

Aproximaciones teórico-prácticas a la hermeneútica

Theoretical-critical approaches to hermeneutics

Autor: Esther Pineda G.

DOI: <https://doi.org/10.25058/1794600X.2257>

Aproximaciones teórico-prácticas a la hermenéutica* ■

Theoretical-critical approaches to hermeneutics ■

Abordagens teórico-práticas da hermenêutica ■

Esther Pineda G^a
estherpinedag@gmail.com

Fecha de recepción: 06 de marzo de 2023
Fecha de revisión: 10 de mayo de 2023
Fecha de aceptación: 21 de julio de 2023

DOI: <https://doi.org/10.25058/1794600X.2257>

Para citar este artículo:

Pineda, E. (2023). aproximaciones teórico-prácticas a la hermenéutica. *Revista Misión Jurídica*, 16, (25), 127 - 149.

RESUMEN

La presente investigación analiza con carácter documental y socio-histórico la hermenéutica. Se expone su carácter ontológico, en el cual se visibiliza el ejercicio hermenéutico, como ejercicio investigativo; es decir, de indagación y develación de las posibilidades de conocimiento y los mecanismos de acceso a la verdad, las cuales dependerán del momento histórico en el que se desenvuelve y, el paradigma dominante definido en determinado periodo. En este contexto el artículo se presenta como escenario de revisión y profundización en las diferentes corrientes teóricas y exponentes de la disciplina para visibilizar las etapas por las cuales ha transitado la hermenéutica; fue posible la identificación específicamente de una etapa teológica que incluyó una fase pagana-politeísta y una fase cristiana-monoteísta; seguido por una segunda etapa de la hermenéutica, que puede considerarse filosófica, la cual incluyó cinco fases: hermenéutica jurídica, filológica, romántica, historicista y contemporánea; esta última, objeto de debate aún en la actualidad, pero en la cual prevalece la escucha y la sospecha, desde una perspectiva ricoeuriana como la apuesta por excelencia en el proceso de aproximación epistémico y cognoscente.

* Artículo de reflexión.

a. Socióloga, Magíster Scientiarum en Estudios de la Mujer, Doctora y Postdoctora en Ciencias Sociales egresada de la Universidad Central de Venezuela. Investigadora y escritora en materia de derechos de las mujeres y discriminación racial. Autora de *Machismo y vindicación. La mujer en el pensamiento sociofilosófico* (2017). *Cultura femicida. El riesgo de ser mujer en América Latina* (2019), *Bellas para morir. Estereotipos de género y violencia estética contra la mujer* (2020) y *Morir por ser mujer. Femicidio y feminicidio en América Latina* (2021) publicados por Prometeo Libros.

PALABRAS CLAVE

Filosofía; hermenéutica; interpretación; teología; verdad.

ABSTRACT

The present investigation carries out an analysis of a documentary and socio-historical nature of hermeneutics. Its ontological character is exposed in which the hermeneutic exercise is made visible as an investigative exercise, that is, of inquiry and disclosure of the possibilities of knowledge and mechanisms of access to the truth, which will depend on the historical moment in which it unfolds and the dominant paradigm defined in a given period. In this context, this article is presented as an effort to review and deepen the different theoretical currents and exponents of the discipline to make visible the stages through which hermeneutics has passed; in this, it was possible to specifically identify a theological stage that included a pagan-polytheistic phase and a Christian-monotheistic phase; followed by a second stage of hermeneutics that can be considered philosophical, which included five phases: a legal, philological, romantic, historicist and contemporary hermeneutics; the latter, still the subject of debate today, but in which listening and suspicion prevail from a Ricoeurian perspective as the bet par excellence in the process of epistemic and knowing approximation.

KEY WORDS

Philosophy; hermeneutics; interpretation; theology; truth.

RESUMO

Esta pesquisa analisa a hermenêutica com um caráter documental e sócio-histórico. Expõe-se seu caráter ontológico, no qual se visibiliza o exercício hermenêutico, como um exercício investigativo; ou seja, de indagação e desvelamento das possibilidades de conhecimento e dos mecanismos de acesso à verdade, que dependerá do momento histórico em que se desenvolve e, do paradigma dominante definido em determinado período. Nesse contexto, o artigo se apresenta como um cenário de revisão e aprofundamento nas diferentes correntes teóricas e expoentes da disciplina para tornar visíveis as etapas pelas quais passou a hermenêutica; foi possível identificar especificamente uma etapa teológica

que incluiu uma fase pagã-politeísta e uma fase cristã-monoteísta; seguida de uma segunda etapa da hermenêutica, que pode ser considerada filosófica, que incluiu cinco fases: Hermenêutica jurídica, filológica, romântica, historicista e hermenêutica contemporânea; esta última, ainda hoje objeto de debate, mas na qual prevalecem a escuta e a suspeita, numa perspectiva ricoeuriana como a aposta por excelência no processo de abordagem epistêmica e cognitiva.

PALAVRAS CHAVE

Filosofia; hermenêutica; interpretação; teologia; verdade.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación parte del interrogante acerca de la naturaleza de la hermenéutica, para lo cual se ha hecho necesario un proceso exhaustivo de aproximación y reflexión a las diferentes perspectivas, postulados y referentes teóricos en la materia, desarrollados en diversos momentos del proceso histórico social.

Al respecto, en las disertaciones en torno a la hermenéutica es frecuente abordarla desde una perspectiva etimológica, en la cual se reflexiona en cuanto al significado del término hermenéutica y su procedencia. Sin embargo, al aproximarse la atención se concentra en definir la hermenéutica como el arte de comprender, interpretar, traducir y transmitir un sentido oculto o no develado. No obstante, en este proceso de definición se obvia el hecho que la comprensión, interpretación, traducción y transmisión de un mensaje y su significado -considerados como fundamento de la hermenéutica-, no son más que características prácticas de esta última, pues no son un fin en sí mismo; por el contrario, constituyen un medio para alcanzar un fin último, la verdad¹.

1. *A partir de este núcleo conceptual son múltiples y diversas las concepciones desarrolladas, las cuales es posible agrupar en tres grandes categorías y referenciar a partir de sus exponentes más destacados. La primera de ellas, la verdad como tautología responde a las consideraciones hechas por Friedrich Nietzsche en Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, en la que el autor negaría categóricamente la existencia de la verdad, la cual solo puede ser considerada como una construcción nominal, tautológica. Para Nietzsche el hombre no conoce nada acerca de sí mismo y su existencia, no tiene interés en descubrir lo que la naturaleza le oculta, solo ansía las consecuencias agradables de la verdad; es decir, la gratificación del engaño, por ello: se ha*

Desde esta perspectiva, la hermenéutica puede ser definida como la puesta en práctica de la condición humana inherente a la búsqueda de la verdad, para lo cual se hace uso de herramientas racionales como: la comprensión, la interpretación, la traducción y transmisión de los significados vedados que subyacen en los contenidos que se desean conocer. En concordancia, es posible considerar que el elemento sustantivo de la hermenéutica es la verdad, sus posibilidades de conocimiento y la comprensión de la verdad hallada, pues el conocimiento se organiza en torno a una lógica dialéctica. Todo conocimiento o posibilidad de conocer implicará necesariamente el desconocimiento y en consecuencia, el interés por la superación de dicho estado; por ello, la posibilidad de conocimiento como concepción abstracta, supone un conocimiento oculto o no

inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria y, el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad, pues aquí se origina, por primera vez, el contraste entre verdad y mentira. Por lo cual, a la pregunta ¿Qué es la verdad? Responde: una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible. La segunda categoría, la verdad como pragmatismo, da cuenta de la concepción sostenida por William James en su sexta conferencia denominada "Concepción de la verdad según el pragmatismo", allí el autor expondría que: La verdad es una propiedad de alguna de las ideas. Significa adecuación con la realidad, así como la falsedad significa inadecuación con ella. Para James, la verdad es verdad en cuanto es contrastable, verificable, es decir, sujeta a la comprobación. Pero, además, para este, la verdad se realiza, se convierte en acción útil. Se trata de una idea que se cumple y que puede verificarse. Verdadera es el nombre para la idea que inicia el proceso de verificación; útil es el calificativo de su completa función en la experiencia. No obstante, es posible encontrar similitudes con la noción de verdad expuesta por Nietzsche en lo que respecta a su condición discursiva: Todas las verdades llegan a ser, de esta forma, construcciones verbales que se almacenan y se hallan disponibles para todos. La tercera y última categoría es la verdad como develamiento, la cual es desarrollada por Martin Heidegger en Ser y tiempo y, De la esencia de la verdad, la cual se suscribe como noción de verdad. Heidegger hará una crítica a la concepción de la verdad como coincidencia, pues para este, en el proceso de coincidir no hay comprensión sino la obviedad de una cosa, es decir, de la apariencia. Es frente a ello que rescata la concepción griega de la verdad como "Alétheia", desocultamiento, aquello que se muestra: La definición de la verdad que se propone no es un repudio de la tradición, sino su apropiación originaria. Para el filósofo la verdad es la esencia del "Dasein" "existir" del ser, dado que: El ser-verdadero en cuanto ser-descubridor, solo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo. Este fenómeno, en el que se ha reconocido una constitución fundamental del Dasein es el fundamento originario de la verdad. Verdad a la que es posible acceder mediante su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento, es decir, el develar de esa esencia que lo constituye, siendo por el contrario la no-verdad el desconocimiento, el encubrimiento, la apariencia.

conocimiento, conocimiento invisible a los ojos, al cual se desea acceder.

Ahora bien, aunque en la historia de la civilización la necesidad humana de búsqueda de la verdad prevalece como el ser y quehacer de la hermenéutica, el ejercicio hermenéutico, es decir, las posibilidades de conocimiento y mecanismos de acceso a la verdad también van a depender del momento histórico en el que se desenvuelve y el paradigma dominante definido en un periodo determinado; hecho mediante el cual es posible categorizar y explicar las diferentes etapas de la hermenéutica, entre las que destacan la concepción teológica y filosófica como los principales métodos de aproximación a la verdad.

EL ORIGEN TEOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

La etapa teológica de la hermenéutica o también denominada el método teológico de aproximación a la verdad, refiere al periodo histórico determinado en el que la verdad, es decir, el develamiento de aquello que desconocemos detentó un carácter reificado, divino, mágico-religioso. Razón por la cual, la hermenéutica se orientó en la búsqueda de esa verdad divina, la comprensión del mensaje de los dioses, para luego transmitirlo al lego, quien recibe el mensaje desde la perspectiva de la fe, es decir, sin cuestionamiento.

Lo anterior se responde a un primer estadio premoderno o antiguo de la sociedad y en el cual el conocimiento se organizó en base a una lógica dogmático-religiosa. En este periodo el conocimiento fue obra y monopolio de dios, las posibilidades de acceso a este saber superior dependería de la fe y su subsecuente recompensa divina manifiesta en la revelación, que se presenta como el mecanismo premoderno de posibilidades de acceso al conocimiento, directamente transmitido de la deidad fuente de adoración, temor y respeto, hacia su fiel idólatra, ahora privilegiado con el saber. No obstante, en esta hermenéutica teológica o teologizada, es posible distinguir dos fases, la fase pagana-politeísta y una fase cristiana-monoteísta.

a) La fase pagana – politeísta

La fase pagana o también considerada politeísta, es el periodo en el cual se rastrea y ubica espaciotemporalmente a la hermenéutica en una de las formas organizativas más conocida en la historia de la civilización: la antigua Grecia. En griego *ἑρμηνευτική τέχνη* o "*hermeneutiké tejne*" significó el arte de explicar, descifrar e interpretar textos, término a su vez proveniente del griego "*hermeneus*" que significó intérprete, explicador, traductor, es decir, aquel que transmite un mensaje a alguien. Pero desde la perspectiva griega la palabra hermeneuta sería en su origen una transferencia nominal y de sentido, del nombre y características identitarias que determinaron en su el ser y quehacer del dios Hermes.

De acuerdo con ello, Hermes cumple en la mitología griega la función de hermeneuta al presentarse como intermediario entre los dioses entre sí y, con los mortales. Intérprete de la voluntad de los dioses, transmisor de los mensajes divinos, hacedor de puentes entre los dos mundos, el del conocimiento y el de la fe; motivo por el cual, la hermenéutica se erige como el arte de la interpretación y transmisión del sentido mentado en el mensaje de dioses y hombres, interpretación que no admite el arte de la adivinatoria. Así mismo, será de la astucia de Hermes, de sus dotes y capacidad maniobrar con la palabra y su experimentada habilidad para comunicar pensamientos de los que habrá de emerger el significado griego de la palabra "*hermeuiein*", que significa expresar o enunciar un pensamiento, descifrar e interpretar un mensaje o un texto. La hermenéutica también estará estrechamente vinculada a otras de las características atribuidas a Hermes: carácter misterioso, enigmático, impenetrable, engañador de dioses y mortales, es decir, hermético; entendido este último como lo secreto, lo no revelado, lo privado, lo inaccesible, los significados ocultos de una determinada doctrina para ser comprendidos y develados solo a unos pocos –elegidos por los dioses–.

La hermenéutica como el arte del hermetismo en cuyo interpretar también se engaña, se dificulta la explicación y el entendimiento, pues en todo ejercicio hermenéutico, es decir, interpretativo, se expone y oculta; al mismo tiempo, que se esconde y devela; en analogía al accionar de Hermes con respecto al anciano que cultivaba el jardín, a quien exhortase: "*viendo no veas*", "*oyendo sé sordo*". Pero, además, así como la hermenéutica arte de la

interpretación y el engaño, la verdad que en ella se expone y oculta, también oscila –al igual que las ninfas del Parnaso– entre la verdad y la mentira.

Esta noción de la hermenéutica como interpretación y transmisión del mensaje oculto de los dioses, también estará presente en el pensamiento filosófico griego a través de los diálogos de Platón, específicamente en uno de sus diálogos de juventud "Ion"². Sócrates e Ion disertan acerca de la función hermenéutica del poeta, mensajero de los dioses, pero también del rapsoda, este último, intérprete –por voluntad divina– de la interpretación del mensaje de los dioses realizada por los poetas, para su transmisión en –el espacio público por excelencia de la antigua Grecia– el auditorio. En sus diálogos de madurez, también sería posible evidenciar en Platón una hermenéutica como condición de ocultación y develamiento, manifiesto en "El mito de la caverna"³, en el que el hermeneuta, es decir,

2. Sócrates- Por cierto, Ion, que muchas veces os he envidiado a vosotros, los rapsodos, a causa de vuestro arte; vais siempre adornados en lo que se refiere al aspecto externo, y os presentáis lo más bellamente que podéis, como corresponde a vuestro arte, y al par necesitáis frecuentar a todos los buenos poetas y, principalmente a Homero el mejor y más divino de ellos, y penetrar no sólo sus palabras, sino su pensamiento. Todo esto es envidiable. Porque no sería buen rapsodo aquel que no entienda lo que dice el poeta. Conviene, pues, que el rapsodo llegue a ser un intérprete del discurso del poeta, ante los que le escuchan, ya que sería imposible, a quien no conoce lo que el poeta dice, expresarlo bellamente. [...] Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas, cual te ocurre a ti con Homero, sino por una predisposición divina, según la cual cada uno es capaz de hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige. [...] Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que, si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas. Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos privados de razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla. [...] Con esto me parece a mí que la divinidad nos muestra claramente, para que no vacilemos más, que todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine (Platón)

3. Representate la naturaleza humana en la siguiente coyuntura, con relación a la educación y a la falta de ella. Imagínate una caverna subterránea, que dispone de una larga entrada para la luz a todo lo largo de ella, y figúrate unos hombres que se encuentran ahí ya desde la niñez, atados por los pies y el cuello, de tal modo que hayan de permanecer en la misma posición y mirando tan solo hacia adelante, imposibilitados como están por las cadenas de volver la vista hacia atrás. Pon a su espalda la llama de un fuego que arde sobre una altura a distancia de ellos, y entre el fuego y los cautivos un camino eminente flanqueado por un muro, semejante a los tabiques que se colocan entre los charlatanes y el público para que aquellos puedan mostrar, sobre ese muro, las maravillas de que disponen (Platón).

el intérprete a quien la realidad se le presenta conoce e ignora al mismo tiempo la realidad presentada. No obstante:

En su origen, la hermenéutica no ocupa, pues, una posición eminente. El racionalismo griego clásico, al identificar el conocimiento con la visión teórica, vincula la experiencia hermenéutica con el ámbito de los conocimientos inciertos, sibilinos como los vaticinios de los oráculos, y pertenecientes más bien al dominio de la opinión que al de la ciencia cierta. [...] Por lo tanto, habrá que esperar la decadencia del mundo clásico para que la hermenéutica obtenga una diferente consideración. [...] [Es] tras las conquistas de Alejandro, la expansión de la cultura y de la lengua griega a poblaciones de diferentes etnias, como los semitas a los latinos, [que se] confiere a la interpretación un papel mucho más significativo que el que había tenido en el universo cerrado de la polis. Al mismo tiempo, la lengua de Hesiodo y de los poemas homéricos, que cumplían un papel eminente en la paideia clásica, parecía cada vez más oscura a los griegos de la koiné y por ende se plantea la exigencia de enmendar y de glosar textos corrompidos a lejanos en el tiempo, para restaurar su legibilidad. [...] Por otra parte, la necesidad de volver aceptable, para una civilización más evolucionada, el comportamiento bárbaro e irascible de los dioses homéricos hará surgir -en los sofistas y luego en la escuela de Pergamo y en los estoicos- la costumbre de interpretar alegóricamente los textos y reconocer en el sentido literal la representación de otro significado, más en armonía con las creencias morales y los conocimientos científicos de la nueva época (Ferraris, 1999, pp. 7-9).

b) La fase cristiana – monoteísta

La segunda fase de la etapa teológica de la hermenéutica o del método teológico de acercamiento a la verdad, es la denominada fase cristiana monoteísta. Esta etapa se caracterizó, en un primer momento, por la transmutación de la fuente del mensaje a comprender y transmitir; es decir, de los dioses del Olimpo griego, al dios del cristianismo; definido este último como premisa religiosa dominante desde la conversión de Constantino (280–337) y la consolidación de la teología cristiana y bíblica. En este periodo

la hermenéutica ya no estaría vinculada a lo religioso, desde una perspectiva pagana para la comprensión y transmisión del mensaje de los dioses griegos; por el contrario, se orientó a la teología cristiana, estableciéndose como el arte de la interpretación del mensaje divino presente en los textos sagrados, entre los que destaca la biblia; y que -al igual que en la fase pagana de la hermenéutica teológica- esta solo sería potestad de un pequeño grupo reducido de privilegiados elegidos por dios.

Los obispos y los arzobispos reunidos en concilio, determinaban cuáles ideas o prácticas religiosas eran aceptables y cuales debían rechazarse, que escritos eran auténticamente cristianos y cuáles eran falsos. De esta manera la iglesia seleccionó los veintisiete libros canónicos del Nuevo Testamento según se conservan en una traducción griega del hebreo. [...] [Pese a ello] los primeros siglos del cristianismo fueron testigos de una serie de luchas encaminadas a definir las doctrinas aceptadas de la religión (ortodoxa) y a protegerlas contra el desafío que planteaban las ideas doctrinales rivales o carentes de fundamento, es decir, las herejías (Winks, 2000, p. 83, 86).

Es por esta razón que, en este momento histórico particular, la hermenéutica cristiana no solo tendría como objetivo y razón de ser, la comprensión del sentido manifiesto en los textos bíblicos, sino que, además, tendría como intencionalidad explícita desarticular y deslegitimar el orden religioso predecesor pagano, a través de la interpretación y transmisión del contenido de los textos sagrados. Ahora bien, es en el contexto de la controversia anti gnóstica que se consideraría necesario el establecimiento de reglas para el ejercicio de la hermenéutica cristiana, siendo Irineo (130– 202) en su *Contra los herejes*, el pionero en la definición de algunos de sus principios fundamentales, entre ellos: 1) La Escritura se explica por la escritura misma y no por ideas extrañas a ella. Es preciso comparar los distintos pasajes para que, iluminándose unos a otros, cada uno pueda adquirir su significado natural en el contexto. 2) La actitud con la que el fiel se acerca a la escritura, muchos aspectos de ella son para nosotros demasiado altos y misteriosos, de modo que debemos dejar mucho espacio a la ciencia insondable de dios, el único que la conoce plenamente; y de él, como discípulos, podemos

escuchar y aprender solo una parte si acogemos su palabra con espíritu humilde y reverente. 3) La perfecta unidad de toda la escritura revela un mismo y único dios, el creador y padre de nuestro señor Jesucristo. Pero también el autor es el mismo: el padre, que nos ha hablado por su verbo y por su espíritu. 4) Sentido cristológico de ambos testamentos, el antiguo es figura y profecía del nuevo, el antiguo está dirigido a preparar la venida del hijo en la carne. 5) Revelación clara sobre las cuestiones de trascendencia no hay duda posible. El señor las ha revelado con claridad a fin de que todos puedan conocerlas. En cuanto a cuestiones de menor peso, se han de interpretar como las han entendido las iglesias más antiguas fundadas por los apóstoles, pues estos les dejaron en herencia la fe y la doctrina. 6) Toda la escritura es inspirada en "los profetas" suele comprender todo el antiguo testamento; en "los apóstoles" el nuevo, a través de ellos dios ha hablado no solo a unos hombres del pasado, sino a todos los seres humanos. 7) El autor de la escritura es el único dios, que ha hablado por su verbo e inspirado a los escritores sagrados por medio de su Espíritu.

De este modo, quedó establecida una hermenéutica teológica cristiana cuyo fundamento consistió en la interpretación literal del mensaje divino en el contexto de la *regula fidei*, y su transmisión pública exclusivamente por parte de los obispos de las diversas iglesias. Posteriormente, Orígenes (185- 254) en *La Hexapla* introdujo la idea que en las escrituras sagradas se encuentra presente una tricotomía ontológica (cuerpo, alma y espíritu), por lo cual reconoció tres métodos de acercamiento a la verdad contenida en los textos bíblicos, entre ellas: la aproximación al sentido literal, el sentido moral y, el sentido alegórico, en el cual privilegiaría de manera enfática la exégesis alegórica⁴. Pero sería San Agustín de Hipona (354-430) quien en *Sobre la doctrina cristiana* codificó los principios fundamentales de la hermenéutica teológica o también denominada exégesis cristiana, la cual se caracterizó por:

Enlazar diversas corrientes provenientes de la antigüedad tardía, por un lado, y de la Iglesia, por el otro, en una reflexión más sistemática en la que se asociarán elementos tanto de la

4. Entendida como la búsqueda del sentido espiritual profundo que subyace en el sentido aparente, literal y moral de las sagradas escrituras.

escuela de Alejandría y su insistencia en la interpretación alegórica, como de la escuela de Antioquia y la insistencia en la exégesis histórico-gramatical que concurren en forma lograda en su *De Doctrina Cristiana*. En ella, sobre el trasfondo de una vasta reflexión sobre las relaciones entre los signos y la cosa (*signum* y *res*) se plantea la posibilidad tanto de la adecuada atención hacia el sentido literal, gramatical de la palabra, como hacia una interpretación de ésta que la trasponga desde el orden sensible hacia el inteligible. De acuerdo a esto, las palabras pueden ser signos de un modo doble: como palabras propias (*propria*) y como palabras trasladadas, traducidas (*translata*), y los problemas de comprensión en uno y otro caso se explican a partir del hecho de que la palabra en cuestión puede ser desconocida (*ignota*) o ambivalente (*ambigua*). En el primer caso, se requeriría de las artes liberales (por ejemplo, de la Retórica) para intentar resolver los problemas de comprensión de la palabra en cuestión; en el segundo, de un criterio para poder decidir qué debía entenderse en sentido literal y qué en sentido alegórico (Leyva, 2012, p. 116).

Perspectiva que más tarde sería considerada por Martín Heidegger en *Hermenéutica de la facticidad* como la primera hermenéutica de estilo, frente a la diversidad de propuestas hermenéuticas desarrolladas a lo largo del proceso histórico social, afirmando:

¿Con qué armas ha de abordar el hombre la interpretación de pasajes de la escritura que no estén claros? Con el temor de Dios, con el cuidado único de buscar en la escritura la voluntad de Dios; formado en la piedad, para que no se complazca en disputas verbales; provisto de conocimientos lingüísticos, para que no se quede en suspenso ante palabras o locuciones desconocidas; dotado con el conocimiento de ciertos objetos y acontecimientos naturales que se incluyen a modo de ilustración, para que no deje de ver su fuerza demostrativa, apoyada en el contenido de verdad [...] (Heidegger, 2000, p. 30).

No obstante, esta exégesis teológica excluyente, represiva y monopolizada, aunado a las formas organizativas de la iglesia y sus prácticas de subordinación a los intereses

políticos y económicos dominantes, crearon las condiciones para una crisis irreversible en el seno de la teología cristiana y de sus métodos de acceso a la verdad.

Contra esta perspectiva se rebelará, a partir del siglo XIV, el Humanismo italiano. A diferencia de los hombres de la Edad Media, los humanistas miran la antigüedad como una época concluida, pero, precisamente en cuanto tal, finalmente susceptible de objetivarse; la tentativa de conferir sentidos siempre nuevos a una tradición que el intérprete considera ininterrumpida es sustituida por la voluntad de entender a los clásicos y situarlos en la época y en la cultura que les son propias. La fractura es inmensa, y densa en consecuencias hermenéuticas, precisamente porque aquí la distancia temporal se coloca en primer plano; la interpretación es ahora la tentativa de trasladarse -mediante instrumentos técnicos y filológicos cada vez más avezados- hacia un mundo espiritual que obtiene su propio valor de ejemplo, precisamente de la historicidad que lo entrega al pasado. Y precisamente en esta perspectiva se inserta la profunda transformación de la Reforma protestante, que introduce las adquisiciones de la filología humanista, a la sazón ya europea, en la problemática religiosa: contra la tentativa de la Iglesia romana de integrar las escrituras con la transmisión viviente del rito, Lutero afirma el principio, que en su base es filológico, de la sola Scriptura (este axioma, relativamente tardío, es afirmado por Lutero en 1520, tres años después de las tesis de Witemberg): la sola Biblia, y no la Iglesia y su jerarquía, es la depositaria de las verdades de la fe; y a la Escritura -que por sí es indudablemente cierta, clara e intérprete de sí misma- deberá dirigirse el creyente (Ferraris, 1999, p. 10-11).

De este modo, la demanda de una reforma de la iglesia cristiana se iniciaría con Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y su manifiesto rechazo a la tradición de la iglesia, específicamente la vida monástica y sus prácticas castrantes del pensamiento a través de la teología escolástica. Sin embargo, es Martin Lutero (1483-1546) el primer hombre en oponerse con éxito a la iglesia, capaz de fracturar el orden social y secular definido hasta entonces, sentar las bases del protestantismo y con ello establecer una nueva hermenéutica teológica de aproximación a la

verdad contenida en los textos sagrados. Esta nueva hermenéutica luterana se manifiesta e inicia su desarrollo, el 31 de octubre de 1517, con sus Noventa y Cinco Tesis clavadas en la puerta de la iglesia del Palacio Wittenberg, en las cuales condenó de manera explícita los vicios y abusos del cristianismo a través de la "venta" de indulgencias. Al mismo tiempo desarticulaba el poder detentado por la iglesia al negar el carácter de intercesores necesarios de los sacerdotes y estableciendo que "cada hombre es su propio sacerdote".

Pero esta hermenéutica luterana se concretaría finalmente con la traducción de la biblia por parte de Lutero al idioma Alemán y la recién instaurada imprenta, con lo cual se garantizó la democratización de las escrituras y el acceso de todas las clases sociales -incluso aquellos que no sabían leer latín- al mensaje divino hasta entonces transmitido de manera exclusiva en latín y a través del relato oral. Este hecho sentó las bases de la revolución de la hermenéutica bíblica, con el fundamento de "*sola scriptura*" y de "*scriptura sui ipsius interpres*", es decir, de interpretación individual -sin intermediarios- del mensaje divino. El pensamiento luterano convirtió en hermeneuta a todo aquel en posesión del texto bíblico, con interés de acceder a la verdad contenida en ella.

No obstante, la revolución científica desarrollada durante los siglos XVI-XVII y el racionalismo que la caracterizase posibilitó la introducción de nuevos métodos hermenéuticos a ser puestos en práctica tanto en el pensamiento dogmático como secular. En esta corriente destaca René Descartes (1596-1650) quien en la búsqueda de un conocimiento cierto y estable propuso como método hermenéutico la duda razonable "Pienso, luego existo"; fundamentado en el dualismo cartesiano mente-cuerpo, lo material-lo inmaterial, es decir, lo que se muestra y lo que se oculta por designio divino. Por su parte:

El otro rostro, objetivo, del racionalismo es la reafirmación del primado del método histórico-gramatical; esta actitud, ilustrada por el séptimo capítulo del Tratado teológico-político (1670), de Spinoza, incrementa los instrumentos técnicos y filológicos de la hermenéutica y, a la postre, pone fin a la idea según la cual la Biblia debe ser interpretada

como el resto de la literatura antigua, o sea sin escrúpulos religiosos (Ferraris, 1999, p. 12).

Con esta perspectiva Baruch Spinoza (1632-1677) criticaría la tendencia de la época y de algunos pensadores a desestimar otros ámbitos de la existencia y las dimensiones del conocimiento en detrimento del saber contenido en las escrituras: “No hay, pues, que extrañarse de que los hombres, a fin de admirar y venerar más la Escritura, procuren explicarla de suerte que parezca oponerse de plano a la razón y a la naturaleza” (Spinoza, 1997, p. 192). Es a razón de ello que incorpora la comprensión histórica como el mecanismo a ser privilegiado en el proceso de aproximación al saber contenido en las escrituras:

El método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también, para interpretar la Escritura, es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica. Todo el que lo haga así (es decir, si para interpretar la Escritura y discutir sobre las cosas en ella contenidas, no admite otros principios ni otros datos, aparte de los extraídos de la misma Escritura y de su historia), procederá siempre sin ningún peligro de equivocarse y podrá discurrir sobre las cosas que superan nuestra capacidad con la misma seguridad que sobre aquellas que conocemos por la luz natural (Spinoza, 1997, p. 193).

De este modo establece que la constatación histórica en el proceso de interpretación de las escrituras debe: 1) Contener la naturaleza y propiedades de la lengua en la que fueron escritos los libros de las escrituras y que solían hablar sus autores. 2) Recoger las opiniones de cada libro y reducirlas a ciertos temas capitales, a fin de tener a mano todas las que se refieren al mismo asunto. Anotar después todas las que son ambiguas u oscuras o que parecen contradecirse. 3) Describir finalmente los avatares de todos los profetas de los que conservamos algún recuerdo, a saber: la vida, las cosas, costumbres y gustos del

autor de cada libro; quien fue, con qué ocasión, en qué época, para quien y en que lengua escribió. Es entonces desde la comprensión histórica que desarrollaría su método crítico de exégesis bíblica Rudolf Bultmann (1844-1976), quien consideró que la aceptación del evangelio sería posible en la medida en que el hombre moderno pudiese analizar el nuevo testamento desentrañando el hecho histórico y el contenido de fe “*kerigma*”; es decir, demitizando y desmitologizando los hechos históricos narrados de la envoltura mítica con que se presentan los contenidos de salvación.

No puede existir una dogmática cristiana «normativa», que no es posible, en concreto, solucionar de manera definitiva las tareas teológicas -la tarea que consiste en desarrollar un conocimiento de Dios, y con ello del mundo y de la persona, que nace del mundo de la fe, ya que esta tarea permite únicamente soluciones o intentos de solución que van repitiéndose una y otra vez en cada una de las situaciones históricas concretas. La continuidad de la teología a lo largo de los tiempos no consiste en mantenerse aferrada a unos principios formulados de una vez para siempre, sino en una continua vitalidad con la que la fe, partiendo de su origen, va dominando, entendiendo la situación histórica continuamente nueva. Es decisivo que se entiendan las ideas teológicas como ideas de fe y que sean explicitadas como tales, es decir, como ideas en las que se desarrolla la comprensión creyente de Dios, del mundo y de la persona; no se trata, por consiguiente, de productos de libre especulación o de soluciones científicas a la problemática de Dios, mundo y persona mediante un razonamiento objetivo (Bultmann, 1981, p. 669-670).

Ahora bien, se hace necesario evidenciar que Bultmann apela a la reorientación del sentido de los conceptos de “ser ahí en el tiempo” y “precomprensión” de Heidegger para la definición de una propuesta teórica de comprensión teológica, en la que afirmase:

Lo más importante es aquella visión fundamental de que las ideas teológicas del NT son el desarrollo de la fe misma, resultante de la nueva comprensión de Dios, del mundo y de la persona regalada en la fe, o como también puede formularse: de

la nueva autocomprensión. Porque cuando hablamos de autocomprensión del creyente no pensamos en un entender en el sentido de una antropología científica que objetiva al hombre como un fenómeno del mundo, sino que es un entender existencial de mí mismo juntamente con mi entender de Dios y del mundo. Porque yo soy yo mismo no como un fenómeno del mundo que puede ser aislado y objetivado, sino siempre en mi existencia inseparable de Dios y del mundo (Bultmann, 1981, p. 671).

Sin embargo, para Hans Gadamer (1900-2002) estas consideraciones teóricas que caracterizaron la última etapa de una hermenéutica teológica no representan una verdadera ruptura con el pensamiento clásico:

La relación de un teólogo cristiano con la tradición bíblica no difiere, en el fondo, tan radicalmente de la relación de un griego con sus mitos. La formulación aleatoria y en cierto sentido ocasional del concepto de desmitologización propuesto por Bultmann, que es en realidad la suma de toda su teología exegética, no tuvo un sentido ilustrado precisamente. El alumno de la ciencia histórica liberal de la biblia buscó más bien en la tradición bíblica eso que se afirma frente a cualquier ilustración histórica, eso que es el verdadero soporte de la predicación, del kerigma, y que constituye el auténtico llamamiento de la fe. Es este el interés dogmático positivo lo que caracteriza al concepto bultmanniano, y no el interés por una ilustración progresiva. Su concepto del mito es, pues, un concepto simplemente descriptivo. Lleva consigo algo de históricamente azaroso, y aunque pueda ser fundamental el problema teológico que reside en la línea de una desmitologización del nuevo testamento, se trata de una cuestión de exégesis práctica, que en ningún caso afecta al principio hermenéutico de toda exégesis. Su sentido hermenéutico se encierra en el postulado de que no es lícito fijar dogmáticamente un determinado concepto de mito que permita decidir de una vez por todas qué es y qué no es mero mito en la sagrada Escritura, para el hombre moderno, en virtud de la ilustración científica. Lo que sea mero mito debe determinarse, no ya desde la ciencia moderna, sino positivamente: desde

la aceptación del kerigma, desde la instancia interna de la fe (Gadamer, 1998, p. 127).

LA ETAPA FILOSÓFICA DE LA HERMENEÚTICA

La segunda etapa de la hermenéutica es la denominada racional o el método filosófico de aproximación a la verdad y por tanto al conocimiento; la cual estará estrechamente asociada a los criterios racionales de la modernidad y liderada por la necesidad de descubrimiento e interrogante, vedada en un estadio anterior de la sociedad. Este nuevo paradigma tendría sus bases en la teoría heliocéntrica del pensamiento copernicano, la cual desarticuló la concepción de la tierra como el centro del universo, aunado a la posterior introducción del adagio cartesiano “pienso, luego existo”; hechos en su conjunto que desplazaron la atención de dios al ser humano y que colocaron en este último la capacidad de razonamiento negada hasta entonces.

Además de ello, el Renacimiento trajo consigo la génesis de la ciencia en el contexto de emergencia de una clase social particular (burguesía), promovida y financiada por mecenas, cuyo interés en la ciencia sería su uso como instrumento de deslegitimación del orden social existente y el cual se encontraba en decadencia. Este nuevo orden social, trastocó el pensamiento dogmático-religioso tradicionalmente concebido, donde ahora el interés estaría puesto en el ser humano, en la mujer y el hombre hacedores de lo social, individuos creadores y creativos capaces de modificar el orden socialmente estatuido. Es en este contexto, que la hermenéutica cobraría características filosóficas y se separaría radicalmente de la hermenéutica teológica, pues: 1) La hermenéutica racional hace un ejercicio de comprensión e interpretación de un mensaje de origen y carácter social, es decir, es el ser humano el creador y emisor del mensaje a comprender y así como su interpretación, pues la verdad procede de lo social y se accede a ella a través de la puesta en práctica del ejercicio de la razón. 2) La comprensión e interpretación del mensaje no es asumido como mandato, el cual debe acatarse de manera irrefutable, por el contrario, podrá ser en oportunidades fuertemente cuestionado y opuesto.

Pero además de ello, en esta hermenéutica racional o el método filosófico de aproximación al conocimiento, es posible considerar cinco fases, entre las cuales existirán notables diferencias: en el caso de la hermenéutica jurídica y filológica, la diferencia y el énfasis va a radicar fundamentalmente en el contenido del mensaje a ser comprendido, no obstante, en el caso de la hermenéutica romántica, historicista y contemporánea, el énfasis y por tanto la diferencia va a radicar en el enfoque interpretativo: ¿Desde dónde se interpreta?, ¿Desde lo romántico, lo histórico, desde la sospecha o la escucha?

a) La fase jurídica

La hermenéutica jurídica emerge en un contexto particular de declive del pensamiento religioso y desarticulación de la idea de dios como definición del bien y el mal, el pecado y la redención, el premio y el castigo. En este contexto la sanción cobra un carácter social, surgiendo diversos códigos jurídicos orientados a normativizar la acción social y con ella el problema de la interpretación jurídica, pues de la comprensión e interpretación de la misma dependerá su efectiva y eficiente aplicación. Es así como de esta problemática deviene la necesidad de constituir una hermenéutica jurídica, la cual se materializó en un primer momento en los esfuerzos de Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) para desarrollar y exponer los cuatro cánones de la interpretación, descritos por Leyva (2012): 1) El gramatical, que indica atenerse al sentido literal de la norma, donde el uso lingüístico ordinario no es siempre la mejor guía. 2) El histórico, que toma en cuenta las líneas de desarrollo histórico que ha tenido la norma en cuestión, buscando incluso esclarecer las condiciones que determinaron la génesis de la norma. 3) El sistemático, que toma como hilo conductor la idea que el orden jurídico considerado en su conjunto no puede tener contradicciones internas y, por ello, una norma determinada debe ser interpretada de modo que no se contradiga con las restantes en el interior de un orden jurídico. 4) El teleológico, que propone interpretar la norma de acuerdo al sentido o al fin que con ella se persigue.

No obstante, estas categorías propuestas por Savigny se presentarían como insuficientes para la comprensión del hecho y la norma jurídica, lo cual aunado a la interpretación jurídica positivista propuesta por Herbert Hart y Hans Kelsen,

crearía las condiciones para que en 1955 en *La interpretación jurídica* Emilio Betti intentara establecer los criterios -aún vigentes- para la interpretación jurídica a partir de cuatro cánones hermenéuticos: 1) *La interpretación*, no es lo mismo el tenor que el sentido de una ley a pesar de un inadecuado uso general, es el sentido de las leyes lo que importa, no su mera textualidad gramatical que poco dice en sí misma. 2) *La totalidad del entender*, no se pueden despreciar los contextos, a la parte también la hace el todo, es lo que se denomina el método sistemático. Es en su virtud que se llega a descubrir que un texto normativo, más allá de su textualidad gramatical, más allá de su sentido, pero respetando por método su dato textual y su sentido, puede llegar a ser racionalmente deformado por sus contextos. 3) *La actualidad del entender*, según el cual el intérprete es llamado a recorrer en sí mismo el proceso creativo de la norma e introducirlo en su propia experiencia a través de una especie de transposición, de reconstrucción del modo en que fue pensado el texto respectivo. 4) *La adecuación del entender*, esto es de la correspondencia o de la consonancia con el objeto, de modo que haya una especie de vibración en perfecto unísono entre ese camino y la realidad.

b) La fase filológica

La emergencia de una hermenéutica filológica es posible ubicarla tempo-espacialmente en la antigua Alejandría, período en el cual se consolidó como el medio de aproximación al sentido contenido en los textos clásicos, es decir:

Como un arte de recensión de textos, de crítica superior, de interpretación y de valoración fundada en una comprensión íntima del idioma: una de las creaciones últimas y más genuinas del espíritu griego; pues en éste, desde Homero, uno de los impulsos más poderosos fue el gusto por el discurso humano. [...] Los grandes filólogos alejandrinos empezaron a cobrar conciencia de las reglas contenidas en su técnica general. Aristarco procede ya conscientemente con el principio de establecer con rigor y amplitud el uso del lenguaje en Homero y de basar sobre ello la explicación y la fijación del texto. Aristarco fundó con plena conciencia la interpretación real basándose en una investigación histórico-literaria al señalar las fuentes de Aratos e interpretando así

este poema. Y cuando se reconocieron entre las poesías atribuidas tradicionalmente a Hesiodo los apócrifos, se eliminaron de los poemas homéricos un gran número de versos y se afirmó que el último canto de la *Ilíada* y con mayor unanimidad, una parte del canto penúltimo y el último canto íntegro de la *Odisea* eran creaciones más recientes, se debieron estos triunfos al empleo hábil del principio de la analogía en cuya virtud se vino a establecer una especie de canon del uso del lenguaje, del círculo de representaciones, de la concordancia interna y del valor estético de un poema, eliminándose lo que lo contradecía (Dilthey, en Gutiérrez, 1986, p. 139-140).

Pese a ello, la hermenéutica filológica ha sido fuente de prolongadas discusiones, pues un sector de los científicos sociales, el humanismo y la necesidad de desarticular el pensamiento dogmático religioso, favoreció el fortalecimiento de una hermenéutica filológica; orientada a objetivar, comprender y criticar la literatura clásica por excelencia, es decir, griega y latina:

En el centro de la atención de los filólogos del inicio de la época moderna se encontraba la reconstrucción y comprensión de textos a partir de diversas fuentes y testimonios y de la comparación entre ellos. El propósito parecía ser aquí el del mejoramiento de un texto que había sido deformado por la historia y la tradición con el propósito de reconstruir su estado original (Häfner, en Leyva, 2012, p. 118).

Sin embargo, para otro sector del pensamiento social la hermenéutica filológica se conformaría con rescatar propuestas y técnicas interpretativas antecesora, sin proponer en este período específico una reflexión o abordaje novedoso:

La disciplina hermenéutica que surge en teología y filología fue fragmentaria por lo general y sirvió a fines más didácticos que filosóficos. Es cierto que a nivel pragmático desarrolló algunas reglas metodológicas fundamentales, tomadas en su mayor parte de la gramática y retórica antiguas, pero no pasó de ser una serie de explicaciones de textos destinadas a facilitar la comprensión de la Biblia o en el plano humanista, de los clásicos (Gadamer, 1998, p. 98).

c) La fase romántica

Se denomina hermenéutica romántica a la corriente surgida en el contexto del romanticismo alemán de la mano de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), la cual por sus características ha sido considerada como pionera de la hermenéutica moderna al trascender la hermenéutica filológica a través de la introducción de una hermenéutica universal:

Cuando comencé a impartir lecciones exegéticas sobre los escritos del Nuevo Testamento, encontré que era imprescindible dar cuenta a mí mismo, en la forma más exacta posible, de los principios del procedimiento (*Principien des Verfahrens*) (incluso para marchar en forma más segura en la interpretación (*Auslegung*) y para establecer y aclarar mi juicio sobre otros intérpretes). No faltaban desde luego indicaciones (*Anweisungen*) para la interpretación [...] y muchas reglas que ahí se exponían se mostraban también como muy útiles; no obstante, les faltaba a ellas mismas la fundamentación correcta (*rechte Begründung*) porque los principios universales (*allgemeine Principien*) no estaban expuestos en ninguna parte y por ello tuve que tomar mi propio camino [...] así pronto surgieron a partir de estas investigaciones lecciones sobre la hermenéutica universal (*allgemeine Hermeneutik*) (Schleiermacher, en Leyva, 2012, p. 121-122).

Schleiermacher propone el ejercicio hermenéutico desde una perspectiva holística, dirigida a todo tipo de obras -no solo aquellas de carácter teológico o de la antigüedad-, además de incorporar el elemento oral con lo cual se amplía la noción de discurso, y con ello, el ámbito de acción de la hermenéutica. Pero es en 1805 con las primeras lecciones sobre hermenéutica dictadas en la Universidad de Halle que Schleiermacher alerta acerca de la necesidad de separar las distintas acciones cognitivas y prácticas tradicionalmente asociadas a la hermenéutica, entre ellas: 1) El arte de la explicación (*subtilitas explicandi*). 2) El arte de la aplicación (*subtilitas applicandi*). 3) El arte de la comprensión *Verstehen* (*subtilitas intelligendi*). Es este último -el arte de la comprensión- el quehacer y único ámbito de acción de la hermenéutica reconocido por Schleiermacher; con lo cual el hermeneuta a través de su interpretación tendrá como objetivo

entender el discurso tan bien como el autor y después mejor que él, poniendo de manifiesto una intuición genial que une al lector –receptor- y al escritor –emisor- del discurso y resuelve el problema de la distancia temporal que los separa.

No obstante, esta comprensión del discurso emitido por un autor solo será posible a través del diálogo con el autor, el cual tendrá dos niveles o dimensiones, las cuales en su conjunto constituyen el círculo hermenéutico: 1) Dimensión social o gramatical objetiva, orientada a comprender a través del método comparativo el significado consciente de los postulados fundamentado en la comprensión de los códigos gramaticales y lingüísticos del discurso del autor. 2) Dimensión individual o psicológica subjetiva, donde el sentido del mensaje transmitido es descubierto a través del método adivinatorio o intuitivo; es decir, a partir de la re-creación de las intenciones, estado psico-emocional y contexto histórico del creador del texto. De este modo, el comprender del discurso se desarrolla:

Como sacado del lenguaje y el comprenderlo como un hecho en la persona que piensa, [...] el comprender sólo es una compenetración de estos dos momentos (el gramatical y el psicológico), [...] ambos son completamente equivalentes, y no sería justo denominar inferior a la interpretación gramatical y superior a la psicológica. [...] De esta duplicidad se deriva automáticamente la igualdad perfecta (Schleiermacher, sf, p. 849-850).

Es a partir de esta propuesta que se establece una ruptura definitiva con el pensamiento hermenéutico antecesor:

Solo Schleiermacher desliga la hermenéutica como teoría universal de la comprensión y la interpretación, de todos los momentos dogmáticos y ocasionales que aparecen en ella solo secundariamente, en un giro bíblico especial. Defendió con su teoría hermenéutica el carácter científico de la teología, concretamente frente a la teología de la inspiración, que cuestionaba radicalmente la verificabilidad metodológica de la comprensión de la sagrada Escritura con los recursos de la exegesis textual, de la teología histórica, de la filología, etc. Pero en el trasfondo de una hermenéutica general

por Schleiermacher no había solo ese interés teológico y de política científica, sino un motivo filosófico. Uno de los impulsos más profundos de la era romántica fue la fe en la conversación como fuente de verdad propia, no dogmática y no sustituible por ninguna dogmática (Gadamer, 1998, p. 100).

Además:

El carácter normativo de los textos que en un principio dio su sentido a la labor hermenéutica pasa en Schleiermacher a un segundo plano. Comprender es una repetición de la producción mental originaria en virtud de la congenialidad de los espíritus. Así, Schleiermacher enseñó desde el trasfondo de su concepción metafísica sobre la individualización de la vida universal. De ese modo resalta el papel del lenguaje, y esto en una forma que superó radicalmente la restricción docta a lo escrito. La fundamentación del comprender, según Schleiermacher, en la conversación y en el consenso interhumano significó una profundización en los fundamentos de la hermenéutica, pero permitiendo la creación de un sistema científico orientado a una base hermenéutica. La hermenéutica pasó a ser la base de todas las ciencias históricas y no solo de la teología. Desaparece ahora el presupuesto dogmático sobre el carácter <<decisivo>> del texto, presupuesto que había guiado la función originaria de mediación en la actividad tanto del teólogo como del filólogo humanista (por no hablar del jurista) (Gadamer, 1998, p. 101).

Estas concepciones de la hermenéutica influenciarían de manera significativa las reflexiones futuras al respecto, principalmente a pensadores como Wilhelm Dilthey y su propuesta de una hermenéutica historicista.

d) La fase historicista

La propuesta hermenéutica historicista de Wilhelm Dilthey (1833-1911) surge en el contexto de la discusión entre el positivismo y el empirismo en lo que refiere a la definición metodológica y la separación-consolidación de las denominadas ciencias del espíritu "*Geisteswissenschaften*" frente a las ciencias de la naturaleza "*Naturwissenschaften*".

Pero, aunque Dilthey reconoce a Schleiermacher como la figura que permitió la fundamentación definitiva de una hermenéutica científica y el desarrollo de su obra estaría fuertemente influenciada por él, hace ruptura con su pensamiento e introduce algunos aspectos a la reflexión que reorientarían la perspectiva y aplicación de la hermenéutica, entre ellas: 1) La afirmación que la comprensión posterior de lo singular puede ser elevada hasta la objetividad a través de una distancia temporal. 2) La consideración del proceso de comprender como intersubjetivo y la incorporación de la idea de transferencia de la experiencia externa a la experiencia interna como mecanismo de comprensión⁵ de un interior. 3) La consideración de la hermenéutica como la disciplina de la interpretación⁶ exclusiva de monumentos escritos. 4) El divorcio del círculo hermenéutico de Schleiermacher, dado que, si bien para Dilthey la experiencia individual arroja información importante para la comprensión de la obra, esta no puede darse desvinculada del comprender de la misma, por lo cual propone que el análisis de ambas son las proveedoras de una validez universal:

Acerca de los motivos de las personas que actúan en la historia podemos equivocarnos, esos mismos actores pueden difundir una luz engañosa a su alrededor. Pero la obra de un gran poeta o de un descubridor, de un genio religioso o de un filósofo genuino, no puede ser sino la verdadera expresión de su vida anímica; en esta sociedad humana, repleta de mentiras, una obra semejante es siempre verdadera y, a diferencia de cualquier otra manifestación realizada en signos fijados, es siempre, de por sí, susceptible de una interpretación objetiva y completa; es más: sólo ella arroja su luz sobre los otros monumentos artísticos de una época y a las acciones históricas de los contemporáneos. [...] Junto al análisis de la experiencia interna aparece el análisis del comprender, y ambos le dan conjuntamente a las ciencias del espíritu la prueba de la posibilidad y límites de un conocimiento de validez universal en

ellas, en tanto que estas ciencias se hallan condicionadas por el modo en que nos son dados originalmente hechos psíquicos (Dilthey, 2000, p. 32).

Es con este procedimiento hermenéutico de una interpretación intersubjetiva del lenguaje escrito, en la que confluyen la experiencia interna y la manifestación discursiva, con el cual, desde la perspectiva diltheyiana es posible analizar la totalidad de la experiencia humana. No obstante, esta propuesta hermenéutica de Dilthey sería fuertemente criticada –si bien no de manera explícita– por Max Weber en *Economía y Sociedad*, al afirmar que:

Tampoco es necesaria la capacidad de producir uno mismo una acción semejante a la ajena para la posibilidad de su comprensión: “no es necesario ser un César para comprender el César”. El poder “revivir” en pleno algo ajeno es importante para la evidencia de la comprensión pero no es condición absoluta para la interpretación del sentido (2008, p. 6).

Consideraciones a partir de las cuales Weber introduciría su propuesta metodológica dirigida a la sociología y las ciencias de la acción en general, a saber: comprender, interpretándolas, las acciones orientadas por un sentido, la cual puede ser: 1) Comprensión actual, del sentido mentado en una acción (inclusive de una manifestación). 2) Comprensión explicativa, del sentido puesto por sus motivos de quien formuló o escribió la proposición. Así mismo, Dilthey también sería objeto de críticas por parte de Hans-Georg Gadamer, quien atribuiría a su propuesta hermenéutica el carácter de:

Una ilustración historiográfica; a diferencia de los ilustrados, este confiere un papel central a la historicidad y al conocimiento del pasado; no descalifica las fabulas de los antiguos y, sin embargo, se inclina a considerar que un método científico seguro es capaz de sustraer al intérprete al peso del prejuicio y al rostro oscuro de la vida, que lo acosan como hombre, pero no como estudioso. Es precisamente contra esta concepción que se rebelará Heidegger en *El ser y el tiempo* (1927); no solo todo conocimiento es histórico-hermenéutico, sino que hermenéutica es nuestra existencia entera, en cuanto que nosotros mismos somos parte de aquella tradición histórica

5. Según Dilthey, proceso por el cual se conoce un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera.

6. Interpretación o exégesis, entendida por Dilthey como comprender técnico de manifestaciones de la vida fijadas de modo duradero.

y lingüística que convertimos en tema de las ciencias del espíritu (Ferraris, 1999, p. 15).

Además de ello, para Heidegger, la propuesta diltheyiana de establecimiento de la hermenéutica como método del entender; es decir, como arte de interpretación de textos, supuso un retroceso en relación al desarrollo alcanzado previamente por la propuesta schleiermacheriana de la hermenéutica; entendida como teoría y doctrina del arte de entender el habla ajena en general, capaz de abarcar las hermenéuticas especiales, teológica y filológica.

Dilthey adoptó de Schleiermacher el concepto de hermenéutica en cuanto «método del entender» («doctrina del arte de la interpretación de textos»), pero, sin embargo, lo descompuso al hacer un análisis del entender en cuanto tal, y en el contexto de sus investigaciones sobre el desarrollo de las ciencias del espíritu prosiguió también el de la hermenéutica. Ciertamente, justo a partir de ese punto se muestra una restricción funesta en su posición. Por ello, en el desarrollo de la verdadera hermenéutica se le quedaron olvidadas las épocas decisivas (la patrística y Lutero), al seguir siempre la hermenéutica sólo desde un punto de vista temático y en tanto en cuanto se mostrara en ella la tendencia que él consideraba esencial —para la metodología de las ciencias hermenéuticas del espíritu. Ese Dilthey sistemáticamente agudo de hoy en día (Spranger) no alcanza ni siquiera de lejos la posición de antaño, posición por lo demás ya restringida, y afectada y poco clara en la dirección de lo fundamental (Heidegger, 2000, p. 32).

e) La fase contemporánea

La fase contemporánea de la hermenéutica puede caracterizarse como la etapa de mayor producción en este ámbito de conocimiento, cuyos productos de discusión respecto a los objetos y métodos a ser empleados por el sujeto cognoscente en el proceso de aproximación a la verdad, continúan liderando aún en la actualidad el pensamiento hermenéutico. Entre estos teóricos de la hermenéutica contemporánea destaca Martin Heidegger (1889-1976) quien desde la fenomenología en *Ser y tiempo*, *Carta sobre el humanismo* y, *Hermenéutica de la facticidad* se divorcia de la concepción tradicional

de la hermenéutica hasta el momento mantenida como disciplina orientada a la interpretación, pero también de la tradición óptica del pensamiento occidental, extendida desde los griegos hasta la hermenéutica desarrollada en su época, a la cual le atribuyó el epíteto de metafísica al abandonar el ser humano como elemento del pensar en el proceso de interpretación técnica:

En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos. Ni siquiera llamaron «filosofía» al pensar. Ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. El elemento es aquello desde donde el pensar es capaz de ser un pensar. El elemento es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad. Esta hace suyo el pensar y lo lleva a su esencia. El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. [...] [Pero] cuando el pensar se encamina a su fin por haberse alejado de su elemento, reemplaza esa pérdida procurándose una validez en calidad de instrumento de formación y por ende como asunto de escuela y posteriormente empresa cultural. [...] Pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres. Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Solo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser. [...] [Pues] el hombre está destinado a pensar la esencia de su ser y no solo a narrar historias naturales e históricas sobre su constitución y su actividad (Heidegger, 2006, p. 15-28).

De acuerdo con ello, Heidegger rechaza categóricamente las consideraciones antecesoras sobre hermenéutica -a la cual le han sido atribuidas las propiedades de notificación, interpretación, explicación- para rescatar la visión aristotélica del habla que “hace que lo ente sea patente, accesible, en su utilidad y en su inutilidad” (Heidegger, 2000, p. 28). Esta sobrevaloración del habla en Heidegger responde al hecho que el ser está indisociablemente unido al lenguaje⁷, por lo cual coloca el entender en este último; es

7. De acuerdo a Heidegger, es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta.

decir, en la conversación, como manifestación por excelencia del pensar:

Al ponerlo por escrito, el pensar pierde su dinamismo y, sobre todo, es muy difícil que mantenga la característica pluridimensional de su ámbito. A diferencia de lo que ocurre en las ciencias, el rigor del pensar no consiste sólo en la exactitud artificial —es decir, teórico-técnica— de los conceptos. Consiste en que el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones (Heidegger, 2000, p. 14).

De esta manera para Heidegger la hermenéutica es la interpretación, cuestionamiento y explicación fenomenológica⁸ de lo fáctico⁹; es decir, del existir, pues “la hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un ser. La hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado” (Heidegger, 2006, p. 33). Con respecto al objeto de la hermenéutica heideggeriana esta ha de ser unívocamente de carácter ontológico¹⁰ dado que:

Dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya-interpretado. La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender. Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar para con [...] (intencionalidad)¹¹, sino un cómo del existir mismo; Ajémoslo

ya terminológicamente como el estar despierto del existir para consigo mismo. La hermenéutica no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado, y endosado al existir. Considerando la propia facticidad es como debe determinarse cuándo y hasta qué punto aquélla pide la interpretación propuesta. Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico (Heidegger, 2006, p. 33).

Ahora bien, la apuesta de Heidegger por el lenguaje y la conversación sería rescatada en la propuesta hermenéutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) quien reconociese: “Mi hermenéutica filosófica intenta justamente seguir la orientación del Heidegger tardío y hacerla accesible de un modo nuevo” (1998, p. 17). Es así como, la universalidad hermenéutica de Gadamer parte -al igual que en Heidegger- de una dimensión ontológica, al reconocer al hombre como un ser histórico concreto en el mundo de la vida fáctica cuya orientación fundamental es comprender. Sin embargo, en la hermenéutica gadameriana ese comprender es previo a la teoría pues -desde su perspectiva- el hombre como ser histórico concreto se encuentra siempre en una situación histórica y lingüística desde la cual interpreta. Para Gadamer la comprensión se da indiscutiblemente desde y a través del hecho lingüístico, como dialéctica, pues el lenguaje nos permite comprender. Pero además lo comprendido es en sí mismo lenguaje, Por lo cual para Gadamer la hermenéutica constituye un intento de recomposición en una reflexión comunicativa de un consenso intersubjetivo destruido.

La lectura franquea siempre la rígida huella verbal en busca del sentido de lo dicho; no retrocede, pues, a un proceso de producción originario que haya que entender como un acto psíquico o como fenómeno expresivo, ni conoce lo mentado por otro cauce que no sea la huella verbal. Esto significa que cuando alguien comprende lo que otro dice, no se trata simplemente de algo mentado, sino de algo compartido, de algo común. El que hace

8. Entendido como el imperativo de ir a las cosas mismas, contra todas las construcciones imaginarias, los hallazgos causales y las cuestiones aparentes.

9. De acuerdo a Heidegger, algo que es articulándose por sí mismo, sobre un carácter de ser, el cual es de ese modo.

10. Siguiendo a Heidegger, por ontológico se entiende la doctrina del ser.

11. Separación del *Verstehen* de Max Weber, es decir de su concepción de comprender el sentido mentado de una acción dirigida a otros.

hablar a un texto leyéndolo, y aunque lo lea sin articular palabra, inserta su sentido en la dimensión semántica que tiene el texto, en el universo al que él mismo está abierto. Ahí reside en definitiva la justificación de la idea romántica que yo he seguido: comprender es ya interpretar (Gadamer, 1998, p. 26).

Pero el proceso de recomposición de ese consenso intersubjetivo destruido, es decir, el acercamiento a un texto a interpretar para Gadamer siempre se da desde el prejuicio¹², como pre-juicio, es decir, como un juicio previo. La recomposición del consenso supone para este inevitablemente la incorporación de ideas previas en su proceso de comprensión, no obstante, el acercamiento al texto puede modificar o legitimar dicho prejuicio mantenido por quien se aproxima al texto. Puede alcanzar una nueva comprensión de cosas que había visto con prejuicios, como también podrá orientarse al reajuste, entendido como el abandono de los prejuicios:

El modelo básico de cualquier consenso es el dialogo, la conversación. La conversación no es posible si uno de los interlocutores cree absolutamente en una tesis superior a las otras, hasta afirmar que posee un saber previo sobre los prejuicios que atenazan al otro. El mismo se implica así en sus prejuicios. El consenso dialogal es imposible en principio si uno de los interlocutores no se libera realmente para la conversación (Gadamer, 1998, p. 117).

Además, para Gadamer el sentido del texto se encuentra en la fusión de horizontes, es decir, está determinado por la confluencia; el consenso a través de la conversación lingüística del momento histórico del autor y la situación histórica concreta del lector:

La estructura aplicativa del comprender que se revela al análisis filosófico no significa un recorte de la disposición <<imparcial>> a entender lo que un texto dice ni permite en absoluto privar al texto de su propio sentido para utilizarlo con intenciones preconcebidas. La reflexión descubre únicamente las condiciones que presiden

siempre la comprensión y que se aplican ya – como <<precomprensión>> nuestra- cuando indagamos el contenido de un texto. Esto no significa en modo alguno que debamos dejar que las <<ciencias del espíritu>> sigan vegetando como ciencias inexactas en su lamentable insuficiencia al no poder alcanzar el rango de science ni integrarse en la unity of science. Una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión solo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión. Esto no legitima lo privado y arbitrario de los prejuicios subjetivos, ya que el tema en cuestión –el texto que se quiere entender- es el único criterio que se hace valer. Pero la inevitable y necesaria distancia de los tiempos, las culturas, las clases sociales y las razas –o las personas- es un momento supraobjetivo que da tensión y vida a la comprensión. Se puede describir también este fenómeno diciendo que el intérprete y el texto tienen su propio <<horizonte>> y la comprensión supone una fusión de estos horizontes (Gadamer, 1998, p. 111).

No obstante, la universalidad ontológica de la hermenéutica gadameriana sería fuertemente criticada por Jürgen Habermas (1929) quien en *La lógica de las Ciencias Sociales* rescata –si bien de manera no explícita- la concepción de hermenéutica nacida del dios griego Hermes, como disimulador y manipulador de verdades, al categorizarla como un arte cuyos procedimientos y objetivos comparte con la retórica:

La hermenéutica se refiere a una <<capacidad>> que adquirimos en la medida en que aprendemos a dominar un lenguaje natural: al arte de entender el sentido lingüísticamente comunicable y de tornarlo comprensible en caso de comunicaciones perturbadas. La comprensión del sentido se endereza a los contenidos semánticos del habla, pero también a los significados fijados por escrito o contenidos en sistemas de símbolos no lingüísticos, en la medida en que en principio pueden ser traídos al medio del habla. No es casualidad que hablemos de arte de entender y de tornar comprensible, porque la capacidad de interpretación de que todo hablante dispone, cuando se estiliza, puede

12. Según Gadamer, el prejuicio quiere significar un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes.

convertirse en un arte. Esta arte guarda una relación de simetría con el arte de convencer y persuadir en situaciones en que ha de decidirse sobre cuestiones prácticas. De la retórica cabe decir lo mismo: también ella se basa en una capacidad que pertenece a la competencia comunicativa de todo hablante, pero que artificialmente puede desarrollarse hasta convertirse en una habilidad especial. La retórica y la hermenéutica surgieron como artes destinadas a adiestrar y cultivar metódicamente una capacidad natural (Habermas, 1988, p. 277).

Habermas interpelaría a Gadamer por su valoración positiva del prejuicio, el consenso establecido a través del lenguaje y la confianza en la tradición la cual consideraría como la fuente del error. Así mismo, considera al lenguaje y al prejuicio que la conforman –privilegiados por Gadamer como los medios para el comprender en su universalidad ontológica- como productos ideológicos en los cuales se hacen manifiestas relaciones de dominio:

El “diálogo” que, según Gadamer, “somos”, es también un plexo de poder y que por eso mismo no es diálogo alguno [...] la pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico solo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de verdad posible y de acuerdo fáctico es también el lugar de la no-verdad fáctica y de la perpetuación del poder. [...] La experiencia de la hermenéutica profunda nos enseña que en la dogmática del plexo de tradición no solamente se impone la objetividad del lenguaje en general sino también la represividad de las relaciones de poder que deforman la intersubjetividad del entendimiento como tal y distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana. De ahí que todo consenso en que la comprensión termina quede en principio bajo la sospecha de haber sido impuesto pseudocomunicativamente (Habermas, 1988, p. 301-302).

Es a razón de ello que Habermas en su propuesta teórica y su cuestionamiento a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, apelaría a la crítica ideológica racional de los prejuicios de la tradición; fundamentalmente a través del psicoanálisis como el mecanismo indispensable capaz de hacer ruptura con esta última, a fin

de lograr la emancipación del ser humano y la transformación de la sociedad, la cual se ve impelida por la reivindicación del prejuicio y la tradición –de acuerdo a este- promovida por la hermenéutica gadameriana. Así mismo, propondría la universalidad epistémica, es decir, la necesidad del establecimiento de leyes universales en el contexto de la ciencia y su lenguaje desprejuiciado y desideologizado como orientadoras del conocimiento.

Ahora, si bien es cierto que para Habermas la hermenéutica al proceder siempre *ad hoc* no puede constituirse en un método científico, reconoce en esta significación y capacidad de interpretación en el contexto de la ciencia: 1) La conciencia hermenéutica destruye la autocomprensión objetivista de las ciencias tradicionales del espíritu. 2) La conciencia hermenéutica recuerda además a las ciencias sociales problemas que siguen de la preestructuración simbólica del ámbito objetual de esas ciencias. 3) La conciencia hermenéutica afecta también a la autocomprensión científicista de las ciencias de la naturaleza, pero naturalmente no a su metodología. 4) La traducción de informaciones científicas decisivas al lenguaje del mundo social de la vida. Así mismo, Habermas exhortaría sobre la importancia de la clarificación de las condiciones de comprensión de la hermenéutica, como también la necesidad que esta se constituya como una hermenéutica ilustrada sobre sí misma:

Que distinga entre penetración crítica y obcecación, tiene que convertir en parte suya el saber metahermenéutico acerca de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente distorsionada. Tiene que ligar la comprensión al principio del habla racional, según el cual la verdad sólo puede venir garantizada por aquel consenso que se hubiera obtenido y pudiera afirmarse a la larga bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio (Habermas, 1988, p. 302).

Por su parte, Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método II* replicaría a esta interpelación de Habermas a su obra, espetando algunas consideraciones, entre ellas: 1) Reconoce el carácter problemático de la hermenéutica como la teoría de las ciencias sociales dado que la hermenéutica presenta la oposición entre tradición y reflexión crítica, lo cual, desde

su perspectiva constituye la universalidad del problema hermenéutico. 2) Rechaza la consideración de la hermenéutica como una disciplina auxiliar de las ciencias románticas del espíritu. 3) Ratifica la importancia de la lingüística en el proceso hermenéutico al afirmar: “La lingüística se inserta en definitiva tan profundamente en la sociedad del ser humano que el derecho y los límites de la problemática hermenéutica tienen que ocupar al teórico de las ciencias sociales” (Gadamer, 1998, p. 227). 4) Rechaza la oposición entre autoridad y razón expresada por Habermas, además de afirmar que la comprensión -propuesta por este como la acción capaz de deshacer subterfugios y desenmascarar falsas pretensiones-, puede también desembocar en el reconocimiento de la autoridad de un poder dogmático. 5) Considera que no es necesaria la destrucción de la tradición para transformar la sociedad. 6) Rechaza categóricamente la desestimación del prejuicio hecha por Habermas.

Ahora bien, esta disputa surgida a partir de la crítica a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer por parte de Jürgen Habermas, y la posterior respuesta de Gadamer a este en *Verdad y Método II*, favoreció el resurgir del interés por la hermenéutica y su dimensión metodológica mediante Paul Ricoeur (1913-2005) y su mediación ante las posturas anteriormente expuestas. Para Ricoeur la propuesta hermenéutica gadameriana desde el análisis fenomenológico supuso un intento por rehabilitar de la apreciación peyorativa las nociones de prejuicio, tradición y autoridad. Por su parte, los postulados teóricos de una crítica de las ideologías de Habermas constituyeron una respuesta alternativa a la hermenéutica de las tradiciones.

Este hecho de acuerdo con Ricoeur es posible evidenciarlo: 1) Cuando Gadamer toma del romanticismo filosófico su concepto de prejuicio -reinterpretado por medio de la noción heideggeriana de precomprensión-, Habermas desarrolla un concepto de interés -nacido del marxismo reinterpretado por Lukács y la escuela de Frankfurt-. 2) Cuando Gadamer se apoya en las ciencias del espíritu entendidas como reinterpretación de la tradición cultural en el presente histórico, Habermas recurre a las ciencias sociales críticas directamente dirigidas contra las reificaciones institucionales. 3) Cuando Gadamer introduce el malentendido

como obstáculo interno a la comprensión, Habermas desarrolla una teoría de las ideologías en el sentido de una distorsión sistemática de la comunicación por los efectos disimulados de la violencia. 4) Finalmente cuando Gadamer funda la tarea hermenéutica sobre una ontología del diálogo que nosotros somos, Habermas invoca el ideal regulador de una comunicación sin límites y sin coacciones, que lejos de precedernos, nos dirige a partir del futuro.

No obstante, para Ricoeur la disputa entre la hermenéutica gadameriana y la teoría crítica habermasiana constituye una recreación de “la lucha entre el romanticismo y el iluminismo, y allí mismo ha tomado cuerpo la oposición entre dos actitudes filosóficas fundamentales; por un lado, la lucha contra los prejuicios; por el otro, el romanticismo y su nostalgia del pasado” (Ricoeur, 2002, p. 311). Cada una de estas propuestas habla desde un lugar diferente; sin embargo, Ricoeur será riguroso en su crítica con respecto al hecho que la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías se han erigido desde la ausencia de reconocimiento, la oposición y la mutua exclusión, razón por la cual afirma:

Nada es más engañoso que la pretendida antinomia entre una ontología del entendimiento previo y una escatología de la liberación. Ya encontramos en otro lugar estas falsas antinomias, ¡como si hubiera que elegir entre la reminiscencia y la esperanza! En términos teológicos: la escatología no es nada sin el recitado de los actos de liberación del pasado. Al esbozar esta dialéctica de la rememoración de las tradiciones y de la anticipación de la liberación, no quiero, de ninguna manera, anular la diferencia entre una hermenéutica y una crítica de las ideologías. Cada una, reitero, tiene un lugar privilegiado y, si se puede decir, preferencias regionales diferentes: aquí, una atención a las herencias culturales, centrada quizá de manera más decidida sobre la teoría del texto; allí, una teoría de las instituciones y de los fenómenos de dominación centrada en el análisis de las reificaciones y las alineaciones. En la medida en que una y la otra necesitan siempre regionalizarse para asegurarse del carácter concreto de su reivindicación de universalidad, sus diferencias deben ser preservadas contra toda confusión. Pero la tarea de la reflexión filosófica es poner al

abrigo de oposiciones engañosas el interés por la reinterpretación de las herencias culturales recibidas del pasado y el interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada. Si estos dos intereses se separan radicalmente, entonces hermenéutica y crítica no son ya ellas mismas más que [...] ¡ideologías! (Ricoeur, 2002, p. 347).

Pero es este antagonismo entre hermenéutica y crítica, tradición y emancipación, la que -desde nuestra perspectiva- impulsó el desarrollo de una hermenéutica constituida por una dimensión de la sospecha y una dimensión de la escucha propuesta por Ricoeur; principalmente a partir de *Freud: una teoría de la interpretación* publicada por primera vez en 1965. Allí Ricoeur define la hermenéutica como la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto. Pero será el símbolo el que para el autor se constituye como problema hermenéutico, pues el símbolo desde la perspectiva ricoeuriana se presenta desde la polaridad, de un sentido manifiesto-sentido oculto, signos que ya poseen un sentido primario, literal y, que a través de este remiten a otro sentido.

Por ello, para el autor "el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos" (Ricoeur, 1990, p. 12). Esta interpretación habrá de desarrollarse en el campo hermenéutico, el cual es a su vez el lugar de los símbolos o del doble sentido y aquel donde se enfrentan las diversas maneras de interpretar. Pero son estas diversas maneras de interpretar las que llevan a Ricoeur a afirmar que "no hay una hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de la interpretación" (Ricoeur, 1990, p. 28). Es a partir de ello que categoriza dos grandes ámbitos en los que desde su perspectiva confluyen las diferentes teorías o perspectivas de la interpretación:

Es necesario que nos coloquemos desde el comienzo frente a esta doble posibilidad: esta tensión, esta tracción extrema es la expresión más verídica de nuestra "modernidad"; la situación que se ha creado hoy al lenguaje implica esta doble posibilidad, esta doble

solicitud, esta doble urgencia: por un lado, purificar al discurso de sus excrecencias, liquidar los ídolos, ir de la ebriedad a la sobriedad, hacer de una vez el balance de nuestra pobreza; por otro lado, usar el movimiento más "nihilista", más destructor, más iconoclasta, para dejar hablar lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuándo el sentido apareció nuevo, cuando el sentido era pleno; la hermenéutica me parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha; voto de rigor y voto de obediencia; somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los ídolos y que apenas comienzan a entender los símbolos (Ricoeur, 1990, p. 28).

Es decir, Ricoeur propone una hermenéutica en la que se articulen: 1) La escucha, la cual se concibe como manifestación y restauración de un sentido recibido como un mensaje. Recolección y restauración del sentido que tendrá como instrumento a la fenomenología, pues su tarea es desimplicar o explicitar a ese "objeto" de las intenciones diversas de la conducta, el discurso y la emoción. 2) La sospecha, concebida como desmitificación, como una reducción de ilusiones, la cual:

Comienza precisamente por la duda de que haya semejante objeto y que ese objeto pueda ser el lugar donde se invierte y convierte la objetivación intencional en kerygma, en manifestación y en proclama. Por eso esta hermenéutica no es una desimplicación o explicitación del objeto, sino un arrancamiento de la máscara, una interpretación reductora de los disfraces (Ricoeur, 1990, p. 30).

Para Ricoeur no se trata como hasta entonces de elegir entre perspectivas hermenéuticas, por el contrario, que:

Una teoría de la interpretación tendría entonces que dar cuenta no sólo de la oposición entre dos interpretaciones de la interpretación, una como recolección del sentido, la otra como reducción de las ilusiones y mentiras de la conciencia, sino también de la fragmentación y dispersión de cada una de estas dos grandes "escuelas" de la interpretación en "teorías" diferentes y aún ajenas entre sí (Ricoeur, 1990, p. 30).

Ahora bien, siguiendo a Ricoeur se asume que una teoría de la interpretación debe estar constituida de los dos grandes campos interpretativos la sospecha-la escucha y las diferentes perspectivas existentes dentro de estas. Sin considerar a la sospecha y la escucha como categorías ajenas y antagónicas entre sí, por el contrario, la sospecha y la escucha se definen como categorías dialécticas, constantemente generadoras y propulsoras la una de la otra. Desde esta perspectiva, toda sospecha es producto de una escucha previa que la posibilita, pero a su vez toda sospecha es generadora de escucha. El acto hermenéutico se inicia con una sospecha que lleva a la escucha o con una escucha que lleva a la sospecha, pues la reconstrucción del sentido lleva a sospechar de este. La sospecha del sentido orienta necesariamente a su reconstrucción, proceso en el cual, el sujeto hermeneuta –es decir aquel que busca la verdad- en el acto hermenéutico a su vez escucha y sospecha, reconstruye el sentido y lo desmitifica.

CONCLUSIONES

Se inició este texto interrogándose acerca de la naturaleza de la hermenéutica, la cual, posterior al proceso de aproximación y reflexión en cuanto a las diferentes perspectivas y postulados teóricos desarrollados en diversos momentos del proceso histórico social, se puede definir desde la perspectiva heideggeriana como ontológica; es decir, como la búsqueda de la verdad -entendida como Alétheia, desocultamiento-, inherente a la condición humana. Desde esta perspectiva son las posibilidades de conocimiento y métodos de acceso a la verdad, es decir, de desocultamiento, los que se han transformado, perfeccionado y profundizado de acuerdo con el momento histórico en el que se desarrollan y el paradigma dominante definido en un periodo específico. Este hecho ha permitido explicar las diferentes etapas de la hermenéutica entre las cuales se ha categorizado una etapa teológica y, una etapa racional de la hermenéutica.

La etapa teológica corresponde a un primer estadio de la sociedad y puede ubicarse tempoespacialmente desde la antigua Grecia hasta la Revolución Científica. Esta etapa se caracterizó por el hecho que en este periodo la verdad poseía un carácter reificado, divino, mágico-religioso, orientada a comprender el mensaje de los dioses para transmitirlo al lego, quien lo recibe con fe,

es decir, sin cuestionamiento. En la fase pagana de esta etapa teológica, la hermenéutica se definió en alusión al dios Hermes, mensajero de los dioses y manipulador de verdades; es decir, la hermenéutica se constituyó como el arte que expone y a la vez oculta. Esta noción de interpretación y transmisión del mensaje oculto de los dioses se hizo presente en los diálogos de Platón en la figura del rapsoda; así mismo, la hermenéutica se hizo manifiesta como ocultamiento y la develación en el “Mito de la caverna”, donde aquel a quien la realidad se le presenta, conoce e ignora. La fase cristiana de la etapa teológica de la hermenéutica se caracterizó por el tránsito del mensaje a interpretar de los dioses del Olimpo griego al dios del cristianismo; periodo en el cual la hermenéutica se consolidó como el arte de interpretación del mensaje divino contenido en los textos sagrados, pero también -mediante dicha interpretación-, como un medio de desarticulación y deslegitimación del orden religioso antecesor. Posteriormente con Irineo sería introducida la hermenéutica como interpretación literal de las escrituras; como exégesis alegórica con Orígenes y San Agustín; y finalmente, como sola *scriptura*, es decir, como interpretación sin intermediarios a partir de la reforma emprendida por Martín Lutero.

Es con el inicio de la Revolución Científica, específicamente con Spinoza, que la hermenéutica trasciende la interpretación literal, exegética o individual de las escrituras, para poner atención en la realidad circundante al incorporar la comprensión histórica como mecanismo de aproximación al saber contenido en las escrituras. Esta línea historicista sería posteriormente rescatada por Bultmann -en la última etapa de la hermenéutica teológica-, quien constituyó el método crítico de exégesis bíblica fundamentado en la desmitización y desmitologización de los hechos históricos presentes en las sagradas escrituras. Ahora bien, la etapa racional de la hermenéutica es aquella cuyo inicio es posible reconocer en la Revolución Científica y cuya consolidación es evidenciable en el Iluminismo. Esta etapa estuvo orientada a trastocar el pensamiento dogmático-religioso hasta entonces mantenido, dirigiendo la atención hacia la comprensión y explicación de los mensajes producidos por los seres humanos, pues la verdad se concibe como un producto social al cual se accede a través de la razón.

Esta etapa racional dio sus primeros pasos con la hermenéutica jurídica y la hermenéutica filológica, en las que se privilegió la interpretación y aproximación al sentido contenido en los textos clásicos y jurídicos sobre la base de la gramática y la retórica. La fase romántica estuvo dominada por el pensamiento de Schleiermacher, la cual puede considerarse pionera en la constitución de una hermenéutica moderna, científica, orientada a comprender todo tipo de obras a través del círculo hermenéutico. La comprensión del texto en su dimensión gramatical y lingüística, como también, la comprensión mediante la recreación del estado emocional y el contexto histórico del autor. Posteriormente la emergencia de una hermenéutica historicista de la mano de Dilthey estuvo orientada a la comprensión exclusiva de textos escritos por medio de la confluencia de la experiencia interna y la manifestación discursiva. Por su parte, en la fase contemporánea la hermenéutica se definió con Heidegger como la interpretación fenomenológica de lo fáctico, la cual se realiza en el lenguaje y la conversación. Esta hermenéutica del lenguaje y la conversación más

tarde sería desarrollada por Gadamer; para quien el hombre siempre interpreta desde el prejuicio, es decir, desde una situación histórica y lingüística concreta. Esta postura sería cuestionada por Habermas para quien la hermenéutica es retórica y se encuentra al servicio de la tradición, razón por la cual propuso la crítica ideológica en la figura del psicoanálisis como mecanismo de superación de la dominación ejercida por la tradición.

Sería este antagonismo lo que contribuyó a la constitución de la teoría de Ricoeur, quien introdujo una hermenéutica constituida por la dimensión de la escucha (como restauración de sentido) y la dimensión de la sospecha (como desmitificación y develamiento); siendo esta concepción –al articular las diferentes perspectivas hermenéuticas y constituir una hermenéutica desde la integralidad-, la perspectiva asumida como enfoque metodológico de investigación por excelencia, no obstante, sujeto a las necesidades específicas del investigador y los objetivos propuestos en el proceso de aproximación epistémico y cognoscente.

BIBLIOGRAFÍA

- Bertrand, R. (1946). *Historia de la filosofía occidental*. Espasa.
- Betti, E. (2009). *La interpretación jurídica*. Legal Publishing.
- Bultmann, R. (1981). *Teología del nuevo testamento*. Ediciones Sígueme.
- Bunge, M. (1961). *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*. Eudeba.
- De Lyon, I. (2000). *Contra los herejes*. Conferencia del Episcopado Mexicano.
- Descartes, R. (1961). "Principios de filosofía" En M. Bunge. (1978) *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*. Eudeba.
- Descartes, R. (2006). *Meditaciones metafísicas*. Espasa.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Itsmo.
- Ferraris, M. (1999). *La hermenéutica*. Taurus.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método II*. Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1986). *Metodología de las Ciencias Sociales II*. Harla.
- Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos.
- Heidegger, M. (1997). *El ser y el tiempo*. Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Alianza.
- Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*. Herder.
- Homero (1927). *Himnos ó Proemios en Obras completas de Homero*. Montaner y Simón Editores.

- James, W. (1967). *El pragmatismo*. Aguilar.
- Leyva, G., y De la Garza, E. (2012). *Tratado de metodología de la Ciencias Sociales: Perspectivas actuales*. FCE.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos.
- Platón. (1985). *Diálogos*. Gredos.
- Platón. (2000). *La República*. Porrúa.
- Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. FCE.
- Schleiermacher, F. (s.f.). *Hermenéutica. De los manuscritos póstumos de Schleiermacher y de los apuntes de sus clases*. <http://es.scribd.com/doc/154598680/Hermeneutica-Schleiermacher>
- Spinoza, B. (1997). *Tratado teológico-político*. Altaya.
- Weber, M. (2008) *Economía y sociedad*. FCE.
- Winks, R. (2000). *Historia de la civilización. Vol. 1*. Pearson Educación.