



## La estrategia interpretativa del círculo hermenéutico en la teoría del reflejo de Lukács

Manuel Alejandro Bonilla Bonilla<sup>1</sup>

Recibido: 21 de septiembre de 2015 / Aceptado: 13 de abril de 2016

**Resumen.** En su obra tardía Lukács investiga las categorías ontológicas materialistas que definen la “esencia genérica humana”. En ella arriba a la categoría de “reflejo”, un proceso cognoscitivo que incluye un movimiento recursivo entre el sujeto y el objeto, actualizado durante el trabajo, que permite al sujeto conocer el mundo objetivo e intervenir en él. El artículo plantea que, en tal movimiento, ocurre una estrategia interpretativa que corresponde con el “círculo de la interpretación” desarrollado por la tradición hermenéutica.

**Palabras clave:** reflejo; hermenéutica; ontología; epistemología; marxismo.

### [en] The Interpretive Strategy of the Hermeneutic Circle in Lukacs' Theory of Reflex

**Abstract.** In his later work, Lukács investigates the materialistic ontological categories that define the “generic human essence”. He arrives to the category of “reflection”, a cognitive process that includes a recursive movement between subject and object, updated during the social praxis, which allows the subject to know the objective world and intervene in it. The article states that, in such a movement, an interpretative strategy occurs that we can identify with that of the “circle of interpretation” developed in the hermeneutic tradition.

**Keywords:** reflection theory; hermeneutics; ontology; epistemology; Marxism.

**Cómo citar:** Bonilla Bonilla, M. A. (2017): “La estrategia interpretativa del círculo hermenéutico en la teoría del reflejo de Lukács”, en *Revista de Filosofía* 42 (2), 191-209.

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de La Plata, Argentina  
mabonillab5@gmail.com

La *Ontología del Ser Social* es el resultado del proyecto del “Lukács tardío”<sup>2</sup> por promover una nueva línea de discusión en el marxismo de la segunda mitad del siglo XX. En contraste con la ortodoxia marxista patrocinada desde la URSS, la cual tendió a relegar las discusiones ontológicas tradicionales en favor de enfoques epistemológicos y sociológicos de carácter positivista<sup>3</sup>, Lukács reivindicó la existencia de planteamientos ontológicos en los trabajos de Marx, y propuso construir un sistema filosófico que elucidara las categorías sobre el “ser” que fueron analizadas en las obras del pensador alemán<sup>4</sup>. Aunque la noción general de “ser” hace mención a un concepto unitario que abarcaría a la totalidad de lo real, la investigación ontológica que llevó a cabo Lukács, sobre la huella de los trabajos de Marx<sup>5</sup>, le condujo a reconocer la existencia de una particular e independiente región ontológica, la del mundo social, que tiene su origen en la separación que nace de la oposición entre subjetividad y naturaleza durante el proceso de trabajo. La investigación ontológica y materialista indica una separación ontológica entre el “ser social” que es el sujeto de la praxis, y “ser orgánico” e “inorgánico” en que se divide la naturaleza. Lukács reconoce esa separación como un hecho primitivo y afirma la prioridad del “ser social” como tema ontológico, en estrecha concordancia con los lineamientos procesuales seguidos por Marx en sus escritos de crítica de economía política<sup>6</sup>. Desde el punto de vista conceptual, la obra marxista es primeramente una indagación acerca de conceptos estructurales que tienen su actualización en la dinámica del mundo social, y uno de aquellos conceptos es el del conocimiento; todo conocer se encuentra mediado por condiciones materiales y sociales que son construidas por históricas y cambiantes relaciones sociales productivas. El único modo posible entonces para conceptualizar lo exterior natural, es el recurso a la abstracción de las determinaciones suyas que se descubren en la interacción ser humano/naturaleza. Para Lukács, el estudio materialista sobre los fundamentos ontológicos no puede ser otra cosa que un análisis inmediato y sin preconcepciones de las estructuras que se actualizan y se transforman en la realidad construida por medio de las relaciones productivas; de tal modo que la ontología tiene su punto de partida y su principal temática en la ontología social. El análisis ontológico seguido en este sentido descubre regularidades y legalidades operativas en la dinámica del mundo humano, las que pueden ser agrupadas en constructos mentales que Lukács llama “categorías”. Las categorías, según son presentadas en la *Ontología del Ser Social*, son conceptos sui generis, pues son estructuras que resultan de relaciones ontológicas entre categorías menores (de modo que las agrupan) y se hallan en relaciones estructurales simultáneas con otras categorías para conformar complejos categoriales. La totalidad multiforme y procesual que resulta de las dinámicas relaciones entre categorías, es lo que, según Lukács, se muestra como el instrumento conceptual más adecuado para captar la dinámica de las relaciones productivas. Las categorías, y los complejos categoriales que aquellas conforman en grados sucesivos hasta abarcar las determinaciones esenciales del ser

<sup>2</sup> Sobre esta etapa de la vida intelectual de Lukács cfr. Tertulian (1990) y Jung (1995).

<sup>3</sup> Cfr. Gottlieb (1992), p. 48.

<sup>4</sup> Sobre el proyecto ontológico del Lukács tardío cfr. Tertulian (1978) y Oldrini (1998).

<sup>5</sup> La relación entre el proceder conceptual del Lukács de la *Ontología del Ser Social*, y el seguido por Marx en sus obras de economía política, es analizada en Fortes (2013).

<sup>6</sup> Cfr. la exposición de esta crítica económica en Marx (1961), y el análisis que le dedica Lukács (1984), pp. 578-611.

social, son realidades contingentes que cambian su esencia en el transcurso de la historia, y permanentemente se enriquecen con nuevas determinaciones. Debido a este entendimiento dinámico de las categorías, cualquier concepto entendido de forma estática y aplicado ahistóricamente a la realidad, se revela ontológicamente falso. Las mismas categorías centrales que apuntan a una realidad unitaria más allá del ser social (la historicidad, la ley de la causalidad, la de no contradicción, etcétera), se descubren por medio de la abstracción de los complejos categoriales que emergen en la interacción entre la región del “ser social” y la naturaleza. Por tanto, la tarea asignada por Lukács a su ontología materialista, es la dilucidación de las categorías que, en medio de complejas relaciones estructurales con otras, ocurren en tal interacción. Al hacer este análisis Lukács descubre que el “complejo categorial” más abarcante, es la abstracción llamada ya desde Marx, “trabajo”<sup>7</sup>. La noción de trabajo comprende distintos momentos, que van desde la anticipación de un fin en la mente del sujeto individual, hasta la consecución de aquél fin por medio de una praxis condicionada históricamente. El momento más primitivo de la acción intencional, y con el cual inicia exactamente la separación entre el sujeto consciente (ser social) y la naturaleza objetiva exterior (ser orgánico e inorgánico), es la aparición en la mente del sujeto de un fin individual a conseguir y de las etapas que lo hacen un fin objetivamente realizable<sup>8</sup>. La aparición del fin mentalmente anticipado es simultánea al surgimiento, en la conciencia, de una representación conceptual que abstrae las determinaciones del objeto que va a sufrir la acción. El proceso de aparición de esta representación mental es denominado por Lukács “reflejo” (*Widerspiegelung*)<sup>9</sup>, y, en su sistema, es una de las categorías centrales para explicar la emergencia de un sujeto que tiene un rol activo en la transformación de la realidad y en la constitución de su esencia.

El reflejo es, en tanto categoría ontológica, una construcción teórica; una abstracción que identifica parte de un movimiento puesto en marcha por el sujeto con el establecimiento de un fin para la acción, que Lukács denomina “posición teleológica” (*teleologische Setzung*). En la estructura de relaciones categoriales que conforman la *Ontología del Ser Social*, el reflejo es estudiado junto a las cuestiones que corresponden a la posición teleológica, y ambos, a su vez, en el marco de la praxis:

Se trata de la indivisible pertenencia conjunta de dos actos heterogéneos y mutuamente opuestos, los que, con todo, por medio de su comunidad ontológica, constituyen el auténticamente existente complejo del trabajo; como veremos, conforman el fundamento ontológico de la praxis social y del mismo ser social<sup>10</sup>.

La interdependencia entre reflejo y posición teleológica está dada por el hecho de que el planteamiento y la consecución de un fin para el trabajo requiere la captación objetiva, mediante el proceso del reflejo, de la realidad exterior. Plan mentalmente trazado, y abstracción mental de determinaciones objetivas, son momentos iniciales

<sup>7</sup> Sobre la conceptualización de la categoría “trabajo” en el Lukács tardío cfr. Infranca (2005).

<sup>8</sup> Cfr. Lukács (1984), p. 11 ss.

<sup>9</sup> La elección de la palabra reflejo se relaciona con la aparición, en distintos textos de Marx, de la misma palabra para hablar de instancias asumidas por Lukács en su teoría. Sobre la utilización del vocablo reflejo en Marx cf. Zimmermann (1974) y Haug (1994).

<sup>10</sup> Lukács (1986), p. 29.

del conocimiento, y además son categorías ontológicas “originarias” para la conformación de una subjetividad reflexiva que se establece en oposición mental a la naturaleza. Su asociación es fenómeno recurrente del conocer. De allí que en la *Ontología del Ser Social* Lukács hable del carácter “modélico” de la creación del reflejo para todo el amplio rango del conocimiento humano, desde las ideas más simples, hasta el saber científico y filosófico. En la medida en que el proceso del reflejo aparece por medio de la decisión consciente de la subjetividad para conocer determinaciones objetivas que le permitan conseguir su fin idealmente concebido, la teoría Lukácsiana coloca en una posición central el papel activo que tiene la conciencia en el trabajo y en la construcción del mundo.

Esta caracterización del proceso mental de reflejo objetivo de la realidad, que contiene lo que se ha denominado el giro subjetivo de la ontología del Lukács tardío<sup>11</sup>, se contrasta sin embargo con el papel pasivo asignado a la conciencia por la teoría del reflejo en el marxismo ortodoxo, la cual tiene su origen en los escritos sobre “dialéctica natural” del Engels tardío, el mecanicismo dialéctico defendido por Kautsky y Plejanov, y, especialmente, en la obra que definió la noción de reflejo para el pensamiento marxista del siglo XX: el libro *Materialismo y Empiriocriticismo* (1909) de Lenin<sup>12</sup>. Avanzar sobre la peculiaridad de la teoría de Lukács permitirá elucidar algunos de los puntos novedosos de su argumentación, y, en particular, el fenómeno de la incorporación en ella de una estrategia hermenéutica de interpretación.

En tanto etapa intelectual del movimiento de la subjetividad activa hacia la realidad exterior, el resultado del reflejo puede ser considerado analíticamente como un “contenido de conciencia”, que contiene ciertas determinaciones abstraídas a partir de lo real. Dado que se establece en oposición a un objeto, y de que toma atributos de él, este contenido de conciencia es —en sentido amplio— una “imagen” del objeto. La argumentación de Lenin fue que con el reflejo no se lograba otra cosa que una “imagen copia” que la conciencia se forja al recibir pasivamente la influencia del ambiente<sup>13</sup>; esta postulación le permitió atacar en su momento al idealismo en la teoría del conocimiento, al indicar que la conciencia no crea las determinaciones que concibe, sino que las recibe objetivamente de la realidad exterior. Por su parte Lukács admitió esta noción simple de imagen al discutir el proceso que ocurre en el reflejo, y señaló que existe efectivamente una correspondencia entre las determinaciones de la idea y aquellas del objeto; pero, a diferencia de Lenin y sus sucesores, indicó que éste es un proceso que se origina por la acción activa de la subjetividad al crear una posición de fin, y que es la conciencia en último término la que decide autónomamente las propiedades que son abstraídas de acuerdo al fin concreto perseguido en cada acción. A nuestro entender, esto da lugar a un proceso de interpretación hermenéutico por parte del sujeto en reacción al objeto, que está formalmente ausente en la teoría leniniana del reflejo, y cuyas implicaciones más adelante buscaremos elucidar. También en contraste directo con la conocida teoría de Lenin, Lukács no identificó la noción de imagen directamente con la de reflejo; en su lugar, puede argumentarse que Lukács incluye a la idea de imagen como un momento primitivo de aquél. En la discusión que tiene lugar en *Ontología del Ser Social*, se deduce que la “imagen” no abarca a todo el complejo de determinaciones

<sup>11</sup> Cfr. Almási (1993) y Benseler (1995),

<sup>12</sup> Sobre la significación de Lenin para la teoría del reflejo marxista cfr. Jankow (1977).

<sup>13</sup> Exposición repetida en los textos filosóficos que se ocuparon del reflejo en la URSS; cfr. Tiukhtin (1962).

que el sujeto cognoscente articula cuando lleva a cabo un acto intelectual durante el trabajo; más bien, el “contenido de conciencia” que surge en el proceso del reflejo apunta a la noción –de inspiración hegeliana– de “concepto” (*Begriff*). En *Ontología del Ser Social* la palabra *Abbild* (imagen, copia, reflejo), la cual denota el sentido de una copia cuasi-fotográfica, inmediata y mecánica, es usada con la intención de señalar el hecho básico de que el reflejo presenta correctamente las determinaciones del objeto, en un esquema que asegura, como en Lenin, el realismo en la teoría del conocimiento. Pero, debido al hecho que Lukács concibe al reflejo como un proceso intencional de movimiento hacia lo real, orientado desde el inicio por el establecimiento de una posición de fin, se arriba a una comprensión dinámica de aquél: el reflejo conoce ciertas propiedades del objeto que son juzgadas como pertinentes para el fin, y, cuando la acción es puesta en marcha, lo que la conciencia concibe es modificado y transformado según lo que convenga para realizar una acción exitosa en un proceso continuo. Lo que se construye en el reflejo no es ya la imagen-copia de Lenin, sino un concepto complejo y dinámico (una categoría ontológica), en cuya formación interviene activamente la subjetividad. Esta distinción es incorporada en la presentación de ambos términos en *Ontología del Ser Social*, y es relevante para la concepción del proceso interpretativo supuesto por Lukács en el reflejo. El vocablo utilizado en *Materialismo y Empiriocriticismo*, *otražénie* (reflejo, reflexión), puede ser traducido tanto por *Abbild* como por *Widerspiegelung* (reflejo); Lukács subsume, como vimos, la concepción de Lenin en la noción de *Abbild*, que designa en su teoría aquello que es resultado de la contemplación efectiva de las determinaciones reales del objeto: la imagen recuerda a ellas, se refiere a ellas, y las expresa. Pero tiene lugar un proceso cognitivo que, al no restringirse a la idea de la copia, es reconducido en la argumentación hacia el vocablo *Widerspiegelung*. En la argumentación de Lukács nunca existe una forma pura de imagen como la presentada por Lenin en su mecánica teoría gnoseológica, sino que lo captado del objeto está orientado por la dinámica de formación de un concepto complejo que sirve para efectuar la praxis.

En relación con lo que ocurre en la articulación del proceso del reflejo y posición de fin, Lukács afirma:

La posición teleológica trae consigo, no solo una delimitación (*Begrenzung*), una elección (*Auswahl*) en las imágenes, sino también –y precisamente por ello– una concreta direccionalidad (*Gerichtensein*) en cada momento del ser-en-sí; la cual debe ser traída a través de cada relación deseada, de cada planeada conexión, etcétera. La direccionalidad es establecida, en tanto forma de relación concreta, según cada diferente posición teleológica<sup>14</sup>.

Según los presupuestos de esta argumentación, la aparición del ser exterior objetivo a la conciencia por medio de la delimitación y la elección de determinaciones pertinentes se complementa con una direccionalidad (*Gerichtensein*), que es peculiar a las condiciones en las que se desenvuelve el trabajo. Las determinaciones que conforman el reflejo se hallan condicionadas en un doble sentido: son presentadas en una forma limitada y parcial respecto de la inacabable complejidad del objeto exterior pero pertinente para la intencionalidad de la conciencia; y lo reflejado es sometido al proceso de direccionamiento que guía la conformación de un concepto complejo

<sup>14</sup> Lukács (1986), p. 351.

en los momentos posteriores de la actividad. Esto pone de relieve la diferencia que existe entre el reflejo que lleva a cabo el sujeto y las determinaciones del objeto. En cuanto la imagen o las imágenes mentales son estructuradas en un proceso de reflejo específico, que se vincula a una posición teleológica singularizada, ya no se trata de la realidad exterior –ni de las determinaciones que se hallan presentes en ésta aparte del sujeto– sino que se da forma a una nueva realidad:

En el reflejo de la realidad, se disuelve (löst sich) la imagen de la realidad reproducida; ésta se cuaja (gerinnt zu) en una realidad propia para la conciencia<sup>15</sup>.

Aquella concreta “realidad para la conciencia” es resultado de la direccionalidad en la emergencia del ser en-sí. Esto es relevante para nuestro tema porque muestra la importancia de la acción de la subjetividad en la interpretación del objeto. Con el reflejo intelectual aparece una forma nueva de objetividad (*Gegenständlichkeitsform*), que es traída al mundo precisamente por la emergencia del ser social. El ser humano no se limita a reflejar, sino que crea activamente la estructura ideológica que le permite construir un mundo social como segunda naturaleza. Esto se justifica porque el establecimiento de la posición teleológica junto al proceso del reflejo da lugar a una nueva configuración –peculiar del *ser social* estudiado en la *Ontologie*– de la categoría ontológica de “posibilidad”. La anticipación mental de un fin y de los momentos que conducen a él –en la cual se involucra el reflejo–, trae consigo un complejo de posibilidades examinadas por la conciencia. En la génesis de la posición teleológica y reflejo se despliega un conjunto específico de caminos, y en cada momento de la consecución de una actividad concreta, tal conjunto se va estructurando con diferentes y nuevas determinaciones que no necesariamente deben coincidir con lo real. La posición teleológica establece alternativas en base a lo que es pretendido y anticipado en ella; existiendo allí la prefiguración de una imagen mental de lo que se busca y que se va determinando al formarse el concepto. De acuerdo con la argumentación de Lukács en la *Ontología del Ser Social*, esta clase de anticipación de sentido ocurre en la formación de todo concepto y en la creación de todo producto del trabajo; y es emprendida por la subjetividad de todo individuo según sus necesidades concretas.

La posibilidad, en tanto categoría ontológica del ser social, señala el movimiento continuo de una relación de doble vía que se da entre el sujeto social que planea –y refleja mentalmente– y el conjunto de acciones posibles ofrecido por la realidad objetiva sobre la que se actúa. El reflejo es un instrumento intelectual en la interacción recíproca por la que el ser humano construye su esencia influyendo y a la vez sufriendo la influencia de la realidad. Tal hecho implica un proceso interpretativo de la exterioridad objetiva, que es de naturaleza cíclica y cambiante: el sujeto conoce al objeto según un marco establecido por el fin, y transforma continuamente la configuración del concepto según lo que aprende en la marcha de la actividad. Se da así la existencia de un fenómeno por el cual el todo (el concepto) se haya ya supuesto en las partes (las determinaciones que son captadas/elegidas para formar el concepto), y las distintas partes (las determinaciones) transforman permanentemente al todo (el concepto direccionalizado). Al postular esto, argumentamos, Lukács efectivamente incluye la estrategia hermenéutica de interpretación en su teoría del

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 30.

reflejo. En el proceso de interpretación que ocurre durante la formación del concepto en el reflejo, toma forma una específica relación sujeto-objeto que asume el esquema de movimiento recursivo propio del círculo hermenéutico entre el todo y las partes. Para dilucidar esta cuestión pasaremos a explicar qué es lo que entendemos por círculo hermenéutico y la estrategia interpretativa que en él tiene lugar.

Sabemos que, partiendo de una tradición filosófica y retórica desarrollada en la antigüedad clásica alrededor del vocablo *hermeneia*<sup>16</sup>, Donhauer dio en el siglo XVII con el constructo latino *hermenéutica* para identificar a una disciplina metódica requerida por la interpretación de los textos<sup>17</sup>. Con la obra de Schleiermacher, y en el marco conceptual definido por las *Geisteswissenschaften*<sup>18</sup> y el idealismo alemán<sup>19</sup>, la hermenéutica se convierte en una ciencia general sobre la interpretación, y muy relacionado con ello, en ciencia sobre el proceso de la comprensión y la formación de sentido<sup>20</sup>. La hermenéutica propuesta por Schleiermacher, que de acuerdo con Iser es “el mayor evento en el desenvolvimiento de la historia de la interpretación”<sup>21</sup>, se distingue de todos sus antecedentes por la postulación y la elucidación del llamado “círculo hermenéutico”<sup>22</sup>. El punto de partida concreto de la teoría y práctica interpretativas de Schleiermacher fue la constatación de que la interpretación de los escritos bíblicos requiere el reconocimiento de la existencia de una separación categórica entre el receptor y el texto que se recepta; una separación que hace del texto un discurso ajeno o extraño<sup>23</sup>. La extrañeza es lo que debe buscar superarse en el proceso interpretativo; pero la práctica interpretativa y docente de Schleiermacher le hizo comprender la posibilidad siempre presente del malentendido, en el sentido de que la propia superación de la extrañeza puede errar, y conducir potencialmente a algo que el texto no es y que no dice. La percatación constante del riesgo del malentendido frente a lo extraño, y una orientación consciente hacia el programa de dejar que el texto diga lo que potencialmente puede decir como antídoto frente a aquél, es lo que distingue la praxis hermenéutica de Schleiermacher. Reconocer la otredad del texto y evitar los diferentes y múltiples caminos por los que se llega a malinterpretarlo, significa, en términos positivos, que la hermenéutica se ocupa de la práctica rigurosa del estudio de la condicionalidad ramificada en que se produce la comprensión; asumiendo que la comprensión es un resultado contingente, transido de muchas mediaciones, y que finalmente, es un proceso siempre renovado. De allí que Schleiermacher señalara que, en tanto práctica, la hermenéutica no posee criterios absolutos (axiomas) para realizarse; por lo que, más que una ciencia exacta, es un arte (*Kunst; téchne*)<sup>24</sup>. Cómo con las diferentes disciplinas artísticas, la experticia en

<sup>16</sup> Vocablo de origen oscuro, identificado desde época temprana con la interpretación; otros de sus sentidos indican la expresión estilística/retórica, expresión musical, mediación, y traducción, cfr. Chantraine (1984), p. 373. Sobre el origen y la significación de una teoría sobre la interpretación entre los griegos cfr. Kerényi (1964), y Grondin (1995).

<sup>17</sup> Cfr. Hasso-Jaeger (1974), p. 35 ss.

<sup>18</sup> Sobre el lugar de Schleiermacher en el desarrollado de las ciencias del espíritu alemán cfr. Scholtz (1995).

<sup>19</sup> Sobre la relación de Schleiermacher con la hermenéutica del idealismo alemán cfr. Grondin (2001a).

<sup>20</sup> El desarrollo de la ciencia hermenéutica desde Schleiermacher hasta Gadamer en Palmer (1969), pp. 75-222.

<sup>21</sup> Iser (2000), p. 41.

<sup>22</sup> Aunque la expresión “*hermeneutische Cirkel* (sic)” es introducida por Boeckh (1877), p. 102 en sus lecciones de filología *circa* 1809. En Schleiermacher no aparece como tal.

<sup>23</sup> Cfr. Schleiermacher (1998), p. 227.

<sup>24</sup> Bowie (1998), p. xxxix, ha llamado la atención sobre que el uso del vocablo *Kunst* por Schleiermacher conduce a la noción griega de *téchne* y al concepto kantiano de *Kunst*.

la disciplina hermenéutica se adquiere en el ejercicio mismo del acto, es decir, en el de una interpretación que, adecuadamente conducida, termina en la comprensión<sup>25</sup>. Schleiermacher señaló que, debido a que la extrañeza y la separación con el texto son datos permanentes, no puede afirmarse la existencia de una autoridad ajustada al texto que sirviera de referencia absoluta. El sentido debe construirse por medio del contacto directo con el texto según el maleable juicio individual del intérprete<sup>26</sup>. Cualquier concepción tradicional o juicio recurrente sobre lo interpretado es solo un instrumento más que interviene o puede intervenir, junto con lo que se descubre durante la emergencia de sentido. El proceso de interpretación, al desenvolverse en el discurrir propio del hermeneuta, es el que despliega sus propias orientaciones para proceder, y se convierte en la “autoridad” válida, aunque contingente y permanentemente renovada, para la comprensión. Esto se comprueba según Schleiermacher, incluso frente a lo que sería la autoridad del autor; pues el autor es para el hermeneuta el productor del significado individual de un discurso que es sustancialmente algo extraño, que oculta y despliega más significaciones de lo originalmente mentado por el creador: “Estar conscientes –afirma– de muchas cosas de las cuales quizá el mismo [autor] no lo estaba”<sup>27</sup>. En relación con esta característica falta de un punto de referencia en la interpretación, Schleiermacher señala que lenguaje en sí tiene la característica de que, como sistema de signos, no es completamente transparente al agente que lo usa, de modo que a menudo despliega más significaciones de lo esperado y conduce a la ambigüedad de sentido de lo dicho. Adicionalmente se encuentra el hecho de que al ser cada persona una individualidad, un no-ser para el otro, nunca puede salvarse completamente la distancia que existe entre los dos, ni la distancia entre el texto producto de uno y la interpretación que el otro realiza. La tarea de aclarar esa ambigüedad manifiesta en la interpretación se descubre como un proceso contingente que nunca termina<sup>28</sup>.

La hermenéutica así definida se caracteriza por ser un proceso reflexivo, por medio del cual el espacio de extrañeza que aparece ente texto e intérprete, y la necesidad de un recurso interpretativo que medie tal espacio (y por el cual, de hecho, se re-construye al texto), son invocados continuamente con el fin de conseguir la interpretación adecuada. En tal contexto cobra efectividad la noción de círculo hermenéutico. La distancia que ocurre entre texto e intérprete genera la aparición de un conjunto de mediaciones que buscan superarla; esas mediaciones se estructuran como dualidades sui generis: conducen al texto que se interpreta, y regresan hacia el intérprete que despliega progresivamente el sentido, de modo que permanentemente se oponen y se complementan. El proceso interpretativo que se constituye con tal proceder es un círculo concéntrico de dualidades, que tiene como fin “traducir” (expresar, interpretar) el texto o discurso ajenos. Schleiermacher ha postulado dualidades que estimó centrales para la estrategia de la interpretación, tales como los modos de interpretación gramatical y psicológico, o los métodos comparativos y adivinatorio; y afirmó que, en la práctica, el modo gramatical es completado por el psicológico, y el adivinatorio por el comparativo. Según la argumentación de Schleiermacher la interdependencia que existe entre gramática y psicología permite determinar la

---

<sup>25</sup> Cfr. Schleiermacher (1998), pp. 5-6.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 28.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 235.

manifestación de la individualidad del autor; y la interdependencia que existe entre el método adivinatorio y el comparativo hace posible contextualizar la individualidad manifestada. Como tales, tales dualidades que conducen a la interpretación no son simples oposiciones binarias, sino que establecen relaciones complementarias con otros espacios interpretativos y con el sentido global desplegado por el texto. Ocurre con ello una red compleja que abarca las relaciones cíclicas establecidas entre los diferentes recursos desplegados de sentido. “El conocimiento completo siempre implica un círculo aparente, que cada parte se puede entender fuera del todo al que pertenece, y viceversa”<sup>29</sup>. El proceso cíclico por el cual las partes (las técnicas) que conducen la comprensión van apuntando y anticipando a una unidad cambiante (el todo de sentido), y viceversa, el todo va influyendo a las partes que lo constituyen, es lo que se conoce tradicionalmente por círculo hermenéutico desde que fuera planteado por Schleiermacher. En su teoría, la gramática/psicología, y la adivinación/comparación, se convierten en puntos de vista mutuamente “reflejantes”, en medio de los cuales se hace evidente un espacio vacío. El espacio, simultáneo a la otredad y extrañeza de lo no-yo para el sujeto, requiere que la interpretación sea una dualidad graduada de posiciones mutuamente controladas, cuya concatenación circular está destinada a llenar las diferencias patentes que el espacio establece (entre lo comprendido y lo no-comprendido); del mismo modo, se hace necesario corregir las limitaciones y vigilar el surgimiento de la comprensión que media tal espacio finalmente irreductible. Tal condición del proceder cíclico en la comprensión tiene como resultado el que no exista un significado unívoco que se mantenga en la interpretación, sino que éste ha de ser construido por medio de las relaciones y situarse entre ellas. El sentido que surge en la relación cíclica entre las diferentes estrategias interpretativas, y entre el todo y las partes que lo construyen, es sometido a un continuo ajuste de acuerdo a la remisión mutua establecida. El resultado de esto es un concepto que cambia y que se enriquece mientras dura el proceso cíclico.

Si Schleiermacher pudo postular un complejo esquema para el círculo hermenéutico basado en la interpretación textual, Droysen llegó a ampliar el alcance de la hermenéutica al aplicarla a los problemas generales de la ciencia de la historia. Como historiador interesado en la tarea interpretativa, Droysen comprobó que los fenómenos que hace presente la historia tanto en el ámbito de la vivencia personal, como en el de la disciplina historiográfica, no pueden ser reducidos a los caracteres específicos de un texto, y producen de por sí singulares problemas a la interpretación y la comprensión. En principio, el dato histórico en su forma original no es cognoscible, pues como tal ya desapareció; lo que el sujeto de otra época histórica encuentra es ya una nueva realidad, que no es realmente algo “pasado” sino “presente” para el sujeto que la conoce bajo la forma de recopilación de lo que se hizo o remanentes de las cosas que sucedieron<sup>30</sup>. Existe, entre el dato que se nos hace presente –con el horizonte de sentidos que actualiza en su comprensión–, y el fenómeno original, una compleja mediación recorrida a lo largo del tiempo y en la que muchas cosas han tomado lugar. El hecho primigenio es extraño para la experiencia, un espacio de otredad que no nos llega sino mediante la mediación actualizada en el resto histórico. Según Droysen, esa mediación es concretamente la tradición, en la cual se ha construido el horizonte de sentido con el que los hombres de una generación dada abordan al resto

---

<sup>29</sup> Cfr. Schleiermacher (1998), p. 24.

<sup>30</sup> Cfr. Droysen (1967), p. 19.

histórico, sea cual su punto de vista, su interés de conocimiento, o su intencionalidad práctica. Droysen fue consciente de que aquello no significaba en modo alguno culminar en un significado unívoco basado en la tradición, más bien, al contrario; el ubicarse en este punto de vista le reveló que las fuentes (*Quellen*) traslucen a los fenómenos históricos en concepciones diversificadas, a menudo bien contrastantes. La mediación de la tradición muestra la otredad del hecho originario y las diferentes visiones que sirven para acercarse a él. Descubre, además, una separación ineludible entre la forma en que el hecho puede mostrarse en una determinada época por medio del resto histórico, y la subjetividad del intérprete que tiene sus propios prejuicios. La distancia existente entre el hecho tal como se revela en la actualidad, y el intérprete que lo reconoce, es de tal alcance y tal magnitud según Droysen, que requiere el uso de dualidades metodológicas a la manera de aquellas que fueron analizadas en relación al círculo hermenéutico de la comprensión por Schleiermacher. Esto se le hizo evidente cuando, al acercarse al hecho a través de la mediación de la tradición y el reconocimiento del prejuicio personal, arribó a la figura de la “interrogación”. La interrogación sirve guiarse por lo que el hecho dice a través de la tradición, y por encima de los propios prejuicios. El proceder que ocurre en la interrogación establece una dinámica de doble vía semejante a la del círculo hermenéutico. La centralidad de aquella técnica llegó a Droysen a afirmar que “el punto de partida en la investigación es el interrogatorio histórico”<sup>31</sup>; y describió el interrogatorio como el establecimiento de una relación de doble vía entre el “resto histórico” y el intérprete. Una característica de una relación de este tipo es que el resto histórico, como tal, es el que pone en marcha un cuestionamiento (resultado de la compleja mediación histórica que ha atravesado) en relación al pasado, de manera que su comprensión puede ser entendida como “respuesta” frente al pasado que mediatiza el resto<sup>32</sup>. Al construir la respuesta que los restos históricos establecen, nos encontramos en condiciones de reconstruir la situación histórica a la cual responden. Droysen llamó la atención, sin embargo, que la relación de doble vía que ocurre entre intérprete y resto no se establece de forma definitiva. La reconstrucción de la situación, que es el resultado de la comprensión adecuada del resto por intermedio de la interpretación, se enriquece permanentemente con base en lo que se aprende de los datos: el dato es continuamente re-elaborado y la comprensión se re-orienta. Concretamente la historia no es más que el tejido de sucesivas transacciones de lo pasado en un medio diferente, que es actual para cierto momento histórico. Se entiende de tal modo a la historia como una mediación dual entre los restos históricos que se presentan y la permanente referencia entre el pasado y el presente. La actualización del pasado en el presente constituye el horizonte de sentido en el que se enmarca toda transacción de un hecho histórico hacia el medio de la reconstrucción histórica. La transacción del hecho hacia la reconstrucción científica sucede dentro de la continua relación pasado/presente, es decir, que la forma en la que el pasado influye en el presente y el presente actualiza su pasado *en el hecho histórico* carece de punto de referencia y se construye continuamente. El hecho aparece entonces a la conciencia por medio de un círculo hermenéutico que es iniciado por la interrogación del resto; y es a través de ese círculo, que el historiador va construyendo una autoridad interpretativa permanentemente actualizada.

---

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 18.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 21.

Si en Droysen la ciencia de la historia se identifica con una disciplina de la interpretación, con Gadamer la hermenéutica ocupa el lugar central en la filosofía, a causa de la relevancia que la interpretación mediada por el lenguaje adquiere en la construcción del mundo humano, y en la auto-reflexividad característica del proceder filosófico. Buen conocedor de la tradición de la ciencia de la interpretación desde sus orígenes griegos hasta las postulaciones hermenéuticas de su época, Gadamer elaboró su propia filosofía hermenéutica a partir de la apropiación que Heidegger hizo de aquella tradición. En particular asignó gran centralidad a las investigaciones heideggerianas sobre de la anticipación de sentido que, característica del círculo hermenéutico, acontece en todo proceso de interpretación y comprensión<sup>33</sup>. En trabajos como *Ser y Tiempo*, y *Hermenéutica de la Facticidad*, Heidegger sacó innovadoras consecuencias del fenómeno por el cual la captación de algo se encuentra siempre, desde su mismo origen, determinada por el movimiento anticipatorio de una comprensión prevista<sup>34</sup>. En el proceso de la comprensión se torna operativo todo un conjunto de presuposiciones, ancladas en el uso del lenguaje y en la historia de las palabras, que no solo condicionan el proceso de la comprensión, sino también a las significaciones que quedan ocultas. Desde el inicio del acercamiento al objeto, ocurre una anticipación que orienta a la dinámica interpretativa, pero también, en cada momento esa anticipación es transformada por lo que emerge durante la comprensión y por lo que se oculta; el proceso interpretativo es reconducido, con base en esa transformación permanente, hacia líneas específicas de emergencia de sentido<sup>35</sup>. Heidegger mostró que el círculo que se va describiendo en el movimiento de la comprensión no tiene una naturaleza simplemente formal, si no que, de hecho, señala una interacción significativa entre el movimiento que es propio del objeto y aquél que es propio del intérprete, que se pone de manifiesto durante el “momento anticipatorio” de la comprensión. Las pretensiones de sentido del objeto, ancladas tanto en el lenguaje como en la historicidad del ser, y el movimiento interrogatorio del sujeto que está inmerso en aquellas, son ambos fenómenos centrales para la condición humana. En *Hermenéutica de la Facticidad* y en *Ser Tiempo*, mostró Heidegger cómo ambas condiciones ponen en entredicho el concepto de objetividad, y señalan una condición esencial del *dasein* y de su relación con el mundo. En rigor, no existe verdadera separación entre objeto y sujeto, y tampoco un tercer término o posición externa que pudiera permitir fijar la preminencia y la sustancialidad independiente del sujeto<sup>36</sup>; el desvelamiento de la verdad ocurre en el movimiento circular de la comprensión que es actualizado en el acontecimiento del lenguaje<sup>37</sup>. Es en este movimiento, mediado por el lenguaje e identificado realmente con aquél, donde acontece el despliegue del sentido de lo real para el hombre, el despliegue del sentido del ser.

Fue con base a esto que Gadamer afirmó, en investigaciones posteriores suyas<sup>38</sup>, que la anticipación de sentido (*Antizipation von Sinn*) que se efectiviza en todo movimiento de la comprensión no puede ser vista como un mero acto de la subjetividad, sino que procede de la forma especial que el hombre tiene de vivir

<sup>33</sup> Cfr. esp. Heidegger (1998).

<sup>34</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 14-20; y (1977), § 32 y 33.

<sup>35</sup> Gadamer (1990), pp. 270-6.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.*, 298.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 387-93.

<sup>38</sup> Sobre la relación entre las nociones de comprensión (*Verstehen*) de Heidegger y Gadamer, cfr. Grondin (2001b).

la realidad que está atravesada por el lenguaje, y, más concretamente, procede de la intersubjetividad del lenguaje<sup>39</sup>. La anticipación demuestra que la comprensión se realiza, y es posible, solamente porque procede de algo común que ha devenido históricamente con la realización de relaciones intersubjetivas mediadas por el lenguaje. Es la tradición, hecha efectiva durante la conversación, la que establece la configuración de significaciones; y es ella la que se encuentra detrás de todo proceso de comprensión entre las subjetividades<sup>40</sup>. Como movimiento siempre renovado, la tradición se enriquece con el devenir histórico, a la vez que determina el campo de aparición que media la comprensión entre los hombres y a la interpretación de su mundo presente. La hermenéutica revela las limitaciones que impone la tradición mediada por el lenguaje, y el permanente ocultamiento que implica todo acontecer que es mediado por aquella tradición. De ese modo la hermenéutica subsume la relación del hombre con la realidad, y entre los hombres mismos, en el marco de un proceso de comprensión discursivo –cuyo paradigma es la conversación–, que está asentado sobre la rica historia del lenguaje humano<sup>41</sup>, reconociendo sus limitaciones y sus condicionamientos. El proceso discursivo de comprensión se caracteriza por una dinámica de doble vía entre el movimiento que realiza el sujeto siguiendo sus propias expectativas, y las pretensiones que reivindica la otredad en el medio de un lenguaje devenido históricamente. El movimiento continuamente modifica los sentidos que emergen, y produce, en la subjetividad de los individuos que despliegan un recurrente proceso dialógico entre sus prejuicios y las pretensiones de sentido del otro, lo que Gadamer llamó una fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*)<sup>42</sup>. Es en este plano donde acontece la verdad. El esquema de relación de doble vía entre sujeto y la otredad aquí supuesto postula la existencia de un círculo hermenéutico en la tradición de Schleiermacher.

Aclarado este esquema del círculo hermenéutico, y con base en la argumentación anterior sobre el reflejo, nos hallamos en condiciones de indagar cómo es que la estructura relacional supuesta por el círculo de la interpretación y sus elementos constitutivos es incluida por Lukács, al discutir el proceso interpretativo que ocurre cuando la subjetividad hace un reflejo de la “otredad” que es el objeto. Para ubicar esta relación en el marco específico de la *Ontología del Ser Social*, discutiremos el concepto de otredad que se haya afirmado en el reflejo<sup>43</sup>.

De acuerdo con Lukács, la separación radical entre el ser social y la naturaleza, que es la que fundamenta en último término la relación sujeto-objeto, implica un vacío irreconciliable entre ambas regiones del ser. Según vimos anteriormente, la argumentación de Lukács pone como momento primitivo de esta separación a la emergencia, en la conciencia del sujeto, de los momentos ideales del proceso de realización de una praxis (la concepción del fin, el reflejo intelectual, la planificación de los pasos a seguir). El despliegue de los momentos ideales es intencional, auto-

<sup>39</sup> Cfr. Gadamer (1990), p. 393.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 458.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 63.

<sup>42</sup> Para una revisión crítica de la noción gadameriana de “fusión de horizontes” cfr. Palmer (1978).

<sup>43</sup> A lo que conocemos, no existe un trabajo previo que investigue la relación entre la filosofía hermenéutica y la teoría ontológica del Lukács tardío. Los conocidos textos de Goldmann en que relaciona al Lukács de *Historia y Conciencia de Clase* con el Heidegger de *Ser y Tiempo* no abordan en general la cuestión; cfr. Goldmann (1973), también Fehér (1991). Una discusión de las ideas del Lukács tardío sobre el lenguaje, que proporciona elementos útiles para una aproximación a este problema, en Keleman (2013).

consciente, y está últimamente identificado con la aparición histórica, mediante el trabajo, de una conciencia auto-reflexiva frente al mundo. El momento de surgimiento de la conciencia reflexiva frente al mundo es simultáneo al posicionamiento de la naturaleza (ser orgánico e inorgánico) como una “otredad” en oposición a la cual la conciencia se reafirma. En concordancia con preposiciones tradicionales del Marxismo y que se remontan a la reapropiación materialista de la “filosofía de la objetividad” de Hegel en escritos como los *Manuscritos económico-filosóficos del 44*, la relación del hombre con el mundo exterior mediante el trabajo es concebida como un proceso de exteriorización y extrañamiento de la esencialidad humana hacia la otredad que recibe la acción: la subjetividad humana se dirige hacia la exterioridad (natural) y se despliega a sí misma en ella, dando lugar a una concretización de las ideas y las facultades humanas bajo la forma de realidades objetivas que terminan conformando al mundo social, tales como el sistema de la eticidad o el derecho (el llamado Espíritu Objetivo de Hegel)<sup>44</sup>. La objetivación (*Objektivierung/Vergegenständlichung*) histórica de la esencialidad humana en el mundo social, tiene siempre, como su polo antagónico, a la otredad de la naturaleza. En segundo lugar, el proceso de enajenación (*Entäusserung*) de la esencialidad humana en el objeto mediante el trabajo, es complementado con el de la alienación (*Entfremdung*), un proceso por el cual el sujeto pone sus facultades mentales y corporales en el objeto exterior y luego se repropia de esas mismas facultades al ejercerlas libremente para el desarrollo de su propia persona<sup>45</sup>. De ese esquema general de categorías vinculadas al trabajo, que incluye una ontología y una filosofía de la historia ancladas en el marxismo hegeliano, aquí nos interesa solamente el hecho de que el movimiento hacia afuera de la subjetividad, y la consecuente objetivación de su esencia y la enajenación de sus facultades, requiere la existencia de un “afuera”, que es ya de por sí extraño y ajeno al ser humano. Las nociones de enajenación (*Entäusserung*) y de alienación (*Entfremdung*), elaboradas y fundamentadas por Lukács en la *Ontología del Ser Social*, suponen un mundo exterior, que es en diversos modos y grados “extraño” a la conciencia. La condición de un mundo extraño hace necesario la existencia de un reflejo que capte las determinaciones relevantes de aquella otredad que aparezcan como pertinentes para el trabajo. El reflejo, momento estrechamente vinculado a la posición de fin, es una mediación que salva la distancia entre la subjetividad y la naturaleza, y establece un registro interpretativo de las determinaciones captadas con el propósito de guiar a la acción. Ontológicamente hablando, si el “ser social” busca superar la distancia con la extrañeza de la exterioridad, es que la ha establecido por el proceso del trabajo, y su primera motivación para lograr superarla, es la realización/concretización de un proceso de trabajo. Reconocer esta fundamentación ontológica y materialista de la distancia frente al objeto y de la extrañeza de la naturaleza, es relevante a nuestra argumentación, puesto que, como se ha visto en páginas anteriores, también la hermenéutica ha reconocido a la extrañeza como punto de partida de la relación sujeto/objeto y la causa del establecimiento de una relación de doble vía entre ambos. Para el materialismo histórico presentado por Lukács en la *Ontología del Ser Social*, un tipo de mediación de la distancia entre sujeto y objeto tal como es mostrada en el círculo hermenéutico, solo tiene justificación en el

---

<sup>44</sup> Sobre el concepto de objetivación en Marx, cfr. Keller (1996).

<sup>45</sup> Un estudio del papel y la significación de los conceptos enajenación y alienación en la filosofía ontológica del Lukács tardío en Fortes (2012).

contexto de la construcción de un reflejo objetivo de la realidad y de la posición de un fin idealmente anticipado. La filosofía ontológica marxista fundamenta con sus propios postulados la distancia supuesta por el círculo hermenéutico, colocándola como fenómeno simultáneo a la aparición de la conciencia reflexiva del “ser social”; y pone al proceso del reflejo en el contexto de una mediación de esta distancia y la extrañeza resultante. En consonancia con lo anterior, la estrategia interpretativa del círculo hermenéutico que desde Scheleiermacher es vista como un instrumento interpretativo para salvar la distancia y superar la extrañeza con el objeto, puede ser ubicada como una ocurrencia que se justifica por el proceso de conocimiento objetivo de la realidad involucrado en el reflejo.

En la teoría hermenéutica, lo que el intérprete recibe del fenómeno percibido le permite orientar el camino de la interpretación (resultado de lo que Gadamer llamaba, siguiendo a Heidegger, “prestar oídos” al cuestionamiento de la voz del otro<sup>46</sup>), y, desde el punto de vista de una fenomenología de la percepción, aquello que es percibido corresponde a determinaciones presentes en la otredad; aunque simultáneamente intervienen desde los momentos iniciales ese conjunto de asunciones abarcadas por la hermenéutica en la noción de prejuicio (*Vorurteil*) que están asentadas en la tradición y en el lenguaje. Se reconoce por ello una percepción elemental de datos objetivos que la conciencia no pone de por sí, si bien esta instancia es vista como parte de un proceso de construcción que está intencionalmente motivado y orientado, y que enriquece los datos primarios. Afirmamos que este conocimiento efectivo de determinaciones del objeto en el círculo hermenéutico se explica, ontológicamente, por el esquema del reflejo. El fenómeno por el que se captan determinaciones que construyen un todo conceptual dinámico, el cual interviene en el tratamiento de los elementos y momentos constitutivos de la comprensión, es requerido en el proceso del reflejo y por la posición teleológica. En principio, el proceder interpretativo que conduce a una relación de doble vía entre sujeto y objeto, y entre el todo y las partes del proceso de comprensión, se halla ligado con la necesidad de hacer posible el trabajo, en el marco general de esa exteriorización de la subjetividad hacia el mundo exterior que crea y transforma al mundo objetivo. Para la teoría del reflejo todo proceso de comprensión del objeto está conectado con la posición teleológica que la subjetividad construye para configurar la forma de relacionarse ideal y materialmente con un que es extraño y exterior a la conciencia. La conexión entre reflejo y posición teleológica ofrece igualmente una explicación para la operatividad del prejuicio que es reconocida tradicionalmente por la Hermenéutica en el círculo de la comprensión; pues indica que el fin idealmente trazado está prefigurado por las condiciones que enmarcan la acción concreta, y estas necesidades, según argumenta el marxismo, son construidas históricamente por los sujetos sociales. El papel de la tradición y del lenguaje en el círculo hermenéutico de la comprensión se fundamenta desde el punto de vista ontológico y materialista, en la manera contingente en que la subjetividad individual hace operativas las necesidades construidas históricamente, al dirigir su acción sobre el objeto<sup>47</sup>.

Avanzando sobre la cuestión de la práctica interpretativa, la teorización sobre

<sup>46</sup> Cfr. Risser (1997), p. 159 ss.

<sup>47</sup> En la *Ontología del Ser Social* Lukács insiste en que la tradición material e ideológica no determina la conciencia subjetiva, sino que es la conciencia individual, en cada caso, la que decide y escoge entre aquello que la tradición le ofrece. Este conjunto de cuestiones es estudiado por Lukács en su caracterización de la ideología; cfr. Lukács (1986), pp. 297-500.

el círculo hermenéutico muestra, según vimos, la existencia de una mediación que, al salvar la distancia entre sujeto y objeto, agencia entre los dos polos opuestos del fenómeno interpretado y del intérprete. Tal mediación puede ser llamada, de acuerdo con Wolfgang Iser en *El Rango de la Interpretación*, el “registro interpretativo”<sup>48</sup>. El dinámico enriquecimiento conceptual que es connatural a una interpretación hermenéutica se encuentra sostenido por la creación de un espacio particular que permite la traducción desde las determinaciones que pertenecen al objeto, hacia las determinaciones que forman el concepto construido por la subjetividad. La subjetividad crea activamente un marco de referencia, o registro, que guía el procesamiento de los datos. Para Iser, el fenómeno del movimiento de doble vía que es característico de la hermenéutica se muestra en la relación entre el registro interpretativo y el tema interpretado:

El tema y el registro están agrupados en virtud de un movimiento circular...; el tema solo, no determina por completo el procedimiento interpretativo; y el registro no se sobrepone a lo que se va a interpretar... Ambos participan de una relación circular, mediante la cual uno condiciona al otro por medio de un movimiento repetitivo que produce una aclaración del tema, y un ajuste de estrategias interpretativas<sup>49</sup>.

“Lo que se va a interpretar” indica aquí a lo que es “elaborado” de los datos captados en el fenómeno cuestionador, antes que al fenómeno mismo, que se ubica en el espacio de la otredad. Tema y registro interpretativo se alimentan uno a otro continuamente; y ocurre en aquella retro-alimentación un modo operacional básico que Iser llama, siguiendo a las modernas teorías de la robótica y de la información, una “espiral cibernética”. Los postulados de la teoría cibernética son útiles según Iser para aclarar lo que aquí sucede durante la interpretación. El movimiento de doble vía que fue iluminado por la tradición hermenéutica tiene correspondencia con la idea de retroacción (*feedback*), acontecida entre un momento de entrada (*input*) y otro de salida (*output*) que realizan los organismos electrónicos y orgánicos en su interacción con el ambiente. Al analizar el movimiento de doble vía según este marco conceptual se presencia la existencia de un bucle (*loop*): “el bucle recursivo – afirma Iser– se desarrolla como intercambios entre entrada y salida, en el curso de los cuales se corrige una predicción, anticipación, o incluso proyección, en la medida en que se falló en encajar con lo que se pretendía”<sup>50</sup>. Cuando se trata de la interpretación de un fenómeno, el intercambio entre *input* y *output* acontece en diferentes niveles, estableciéndose simultáneas y jerarquizadas relaciones de intercambio entre los elementos que intervienen. De allí la pertinencia, según Iser, de hablar no tanto de círculo como de espiral (*spiral*)<sup>51</sup>, y de bucle (*loop*), para identificar al proceder interpretativo. Aunque no es este el lugar para discutir en detalle la actualización hecha por Iser al círculo hermenéutico, un aspecto es relevante a nuestro tema. La postulación de relaciones recursivas en un nivel dado, que se sitúan a su vez en

<sup>48</sup> Cfr. Iser (2000).

<sup>49</sup> Iser (2000) p. 84.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 85.

<sup>51</sup> La propuesta de usar el concepto espiral en lugar de círculo se remonta a la crítica sobre las posibles inconsistencias lógicas de la aplicación del círculo para caracterizar al progresivo y abierto proceso de interpretación hermenéutico; un debate que no cabe seguir aquí pero del que se hace eco la argumentación de Iser. Cfr. en este sentido Petsch (1930), p. 249; Klafki (1971), p. 150; y Diemer (1977), p. 144.

relaciones recursivas con niveles anteriores y superiores de un proceso orgánico de retro-alimentación, muestra un entendimiento complejo y actualizado, por las contribuciones de las nuevas ciencias informáticas, de la existencia de un movimiento de doble vía entre polos opuestos, llamado por Iser *bucle*. El bucle alimentado por el *feedback* obtenido por la confrontación permanente con la realidad crea un todo actualizado y reorientado durante las diferentes instancias y técnicas que nutren la interpretación. La introducción de la idea de registro interpretativo construido por un bucle de retro-alimentación, que relabora postulaciones presentes en los autores clásicos de la hermenéutica, enriquece el paradigma que es asumido en la noción de círculo hermenéutico, y a nuestro juicio, permite dilucidar más claramente la manera en que el movimiento recursivo característico de la tradición hermenéutica es incluido en la teoría del reflejo.

Según un paradigma surgido con Schleiermacher, y continuado hasta Iser, la interpretación requiere el establecimiento de instancias interpretativas que dan lugar a un movimiento cíclico de información entre ellas; tiene lugar entonces el movimiento recursivo entre las partes del proceso de interpretación y el todo al que apuntan en la formación de sentido, que se ha identificado con el círculo hermenéutico. Un postulado central para la teoría hermenéutica es que la extrañeza y la distancia respecto del objeto es salvada precisamente por el establecimiento del círculo de la interpretación. La presentación sobre el reflejo en las páginas anteriores nos permite dilucidar que este mismo mecanismo es asumido por Lukács, en esa parte de su teoría en la cual aborda el contenido de conciencia que resulta de la relación intelectual entre el sujeto y el objeto extraño y distante. La extrañeza que es connatural al proceso del reflejo requiere la formación de una mediación entre el sujeto y el objeto extraño, que da como resultado a un concepto continuamente enriquecido; tal mediación, es posible afirmar, corresponde con la noción iseriana de registro interpretativo. El registro, que según Iser es el resultado del movimiento entre las diferentes instancias de la interpretación, y que sirve para traducir lo que se capta del objeto a un conjunto de determinaciones que son comprensibles para la conciencia, coincide con la mediación que, según Lukács, surge por la articulación específica de reflejo y posición teleológica. La articulación de reflejo y posición de fin establece los parámetros que guían la anticipación de sentido que precede el movimiento hacia el objeto, y guía la conformación dinámica del concepto, una vez que el movimiento de doble vía entre sujeto y objeto se ha iniciado, siempre según el complejo de posibilidades abierto por el trabajo. El movimiento del sujeto hacia el objeto extraño y distante, y desde el objeto hacia el sujeto, que es discutido en la teoría del reflejo, presenta, el mismo patrón de movimiento recursivo y espiralado reconocido por Iser como aquél que da lugar al registro. La distancia irreductible que la teoría del reflejo afirma entre sujeto y objeto, y la superación de aquella distancia por medio de un registro/mediación que lleva a la formación del concepto, explicita el paradigma de un movimiento de doble vía entre sujeto y objeto que enriquece y redirecciona la configuración del concepto. Con esto se produce la anticipación de un todo conceptual, que influye en los diferentes momentos que dirigen a él y es influido por ellos. El círculo de interpretación entre el todo y las partes y entre las partes y el todo, se explica por el complejo proceso de formación del concepto, que acontece con la articulación de reflejo y posición teleológica.

Si bien Lukács nunca se ocupó directamente del círculo hermenéutico al discutir el conocimiento, se hace evidente que la teoría del reflejo intelectual es una postulación

que, como parte de una filosofía ontológica, sirve para explicar categorías definitorias de la condición humana, y que, por tanto, debe poder explicar a todos los fenómenos humanos que ocurren cuando se procede a una relación intelectual entre el sujeto y el objeto. El proceso de interpretación del objeto por parte del sujeto es uno de aquellos fenómenos, y, mediante este artículo, hemos querido mostrar que los avances hechos por la hermenéutica al estudiar la interpretación mediante el círculo hermenéutico son de hecho enmarcables dentro de la filosofía ontológica de Lukács en la parte que corresponde a su teoría del reflejo intelectual. Del mismo modo las categorías, estrategias y elementos desarrollados dentro de la tradición dedicada al círculo de la interpretación iluminan enriquecedoramente las categorías ontológicas presentes en la teoría del reflejo. Se descubre entonces la posibilidad de un fructífero diálogo entre la tradición filosófica de la hermenéutica y el materialismo histórico tal como fuera desarrollado por Lukács; un diálogo para el que este artículo ha querido ser una contribución.

### Referencias bibliográficas

- Almási, M. (1993): «Lukács Ontological Turn: The Ontology of Social Being», en L. Illés, F. József, M. Szabolcsi, & I. Szerdahelyi (eds.), *Hungarian Studies on Lukács vol. 2*, Budapest, Akadémiai Kiadó, pp. 544–62.
- Benseler, F. (1995): „Der späte Lukács und die subjektive Wende im Marxismus“, en R. Dannemann & W. Jung (eds.), *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Opladen, Westdeutscher Verlag, pp. 127–45.
- Boech, A. (1877): *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig, Teubner.
- Bowie, A. (1998): “Note on the text and translation”, en *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. xxxvii–xv.
- Chantraine, P. (1984): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque vol. 1*, Paris, Klincksieck.
- Diermer, A. (1977): *Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik*, Düsseldorf, Econ Verlag.
- Droysen, J. G. (1967): *Outline of the Principles of History*, Nueva York, Howard Fertig.
- Fehér, I. (1991): „Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung“, *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog*, 1/1991, pp. 25-38.
- Fortes, R. V. (2012): „Las categorías de objetivación (Vergegenständlichung), enajenación (Entäuserung) y alienación (Entfremdung) en el último Lukács“, en A. Infranca & M. Vedda (Comps.), *La alienación: historia y actualidad*, Buenos Aires, Herramienta, pp. 67-90.
- Fortes, R. V. (2013): *As novas vias da Ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento*, Saarbrücken, Novas edições Acadêmicas.
- Gadamer, H. G. (1990): *Warheit und Method I*, Tubinga, JCB Mohr.
- Gadamer, H. G. (1993a): „Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe“, en *Wahrheit und Methode II*, Tubinga, Mohr Siebeck, pp. 301-18.
- Gadamer, H. G. (1993b): „Von Zirkel der Verstehens“, en *Wahrheit und Methode II*, Tubinga, Mohr Siebeck, pp. 57-65.
- Goldmann, L. (1973): *Lukács et Heidegger. Fragments posthumes établis et présentes par Youssef Ishaghpour*, Paris, Denoel-Gonthier.

- Grondin, J. (1995): "The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy", en *Sources of Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, pp. 19-46.
- Grondin, J. (2001a): „Die romantische Hermeneutik und Schleiermacher“, en *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 99-115.
- Grondin, J. (2001b): „Was heisst Verstehen? Von Heidegger zu Gadamer“, en *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 93-99.
- Haug, W. F. (1994): „Abbild“, en W. F. Haug (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus vol. 1*, Hamburgo, Argument, pp. 7–21.
- Hasso-Jaeger, H. (1974): „Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik“, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18, pp. 35–84.
- Heidegger, M. (1977): *Sein und Zeit*, Fráncfort d.M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998): *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Fráncfort d.M., Vittorio Klostermann.
- Garrett, J. (1978): "Hans-Georg Gadamer on Fusion of Horizons", *Man and World*, 11, pp. 392-400.
- Gottlieb, R. (1992): *Marxism: 1844-1990. Origin. Betrayal, Rebirth*, Nueva York, Routledge.
- Infranca, A. (2005): *Trabajo, Individuo, Historia. El concepto de Trabajo en Lukács*, Buenos Aires, Herramienta.
- Iser, W. (2000): *The Range of Interpretation*, Nueva York, Columbia University Press.
- Jankow, M. (1977): „Die Widerspiegelung als grundlegende Kategorie der marxistisch-leninistischen Philosophie“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 25, 12, pp. 1543-63.
- Jung, W. (1995): „Zur Ontologie des Alltags. Die späte Philosophie von Georg Lukács“, en R. Danneman & Jung, W. (eds.), *Objektive Möglichkeit: Beiträge zu Georg Lukács*, „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“, Opladen, Westdeutscher Verlag, pp. 295-300.
- Klafki, W. (1971): „Hermeneutisches Verfahren in der Erziehungswissenschaft“, en *Funk-Kolleg Erziehungswissenschaft: Eine Einführung in 3 Bänden*, vol. 3, Fischer, Fráncfort d.M., pp. 126-53.
- Kelemen, J. (2014): "Labor and Language. Lukács's Ideas on Language", en *The Rationalism of Georg Lukács*, Palgrave Macmillan, Nueva York, pp. 17-44.
- Keiler, P. (1996): „Was bedeutet „Vergegenständlichung“ bei Feuerbach und Marx?“, *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung 1996*, pp. 111-33.
- Kerényi, K. (1964): „Hermeneia und Hermeneutik. Ursprung und Sinn der Hermeneutik“, en *Griechische Grundbegriffe*, Zurich, Rhein-Verlag, pp. 42-52.
- Lenin, V. (1975): *Materialismo y empiriocriticismo*, Moscú, Progreso.
- Lukács, G. (1984): *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins I*, Darmstad y Neuwied, Luchterhand.
- Lukács, G. (1986): *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins II*, Darmstad y Neuwied, Luchterhand.
- Marx, K. (1961): „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“, en I. für M.-L. beim Z. K. der SED (ed.), *MEW 13*, Berlín, Dietz.
- Oldrini, G. (1998): "Zu den Ursprüngen der (marxistischen) Ontologie von Georg Lukács", en F. Benseler & W. Jung (eds.), *Lukács 1997 Jahrbuch der internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, pp. 133–62.
- Palmer, R. (1969): *Hermeneutic: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press.

- Petsch, R. (1930): “Die Analyse des Dichtwerks“, en E. Ermatinger (ed.), *Philosophie der Literaturwissenschaft*, Berlín, Junker & Dönhaupt, pp. 240-73.
- Riser, J. (1997): *Hermeneutics and the Voice of the Other: Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, Suny Press.
- Schleiermacher, F. (1998): *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Scholtz, G. (1995): *Ethik und Hermeneutik - Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Fráncfort d.M., Suhrkamp.
- Tertulian, N. (1978): «Georg Lukács et la reconstruction de l'Ontologie dans la philosophie contemporaine», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83, 4, pp. 498–517.
- Tertulian, N. (1990): «La Pensée du dernier Lukács», *Critique*, 517, pp. 594–616.
- Tiukhtin, V. (1962): “On the Process of Reflecting Reality in Cognition”, *Soviet Studies in Philosophy*, 1 Otoño, pp. 45–53.
- Zimmermann, R. (1974): „Semantik Widerspiegelung und marxistische Erkenntnistheorie“, *Argument*, 14, 85, pp. 187–201.