersión en el acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación.

¿Cómo se inicia el proceso hermenéutico? ¿Qué consecuencias tiene para la comprensión la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición? Aquí se tiene que apelar otra vez al círculo hermenéutico, la regla de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo. La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo. La comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. Lo que aquí se tiene que hacer es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. El criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo.

A diferencia de Schleiermacher, Gadamer piensa que entender un texto no es desplazarse hasta la constitución psíquica del autor sino que el desplazamiento se realiza hacia la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión. La hermenéutica siempre se propuso como tarea el restablecimiento de un acuerdo alterado; Schleiermacher entiende la tarea de la hermenéutica como este restablecimiento, pero en concordancia con el ideal de objetividad de las ciencias naturales, y con ello renuncia a apelar a la conciencia histórica dentro de la hermenéutica.

La posición de Heidegger representa un giro frente a Schleiermacher. La hermenéutica romántica hablaba de la estructura cir-

cular de la comprensión, pero en el marco de una relación formal entre lo individual y el todo, así como de su reflejo subjetivo, la anticipación intuitiva del todo y su explicación en lo individual. Según esta perspectiva, el movimiento circular de la comprensión va y viene por los textos y se supera en la comprensión completa de los mismos. Heidegger, por el contrario, describe este círculo en forma tal que la comprensión del texto se encuentra determinada en todo momento por la precomprensión. El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica. Por tanto, el círculo no es de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que considera la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. No es algo en lo cual nos encontramos sino que somos nosotros quienes lo instauramos en la medida que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo metodológico sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.

La anticipación que domina nuestra comprensión está sin embargo en cada caso determinada con respecto a algún contenido. No sólo se presupone una unidad de sentido que guía al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido que surgen de su relación con lo referido por el texto. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión.

El punto de partida de la hermenéutica es que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene un determinado lazo con la tradición desde la que habla el texto. "La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero *topos* de la hermenéuti-

ca".<sup>20</sup> Desde esta posición intermedia se comprende que su tarea no sea desarrollar un procedimiento de la comprensión sino más bien aclarar las condiciones bajo las cuales se comprende.

La hermenéutica romántica pensaba la comprensión como la reproducción de una producción original. Por eso asumía por tarea llegar a comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendía. Sin embargo, cada época entiende un texto de una manera peculiar ya que el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. Es decir, que el sentido de un texto tal como se presenta a su lector no depende del aspecto que presentaba a su autor o a su público original, sino que está determinado por la situación de su intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico. Por eso concluye Gadamer que el sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre: la comprensión no es un mecanismo reproductivo sino siempre productivo, y esta productividad es histórica. Es aquí donde interviene la noción de distancia en el tiempo, la cual sólo pudo ser pensada desde el giro ontológico que dio Heidegger a la comprensión como hecho existencial con su interpretación temporal del modo de ser del *Dasein*, del estar ahí.

Desde este punto de vista, el tiempo ya no es primordialmente un abismo que es necesario salvar; en realidad es el fundamento mismo que sustenta el acontecer en el cual tiene sus raíces el presente. El supuesto del historicismo es que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de hacerlo en las propias; sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario, Heidegger piensa que se trata de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender.

Cuando se habla de situación se quiere señalar algo que representa una posición que limita las posibilidades de ver. A este concepto de situación, Gadamer le hace corresponder el concepto

<sup>20</sup> Ibid., p. 365.

de horizonte, que proviene de Husserl. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto; tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. Tener horizontes quiere decir que se puede valorar correctamente el significado de las cosas que caen dentro de ellos. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte histórico correcto para las cuestiones que se plantean frente a la tradición para representarse lo que se quiere comprender en su verdadera dimensión. Si se omite este desplazamiento al horizonte histórico desde el que habla la tradición, estaremos condenados a malentendidos respecto al significado de sus contenidos.

Gadamer ve la situación hermenéutica como algo similar a lo que ocurre en una conversación, donde intervienen preguntas y respuestas. La pregunta que el intérprete hace al texto nace en el presente, dentro de unas coordenadas espaciotemporales y de un tejido de ideas previas que determinan la alteridad del presente frente al pasado. El lector tiene que tener la conciencia de la distancia respecto al texto. Es aquí donde se introduce la estructura del diálogo entre yo y tú, en apertura recíproca del uno al otro, donde lo que se trata no es abandonar el horizonte propio para pasar a otro, sino percibir desde el horizonte propio no sólo lo extraño del horizonte del texto sino, sobre todo, lo extraño y otro manifestado en el texto. El texto asume la forma de una respuesta a una pregunta, no a la pregunta nuestra sino a aquella con la que el texto se enfrenta. La tarea hermenéutica es reconstruir esta pregunta y su respuesta en el texto. Volveremos a esta lógica de pregunta-respuesta; lo que importa ahora es que esta dialéctica produce lo que Gadamer llama fusión de horizontes, que no es un mero transplante de un horizonte en otro, o una introducción en el espacio del autor, como Schleiermacher propone; todo se produce a partir de la propia posición histórica en una ampliación del propio horizonte.

Es necesario insistir en que cuando se dice que nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos, esto no quiere

decir que se traslade a mundos extraños en nada vinculados con el nuestro; por el contrario, todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. Es un horizonte único que rodea todo lo que contiene la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición. En este sentido, como apunta Gadamer, "comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera. [...] Uno tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación".<sup>21</sup> Este desplazamiento significa un ascenso hacia una generalidad superior, que sobrepasa tanto las particularidades propias como las del otro. El concepto de horizonte da cuenta de esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende.

Cualquier situación hermenéutica en que nos encontremos está determinada por nuestros prejuicios, que forman el horizonte de un presente pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver. El horizonte del presente está en un proceso de constante formación ya que estamos obligados a poner a prueba nuestros prejuicios, y esta prueba se realiza en el encuentro con el pasado y la comprensión de nuestra propia tradición. El horizonte del presente, que no existe en sí mismo, no se forma, pues, al margen del pasado; de la misma manera, no se puede hablar de horizontes históricos que sea necesario ganar. La comprensión es el proceso de fusión de estos horizontes, y esta fusión se realiza siempre dentro de la tradición; allí lo viejo y lo nuevo crecen juntos y ni lo viejo ni lo nuevo se destacan explícitamente por sí mismos.

En la tradición hermenéutica la realización de la comprensión se dividía en tres momentos: se distinguía una *subtilitas intelli-*

<sup>21</sup> Ibid., p. 375.

*gendi*, la comprensión, de una *subtilitas explicandi*, la explicación, y a ellas estaba unida la *subtilitas applicandi*, la aplicación. La separación entre el primero y el segundo momento es relativamente artificial puesto que la interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión; comprender es siempre interpretar y, en consecuencia, la interpretación es la forma explícita de la comprensión. Sin embargo, esta fusión de comprensión e interpretación trajo como consecuencia el olvido del tercer momento, el de la aplicación, respecto al contexto de la hermenéutica. En la comprensión siempre ocurre algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete, por eso Gadamer piensa que la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan legítimo como la comprensión y la interpretación, ya que sirve para la validez de un sentido en la medida en que supera expresa y conscientemente la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, y, con ello, supera la enajenación de sentido que el texto ha experimentado.

Junto con este concepto de aplicación está lo que Gadamer llama la experiencia hermenéutica, que no se refiere sólo a la experiencia en el sentido de lo que ésta enseña sobre alguna cosa, sino a la experiencia en su conjunto, algo que forma parte de la esencia histórica del hombre. "El ser histórico del hombre contiene como momento esencial una negatividad fundamental que aparece en esta referencia de experiencia y buen juicio. Este buen juicio es algo más que conocimiento de este o aquel estado de cosas. Contiene siempre un retornar desde la posición que uno había adoptado por ceguera. En este sentido implica siempre un momento de autoconciencia y representa un aspecto necesario de lo que llamamos experiencia en sentido auténtico".<sup>22</sup>

La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud; se dice que tiene experiencia quien es consciente de esta limitación, que sabe que no es dueño ni del tiempo ni del futuro. La verdadera experiencia es experiencia de

<sup>22</sup> Ibid., p. 432.

la propia historicidad, y tiene que ver con la tradición, pero ésta no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú en una situación de conversación.

En el terreno hermenéutico el correlato de esta experiencia del tú es lo que acostumbra llamarse la conciencia histórica, que consiste en la conciencia de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado. Como ya se dijo, el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta. Decir que un texto se convierte en objeto de interpretación significa en primer lugar que se presenta como una pregunta al lector. La interpretación contiene en esta medida una referencia constante a esta pregunta; de hecho, comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta. El texto nos plantea una pregunta y, al hacerlo, pone nuestra opinión en un terreno abierto. Nosotros, lectores, intentamos reconstruir la pregunta de la cual el texto quiere ser respuesta. Sin embargo, "no podríamos hacerlo si no superamos con nuestras preguntas el horizonte histórico que con ello queda perfilado. La reconstrucción de la pregunta a la que se supone que responde el texto está, ella misma, dentro de un hacer preguntas con el que nosotros mismos intentamos buscar la respuesta a la pregunta que nos plantea la tradición. Pues una pregunta reconstruida no puede encontrarse nunca en el horizonte originario. El horizonte histórico descrito en la reconstrucción [...] está abarcado por el horizonte que nos abarca a nosotros, los que preguntamos y somos afectados por la palabra de la tradición".<sup>23</sup> Una verdadera comprensión implica recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestra propia comprensión. Es lo que antes se denominó fusión de horizontes.

Gadamer considera el fenómeno hermenéutico de acuerdo con el modelo de la conversación entre dos personas; lo que acerca estas dos situaciones en apariencia tan distintas como son la

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 452.

comprensión de un texto y el llegar a un acuerdo en una conversación es que existe un aspecto común fundamental: "que toda comprensión y todo acuerdo tienen presente alguna cosa que uno tiene ante sí. Igual que uno se pone de acuerdo con su interlocutor sobre una cosa, también el intérprete comprende la cosa que le dice su texto. Esta comprensión de la cosa ocurre necesariamente en forma lingüística".<sup>24</sup> Como antes se dijo, la comprensión no se basa en un desplazamiento hacia el interior del otro, como lo postulaba la hermenéutica romántica; comprender lo que alguien dice es llegar a un acuerdo respecto a lo que dice, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias. Lo que importa destacar es que todo este proceso es lingüístico.

La comprensión se realiza en la interpretación y toda interpretación se desarrolla en el lenguaje. Como la conversación, la interpretación está encerrada en la dialéctica de pregunta y respuesta; es una relación vital, que se realiza en el medio del lenguaje y que también, en el caso de la interpretación de textos, podemos denominar conversación. La tradición, objeto preferente de la comprensión, es de naturaleza lingüística; la comprensión misma posee una relación fundamental con lo lingüístico. Para poder dar expresión a lo referido en un texto, en su contenido objetivo, es necesario traducirlo a nuestra lengua, lo que quiere decir ponerlo en relación con el conjunto de referencias posibles. No se pueden evitar los propios conceptos en la interpretación; de hecho, interpretar significa eso: aportar los propios conceptos previos "con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros".<sup>25</sup> Y es aquí donde está la idea central de Gadamer, idea que consiste en que "el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria."

Pensar históricamente entraña siempre una mediación entre los conceptos del pasado y nuestro propio pensamiento; pensar históricamente quiere decir, en consecuencia, hacer consciente la

<sup>24</sup> Ibid., p. 457.

<sup>25</sup> Ibid., p. 477.

transformación ocurrida a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos.

Tanto en la conversación como en la interpretación se hace patente la estructura especulativa del lenguaje, que consiste no en ser copia de algo dado, sino algo en lo que aparece un todo de sentido. Es lo que Heidegger indicaba como un hacer de la cosa misma, y este hacer de la cosa misma es el verdadero movimiento especulativo que capta al hablante que tiene su reflejo subjetivo en el hablar. Y aquí está uno de los temas centrales de la postura hermenéutica de Gadamer: pensar que "este giro del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje, apunta a una estructura universal ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión".<sup>26</sup> Porque, de acuerdo con el famoso principio heideggeriano, el ser que puede ser comprendido es lenguaje. Esto significa que se presenta por sí mismo a la comprensión. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto, en todo aquello que es lenguaje está presente la unidad entre ser y representarse.

Con este reconocimiento de que el instrumento universal de la mediación es el carácter lingüístico, el planteamiento de Gadamer adquiere una dimensión universal, puesto que reconoce que la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio. "En este sentido la hermenéutica es un aspecto universal de la filosofía y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu".<sup>27</sup> Esta propuesta lo aleja considerablemente de Schleiermacher, según el cual la experiencia hermenéutica fundamental se articula en la tensión entre la comprensión y el malentendido, entre extrañeza y familiaridad. Gadamer sugiere que con el solo hecho de partir del carácter lingüístico de la comprensión se subraya también el carácter finito del acontecer lingüístico en el que se concreta en

<sup>26</sup> Ibid., p. 567.

<sup>27</sup> Ibid., pp. 568-9.

cada caso la comprensión. Y si lo lingüístico es lo propio del hombre, de lo que a fin de cuentas se está hablando es de la finitud de la vida humana; por tanto, la finitud del hombre es fundamental para la experiencia hermenéutica del mundo. Esto está ya expresado en otro ensayo anterior: "La historicidad de todos los enunciados radica en la finitud fundamental de nuestro ser. Que un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que puede estar presente en ella".<sup>28</sup>

Para concluir y ante la imposibilidad de tocar todos los aspectos de una hermenéutica filosófica, habría que dejar claro que, desde esta perspectiva, la interpretación de los discursos no requiere simplemente poseer una destreza o una habilidad en el manejo de reglas o principios, sino que es "una respuesta juiciosa a las circunstancias contingentes o cambiantes que determinan diferentes respuestas a ese discurso".<sup>29</sup> Por esta razón es posible considerar a la hermenéutica como un saber práctico, basado en el modelo de la *phrónesis*, que requiere deliberación sobre conocimientos cambiantes. El propio Gadamer dice que el programa aristotélico de una ciencia práctica es el único que permite concebir las ciencias 'comprensivas'. Aristóteles muestra —continúa— que "la razón práctica y el conocimiento práctico no se pueden enseñar como la ciencia, sino que obtienen su posibilidad en la praxis o, lo que es igual, en la vinculación interna al *ethos*. [...] Pero la 'filosofía práctica' significa algo más que un simple modelo metodológico para las ciencias hermenéuticas. Viene a ser su fundamento real".<sup>30</sup> Su propuesta, por tanto, estaría contenida

<sup>28</sup> H. G. Gadamer, "¿Qué es la verdad? (1957), en *Verdad y método* II, p. 60.

<sup>29</sup> Rita Copeland, op. cit., p. 19.

<sup>30</sup> *Verdad y método* II, pp. 394-5. Más argumentos en este sentido se encuentran en los trabajos: "La universalidad del problema hermenéutico" (1966), "Retórica y hermenéutica" (1976), "La hermenéutica como tarea teórica y práctica" (1978) y "Problemas de la razón práctica" (1980), contenidos en el mismo volumen.

en la retórica latina; él mismo ha señalado que cualquier examen teórico de la comprensión debe regresar a la retórica puesto que, tanto hermenéutica como retórica, derivan de la praxis; una y otra presuponen una actitud productiva, no reproductiva; una y otra superan la simple competencia en el manejo de reglas y principios fijos.

## Referencias

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* = Aristotle, *The Nicomachean Ethic*, trad. de H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1975.

Rita COPELAND, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1991.

Hans George GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989 [1960].

Hans George GADAMER, *Verdad y método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992 [1986].

Kurt MUELLER-VOLLMER, (editor), *The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Kurt MUELLER-VOLLMER, "Introduction. Language, Mind and Artifact", introducción a K. Mueller-Vollmer, (ed.) *The Hermeneutics Reader*, op. cit.

Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, selección en Kurt Mueller-Vollmer, editor.

—Mariateresa Galaz es investigadora del Centro de Estudios Clásicos del IIF. Ha publicado en *Noua Tellus* artículos como “Algunas notas sobre la herencia en Atenas” y “Algunos problemas de métrica griega: ritmo, pies, metros”.

—Pedro C. Tapia Zúñiga estudió filología clásica y filosofía en México y en la universidad de Heidelberg, es investigador del Centro de Estudios Clásicos del IIF y profesor de griego en la FFyL. Entre sus publicaciones están el estudio y traducción de los *Fragments* de Gorgias, y la versión rítmica y estudio introductorio de los *Himnos y epigramas* de Calímaco.

—Arturo Ramírez Trejo es investigador del Centro de Estudios Clásicos del IIF y profesor de lengua y literatura latina en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado, entre otros, tres volúmenes de las *Historias* de Heródoto (edición, introducción y notas), las *Comedias* de Menandro, la *Iniciación a la dialéctica* de Galeno, y *Diez diálogos* de Luciano de Samosata.

—Bulmaro Reyes Coria es investigador del Centro de Estudios Clásicos del IIF y profesor de latín en la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM). Es autor de *La retórica en la Partición oratoria de Cicerón*, y la traducción, introducción y notas de dos libros: M. T. Cicerón, *Oración en el senado acerca de las provincias consulares*, y Carlos Borromeo, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*.

—José Quiñones Melgoza es investigador del Centro de Estudios Clásicos del IIF y profesor de lengua, cultura y literatura latinas. Ha publicado en la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum* de la UNAM, Introducción, versión y notas de *Las tristes* de Ovidio (1974) y de las *Epístolas* del mismo autor (1978); dos *Catálogos de obras de autores latinos en servicio en la Biblioteca Nacional* (1978 y 1983), y ganó el primer lugar en el certamen nacional “La obra de Joaquín Arcadio Pagaza en la literatura mexicana del siglo XIX” con su trabajo *Pagaza y su traducción de las Odas y las Epodos de Horacio* (1990).

—Patricia Villaseñor Cuspinera es investigadora del Seminario de Poética del IIF y profesora de latín y literatura latina en la FFyL. Ha trabajado sobre cuestiones de retórica y de literatura latina de la época imperial.

—Annunziata Rossi es investigadora del Seminario de Poética del IIF. Se dedica al estudio de la cultura italiana y europea en general.

Ha publicado, entre otros, el libro *Narrativa italiana contemporánea*, y está en prensa *El relato italiano del Renacimiento*.

—Elisabeth Beniers es investigadora del Centro de Lingüística Hispánica del IIF y ha trabajado en cuestiones de lexicografía, de adquisición del lenguaje y de morfología derivativa del español. Ha publicado los libros *El lenguaje del preescolar. Una visión teórica*, y *La noción de productividad*.

—Luisa Puig es investigadora del Seminario de Poética del IIF. Ha publicado *La estructura del relato y los conceptos de actante y función*, y *Discurso y argumentación: un análisis semántico y pragmático*.

—Helena Beristáin es investigadora del Seminario de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF). Ha publicado, entre otros, los libros *Análisis estructural del relato literario*, *Análisis del poema lírico* y el *Diccionario de retórica y poética*.

—Ana Goutman es profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Ha trabajado sobre cuestiones teatrales. Su última publicación es *Teatro y liberación. Elementos para un análisis del conocimiento teatral*.

—Mauricio Beuchot es investigador del Centro de Estudios Clásicos del IIF y ha publicado, entre otros, los libros *Elementos de semiótica*, *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*, y *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*.

—César González Ochoa es investigador del Seminario de Poética del IIF; actualmente se ocupa de cuestiones de historia de la cultura. Su último libro es *La música del universo. Apuntes sobre la noción de armonía en Platón*.

*Acta Poetica* 14-15, editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas, siendo jefe del departamento de publicaciones Sergio Reyes Coria, se terminó de imprimir en los talleres de Impresos Macrina Chávez Paredes, el día 31 de agosto de 1994. La composición estuvo a cargo de Sergio Olguín Rodríguez. La edición consta de 1,000 ejemplares.