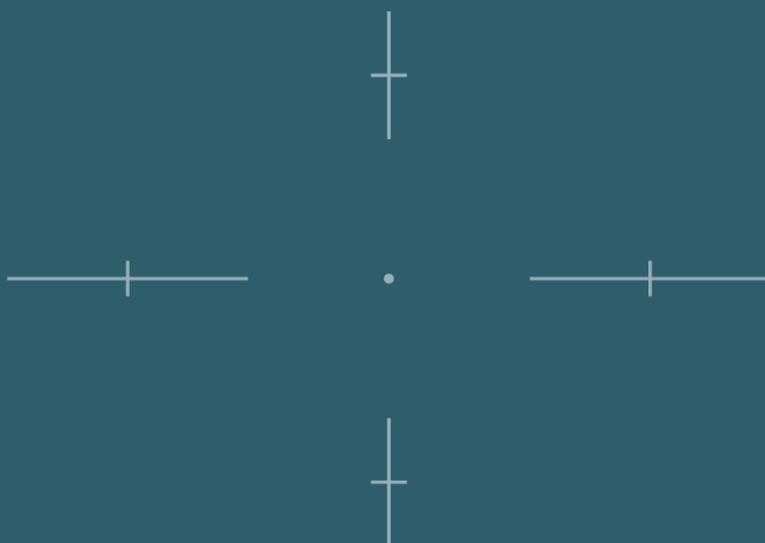


HERMENÉUTICA IMPROBABLE



Este libro es producto de ejercicios investigativos de los autores que aparecen al pie de la firma de cada capítulo; las investigaciones de donde se derivaron se declaran en cada uno de ellos. Este libro resultado de investigación fue sometido a evaluación externa con base en criterios de calidad determinados por Minciencias.

**Hermenéutica
Improbable**

Hermenéutica Improbable

Héctor Fabian Palacios, Mg

Editor

CORPORACIÓN UNIVERSITARIA ADVENTISTA

SEDUNAC

MEDELLÍN

2023

Corporación Universitaria Adventista. Dirección de Investigación
Hermenéutica Improbable; Prólogo de Helmer Quintero Núñez. - 1 edición.
- Medellín: Editorial SEDUNAC Corporación Universitaria Adventista; 2023.
110 páginas.
ISBN: 978-958-53658-1-0 (versión electrónica)

1. Hermenéutica. 2. Interpretación. 3. Filosofía del lenguaje.
401
C822

Corporación Universitaria Adventista ©
Sello Editorial SedUnac ©
ISBN: 978-958-53658-1-0

CORPORACIÓN UNIVERSITARIA ADVENTISTA
Rector
PhD. JUAN CHOQUE FERNÁNDEZ

Vicerrectora Académico
PhD. MÓNICA CASTAÑO MEJÍA

Director Investigación
PhD. EDGARDO JAVIER RAMOS

Editor
Mg. HECTOR FABIAN PALACIOS

Sello Editorial SedUnac
editorialinvestigacion@unac.edu.co

Corrección de texto: PhD. ENOC IGLESIAS
Diagramación y carátula: PABLO ANDRÉS MARTINES PINEDA
1ª edición: Diciembre de 2023

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en sistema recuperable o transmitida en ninguna forma o por medio electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, u otro, sin haber citado la fuente. Los conceptos expresados en este documento son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente corresponden con los de la Corporación Universitaria Adventista.

Contenido

PRÓLOGO 7

1

Caracterización epistemológica de la tesis “hermenéutica improbable: preocupaciones frente a la *technē* en el asimiento de sentido” 8

Helmer Quintero Núñez

2

Historia de la improbabilidad hermenéutica

Platón a Schleiermacher 16

Helmer Quintero Núñez, Oscar Holguín Rodríguez y Emerson José Cuadrado Hernández

3

Historia de la improbabilidad hermenéutica

Dilthey a Ricoeur 34

Helmer Quintero Núñez, Oscar Holguín Rodríguez y Emerson José Cuadrado Hernández

4

“Novum organum sobre el entendimiento”

Qui legit intellegat 74

Helmer Quintero Núñez

5

Origen semítico de la hermenéutica 86

Helmer Quintero Núñez y Emerson José Cuadrado Hernández

PRÓLOGO

Este trabajo aporta los elementos esenciales que hacen crecer las perspectivas de la investigación filosófica, especialmente en la revisita al concepto y aplicación del método hermenéutico en las diferentes disciplinas y áreas del conocimiento tales como el derecho, las ciencias sociales y humanas, la psicología. En el estudio la noción de *hermenéutica* se asume como un camino de posibilidad abierto al desarrollo de los métodos de investigación, aportando la necesidad de avanzar en los procesos analíticos y de aplicación de una metafísica que va más allá de lo meramente estadístico-positivo, inclusive en el área estadística del meta-análisis como metodología compendiada. Es un elemento que se descubre en el tratamiento reflexivo y crítico del trabajo de la fenomenología. El tema de la investigación y el manejo sobre la improbabilidad hermenéutica se estructura como un proceso innovador de necesidad filosófica para retomar el camino lógico, ordenado y multidimensional que implica la interpretación de los textos, de sus contextos inmersos en la realidad pensante y social del hombre contemporáneo; y de la legítima aspiración de reconocer la verdad de la realidad personal, de la historia-social, de la historia científica; e inclusive, de esa verdad que proviene de Dios.

Oscar Holguín Rodríguez

Ph.D. Social Anthropology- Universidad de León, España,

MEd. University of Cambridge. UK.

Capítulo 1

Caracterización epistemológica de la tesis “hermenéutica improbable: preocupaciones frente a la *technē* en el asimiento de sentido”

Helmer Quintero Núñez, PhD.

Resumen

En la alusión de sentido se precisa la orientación de experiencia en el lenguaje que moviliza semiológicamente el contenido. Pero tal experiencia se sobrepone a la materialidad simbolizante (el ser humano). Esta es la tesis de referencia del momento dialógico en el que nos adentramos. Partimos del hecho en el que la hermenéutica se vuelve improbable, siendo solo un acercamiento superficial en la comprensión del mensaje. La hermenéutica tiene problemas al hallar la verdadera intención en el mensaje. Ha habido intentos por disculpar esta experiencia¹, pero esa distracción es la que se intenta evitar a través de un relacionamiento de evidencias. Las evidencias se denotarán en las dinámicas del sujeto, en las circunstancias de objeto, y en las asociaciones de factores que los determinan.

Palabras clave: Hermenéutica, filosofía del lenguaje, probabilidad, palabra, sentido

¹ Betti, Emilio, and Gaspare Mura. *L'ermeneutica Come Metodica Generale Delle Scienze Dello Spirito*.

Abstract

In the allusion of meaning, the orientation of experience in language that mobilizes the content semiologically is required. But such an experience overcomes the symbolizing materiality (the human being). This is the reference thesis of the dialogical moment in which we enter. We start from the fact that hermeneutics becomes improbable, being only a superficial approach in understanding the message. Hermeneutics has trouble finding the true intention in the message. There have been attempts to excuse this experience, but this distraction is what is tried to be avoided through a relationship of evidence. The evidences will be denoted in the dynamics of the subject, in the circumstances of the object, and in the associations of factors that determine them.

Keywords: Hermeneutics, philosophy of language, probability, word, meaning.

Introducción

Con la modernidad se generalizó el procedimiento controlable y la verificación del resultado en la repetición del evento científico. Esta circunstancia contenía la medición como factor fundamental de procedimiento. La naturaleza fue reconocida y caracterizada a través de esta tendencia, y resultó sobresaliente esta actitud para la causación de la verdad. Se advirtió el control inferencial en toda realización teórica.

El control inferencial no sólo fue admitido en las áreas de naturaleza, sino que en otros tipos de saberes se intentó también la verificación. No se entiende todavía si esta fue una ilusión filosófica o una propuesta de la ciencia emergente, como tampoco se explica en qué se intervinieron estos tipos de saberes. Lo que sí es útil reconocer es que en la preclusión del medioevo la búsqueda de evidencia se hizo desesperadamente posible. Esta búsqueda de evidencia se manifestó en la lingüística inicial e implementó un método llamado hermenéutica.

El aporte del presente estudio es el de denunciar, con nuevos argumentos, la falacia de trasladar la verificación al lenguaje. (El asunto epistemológico tiene que ver con el tratamiento inapropiado de los objetos de estudio: intervenir el lenguaje con las metodologías de rigor controlable, aun cuando se exijan ideas de espontaneidad semiótica y semiológica).

El asunto dialéctico se admitirá desde la conveniencia a la cuestión sobre ¿cómo se determina la improbabilidad filosófica para la obtención del sentido a través de la hermenéutica como técnica?; y se inducirá con las siguientes formulaciones: a) ¿Qué preocupaciones frente a la hermenéutica se han acumulado en la tradición filosófica?, b) ¿Qué inquietudes se pueden reconocer en la actualidad filosófica? y c) ¿Qué advertencias hacia el modelo hermenéutico puede determinar el proceso de investigación a desarrollar?

Desarrollo

El reconocimiento de los intereses análogos al asunto del presente estudio se propuso en el trámite se 1800 textos de la producción académica de la última década, y en revisiones de exhibidores con impacto en los estudios de filosofía, filosofía del lenguaje y hermenéutica de textos. Los exhibidores con mayores pretensiones en la disquisición fueron: *International Journal of Philosophical Studies, Analysis, Ancient Philosophy, Epoché, The Harvard Review of Philosophy, Semiótica, y Deutsche Zeitschrift für Philosophie*.

Se pudo relacionar inventarios dialógicos dónde se vinculan directamente las consideraciones hermenéuticas: Caracterizaciones que ostenta el sistema hermenéutico admitido y que los hace convencional y propositivo, por contener disposiciones útiles a los ejercicios de comprensión²; estudios sobre advertencias de los sistemas propuestos en la tradición hermenéutica³; entendimientos a las categorías de los modelos de interpretación⁴; manifestaciones

2 Wright, Kathleen. “On What We Have in Common: The Universality of Philosophical Hermeneutics.” *Renaissance*, vol. 56, no. 4, Summer 2004, pp. 235–255 // Stenschke, Christoph. “Hermeneutics: An Introduction.” *European Journal of Theology*, vol. 21, no. 1, Apr. 2012, pp. 79–80. // Zimmermann, Ruben, and Susanne Luther. “Hermeneutics: An Introduction.” *Review of Biblical Literature*, vol. 13, Jan. 2011, pp. 532–536. // Scholz, Susanne. “Global Hermeneutics? Reflections and Consequences.” *Review of Biblical*.

3 Crowell, Steven G. “Günter Figal’s Objectivity: From Transcendental to Hermeneutical Phenomenology (and Back).” *Research in Phenomenology* 44, no. 1 (January 2014): 121–34// Fehér, István M. 2009. “Religion, Theology, and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity.” *Research in Phenomenology* 39 (1): 99–131// García Landa, José Angel. (2004). *Retroactive Thematization, Interaction, and Interpretation: The Hermeneutic Spiral from Schleiermacher to Goffman*. // Wretzel, Joshua Ian. 2013. “Brandom and Gadamer on the Hermeneutical (II) Legitimacy of Rational Reconstruction.” *International Journal of Philosophical Studies* 21 (5): 735–54.

4 Lebeck, Flemming. “The Concept of the Subject in the Philosophical Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer.” *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 14, no. 2, June 2006, pp. 221–236. // Gjesdal, Kristin. “Hermeneutics and Philology: A Reconsideration of Gadamer’s Critique of Schleiermacher*.” *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 14, no. 1, Feb. 2006, pp. 133–156. // Kearney, Richard. “Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation.” *Research in Phenomenology*, vol. 37, no. 2, Sept. 2007, pp. 147–159

actuales del método⁵; notificaciones historiográficas de las experiencias regionalizadas de búsquedas de propósito, de sentido, y de trámite de texto⁶; apropiaciones, instrumentalizaciones y acomodaciones de la técnica⁷; miramientos desde la metodología compartida, fenomenología-hermenéutica⁸; nuevas posibilidades en las localizaciones hermenéuticas⁹; apariencias por población y objetos de interés¹⁰; escenario permitido para las comprensiones en filosofía del lenguaje¹¹; implementación como criterio de análisis para las experiencias en política social¹², como para los hechos de juicio socio histórico que se han determinado como referencias de inquietud¹³; y homologaciones gnoseológicas de las que participa la hermenéutica como sistema¹⁴.

Hay intenciones de indagar sobre las consecuencias de una hermenéutica que admitiría las diversificaciones de sentido, en un lenguaje que denota distintos horizontes¹⁵, pero no se pudo advertir

5 Liem, Johnson. "Contemporary Hermeneutics: Bane or Boon?" *Evangel*, vol. 20, no. 3, Sept. 2002, p. 70.

6 Neusner, Jacob. "From History to Hermeneutics: The Talmud as a Historical Source." *Review of Rabbinic Judaism*, vol. 11, no. 2, Dec. 2008, pp. 200-227 // Miller, Geoffrey David. "Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times." *Review of Biblical Literature*, vol. 16, Jan. 2014, pp. 523-526.

7 Sim, Ronnie. 2010. "Reception Theory and Biblical Hermeneutics." *Journal for the Study of the New Testament* 32 (5): 158-59.

8 Oliva, Mirela. "Phenomenology and Hermeneutics." *Research in Phenomenology*, vol. 41, no. 1, Jan. 2011, pp. 148-154 // Ginev, Dimitri. "Two Accounts of the Hermeneutic Fore-Structure of Scientific Research." *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 26, no. 4, Dec. 2012, pp. 423-445 // Jackson, William. "Steps towards the Whole Horizon: J.L. Mehta's Contributions to Hermeneutics and Phenomenology." *Asian Philosophy*, vol. 2, no. 1, Mar. 1992, p. 21.

9 Beuchot, Mauricio. "Hermenéutica Analógica y Religión." *Theologica Xaveriana*, vol. 60, no. 169, Jan. 2010, pp. 25-45.

10 Kim, Simone. "Psychological Contours of Multicultural Feminist Hermeneutics: Han and Relationality." *Pastoral Psychology*, vol. 55, no. 6, July 2007, pp. 723-730 // Leshota, Paul. "Postcolonial Reading of Nineteenth-Century Missionaries' Musical Texts." *Black Theology: An International Journal*, vol. 12, no. 2, Aug. 2014, pp. 139-160.

11 Fristedt, Peter. "Philosophical Hermeneutics and the Relativity of Truth and Meaning." *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 18, no. 4, Oct. 2010, pp. 473-492 // Vedder, Ben. "On the Meaning of Metaphor in Gadamer's Hermeneutics." *Research in Phenomenology*, vol. 32, no. 1, Sept. 2002, p. 196.

12 Omer, Atalia. "The Hermeneutics of Citizenship as a Peacebuilding Process: A Multiperspectival Approach to Justice." *Political Theology*, vol. 11, no. 5, Nov. 2010, pp. 650-673.

13 Barton, John. "The Hermeneutics of Identity in African Philosophical Discourse as a Framework for Understanding Ethnicity in Post-Genocide Rwanda." *Philosophia Africana*, vol. 15, no. 1, Winter 2013, pp. 1-34.

15 Fristedt, Peter. "Philosophical Hermeneutics and the Relativity of Truth and Meaning." *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 18, no. 4, Oct. 2010, pp. 473-492.

en el “estado de la cuestión” inquietudes por la realización del método.

Marco de la investigación

La circunspección epistemológica de esta investigación se determina en la filosofía del lenguaje. La preocupación gnoseológica se deriva de las inmediaciones del fenómeno de la hermenéutica como tramitador de sentido y elaborador de significado.

La referencia y criterio de discusión filosófica es la noción de probabilidad en Gottfried Leibniz¹⁶, admitido como una “lógica de los sucesos contingentes, donde la probabilidad es un criterio objetivo de verdad”¹⁷. En el desarrollo de la tesis se advertirá la apropiación del concepto de no probabilidad o de improbabilidad en la afirmación de sentido reconocido.

En la apertura de la ambientación dialógica sobre el fenómeno en cuestión emergen Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, y Martin Heidegger.

Friedrich schleiermacher¹⁸ (1768-1834) con su noción de la doble perspectiva (gramatical y el psicológica) dice que “oscilamos de aquí para allá entre los lados gramatical y psicológico y no hay reglas que puedan estipular exactamente cómo ha de hacerse esto”. Dilthey biógrafo de Schleiermacher atiende a la idea de que “la comprensión de un autor no es directa, sino a través de analogías

16 Meyns, Chris. "Leibniz and Probability in the Moral Domain." (2017): 229-253. Print.// Eagle, Antony. *Philosophy of Probability: Contemporary Readings*. London: Taylor & Francis, 2013. Print. // Holz, Hans H. *Leibniz*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1970. Print. // *Leibniz Y Los Dos Problemas De Méré*. Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas, SEHCYT, 1993. Internet resource.

17 Leibniz Y Los Dos Problemas De Méré. Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas, SEHCYT, 1993. Internet resource. Pg.243

18 Lacks, André, and Ada Neschke. 1991. *La naissance du paradigme hermeneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*. Lille: Presses Universitaires de Lille. Honderich, Ted. 2001. *Enciclopedia Oxford de filosofía*. Tecnos.

19 Mueller-Vollmer, Kurt. 2006. *The hermeneutics reader: texts of the German tradition from the Enlightenment to the present*.

con nuestra propia experiencia”¹⁹. Señala también que “una marea de escritores se apresura a demostrar la ininteligibilidad y la incertidumbre crítica de la escritura. Estos escritos polémicos consideraron que se habían perdido los conocimientos de un Orígenes y de un Gerolamo; y con una extensa reproducción de argumentos críticos y hermenéuticos echaron los fundamentos para la doctrina de la insuficiencia hermenéutica de la Escritura y de la autoridad integradora de la tradición”²⁰.

Hiedegger²¹ presume una hermenéutica anormal, sin reglas y sin teoría de interpretación. Afirma: “La hermenéutica es la interpretación del *Dasein*”.

Objetivos

General

Caracterizar la improbabilidad filosófica para la obtención del sentido a través de la hermenéutica como técnica.

Los objetivos específicos

- Relacionar las preocupaciones más destacadas que se han acumulado en la tradición filosófica relativas a la hermenéutica.
- Identificar en la actualidad filosófica las inquietudes prevalentes sobre la hermenéutica como técnica.

Método utilizado en la investigación

La investigación se realiza con nociones de epistemología social. El enfoque de abordaje es cualitativo, y las tipologías de

²⁰ Dilthey, Wilhelm. 1927. *L'analisi dell'uomo e la intuizione della natura*. 2 2. *Analisi Dell'uomo E La Intuizione Della Natura : Dal Rinascimento Al Secolo 18.* / Guglielmo Dilthey ; Traduzione Di G. Sanna. Venezia: La Nuova Italia.

²¹ Honderich, Ted. 2001. *Enciclopedia Oxford de filosofía*. Tecnos.

indagación se contextualizan en la fenomenología y la hermenéutica.

Por tratarse la hermenéutica (metodología a emplear) como a objeto de estudio, no se amplía su definición.

“La fenomenología es un término que surgió en el siglo XVIII, en los escritos de Johann Heinrich Lambert (1728-1777) y Kant, para referirse a la descripción de la conciencia y experiencia en la abstracción de su contenido intencional” (Enciclopedia Oxford de filosofía 285). Desde la fecha se ha usado el término de diversas maneras conservando su idea definitoria. Sin embargo, la fenomenología llegó a considerarse formalmente como un estudio filosófico por medio de la fundamentación que Husserl le proveyó en el siglo XX.

Los procedimientos de acomodación científica serán:

- Sinapsis de autoridad: Entrevistas a conocedores de la obra y vida de 20 autores que determinaron definiciones para el ejercicio dialógico hermenéutico. Esto permite la acumulación controlable de información para los ambientes de análisis.
- Polaridad historiográfica: Afirmar los contenidos iniciales y finales en los autores de proposición y de preclusión dialógica.
- Acometimiento dialectico: Juicio al contenido u objeto de intención.
- Proposición de alteridad: Presentación de una tesis argumentable.

Capítulo 2

Historia de la improbabilidad hermenéutica Platón a Schleiermacher

Helmer Quintero Núñez, PhD.

Oscar Holguín Rodríguez, PhD.

Emerson José Cuadrado Hernández, Mg.

Resumen

Este apartado reseña el tránsito y modificación del método hermenéutico como mediación argumental para afirmar improbabilidad. Los juicios se asumen desde la dialéctica historiológica: La presencia, en el tiempo, de múltiples experiencias hermenéuticas, y la existencia de sistemas oponibles en la prosecución hermenéutica que sugieren sospechas frente a la posibilidad de realizar y acometer sentido estable.

Para desarrollar esta abducción se realiza una breve cronología de autores que han aportado elementos sustantivos para la configuración de la historia de la hermenéutica. Esta dinámica cronológica se divide en dos etapas: La primera explora una protología de la hermenéutica, en tanto que no existía como una disciplina sistemática: comprendida desde en la época clásica (Platón, 427 a.C -347 a.C.) hasta la época moderna (Friedrich Schleiermacher, 1768-1834). La segunda, identificada aquí por razones de linealidad como estructuración epistémica, es al análisis de la hermenéutica asumida como ciencia filosófica propiamente dicha, comenzando con Wilhem Dilthey (1983-1911) hasta Paul

Ricoeur y el conocimiento de uno mismo. El capítulo actual presenta el primer desarrollo: Platón- Schleiermacher.

Palabras clave: Hermenéutica, filosofía del lenguaje, probabilidad, palabra, sentido

Abstract

This chapter reviews the transit and modification of the hermeneutical method as an argumentative mediation to adduce methodological improbability. The judgments are assumed from the historiological dialectics: The presence, in time, of multiple hermeneutical experiences, and the existence of opposable systems in the hermeneutical prosecution that suggest suspicions against the possibility of realizing and undertaking stable meaning.

To develop this adduction thesis, a brief chronology of authors is made who have contributed substantive elements for the configuration of the history of hermeneutics. This chronological dynamic is divided into two stages: The first one explores a prolegomenon of hermeneutics, since it did not exist as a systematic discipline; it is understood, from the classical period, with Plato, to the modern period mainly with Schleiermacher. The second, identified here for linearity reasons as epistemic structuring, is the analysis of the time travel of hermeneutics as it takes shape as a proper philosophical science, beginning with Dilthey, up to the postmodern era.

Keywords: Hermeneutics, philosophy of language, probability, word, meaning

Introducción

Hermenéutica (ἑρμηνεία) – *hermenéuein*, acto de enunciar, de expresar algo¹. Hermes², es quien abre las puertas del cielo, el que revela los misterios sagrados, el mediador entre las esferas divinas y humanas³. En Grecia, el entendimiento hermenéutico era un entendimiento comunicativo trascendental⁴. La hermenéutica surge con un estatuto de comunicación, revelación e intermediación. En Platón, encontramos la figura de Hermes como el intérprete y mensajero de los dioses, pero también como el inventor de la palabra y el lenguaje⁵. En este sentido la hermenéutica no surge como una teoría metodológica sino como una práctica de transmisión y mediación⁶. Hermes, en el mito griego, es equivalente al dios Thoth, del mito egipcio: inventor de la escritura⁷. Platón es uno de los primeros autores en sospechar del estatuto interpretativo, y en considerar al arte de la comprensión de los textos como un asunto de no realización.

El Fedro reseña el discurso socrático acerca de la escritura:

Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría. Pero él le dijo: ¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos le es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta lo que pretenden tener uso de él.

1 Platón, "Político", en: Diálogos II, traducción y notas por Isabel Santa Cruz. Madrid. Gredos. (260d-e; 290c).

2 Reyes, Alfonso. Mitología griega. Ciudad de México: FCE - Fondo de Cultura Económica, 1964. P. 5.

3 Kingsford, A; Maitland, E. (1885). The Virgin of the World of Hermes Mercurius Trismagistus. Forgotten Books.

4 Tibbetts, Mary Ann, and Karl Kerényi. 1947. "Hermes der Seelenführer: Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung". The American Journal of Philology. 68, no. 3: 327.

5 Platón, "Crátilo", en: Diálogos II, traducción y notas por José Luis Calvo. Madrid. Gredos. (408a, P. 565).

6 Maurizio, Ferrariz, (2002). Historia de la Hermenéutica. Traducido por: Armando Perea Cortés. Siglo Veintiuno. México. P. 13.

7 Burkert, Walter, and John Raffan. Greek Religion Archaic and Classical. 2013.

Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es obvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fijándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde afuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad.

Así pues, el que piensa que, al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para que el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura.

Porque es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece con la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo sucede con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre a una misma y única cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quienes conviene hablar y a quienes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí misma.

8 Platón. (2011). diálogos: el Fedro. Carlos Gacía Gual y Antonio Alegre Gorri. Madrid. Gredos. P. 275 c-e.

Para los griegos la sabiduría era la reminiscencia del alma. Conocer es recordar. Pero lo que ellos debían recordar era aquel conocimiento divino del que el alma había gozado mientras estuvo en el proceso de la pre-encarnación. Antes del alma encarnarse en forma humana en la Tierra, según los griegos, estaba antes en algún lugar del cosmos completamente libre de las limitaciones del cuerpo físico y contemplando la sabiduría. Por tanto, la sabiduría no es terrenal, sino celestial. Por eso para Platón este mundo es una copia de las realidades celestiales. La sabiduría solo provenía de este idílico lugar y al que el alma solo tenía acceso a través del alma purificada. De ahí que surja, para ellos, el descontento con el conocimiento que puede producir la escritura en tanto que es un fenómeno externo materializante y no es producto del alma.

Pero el punto que nos interesa aquí es que Platón considera a la escritura como una entidad completamente dependiente de su autor. Todo lo que se pone por escrito, a pesar que alcanza el estatuto de la atemporalidad y de la universalidad de sus receptores, no obstante, es insuficiente en cuanto a la transmisión efectiva de sentido. No se puede valer por sí misma. Aquí tenemos, evidentemente, una improbabilidad en cuanto a la aprehensión de verdadero sentido de los textos. Es decir, ¿de quién depende el sentido de un texto? ¿Será el autor el único responsable de la producción del sentido? Este planteamiento al parecer fue adoptado por Schleiermacher quién consideró que interpretar un texto es comprender el sentido vital de su autor. Pero, como veremos más adelante, con el advenimiento de la hermenéutica filosófica (especialmente con Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur) el texto pierde toda conexión entre la intención original del autor y la interpretación de los textos.

La hermenéutica y la patrística: escuelas de Alejandría y Antioquía (Una extrapolación: Del texto a la alegoría)

Al hablar de la protohistoria de la hermenéutica debemos considerar tres momentos importantes: la filosofía clásica, la filología helenística y el humanismo: “La hermenéutica encuentra atisbos significativos más que en los sistemas filosóficos de la época clásica, en el nacimiento de la filología de la época helenística”⁹. Las escuelas filosóficas se ubican, en dos periodos de tiempos: Del 600 al 324 a.C., predominaron las escuelas jónicas, pitagórica, la eleática, la atomística, y la sofista; y desde el año 324 a.C. al 530 d.C. florecieron y declinaron las escuelas de los estoicos, los epicúreos, los escépticos, y la del neoplatonismo fundada por Plotino¹⁰.

Ante la decadencia de las diferentes escuelas filosóficas de Atenas surgen las escuelas helenísticas de Alejandría y Antioquía. Alejandría, fundada por Alejandro Magno (332 a.C), se convirtió en el gran centro de actividades culturales¹¹. La filología se realizó significativamente en el Museo de Alejandría¹². La necesidad de recepcionar y corregir manuscritos, y de verificar con la mayor certeza la versión original, llevará al florecimiento y perfeccionamiento del método *Histórico Gramatical*. Aristarco de Samotracia (217-143 a.C.) quién en la corrección de los poemas homéricos, elaboró el principio básico de este método: la mejor guía de corrección de los textos transmitidos de un autor, es el cuerpo mismo de sus propios escritos; por tanto, las dificultades de comprensión encontradas en la lectura, deberían ser explicadas refiriéndose a otros pasajes del mismo autor. El método histórico-

9 Maurizio, Ferrariz (2002). Historia de la Hermenéutica. Traducido por: Armando Perea Cortés. Siglo veintiuno. México. P.16.

10 Fletcher, John. Historia general del cristianismo: desde los orígenes a nuestros días. Barcelona: Editorial CLIE, 2008. P. 65.

11 Ramos-Lissón Domingo (2016). Patrología (3a. ed.). Pamplona: EUNSA. P.155.

12 Macleod, R. M. (2014). The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World. London; New York: I.B. Tauris & Co Ltd, New York: Palgrave Macmillan, 2014.

gramatical tiene dos elementos constitutivos, la interpretación literal de un texto y, en segundo lugar, el texto mismo es su propio intérprete.

No obstante, la escuela de Alejandría se alejó de este método de interpretación y adoptó en su lugar, el método alegórico, el cual tiene su origen en las escuelas platónicas, sofística y estoica. Tenía como propósitos resolver la distancia temporal de los escritos antiguos, y adaptar para una mente actual y racional los escritos mitológicos de la filosofía griega: “se trata de adaptar, a una cultura y a una sensibilidad más moderna, los textos antiguos; pero, por otra parte, que esos textos exijan una lectura alegórica significa que son considerados a pesar de todo como relevantes y fidedignos y, por tanto, merecedores de justificación a través de un procedimiento racional”¹³.

En vía al criticismo: ¿una relación con la verdad?

Desde la helenización de los ambientes semíticos y tras la emergencia del cristianismo, la escuela de Alejandría pretendió subjetividad, interés por la filosofía griega, y acomodación alegórica del Antiguo testamento. Orígenes (185 ca.-253 ca. d.C) quién adoptó el método alegórico, creía en una serie indeterminadas de creaciones, en la existencia de almas antes del nacimiento de este mundo, en la apostasía preadamítica y en la salvación universal¹⁴.

En la escuela de Antioquía se implementó el método histórico-gramatical: “El objeto principal que se puso la Escuela de Antioquía en Siria, fue el hacer estudios críticos de la Escritura a fin de definir las doctrinas teológicas”¹⁵.

Básicamente, la diferencia entre estas dos escuelas de interpretación es su relación con la búsqueda de la verdad y del

¹³ Maurizio, Ferrariz (2002). Historia de la Hermenéutica. P. 17.

¹⁴ Fletcher, John. Historia general del cristianismo: desde los orígenes a nuestros días. Barcelona: Editorial CLIE, 2008. P. 66.

¹⁵ Ibid.

sentido en los textos escritos. Así pues, para la escuela de Alejandría, la cual tenía profunda influencia griega, el sentido de los textos estaba oculto. El contenido literal era considerado de menor valía, había una integración entre la exégesis del *sensus literalis* y la *sensus spiritalis*. Era, por tanto, tarea del intérprete buscar en las oscuridades de la letra o de las alegorías el sentido oculto para poder revelarlo o darlo a conocer. Por su parte, la escuela de Antioquía predicaba un acercamiento simple para la captación del sentido de los textos. Para estos teóricos, el concepto de verdad no está oculto detrás de las letras y alegorías de los discursos escritos, el sentido estaba inmerso en la totalidad de la obra escrita. No obstante, estas dos maneras de comprensión textual no permanecieron mucho tiempo separadas completamente. Con el pasar de los años, lo literal se fue mezclando con lo alegórico de tal forma que la distinción entre ambas era casi borrosa.

San Agustín y la autoridad de la tradición en la interpretación del sentido de los textos

Cuando Agustín aparece en escena han pasado 600 años desde la muerte de Aristóteles. Al morir Agustín, faltaban casi 800 años para el nacimiento de Tomás de Aquino¹⁶. Este dato es importante porque lo que hacen estos dos autores es volver al concepto de comprensión del sentido de los textos de la filosofía griega. En Agustín está representado de alguna manera todo el pensamiento aislado de los Padres. Vinculó principios de los métodos alegórico e histórico-gramatical. Pero su aporte fue de carácter autoritativo: la tradición de autorizar lo interpretado por la Iglesia. En este sentido, Agustín adoptó una forma cuádruple de interpretación de los textos sagrados: la histórica, la etiológica, la analógica y alegórica¹⁷. La obra de Agustín marcó una nueva ruta del

16 Strathern, Paul (2017). *Filósofos en 90 minutos*. Pack 4: Sócrates, Platón, Aristóteles, Confucio, Tomás de Aquino y San Agustín. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A. P. 130.

17 Berkhof Louis. *Principles of Biblical Interpretation*. Michigan. Baker Book House. 1950. P. 8.

pensamiento al explicar con profundidad la relación entre fe y razón¹⁸.

No solamente, en Agustín está condesada la herencia patristica, sino que su principal plataforma de pensamiento filosófico lo toma de Platón y del neoplatonismo de Plotino. La obra más importante de Agustín fue unir estos dos sistemas de pensamientos hasta ese momento antagónicos. “No solo proporcionó así al cristianismo un apoyo intelectual fuerte, sino que lo enlazó con la tradición filosófica griega”¹⁹. Esta unión entre filosofía griega y teología cristiana afectó profundamente la forma como Agustín interpretó las escrituras. Para Agustín, las palabras de las Escrituras no expresan suficientemente la verdad espiritual, por tanto, lo más importante es el sentido alegórico que está envuelto en signos literarios de la Biblia.

¿Tropología o alegoría? Encrucijada en la improbabilidad

El periodo de la Edad Media, tiene la particularidad de ser la “Edad de Oro” de las escrituras en tanto que es el libro por antonomasia. Las Escrituras constituían el armazón del pensamiento, del imaginario y del lenguaje. Esta supremacía de las Escrituras, llevó a los eruditos del medioevo adoptar varios métodos de interpretación. En primer lugar, el método alegórico²⁰. Esta práctica exegética contaba con cuatro pasos: la historia, que describe los eventos ocurridos. Es decir, trata de entender la intención original de lo que el autor está describiendo. La Alegoría, la cual trataba de entender el sentido de las Escrituras a la luz de otro similar. La Tropología, se preocupa por la aplicación del texto. Es decir, trata de buscar la aplicación moral del texto para una buena

18 Saranyana, Josep-Ignasi. La filosofía medieval desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca (2a. ed.). Navarra: EUNSA, 2007. P. 64.

19 Strathern, Paul. Filósofos en 90 minutos. Pack 4: Sócrates, Platón, Aristóteles, Confucio, Tomás de Aquino y San Agustín. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 2017. P. 135.

20 Børresen, Kari Elisabeth, and Valerio, Adriana. Medioevo II (siglos XII-XV): entre recepción e interpretación. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012. P. 15.

conducta. La Anagogía, busca entender la verdad espiritual en relación a la divinidad enseñada en el texto²¹.

Otra característica que se destaca en la configuración de la hermenéutica durante el periodo medieval es que la interpretación de la Escritura está a cargo de la autoridad de los padres de la iglesia. En este periodo, la tradición patristica tiene supremacía por encima incluso del texto mismo. Este fenómeno se debe a que es un periodo de tranquila posesión de la herencia patristica. Había autores que eran tenidos por *auténticos*, es decir, por genuinos representantes de la tradición eclesiástica o filosófica²². Importante aclarar que en ese periodo sólo algunos libros, incluso citas de la Escritura, eran accesibles a la comunidad religiosa y sumada a este limitante la interpretación debía pasar por el filtro de la tradición de siglos anteriores. En este sentido, Børresen comenta que los textos bíblicos estaban acompañados de glosas o anotaciones al margen a lo largo de todo el texto. Estos comentarios que procedían del pensamiento de los Padres de la Iglesia y se usaban como guía de lectura, indican el modo en que la teología patristica conformaba el filtro interpretativo de la exegesis bíblica²³.

Por tanto, para la Edad Media encontramos el conflicto entre la interpretación de la cosa misma del texto versus la autoridad de la tradición. El conflicto yacía en el método interpretativo: tradicionalista o antitradicionalista. ¿Hasta qué punto es saludable para la comprensión objetiva de los textos el depender de una mediación autoritativa? ¿Será posible que el discurso platónico que el texto necesita siempre de una autoridad para ser interpretado esté permeando el planteamiento hermenéutico de este periodo?

21 Muller, Richard A. (2003). Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520-1725 Vol. 4 The Trinity of God. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

22 Alcáin, José Antonio. La tradición. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1998. P. 505

23 Børresen, Kari Elisabeth, and Valerio, Adriana. Medioevo II (siglos XII-XV): entre recepción e interpretación. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012. P. 24.

Razón, método y lógica

La Escolástica comprende los siglos VI al XII, su nombre obedece a la aparición de las primeras escuelas y universidades académicas. Durante este periodo, la Biblia sufrió grandes transformaciones desde su composición formal, se confeccionaron ejemplares de formato pequeño y uso personal. Dentro del ambiente universitario, nació la Biblia portátil de pequeño formato y adaptada a la lectura cotidiana. Para facilitar su estudio, el texto fue subdividido en capítulos y versículos. Y para agilizar y profundizar en su comprensión, se elaboraron concordancias y vocabularios explicativos²⁴.

Con la aparición de las actividades académicas, la Escolástica se separa un poco de la tradición patrística y platónica en cuanto al abordaje de la interpretación de la Escritura. Se abandona la concepción alegórica y simbólica de los Padres de la iglesia, para dar lugar a filósofos, los cuales estaban preocupados por descubrir el orden racional del universo. El descubrimiento y traducción de los textos lógicos de Aristóteles determinó el esplendor de la Escolástica, favoreciendo la aparición de sistemas filosóficos, como el de Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino: en los primeros siglos de la Edad Media, Platón había sido el filósofo por antonomasia de la teología cristiana, pero antes que Tomás apareciera en la escena las obras de Aristóteles habían comenzado a ser traducidas al latín, lo que hizo que este filósofo se transformara en uno de los más importantes para los pensadores cristianos²⁵. El objetivo principal de Tomás de Aquino era unir dos discursos en pugna, la fe y la razón. En otras palabras, incorporar la filosofía aristotélica en la configuración de una teología

²⁴ Ibid.

²⁵ Kerbs, Raúl (2014). El problema de la identidad bíblica del cristianismo: las presuposiciones filosóficas de la teología cristiana: desde los presocráticos al protestantismo. Buenos Aires: Editorial Universidad Adventista del Plata. P. 505

²⁶ Ibid.

con estatuto científico. El nombre que Tomás le dio a esta ciencia fue “ciencia de razón” es decir a la interpretación de la revelación bíblica a partir de los principios de la razón²⁶.

Académicos e historiadores atribuyen a Aristóteles de ser el primer sistematizador de la lógica en el siglo IV a.C. La lógica aristotélica parte del supuesto que las formas de pensamiento reproducen lo que ocurre en la realidad. Es decir, que las cosas existen tal como son pensadas por la mente, por lo que las categorías de la mente son objetivas debido que están siempre en función de la realidad. Por consiguiente, las categorías del pensamiento adquieren un sentido ontológico²⁷.

La inclusión de elementos científicos –términos como razón, método, lógica –a la teología cristiana, da cuenta de la evolución epistemológica de la sociedad Escolástica, es decir, con el advenimiento de las universidades, la humanidad estaba enfrentando una nueva forma de producir el conocimiento, un conocimiento racional, lógico y científico ya no tanto mitológico y alegórico como sucedía en la filosofía platónica adoptada por san Agustín. En esta medida, se hace necesaria la presencia de cierta científicidad aportada por la filosofía aristotélica, así lo expresa Paul Strathern: “El mundo medieval se agitaba saliendo de sus somnolencias y aparecían adelantos tecnológicos. La teología cristiana confrontaba, por primera vez en su historia, con el problema planteado por la explicación científica del funcionamiento del mundo”²⁸. Y, según este autor, la actitud científica de Aristóteles parecía llenar esas necesidades. De esta manera, Tomás de Aquino canaliza todos sus esfuerzos “en conseguir que la teología podría ser una ciencia basada en principios evidentes en sí mismos y en la verdad revelada por Dios se podía construir un sistema de conocimientos de acuerdo a los principios racionales”²⁹.

27 Strathern, Paul. *Filósofos en 90 minutos*. Pack 4: Sócrates, Platón, Aristóteles, Confucio, Tomás de Aquino y San Agustín. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 2017. P. 104

28 Ibid.

29 Ibid.

Tanto en Agustín y en Tomás de Aquino, el fenómeno de la comprensión del texto ha sufrido una evolución muy importante: pasó de ser territorio absoluto de la tradición y de la alegorización a la razón y al método. ¿Responsabilizar a la tradición en cuanto al papel absoluto en la interpretación del texto se estaría pretendiendo, de alguna manera, a la objetividad de la misma? ¿O se estaría incurriendo en una arbitrariedad y a la distorsión intencionada del sentido de los textos literarios en aras del manejo político de la comunicación del conocimiento? Por otro lado, ¿si con la llegada de la Escolástica y con ella el dominio de la cientificidad para la interpretación del texto sagrado, será la vía correcta para la objetividad de la comprensión del sentido de la literatura universal? ¿Qué tan objetivo sería, entonces, la implementación de una técnica racional para el abordaje del sentido en la disciplina hermenéutica? Es decir, históricamente no nos hemos podido poner de acuerdo en cuanto a la fundamentación última de la comprensión.

Una posibilidad de la lógica sin referencia a la metafísica

Guillermo de Ockham (1300-1350) fue uno de los filósofos y teólogos más importante del periodo de la Escolástica, después de Tomás de Aquino. Ockham marca intelectualmente el fin de una era (Edad Media) y el nacimiento de otra (Modernidad)³⁰ en tanto que: “varios pensadores han visto en él uno de los grandes creadores, en cuyos escritos la filosofía cartesiana, la reforma anti papal, la ciencia moderna y el estado secular se encuentran en forma embrionaria”³¹. Su pensamiento constituyó la base del alejamiento respecto de la teología y la filosofía Escolástica, preparó el terreno intelectual para el surgimiento de la reforma protestante. La crítica de Ockham a la teología Escolástica es que la existencia de Dios y sus atributos no

³⁰ Bertelloni, Francisco, and Burlando, Giannina, eds. *La filosofía medieval*. EIAF 24. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2013. P. 217.

³¹ Sabat, Nadia Melina. *Conceptos, palabras y cosas en Guillermo de Ockham y Juan Buridan*. Buenos Aires: Editorial Brujas, 2012. P. 13.

pueden ser demostrados racionalmente, sólo son aceptados por fe.³² Por tanto, la contribución más importante del teólogo inglés es que abandonó la fundamentación racional por la comprensión simple.

La separación entre fe y razón es para Ockham lo más prudente en el campo teológico. Lo primero, porque existen verdades sobrenaturales que escapan a la taxonomía racional. El hombre está imposibilitado tener un conocimiento intuitivo de Dios por lo que él propone que “La fe se apoya únicamente en una autoridad y es pura gracia, pero no un fundamento de carácter científico en este mundo³³. Lo segundo, el rechazo de Ockham acerca de la teología Escolástica, está en función del derrocamiento de la autoridad interpretativa de la tradición patristica sobre la Biblia: “se rehúsa apoyar la teología sobre la evidencia natural, puesto que creer, en el sentido estrictamente medieval, es aceptar la autoridad de otro: los Padres de la iglesia, el magisterio”³⁴. Este principio hermenéutico básico para la teología cristiana, es llevado por Martín Lutero a su máxima expresión, en la controvertida Reforma protestante.

Hermenéutica y reforma protestante: de lo literal a lo simple

El conocimiento nunca surge del vacío, casi siempre, las grandes propuestas de corte político, religioso, social, intelectual, entre otros, responde a pequeñas iniciativas anteriores. El gran aporte que Martín Lutero le hizo a la hermenéutica bíblica fue precisamente esto: devolverle a la Biblia la autoridad que en la Edad Media se la había sustraído la tradición³⁵.

Una de las razones por las que Martín Lutero rechaza el método filosófico para la interpretación de las escrituras, es porque

32 Kerbs, Raúl (2014). El problema de la identidad bíblica del cristianismo: las presuposiciones filosóficas de la teología cristiana: desde los presocráticos al protestantismo. Buenos Aires: Editorial Universidad Adventista del Plata. P. 540.

33 García Ortiz, Diego Alejandro. Guillermo de Ockham, O.F.M.: El nominalismo y su irrupción en la Universidad de París. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010. 142, 144.

34 Ibid. P. 142

35 Hendrix, Scott H. Martin Luther: Visionary Reformer. New Haven: Yale University Press, 2015. P. 69.

la fe y la razón no son recíprocamente compatibles. Es decir, entre la teología y la filosofía hay una distancia que la ni la razón puede satisfacer a lo teológico ni la fe a lo filosófico. Por tanto, la teología está más allá de la comprensión humana. Y en el ámbito espiritual la razón ha perdido su capacidad de comprender las cosas espirituales debido al pecado. “La posición que Lutero adopta con respecto a la razón va inseparablemente unida a una oposición fe-razón. La razón desprecia la fe. A partir de este rechazo de la tradición sobre la Biblia y de la racionalidad filosófica, se establece el principio que el único fundamento de la fe y de la teología son las Escrituras. Lutero interpretaba los eventos de la Biblia como históricos o que ocurrieron realmente³⁶.

Este giro hermenéutico en la reforma de protestante, es una vuelta a los orígenes. Lutero toma prestado este principio hermenéutico de Aristarco de Samotracia (217 -143 a.C.) conocido como el padre del método Histórico-Gramatical el cual tiene su apogeo en la Escuela de Antioquía donde la máxima autoridad es el texto y su sentido literal. De acuerdo a este contexto, Lutero desarrolla su novedoso principio hermenéutico de *Sola Scriptura*. Según este planteamiento, se busca la emancipación del texto sobre la autoridad de la iglesia sobre la Biblia y permitir que el creyente de manera individual iluminado por Espíritu Santo comprenda por sí mismo la verdad de la Palabra de Dios³⁷.

Gracias a esta nueva forma de acercamiento a la comprensión del sentido del texto sagrado se logró descentralización de la hegemonía interpretativa de la tradición. La sagrada escritura es su propio intérprete. No hace falta la tradición para alcanzar una comprensión adecuada de ella, tampoco una técnica interpretativa como la antigua doctrina del cuádruple sentido que ella misma proporciona, a saber, el sentido literal. En cuanto al método alegórico, solo le parece legítimo, a Lutero, aplicarlo cuando la intención alegórica está dada en las Escrituras mismas. Por ejemplo,

36 Francisco, Adam. *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*. History of Christian-Muslim Relations. Leiden: Brill, 2007. P. 166.

37 Martin Lutero. *Sobre los judíos y sus mentiras*. Córdoba: El Cid Editor, 2004. P. 91.

es correcto aplicarlo cuando se trata de la interpretación de las parábolas. En cambio, en cuanto a la comprensión del Antiguo Testamento no debe querer ganar su relevancia específicamente cristiana a través de interpretaciones alegóricas. Por el contrario, debe entenderse al pie de la letra y sólo entendiéndolo así es como adquiere su significado cristiano.

Para este momento de la historia de la hermenéutica el estatuto de la comprensión se había desarrollado por dos caminos, el teológico y el filológico, pero que tenían un mismo fin: la hermenéutica teológica se desarrolló para la autodefensa de la comprensión reformista de la Biblia contra el ataque de los teólogos tridentinos y su apelación al carácter ineludible de la tradición. La hermenéutica filológica, por su parte, apareció como una disciplina auxiliar para los intentos humanísticos de redescubrir la literatura clásica. En ambos casos de lo que se trata es de redescubrir el sentido de la literatura clásica y sagrada que se había vuelto extraño e inasequible. Para estas tradiciones hermenéuticas las lenguas extrañas se habían convertido en su mayor desafío. Por tanto, se hace necesario aprender tanto griego y hebreo como purificar el latín. En este respecto, la hermenéutica intenta poner al descubierto el sentido original de los textos a través de un procedimiento de corrección casi artesana³⁸.

El acto hermenéutico: una génesis filosófica

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), fue uno de los primeros pensadores alemanes en dar forma a las diferentes regiones interpretativas de la hermenéutica teológica. Pero su aporte más significativo a esta disciplina consistió en partir de una hermenéutica tradicional y clásica, basada en métodos interpretativos de textos escritos, y llevarla a un escenario superior, al de la experiencia humana. En este sentido Schleiermacher es

³⁸ Gadamer, Hans-Georg. 2017. *Verdad y método*. Traducción de Ana Agud Aparicio, and Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme. P. 226.

considerado como el precursor de la hermenéutica romántica³⁹. Otros la llaman hermenéutica general⁴⁰. Incluso, es considerado también como el mayor exponente del protestantismo moderno⁴¹. La tesis que revolucionó el concepto de hermenéutica de Schleiermacher es la “interpretación psicológica” o “método adivinatorio”⁴². Es decir, comprender la psicología vital del autor del texto es el fundamento de lo que Schleiermacher denomina método adivinatorio. De ahí que interpretar es comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendió. Por cuanto el carácter ilimitado del texto trasciende absolutamente la posición circunstanciada de quien lo formula, por una parte, y el autor no necesariamente tiene presente el contexto implícito a su formulación”⁴³.

Según Schleiermacher, el acto hermenéutico tiene dos vías: una gramatical y otra psicológica⁴⁴. La primera tiene que ver con el análisis técnico del texto; mientras que la segunda, el lector establece una relación intuitiva, adivinatoria, espiritual con el autor. Pero la segunda, identificarse con el autor, tiene primacía sobre lo meramente técnico⁴⁵. En este contexto, se cuestiona la exclusividad metodológica de la hermenéutica clásica para la configuración del sentido de los textos escritos⁴⁶. Además, la noción de texto es también motivo de cuestionamiento, en tanto que, el sentido no es propiedad de los textos escritos, sino también es un asunto

39 Muñoz, Francisco. J. (1997). Actualidad del pensamiento de Friedrich Schlegel: acercamiento a la deconstrucción. *Revista de filología alemana*, 5, 15-28. P. 16.

40 Pignuoli-Ocampo, Sergio. “Los Usos Sistémicos Del Romanticismo Temprano y de La Hermenéutica Alemanes.” *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales* 22, no. 67 (January 2015): 153–80. P. 157.

41 Capetz, Paul E. “The Old Testament and the Question of Judaism in Reformed Theology: Calvin, Schleiermacher, and Barth.” *Journal of Reformed Theology* 8, no. 2 (2014): 121–68. P. 124.

42 Hugo Renato Ochoa Disselkoen, (2009). El carácter dialógico de la hermenéutica de Schleiermacher. Su fundamento y sentido. *Revista: Estudios de filosofía. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia*. Número 39 Junio de 2009. p. 81-95.

43 Ochoa Disselkoen, Hugo R. “Comprender y Explicar Notas a partir de Schleiermacher.” *Universitas Philosophica* 24, no. 49 (December 2007): 79–94.

44 Javier Bengoa Ruiz de Azúa, (1992). *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Herder. Barcelona. P. 88

45 Hugo Renato Ochoa Disselkoen, (2009). El carácter dialógico de la hermenéutica de Schleiermacher. Su fundamento y sentido. *Revista: Estudios de filosofía. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia*. Número 39 junio de 2009, 81-95.

46 Delgado, Carolina. “La teoría del diálogo platónico: Antecedentes en y a partir de la Hermenéutica Schleiermacheriana.” *Pensamiento y Cultura* 13, no. 1 (June 2010): 7–15.

dialógico⁴⁷. Es decir, que afecta a la noción de lenguaje. Es en este sentido, la hermenéutica pasa de ser meramente un método y se convierte en una comprensión de la experiencia humana.

La propuesta hermenéutica de Schleiermacher es desde todo punto de punto de vista fundamentalmente relevante para nuestra discusión. Por tanto, en la segunda parte de este ensayo, donde hablaremos de los defectos de interpretación en la historia de la hermenéutica, dedicaremos especial atención a los conceptos de “método adivinatorio”, “interpretación psicológica”.

⁴⁷ Friedrich Schleiermacher. Los discursos sobre hermenéutica. Introducción, Traducción y edición: Lourdes Flaminque. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona. 1999. P.62.

Capítulo 3
Historia de la improbabilidad hermenéutica
Dilthey a Ricoeur

Helmer Quintero Núñez, PhD.

Oscar Holguín Rodríguez, PhD.

Emerson José Cuadrado Hernández, Mg.

Resumen

Este apartado reseña el tránsito y modificación del método hermenéutico como mediación argumental para afirmar improbabilidad. Los juicios se asumen desde la dialéctica historiográfica: La presencia, en el tiempo, de múltiples experiencias hermenéuticas, y la existencia de sistemas oponibles en la prosecución hermenéutica que sugieren sospechas frente a la posibilidad de realizar y acometer sentido estable.

Para desarrollar esta abducción se realiza una breve cronología de autores que han aportado elementos sustantivos para la configuración de la historia de la hermenéutica. Esta dinámica cronológica se divide en dos etapas: La primera explora una protología de la hermenéutica, en tanto que no existía como una disciplina sistemática: comprendida desde en la época clásica (Platón, 427 a.C -347 a.C.) hasta la época moderna (Friedrich Schleiermacher, 1768-1834). La segunda, identificada aquí por razones de linealidad como estructuración epistémica, es al análisis de la hermenéutica asumida como ciencia filosófica propiamente dicha, comenzando con Wilhem Dilthey (1983-1911) hasta Paul

Ricoeur y el conocimiento de uno mismo. El capítulo actual presenta el segundo desarrollo: Dilthey - Ricoeur.

Palabras clave: hermenéutica, filosofía del lenguaje, probabilidad, palabra, sentido.

Abstract

This chapter reviews the transit and modification of the hermeneutical method as an argumentative mediation to adduce methodological improbability. The judgments are assumed from the historiological dialectics: The presence, in time, of multiple hermeneutical experiences, and the existence of opposable systems in the hermeneutical prosecution that suggest suspicions against the possibility of realizing and undertaking stable meaning.

To develop this adduction thesis, a brief chronology of authors is made who have contributed substantive elements for the configuration of the history of hermeneutics. This chronological dynamic is divided into two stages: The first one explores a prolegomena of hermeneutics, since it did not exist as a systematic discipline; it is understood, from the classical period, with Plato, to the modern period mainly with Schleiermacher. The second, identified here for linearity reasons as epistemic structuring, is the analysis of the time travel of hermeneutics as it takes shape as a proper philosophical science, beginning with Dilthey, up to the postmodern era.

Keywords: hermeneutics, philosophy of language, probability, word, meaning

La hermenéutica como comprensión humana en los signos

Wilhelm Dilthey (1833-1911), aunque fue discípulo de Schleiermacher, pero su enfoque hermenéutico se concentró en hacer de esta disciplina un método de estudio en el campo de las ciencias humanas. El contexto histórico de este filósofo alemán, está marcado por dos tendencias ideológicas importantes: el ascenso del positivismo y la entronización de las ciencias naturales como modelo único de todo saber científico. Este comportamiento epistemológico, de darle de alguna manera un estatuto de cientificidad a las ciencias del espíritu¹, le lleva a establecer la oposición entre *explicación* de la naturaleza y *comprensión* del espíritu. Es decir, las ciencias del espíritu tratan de comprender es el espíritu humano².

Esta búsqueda de cientificidad en las ciencias del espíritu llevó a Dilthey a hacer la separación entre explicar y comprender, y al mismo tiempo, tomó de la hermenéutica de Schleiermacher (sobre todo del enfoque psicológico) como la fundamentación metodológica para el estudio de las ciencias del espíritu³.

Para Dilthey, la hermenéutica es básicamente comprensión de la experiencia humana a través de signos escritos: “denominamos hermenéutica a esta técnica para la comprensión de manifestaciones de vida fijadas por escrito”⁴. Además, con este autor, la noción de texto se universaliza. No se trata solamente de interpretar textos escritos, sino que el mundo y sus vivencias son escenarios donde aplicamos constantemente la hermenéutica: “en las piedras, mármoles, sonidos musicales, ademanes, palabras y letras, en las acciones, en los órdenes y organizaciones económicas, nos habla

1 Kohls, Ernst Wilhelm. “Das Bild Der Reformation Bei Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack Und Ernst Troeltsch.” *Neue Zeitschrift Für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie* 11, no. 3 (1969): 269–91.

2 Javier Bengoa Ruiz de Azúa, (1992). *De Heidegger a Habermas*. Herder. Barcelona. P.64

3 Gritsch, Eric W. “Wilhelm Dilthey and the Interpretation of History.” *Lutheran Quarterly* 15, no. 1 (February 1963): 58–69.

4 Wilhelm Dilthey, *Obras VII. El mundo histórico*. Traducción, prologo y notas de EUGENIO ÍMAZ. México. Fondo de cultura económica 1994. P. 262.

siempre el mismo espíritu humano, que requiere interpretación”⁵. Por tanto, el elemento pivote de la hermenéutica no se agota en los recursos técnicos ni metodológicos, sino en una experiencia donde la vida capta a la vida. En otras palabras, no es el método conceptual solamente el que constituye el fundamento de las ciencias del espíritu, sino el cerciorarse de un estado psíquico en su totalidad y el reencontrarlo en la re-vivencia.

Así pues, pese a toda la crítica que en la modernidad se le ha hecho a la hermenéutica romántica apelando a su estado de idealización de la subjetividad, sin embargo, estos autores establecieron muchos de los fundamentos de los que la hermenéutica moderna ha hecho bandera. Uno de ellos es el de la ineficacia del método para la comprensión del espíritu. Aunque Schleiermacher llevó al extremo este principio, pero detrás de todo esto, prima el hecho que se haya propuesto otra forma de hacer hermenéutica, a saber, la conexión del espíritu con el espíritu. Así mismo, Dilthey toma este modelo de comprensión y lo convierte en su lema: la vida capta la vida.

Principios de la hermenéutica fenomenológica: conocimiento y realidad

Edmund Husserl (1859-1938), considerado el padre de la “fenomenología trascendental” que surge a comienzos del siglo XX. Esta fenomenología designa un nuevo método descriptivo que suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica. La fenomenología trascendental tiene como objeto la fundamentación última del conocimiento, este fundamento no se haya en los fenómenos mismos, sino en objetos intencionales asumidos por la subjetividad. La fenomenología no busca contemplar al objeto mismo, sino la forma en que es captado por el sujeto desde su intencionalidad y puesto en perspectiva espacio-temporal. Es decir, el objetivo primario de Husserl es la

⁵ Ibid.

búsqueda de certezas en el campo de la filosofía, para conseguirlas desarrolla una suerte de radicalización del método cartesiano de la duda de todo. Su radicalidad supone poner en cuestión al mundo entero. Hay que contemplar es la percepción del mundo y no al mundo mismo, porque es imposible verlo en sí mismo. El mundo no puede verse como un conjunto de hechos comprensibles por sí mismos, sino como lo percibido por la conciencia subjetiva y lo que debe validarse de esa percepción.

Por otro lado, Husserl también proponía que el conocimiento es un acontecimiento natural o un “vivencia psíquica”⁶. La materia prima de ese conocimiento es “el mundo de la vida”⁷, es decir, es el mundo sensible, ordinario, “es el mundo tal como se presenta en la percepción, anteriormente a toda consideración científica”⁸. Pero que, al mismo tiempo, es un mundo opacado, olvidado por el hombre gracias a la espesa nube del método científico. En realidad, lo que Husserl va a ser es desempolvar de alguna manera ese mundo fenomenológico⁹. Para ello, se crea el método denominado: reducción fenomenológica¹⁰ el cual tiene dos vías de acceso al mundo de la vida. La primera, es la forma natural en la que todos nos relacionamos con el mundo. La segunda, se refiere a la forma como el fenomenólogo se relacionaría con el mundo, esto es, de una forma crítica y reflexiva. Esta segunda perspectiva consiste en poner entre paréntesis todas nuestras presuposiciones, interpretaciones, prejuicios y adoptar la actitud de un investigador desinteresado, de otra manera, no sería posible acceder a las “cosas mismas”¹¹. Es decir

6 Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder Editorial, 2011. P. 78.

7 Sáez Rueda, Luis. *Movimientos filosóficos actuales (3a. ed.)*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2009. Accessed March 29, 2020. P. 32.

8 Javier Bengoa Ruiz de Azúa, (1992). *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Herder. Barcelona. P. 47.

9 Sáez Rueda, Luis. *Movimientos filosóficos actuales (3a. ed.)*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2009. P. 32.

10 Smith, David Woodruff. “Husserl’s Legacy: Phenomenology, Metaphysics, & Transcendental Philosophy by Dan Zahavi. Oxford and New York: Oxford University Press. 2017, 256 Pp. ISBN: 9780199684830. Hbk E30.00.” *European Journal of Philosophy* 27, no. 1 (March 2019): 284–90.

11 Maza, Luis Mariano. *Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer*. Santiago de Chile: Red Teología y Vida, 2005. Accessed March 29, 2020. P. 123.

que solo llegando a la esencia de las cosas éstas pueden ser conocidas verdaderamente¹².

En un primer momento, Husserl quiso buscar la fundamentación última del conocimiento en las cosas en sí en los objetos del mundo natural o los fenómenos. No obstante, Husserl se percató que en realidad la génesis del conocimiento no está en los objetos en sí mismos sino en la conciencia del sujeto que conoce y ante el cual aparecían dichos fenómenos¹³. De esta manera, substituyó el retorno a los objetos mediante un retorno al sujeto. De ahí que la fenomenología es la ciencia que trata de descubrir las estructuras esenciales de la conciencia¹⁴. La crítica que Husserl hace a la ciencia positivista del siglo XIX es que el conocimiento no es solamente producto de una investigación metodológica y objetiva fuera del sujeto cognoscente¹⁵ sino que la búsqueda de la verdad debe comenzar es en la conciencia, dicho de otro modo, en la subjetividad¹⁶. La tarea central de la fenomenología es demostrar cómo todo lo que hay, todo ente, se constituye dentro de nuestra conciencia.

Ontología de la interpretación

Martin Heidegger (1889–1976) fue uno de los filósofos que convirtió a la hermenéutica en una filosofía¹⁷. El nombre con el que el joven Heidegger designa a su novedosa propuesta es hermenéutica fenomenológica de la facticidad¹⁸. La mayoría de los

12 Soto Núñez, Claudia Alejandra, and Ivonne Esmeralda Vargas Celis. "La Fenomenología de Husserl y Heidegger." *Cultura de Los Cuidados* 21, no. 48 (May 2017): 43–50.

13 Lapointe, Francois H. *Psicología fenomenológica de Husserl y Sartre*. Bogotá: Fundación Universitaria Konrad Lorenz, 2009. P. 379.

14 Soto Núñez, Claudia Alejandra, and Ivonne Esmeralda Vargas Celis. "La Fenomenología de Husserl y Heidegger." *Cultura de Los Cuidados* 21, no. 48 (May 2017): 43–50.

15 Lapointe, Francois H. *Psicología fenomenológica de Husserl y Sartre*. Bogotá: Fundación Universitaria Konrad Lorenz, 2009. Accessed March 27, 2020. P. 378.

16 Dragoman, Dragoş. "Edmund Husserl Şi Promisiunea Fenomenologiei Transcendentale." *Saeculum* (12212245), no. 2 (December 2016): 109–16.

17 Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder Editorial, 2008. P. 44.

18 Bedoya Rodas, Carlos Arturo. "Ruina Y Recuperación De La Vida: La Hermenéutica En El Joven Heidegger." *Universitas Philosophica* 31, no. 62 (January 2014): 95–112.

intérpretes ven en la hermenéutica de Heidegger la continuidad del proyecto fenomenológico de su maestro Edmund Husserl: “la hermenéutica, no arruina la fenomenología como tal, sino sólo su interpretación idealista dada por el propio Husserl”¹⁹. Con Heidegger el proyecto fenomenológico pasa de ser un instrumento metódico, conceptual, trascendental e idealista a un plano factual, ontológico y existencial. En este sentido, algunos han visto no una ruptura entre fenomenología (de Husserl) y hermenéutica (de Heidegger) sino una transformación y un cambio de enfoque. La fenomenología se vuelve hermenéutica²⁰. No obstante, otros consideran que Heidegger rompe todo vínculo con Husserl en tanto toma el camino de la ontología termina alejándose de la idea de la fenomenología misma²¹.

¿En qué consiste la hermenéutica fenomenológica de Heidegger o como él mismo la llama hermenéutica de la facticidad? Heidegger no define explícitamente en esta etapa más temprana la facticidad como un término singular, sino que busca poner a su disposición los elementos que la constituyen²². Según Grondin, la idea de una hermenéutica de la facticidad quiere decir que la filosofía tiene por objeto la existencia humana. Esta facticidad, para Heidegger tiene tres características. 1) es susceptible de interpretación; 2) espera y necesita interpretación, y 3) es vivida siempre desde una determinada interpretación de su ser²³. En palabras diferentes, la hermenéutica de la facticidad tiene como objeto de interpretación no ya los textos escritos, sino la vida misma²⁴. ¿Cuál es la causa que lleva a Heidegger a dar este giro hermenéutico? Él mismo responde en *Ser y tiempo*, por la necesidad

19 Risser, James. "After the Hermeneutic Turn." *Research in Phenomenology* 30, (2000): 71-88.

20 Nelson, Eric Sean. "Questioning Practice: Heidegger, Historicity, and the Hermeneutics of Facticity." *Philosophy Today* 44, (2000): 150-159.

21 Francisco de Lara López, Francisco. *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés, S.L., 2011. P. 16.

22 Hayes, Josh Michael. "Deconstructing Dasein: Heidegger's Earliest Interpretations of Aristotle's de Anima." *The Review of Metaphysics* 61, no. 2 (12, 2007): 263-293.

23 Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder Editorial, 2008. P. 48.

24 Francisco de Lara López, Francisco. *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés, S.L., 2011. P. 44.

y primacía de la pregunta por el ser: "hoy esta pregunta ha caído en el olvido"²⁵.

Básicamente, para Heidegger, la cotidianidad en la que está envuelta el *Dasein*²⁶ lo lleva a olvidar quién es él. Por tanto, el instrumento que Heidegger utiliza para despertar al *Dasein* de su adormecimiento²⁷ es la hermenéutica. La tarea de la hermenéutica de la facticidad será recordarle al *Dasein* que es un ser fáctico²⁸, susceptible de interpretación. Heidegger manifiesta una clara preferencia por la filosofía de la vida, que como ya hemos visto de forma breve en Dilthey este tópico es un presupuesto coyuntural en su propuesta hermenéutica acerca de la historicidad del hombre, pues le parece que responde mejor a la crisis espiritual de su tiempo, cuya manifestación más evidente es la Primera Guerra Mundial. En el pensamiento de Heidegger incide además de manera decisiva, su original formación religiosa y en general, la reflexión sobre la vida y la historicidad, que por lo demás, en los años previos a la Gran Guerra eran omnipresentes en la literatura y la filosofía.

Un cambio de la noción del texto

Hans-Georg Gadamer (1900-2002), fue discípulo de Heidegger, pero su enfoque hermenéutico difiere en buena medida de su maestro. Gadamer pone su énfasis no en el olvido del ser, sino en el olvido del lenguaje²⁹. Y el método que utiliza al igual que Heidegger para sacarlo del olvido, es la hermenéutica³⁰. La interpretación se da en el lenguaje y es posible gracias al lenguaje: "la hermenéutica no constituye un método determinado. La hermenéutica se refiere más

25 Heidegger, Martín. *Ser y tiempo*. Traducción y notas al prólogo. Jorge Eduardo Rivera. Editorial universitaria, 2005. P.13.

26 *Ibid.*, 47.

27 Risser, James. "Hermeneutics between Gadamer and Heidegger." *Philosophy Today* 41, (1997): 134-141.

28 MacAvoy, Leslie. "Formal indication and the hermeneutics of facticity." *Philosophy Today* 54, (2010): 84-90.

29 Vessey, David. "Gadamer, Augustine, Aquinas, and Hermeneutic Universality." *Philosophy Today* 55, no. 2 (05, 2011): 158-165.

30 Smith, P. C. "Gadamer's Hermeneutics and Ordinary Language Philosophy" *Thomist: A Speculative Quarterly Review* 43, no. 2 (Apr 01, 1979): 296.

bien a todo el ámbito de comunicación intrahumana”³¹. En este sentido, Grondin denomina a la propuesta hermenéutica gadameriana como una hermenéutica universal del lenguaje³². La mayoría de los teóricos ven en la hermenéutica de Gadamer algo nuevo que no estaba en la hermenéutica anterior: Aquella capacidad lingüístico-reflexiva para determinar el acontecer de la experiencia³³.

Por tanto, el núcleo de la interpretación no se reduce a la utilización de recursos técnicos, sino al reconocimiento de su funcionalidad como acto comunicativo. Pero este acto comunicativo tampoco se limita a los textos escritos³⁴ sino también al diálogo con la obra de arte.

Este giro hermenéutico se debe, según Mauricio Beuchot, al cambio de la noción de texto del escrito, propio de la hermenéutica tradicional, a un texto hablado³⁵. Es importante tener en cuenta que Gadamer no abandona completamente la noción de texto. La producción del sentido en la interpretación se lleva a cabo por la conversación que el intérprete establece con el texto: “una parte de la conversación hermenéutica, el texto, sólo puede llegar a hablar a través de la otra parte, del intérprete. Solo por él se reconvierten los signos escritos de nuevo en sentido (...) En esto tienen parte los dos”³⁶. En este contexto, es donde el filósofo alemán plantea una conversación hermenéutica³⁷. En esta conversación con el texto no existe supremacía de ninguna de las dos partes, es una acción recíproca en tanto que el lector no tiene necesidad de trasladarse al momento histórico de la producción del texto ni tampoco entablar

31 Hans Georg Gadamer, (1995). *El giro hermenéutico*. Traducción: Arturo Parada. Cátedra Teorema. Madrid.

32 Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder Editorial, 2008. P. 70.

33 Domingo Moratalla, Agustín. *El arte de poder no tener razón: la hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991. P. 38.

34 Williamson, George. "Library of Living Philosophers, Volume XXIV: The Philosophy of Hans-Georg Gadamer." *The Review of Metaphysics* 52, no. 1 (09, 1998): 146-148.

35 Beuchot, Mauricio. *Hechos e interpretaciones: hacia una hermenéutica analógica*. Distrito Federal: FCE - Fondo de Cultura Económica, 2016. Accessed April 1, 2020. P.13.

36 Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y metodo I*. Salamanca: Sigueme. 1994. P. 466.

37 Chirinos, Roberth. *La hermenéutica universal de H. G. Gadamer en el arte: diálogo, identidad y tiempo*. Revista Arbitrada de la Facultad Experimental de Arte de la Universidad del Zulia. Vol. 6, Nº 10, 34-43, 2011. Zulia: Red Universidad del Zulia, 2011.

una congenialidad adivinatoria con el autor ni mucho menos que el texto esté subordinado al intérprete. Esto es lo que Gadamer denomina fusión de horizontes. Se trata de una permanente apertura tanto del texto en virtud de decir algo como del lector en actitud de escucha³⁸. No es una escucha pasiva sino activa. Es un acto de co-participación en la configuración del sentido.

Hermenéutica y texto: autonomía semántica e intención del autor

Paul Ricoeur (1913–2005) es considerado (junto a Heidegger y Gadamer) como uno de los tres primeros filósofos del siglo XX asociados con el modelo contemporáneo de la filosofía hermenéutica³⁹. Esta hermenéutica contemporánea tiene un elemento pivote: “la transición de la fenomenología de Husserl a una hermenéutica fenomenológica” siendo Ricoeur su máximo representante⁴¹. Este desplazamiento o injerto de la hermenéutica a la fenomenología⁴² tiene para Ricoeur dos vías de acceso: una corta y otra larga. La primera es la de Heidegger en su ontología de la comprensión. La segunda, la del propio Ricoeur ontología del lenguaje⁴³. Podría decirse que la hermenéutica añade a la fenomenología la necesidad de un gran rodeo a través de los signos, símbolos y normas de nuestra cultura⁴⁴.

38 Monteagudo, Cecilia, and Tubino, Fidel, eds. *Hermenéutica en diálogo: ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009. P. 53.

39 Picontó Novales, Teresa. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Madrid: Dykinson, 2005. P. 169.

40 Brabant, Christophe. "Ricoeurs Hermeneutische Ontologie." *Tijdschrift Voor Filosofie* 69, no. 3 (2007): 509-34.

41 Oñate, Teresa, Díaz Arroyo, José Luis, and Zubía, Paloma O., eds. *Con Paul Ricoeur: espacios de Interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*. Madrid: Dykinson, 2016. P. 16.

42 Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica I*. Ricoeur. Fondo de Cultura Económica. 2003. P. 9.

43 Moratalla, Tomás Domingo. "¿Es Paul Ricoeur un fenomenólogo? Entre Fenomenología y Hermenéutica." *Escritos* 26, no. 57 (Jul, 2018): 251-282.

44 Picontó Novales, Teresa. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Madrid: Dykinson, 2005. P. 187.

El paso de la fenomenología a la hermenéutica representa una ruptura con el método idealista husserliano. En su lugar, Ricoeur propone un método más realista, a través del método hermenéutico de la interpretación y la auto comprensión cuyo fundamento es el lenguaje hablado o escrito. Con el filósofo francés, la hermenéutica vuelve de alguna manera a sus raíces al texto mismo⁴⁵. El gran aporte de Ricoeur a la hermenéutica contemporánea es que no hay auto comprensión que no se encuentre mediada por signos, símbolos y textos.⁴⁶

A diferencia de Husserl de fundar el conocimiento sobre una conciencia trascendental y de Heidegger de buscar la interpretación del ser a través de la existencia misma. Ricoeur por su parte, pone como fundamento sólido el texto. Es importante aclarar que también se aleja de la interpretación psicológica del periodo romántico⁴⁷. Para él, el discurso de un sujeto es la articulación de cómo entiende su mundo y su ser. De esta manera, es tarea de la hermenéutica interpretar el mundo que proyectan los textos literarios en su totalidad⁴⁸. En palabras diferentes, el conocimiento del ser o del sí mismo es sólo mediante un acto interpretativo por la vía de la escritura⁴⁹.

Tanto el planteamiento de Gadamer y de Ricoeur son de especial importancia para los objetivos que persigo en esta investigación ya que estos teóricos dedican buena parte de su propuesta hermenéutica a hacer una crítica al acto interpretativo de Schleiermacher. Por tanto, será en este contexto donde descubriré algunos defectos en la interpretación del sentido de los textos. Esta discusión la desarrollaré en la segunda parte de este ensayo.

45 Silva Arévalo, Eduardo. *Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica*. Santiago de Chile: Red Teología y Vida, 2005. P. 167.

46 Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2001. 71

47 Johann, Michel. *Ricoeur y sus contemporáneos: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014. P. 14-16.

48 Leonardo, Zeus. *Interpretation and the Problem of Domination: Paul Ricoeur's Hermeneutics*. *Studies in Philosophy and Education* 22, no. 5 (09, 2003): 329-350. P. 336.

49 Maya Franco, C. (2005). *La literatura como fuente de perplejidad La contribución del relato en la problemática del sí mismo, en el concepto Refiguración de Paul Ricoeur*. *Co-Herencia*, 2(3), 179-190.

Hermenéutica como precondition de posibilidad del sujeto

Michel Foucault (1926-1984) el tema que convoca a Foucault es la relación que existe entre el sujeto y la verdad. Relación que incluye el cuidado de sí mismo⁵⁰. Éste cuidado de sí está condicionado por un conocimiento de sí mismo. Foucault analiza en *Hermenéutica del sujeto*, las condiciones de posibilidad del sujeto para acceder a la verdad comenzando por el principio délfico del templo de Apolos: “Conócete a ti mismo”⁵¹. Este célebre anuncio constituye para el filósofo francés el antecedente de la hermenéutica del yo⁵². Foucault apela a cuatro momentos históricos para mostrar el cambio en las tecnologías del yo en que el sujeto se ha valido para acceder a la verdad: para los griegos, la purificación del alma; para el cristianismo, la confesión privada y pública del pecado; para la Edad Moderna, el *cogito* cartesiano, y finalmente, para la época contemporánea, la ciencia. De esta manera, para Foucault es evidente que el modelo de la práctica científica ha jugado en esto un papel considerable. Basta con abrir los ojos, con razonar rectamente y mantener la línea de la evidencia sin abandonarla nunca, para ser capaz de acceder a la verdad⁵³.

Este derrotero histórico de la subjetividad, o como él mismo lo llama *Arqueología del saber*, tiene para Foucault un motivo, buscar una: “explicación histórica que solicita discursos y técnicas, códigos e instituciones para responder a la cuestión: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?”⁵⁴. Por tanto, este proyecto teórico parte de la base que el hombre ha tenido diferentes formas de acceder a la verdad. El sujeto tiene una premisa fundamental: no debe buscar la verdad fuera, sino dentro de sí. En consecuencia, esta hermenéutica del yo

50 Gordon, Neve. "Foucault's Subject: An Ontological Reading." *Polity* 31, no. 3 (1999): 395-414.

51 Platón, Protágoras, Diálogos I. traducción de Carlos García Gual. Madrid. Gredos. 1963. 343 a –b

52 Castro Orellana, Rodrigo. *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2008. P. 226.

53 Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Traducción. Fernando Alvares Uría. Madrid. Ediciones Endymión. 1994. P. 73.

54 Lanceros, Patxi. *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1996. P. 26.

se basaría en la idea que en nosotros hay algo oculto y que vivimos siempre en la ilusión de nosotros mismos, una ilusión que enmascara el secreto⁵⁵.

En este sentido, Foucault apostaba por la hermenéutica de la sospecha de (Marx, Nietzsche y Freud)⁵⁶ la cual afirma que lo que se da en la superficie es de alguna manera ilusorio, no es de confiar⁵⁷. Por tanto, es tarea del intérprete rescatar el sentido profundo en la interpretación⁵⁸. Lo anterior también es para Foucault una forma de emancipación de los paradigmas morales que ha impuesto la tradición, en su lugar, el sujeto debe generar a partir de sí mismo sus propias normas de existencia, sus propios códigos morales de comportamiento, emancipado por entero de todo código de normas supraindividuales.

Hermenéutica y deconstrucción: la improbabilidad del sentido de los textos

Jacques Derrida (1930-2004), es uno de los filósofos más controvertidos del pensamiento contemporáneo. Algunos teóricos lo han tildado como un pensador de otro mundo⁵⁹; otros como un charlatán y escritor revolucionario⁶⁰, e incluso, la mayoría de sus intérpretes lo consideran como el heredero de los grandes filósofos de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud)⁶¹. Las anteriores etiquetas al parecer obedecen al a su proyecto anti-hermenéutico de la

55 Castro Orellana, Rodrigo. *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2008. P. 228.

56 Thiele, Leslie Paul. "Reading Nietzsche and Foucault: A Hermeneutics of Suspicion?" *The American Political Science Review* 85, no. 2 (1991): 581-92.

57 Makkreel, Rudolf A. "Symposium Papers and Abstracts: Hermeneutics and the Limits of Consciousness." *Noûs* 21, no. 1 (1987): 7-18. Accessed April 10, 2020.

58 Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto, 1995. P.151.

59 Morales, Cesáreo. *Variaciones sobre Jaques Derrida*. México, D.F.: Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2012. P. 20.

60 Calcagno, Antonio. "Foucault and Derrida: The Question of Empowering and Disempowering the Author." *Human Studies* 32, no. 1 (2009): 33-51. P. 73.

61 Campillo, Antonio. *El lugar del juicio: seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013. P. 20.

deconstrucción⁶². Derrida propone un modo de pensar el texto distinto al de la hermenéutica. La deconstrucción de la metafísica de la presencia tiene como objetivo primordial dejar que los textos muestren toda su desnudez, descargándolos de la necesidad de representar.

En realidad, se trata de ofrecer una práctica teórica de la lectura del texto⁶³. Su actividad fundamental es la de leer, y no la interpretación como en la hermenéutica. El texto no es lo interpretado, sino el dominio en el que acontece la interpretación; es el espacio de la escritura y de la lectura. La escritura es la textualidad del texto; la escritura es el texto considerado en sus límites: “No sabe adónde va ninguna sabiduría la resguarda de esta precipitación esencial hacia el sentido que ella constituye, y que es, en primer lugar, su futuro. No hay, pues, seguridad contra ese riesgo”⁶⁴. Derrida piensa que lo que verdaderamente importa cuando leemos un texto es instalarnos en la estructura heterogénea del texto y descubrir en su interior tensiones o contradicciones, de manera que al mismo tiempo que se lea se deconstruya. Es una actividad sobre el texto e interviene desde el interior del propio texto, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión.

Para Derrida, la escritura tiene un papel secundario para la configuración del sentido. Ella simplemente tiene la función de ser traductora de un habla plenamente presente, técnica al servicio del lenguaje, portavoz, intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación⁶⁵. Sumado a ello, él considera que la escritura es “peligrosa y angustiante”⁶⁶. Esta peligrosidad es, para Derrida, la alteración al exponerse a un público desconocido del

62 Ben-Naftali, Michal. "Derrida-Reads-Kafka." In *Kafka and the Universal*, edited by Cools Arthur and Liska Vivian, 145-54. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. P. 145.

63 Aragón, Luis, and Peretti, Cristina de. *Marginales: leyendo a Derrida*. Madrid: UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2009. Accessed April 5, 2020. P. 20.

64 Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Colección dirigida por: José María Ortega. Traducción de: Patricio Peñalver. Barcelona. Anthropos. 1989. P. 21.

65 Para Derrida, Derrida, J. *De la grammatologie*. Paris. Les éditions de Minuit. 1967. P. 13.

66 Rheinberger, Hans-Jörg. "Translating Derrida." *Dalhousie French Studies* 82 (2008): 85-91.

sentido propio o natural del texto. Derrida se ha referido al privilegio de la voz sobre la escritura como *Fonocentrismo*, en lugar de la supremacía exagerada del *Logocentrismo* en la cultura de Occidente⁶⁷.

La desconstrucción es indefinible. Deconstruir no es destruir sino desarmar. Cuando se hace desconstrucción significa que más allá de encontrar el sentido de algo, estamos más en la búsqueda de desarmar los sentidos que han monopolizado, cualquier sentido como versión única de las cosas: “el Deconstructivismo, exige lecturas subversivas y no dogmáticas de los textos (de todo tipo), es un acto de descentralización, una disolución radical de todos los reclamos de verdad absoluta”⁶⁸. En la desconstrucción más que ir en pos de la definición de un concepto se va más en contra de aquellas definiciones que se postulan como únicas. Porque lo propio de lo humano, babélicamente hablando es que no haya un a única certeza, una única definición, una única versión. Deconstruir es habilitar, a partir del desarme de las formas hegemónicas que se instituyen como únicas, la posibilidad que el otro, lo otro, lo diferente, está siempre por venir. Deconstruir es habilitar a que el otro irrumpa.

Una de los conceptos más revolucionarios de Derrida es que no hay nada fuera del texto. Es un concepto que está fuera de la lógica. Decir que nada hay fuera del texto significa jugar a desbordar los límites propios del texto. Es imaginarse a experimentar con la palabra del goce, pero también desde lo que la palabra se anima a decir en términos de lo indecible como si al decir que no hay nada fuera del texto lo único que los interese a partir de ese momento es esa nada que hay afuera de los textos, pero que resulta nada para nosotros porque escapa a nuestros parámetros racionales y lingüísticos de comprensión. Es decir, el lenguaje que el autor utiliza, distorsiona inevitablemente lo que piensa y escribe⁶⁹. Cuando

67 Biesta, Gert. "Chapter 1: *Deconstruction, Justice, and the Vocation of Education.*" *Counterpoints* 323 (2009): 15-37.

68 Krieger, Peter. *La desconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004)*. México, D.F.: Red Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, 2006. P.182.

69 Strathern, Paul. *Derrida*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 2014. P. 32.

Derrida dice que no hay nada fuera del texto lo único que nos interesa es poder acceder a esa nada que hay. Significa que el lenguaje no tiene la capacidad de pegar un salto cualitativo para acceder a ese espacio de lo imposible. Por tanto, deconstruir es experimentar una experiencia de lo imposible.

Hermenéutica crítica: la verdad como un proceso de construcción dialógica

Jürgen Habermas es considerado como la figura intelectual dominante de la Alemania contemporánea⁷⁰ y máximo representante de la escuela de Frankfurt⁷¹. Habermas es mayormente conocido por su famosa crítica de la pretensión de universalidad de la hermenéutica lingüística de Gadamer y cuya tesis es: “mostrar que la experiencia hermenéutica es más fundamental que todo ejercicio del método científico y (la búsqueda de la verdad) no puede restringirse a ese dominio”⁷². Para Habermas, es inadecuado hablar de una hermenéutica universal en tanto que ella sólo es una pieza del gran rompecabezas de la comunicación humana. Por tanto, es necesaria la hermenéutica, pero la hermenéutica no puede ser canónica ni mucho menos absoluta, de lo contrario, nos adentramos en una especie de “universalismo idealista de la hermenéutica”⁷³. En este sentido, Habermas afirma que la conciencia hermenéutica siempre va a estar incompleta mientras no reflexione sobre sus límites⁷⁴.

El gran aporte del filósofo alemán es proponer un punto de referencia para la interpretación crítica del presente⁷⁵, a saber, el

70 Goulding, James W., Susan L. Kline, and Cary J. Nederman. "Bibliography: Jürgen Habermas: An International Bibliography." *Political Theory* 8, no. 2 (1980): 259-85.

71 Thompson, John B. *Critical Hermeneutic. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge University Press 1981. 76-81

72 Mendelson, Jack. "The Habermas-Gadamer Debate." *New German Critique*, no. 18 (1979): 44-73.

73 Folios - Revista de la Facultad de humanidades, ed. Folios - Revista de la Facultad de humanidades. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007. P. 34.

74 Muller-Vollmer, Kurt. *The hermeneutic reader*. New York: Bloomsbury Academic (1989). P. 296.

75 Casale Rolle, Carlos Ignacio. *Hermenéutica teológica como ontología escatológica a la luz de la historia de las religiones según Wolfhart Pannenberg*. Santiago de Chile: Red Teología y Vida, 2005. P. 18.

“acuerdo racional” como producto de un proceso de mediación dialógico. Es un esfuerzo para intentar dar cuenta de la naturaleza extremadamente compleja de las sociedades contemporáneas, caracterizadas por su naturaleza plural y heterogénea. El proyecto habermasiano de una *pragmática universal del lenguaje* pretende hallar, en medio de la diversidad de interpretaciones, unidad. Su objetivo es suscitar el *consenso universal*⁷⁷. Pretende proponer lo más aceptable por y para la comunidad de hablantes más que intentar alcanzar lo verdadero y rechazar lo falso⁷⁸.

Según Habermas, para que haya verdadera comunicación es necesaria que haya una comunidad ilimitada de interpretación. La comunicación verdadera es lo que permite la comprensión crítica⁷⁹. Por tanto, la labor de la hermenéutica está diseñada para garantizar la auto comprensión de los individuos y grupos logrando la forma de un consenso sin restricciones y el tipo de intersubjetividad abierta de la que depende la acción comunicativa⁸⁰. De acuerdo a este planteamiento, la propuesta de Habermas consiste en, a) comprensión lingüística; b) comprensión mutua y c) comprensión hermenéutica. Siendo la lingüística el más amplio el entendimiento común la materia prima y la comprensión hermenéutica el arte de solucionar la “comunicación distorsionada”⁸¹ en tanto que el estudio de la sociedad se realizará sin reducirse exclusivamente a una tarea hermenéutica⁸². Así pues, el punto de referencia de toda comunicación, comprensión y transformación, es el diálogo. Un

77 Oraa, José María Aguirre. "Pensar Con Gadamer Y Habermas." *Revista Portuguesa de Filosofia* 56, no. 3/4 (2000): 489-507.

78 Gómez García, Juan Antonio. *Derecho y analogía: estudios de hermenéutica jurídica*. Madrid: UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2017. P. 597.

79 Equipo académico. Reseña crítica de “*Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Habermas y Searle*”, de Merlo, Alberto. Buenos Aires: La Bisagra, 2009. P. 20.

80 Thompson, John B. *Critical Hermeneutic. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge University Press 1981. 76-81

81 Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias*. Manuel Jiménez Redondo. Madrid. Editorial Tecnos. 1988. P. 277.

82 Requejo, Ramón Ramos. "Para Unha Teoría Da Interpretación Textual. De Gadamer a Habermas." *Grial* 33, no. 125 (1995): 61-93.

diálogo de apertura permanente, una comprensión común, a pesar de sus diferencias en cuanto a creencias o visiones del mundo⁸³.

Hermenéutica Metafísica: improbabilidad en la captación del sentido

Jean Grondin (1955-presente), filósofo canadiense y especialista en hermenéutica metafísica. Su gran proyecto es forjar una nueva corriente de pensamiento que se llamaría "hermenéutica metafísica"⁸⁴. Para este pensador: "el principio de los principios de una hermenéutica metafísica es el que el hombre es un ser de comprensiones y que lo que él trata de comprender es el sentido de las cosas"⁸⁵. Lo que pretende esta nueva forma de comprensión es la búsqueda del sentido universal y no solamente el de los textos escritos. Ésta debe ser la máxima preocupación de todo trabajo hermenéutico.

Existe comprensión solamente cuando hay captación de sentido. Pero este sentido no debe ser introducido en las cosas, sino descubierto. Las cosas mismas tienen ya su sentido. Pero sólo en el caso cuando éste no se encuentra en las cosas mismas, entonces es tarea de la hermenéutica procurar anticiparlo. Grondin llama a este sentido universal "verbo interior"⁸⁶. Es el sentido que se intenta captar en toda expresión: "Esta idea que la comprensión trata de buscar un sentido interior a partir de sus balbuceantes manifestaciones me parecía efectivamente universal"⁸⁷. Justamente la idea del verbo interior es la base para fundamentar una hermenéutica universal.

83 Grondin, Jean. "Hermeneutics." In *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*, edited by Boundas Constantin V., 402-14. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

84 Panero, Alain. *Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger* 205, no. 1 (2015): 111-13.

85 Jean Grondin. *Del sentido de las cosas: la idea de la metafísica*. Barcelona: Herder Editorial, 2018.

86 Deniau, Guy. *Les Études Philosophiques*, no. 4 (1998): 563-66.

87 Grondin, Jean. *A la escucha del sentido: conversaciones con Marc-Antoine Vallée*. Barcelona: Herder Editorial, 2015. P. 42.

Si la hermenéutica metafísica de Grondin tiene como presupuesto fundamental la búsqueda del sentido universal no solo de los textos sino también del sentido absoluto, entonces ¿Cómo se entiende la naturaleza del sentido desde esta perspectiva? ¿Cómo se relaciona el hombre, como entidad que interpreta, con este sentido? ¿Es este sentido metafísico superior a la naturaleza limitada del hombre? Para el filósofo canadiense la hermenéutica contemporánea no se preocupa por comprender el sentido que va del pensamiento al discurso sino del discurso al pensamiento⁸⁸. Pero este sentido no está del todo abierto a la comprensión del hombre. Es un sentido metafísico. La búsqueda de este sentido oculto está limitada en tanto que somos seres finitos. Y, sumado a ello, porque este verbo interior escapa muchas veces a la superficie de las palabras y expresiones. Debe buscarse detrás de los signos visibles. Más aún, no hay un método para llegar a esto no dicho, solo comprensión. El hecho que esto no dicho siempre excede lo que se puede decir, es lo que finalmente constituye nuestra finitud⁸⁹. Por tanto, buscamos entender e interpretar solo porque somos seres de finitud⁹⁰.

No obstante, este sentido profundo dista mucho de aquel propuesto por la hermenéutica de la sospecha: frase acuñada por Paul Ricoeur para caracterizar la estrategia interpretativa que desconfía del significado inmediato, adjudicándolo a voluntades inconscientes⁹¹. Para Grondin, esta interioridad no es la del alma, sino la del significado mismo. Es decir, aventurarse en lo que se dice, lo que se pronuncia, pero al mismo tiempo en lo que se silencia. La verdad o el sentido, según Grondin, están más allá de lo fáctico y lo sensitivo⁹². De ahí, la labor fundamental de una hermenéutica metafísica: revelar, descubrir el sentido oculto de las cosas⁹³.

88 Grondin, Jean. *L'herméneutique. Que Sais-Je?*. Deuxième édition mise à jour 5e mille. Presses Universitaires de France, 2006. P.14.

89 Grondin, Jean. *Sources of hermeneutic*. State University of New York Press. 1995. P. 56.

90 Gadamer, Hans-Georg. *La filosofía hermeneutica*. Avant-propos traduction et notes par Jean Grondin. Presses Universitaires de France. 1996. P. 5.

91 Grondin, Jean. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Germany. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. P.15.

92 Jean Grondin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder Editorial, 2015. P. 23.

93 Jean Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?*. Barcelona: Herder Editorial, 2015. P. 15.

Esta propuesta hermenéutica contiene ciertos elementos que se asemejan al planteamiento que me convoca para este ensayo. Cuando yo hablé de hermenéutica improbable estoy intentando decir que no es posible hacer hermenéutica en tanto que la entidad del sentido de los textos escritos escapa a nuestra comprensión.

Hermenéutica Nihilista: deconstrucción de toda pretensión de verdad

Gianni Vattimo (1936-presente), filósofo italiano y máximo exponente de la hermenéutica nihilista. Ésta tiene sus raíces en el anuncio nietzscheano: “no existen hechos, sólo interpretaciones”⁹⁴. Para Vattimo, estos hechos (la verdad objetiva, la realidad, los valores y la fundamentación última del conocimiento)⁹⁵ ya no existen. Esto como resultado del gran desafío hermenéutico ante el pluralismo de la época posmoderna⁹⁶. Es decir, hablar hoy de “verdad absoluta”⁹⁷ es para el filósofo italiano un anacronismo antidemocrático. El secreto para una democracia o de una sociedad libre, está en la emancipación de toda autoridad absoluta, ya sea religiosa, filosófica o de cualquier otra forma de pensamiento. La verdad, no está dada como un hecho, sino que es una construcción, un consenso social: es una interpretación de interpretaciones⁹⁸.

La hermenéutica nihilista no interpreta hechos, sino interpretaciones⁹⁹. En este sentido, la hermenéutica de Vattimo es más que una teoría de interpretación de textos¹⁰⁰ sino que su mayor

94 Girard, René. "not just interpretations, there are facts, too." in *christianity, truth, and weakening faith: a dialogue*, edited by antonello pierpaolo, by vattimo gianni, girard rené, and Mccuaig William, 88-108. New York: Columbia University Press, 2010.

95 Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona. Gedisa. 1986. P. 25-28

96 Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2010. P. 19.

97 Ginev, Dimitri. "From Weak Thought To Hermeneutic Communism." *Tijdschrift Voor Filosofie* 75, no. 3 (2013): 553-68.

98 Meganck, E. (2014). "Amica Veritas, Sed Magis Amicus Christus": De Nihilistische Hermeneutiek Van Gianni Vattimo. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 76(3), 527-554.

99 De Leeuw, Klaas. *Tijdschrift Voor Filosofie* 69, no. 1 (2007): 171-74.

100 González Arribas, Brais. *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid: Dykinson, 2016. P.103.

preocupación es brindar las bases para una reinterpretación del mundo.

La hermenéutica nihilista busca denunciar y destruir lo que Vattimo denomina el “pensamiento débil”. Consiste, básicamente, en la incredulidad de toda pretensión de universalidad. En su lugar, propone una sociedad relativista: “La condena del relativismo es la condena de la sociedad liberal. No hay un relativismo individual. En una sociedad tienen que convivir diferentes miradas y eso es el relativismo”¹⁰¹. Vattimo condena los “absolutismos” en tanto que con los absolutos hay siempre una autoridad. La noción de absolutos es autoritaria, propia de alguien que no tiene límites. El pensamiento débil, en pocas palabras, consiste en permitir que muchas tesis, muchas verdades, muchas interpretaciones, son simultáneamente legítimas. Pero, de igual modo, ninguna tesis, ninguna verdad, puede decirse definitiva y concluyente¹⁰². Es decir, el pensamiento hermenéutico de Vattimo le otorga plena libertad al hombre y libre de toda frontera¹⁰³. Es una hermenéutica que destruye toda rigidez de dominio cultural¹⁰⁴. Es la hermenéutica de toda emancipación¹⁰⁵. Es lo que el mismo Vattimo llama la *koiné* del pensamiento posmoderno¹⁰⁶.

Hermenéutica Analógica

Mauricio Beuchot (1950-presente) filósofo mexicano y fundador de la hermenéutica analógica¹⁰⁷. Considera como uno de

101 Vattimo, Gianni, Ortiz-Osés, Andrés y Zabala, Santiago. *El sentido de la existencia: posmodernidad y nihilismo*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2007. P. 12.

102 Vattimo, Gianni. *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona: Herder Editorial, 2012. Accessed April 23, 2020. P. 17.

103 Kobyliński, Ks. Andrzej. "Etyka Nihilistyczna Gianniego Vattima." In *Etyka: Część I: Koncepcje Etyki*, edited by Janeczok Ks. Stanisław and Starościc Anna, 211-28. Lublin: John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Philosophy, 2016.

104 Meganck, Erik. *Tijdschrift Voor Filosofie* 75, no. 3 (2013): 613-15.

105 Ginev, Dimitri. "From Weak Thought to Hermeneutic Communism." *Tijdschrift Voor Filosofie* 75, no. 3 (2013): 553-68.

106 Vattimo, Gianni. *De la realidad: fines de la filosofía*. Barcelona: Herder Editorial, 2013. P. 33.

107 Thomas, Joël. *Latomus* 64, no. 1 (2005): 199-202.

los más recientes proyectos hermenéuticos¹⁰⁸. El gran desafío de la hermenéutica analógica es ofrecer una respuesta moderada ante las diversas corrientes relativistas y absolutistas de interpretación posmoderna¹⁰⁹. Según Beuchot, históricamente han existido dos tendencias antagónicas: las hermenéuticas unívocas, donde ha proliferado el racionalismo, el empirismo, el cientificismo y positivismo, cuyo lema es una excesiva pretensión de objetividad, de interpretación clara y distinta. Por otro lado, las hermenéuticas equívocas donde se han dado los relativismos, subjetivismos escepticismos y nihilismos de varios autores posmodernos¹¹⁰. En cambio, la hermenéutica analógica se coloca como un intermedio entre la univocidad y la equivocidad. Es decir, una hermenéutica unívoca será demasiado cerrada y permitirá una sola interpretación de un texto, y una hermenéutica equívoca será demasiado abierta y con un sinnúmero de interpretaciones del mismo texto. En cambio, una hermenéutica analógica será abierta sin ser caótica, y exigente sin ser cerrada¹¹¹.

La hermenéutica analógica es una disciplina de la interpretación de textos. Cuatro son los elementos que participan en el acto interpretativo: el autor, el texto, el lector y el contexto. De estas cuatro categorías de la interpretación de un texto existen dos que vinculan los conflictos de la hermenéutica a lo largo de toda su historia, a saber, la relación entre intención del autor y sentido del texto: "El intérprete tiene que descifrar con ese código el contenido significativo que le dio el autor, sin perder la conciencia que él le añade también algún significado o matiz subjetivo¹¹².

108 Barrientos-Rastrojo, José. "Entender Con Palabras o Con La Experiencia. ¿Es Posible Un Abordaje Experiencial De La Analogía Beuchotiana?" *Ideas y Valores* 66, no. 165 (2017).

109 Puente, Mauricio Beuchot and Freddy Santamaría-Velasco. "Sobre la referencia analógica/On Analogic Reference. *Sobre Escritos* 23, no. 51 (Jul, 2015): 311-330.

110 Beuchot, Mauricio. *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*. Cuadernos del Seminario de Hermenéutica. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. P. 17.

111 Beuchot Puente, Mauricio. *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. México, D.F.: Plaza y Valdés, S.A. de C.V., 2009. P.15.

112 Beuchot, Mauricio. *Hechos e interpretaciones: hacia una hermenéutica analógica*. Distrito Federal: FCE - Fondo de Cultura Económica, 2016. P. 10.

Es, en esta disyuntiva, donde el autor mexicano observa la grande lucha de las interpretaciones. Es decir, para dónde inclinamos la balanza, ¿privilegiamos la intención del autor o la del lector? ¿Será más importante lo que el autor quiso decir que lo que el lector entiende en aras del sentido del texto mismo? ¿Cuál debe ser la posición que debemos adoptar como lectores ante tantas ambivalencias? Para darle solución a estos interrogantes Beuchot propone una hermenéutica analógica: “La hermenéutica analógica tiene muchas ventajas a la hora de interpretar un texto. Escapa a la equivocidad y a la univocidad, evita el absolutismo y el relativismo excesivo y se coloca en medio, sirve de mediación”¹¹³. En este sentido es bueno que haya un relativismo moderado o prudente en toda interpretación de un texto. Interpretar es llegar a la comprensión profunda de un texto, pero, es necesario poner un texto en su contexto, quien es el que le da el significado, el que nos revela la intencionalidad subyacente en él (la del autor)¹¹⁴.

La hermenéutica analógica es relevante dentro del contexto de la historia de la hermenéutica improbable porque pone al descubierto algunos defectos en las diferentes propuestas interpretativas a lo largo de la historia, tales como: los extremos en los que han caído los diversos planteamientos. Para unos, la comprensión objetiva y unívoca del sentido de los textos. Para otros, la interpretación subjetiva y equívoca del significado de los discursos escritos. Obviamente, se puede observar que la hermenéutica es una disciplina que como cualquier otra ha sufrido grandes transformaciones hasta constituirse como un planteamiento científico en la actualidad. Pero estos defectos de los que se ha hablado de forma resumida y que a continuación dedicaremos algunas páginas para esta discusión propiamente dicha, no reflejan la debilidad de la hermenéutica, por el contrario, son un argumento en favor de la necesidad por alcanzar la objetividad y la excelencia

113 Mauricio Beuchot, (2017). *Perspectivas Hermenéuticas*. Siglo XXI editores. México. P. 9.

114 Beuchot, Mauricio. "La Filosofía De La Educación Desde Una Hermenéutica Analógico-icónica." In *Voces De La Filosofía De La Educación*, edited by Edith Irazema and Hernández Ramírez, by Amilburu María García, 21-36. CLACSO, 2017.

en cuanto a la intervención de los textos escritos y la búsqueda responsable del sentido que estos evocan.

Algunos defectos en la historia de la hermenéutica

En la primera parte de este acercamiento a la historia de la hermenéutica hemos considerado algunos de sus autores más importantes que han hecho de esta disciplina un objeto de sus reflexiones. La elección arbitraria de los autores anteriormente mencionados obedece, entre otras cosas, a la diversidad de puntos de vistas teóricos en cuanto a la naturaleza, enfoque y alcance de la hermenéutica; pero, de igual forma, refleja la fragilidad de algunos planteamientos en comparación con otros y la actualidad de estos presupuestos en relación a la antigüedad de aquellos. No por ser antigua una propuesta teórica deja de tener mérito, pero si seguimos construyendo sobre aquella base y, además, reconociendo la dinámica voluble del pensamiento histórico/humano, las ciencias humanas tienden siempre a perfeccionarse y/o modificarse con el pasar del tiempo.

Es así como veremos en esta segunda parte de este ensayo, algunos planteamientos hermenéuticos que han sufrido modificaciones importantes a medida que sobre esta disciplina se reflexiona. No pretendo agotar todos los defectos que han surgido en la historia de esta ciencia, solo mencionaré aquellos que se consideran de mayor impacto. Para ello, he elegido a tres de los autores con mayor experiencia en esta pesquisa, a saber, Friedrich Schleiermacher, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur. El primero porque pone los andamiajes sobre los cuales se va a construir la mayoría de los presupuestos teóricos de la hermenéutica filosófica moderna. Y los dos últimos, porque se encargaron de criticar, modificar y perfeccionar la propuesta hermenéutica de Schleiermacher.

Propuesta hermenéutica de Schleiermacher

Una de las propuestas más potentes de Schleiermacher a la hermenéutica contemporánea es la paternidad del texto. Todo texto precisa de un autor. Este es el principio elemental del que todo lector debería ser consciente. Para el teólogo de Breslau, por tanto, interpretar un texto es interpretar el sentido o la intención psicológica del autor.

Todo el planteamiento hermenéutico de Schleiermacher lo podemos resumir en tres grandes propuestas. La primera, comprensión inmediata. La segunda, interpretación gramatical. La tercera, interpretación psicológica. Con relación a la comprensión inmediata, Schleiermacher sostiene que es la comprensión más segura y perfecta de todo ejercicio interpretativo. Es aquella que se da en el mismo acto de interacción entre texto y lector o entre hablante y receptor. Es la comprensión que no requiere intermediarios (humanos) o métodos (técnicos) para la recepción clara del mensaje. Es aquella que se da en el receptor de forma natural e intuitiva. No obstante, cuando se presentan ciertos baches o mal comprensiones dentro del acto comunicativo; es cuando, según Schleiermacher, debemos recurrir a los métodos de interpretación: “cuando la comprensión más segura y perfecta no se da de manera inmediata y simultáneamente con la percepción, ambos tipos de métodos deben ser aplicados (...) hasta que surja una satisfacción lo más semejante posible a la comprensión inmediata”¹¹⁵. Los dos tipos de métodos a los que debe acudir el usuario de la comunicación en caso de interferencias en el acopio de significados son: el gramatical y el psicológico.

Por tanto, todo umbral interpretativo según la propuesta de Schleiermacher tiene como punto de referencia una experiencia de extrañeza en el comprender. Para él, si todo fuera completamente comprensible entonces la hermenéutica no tendría razón de existir ya que todo se comprendería de forma natural y espontánea. Por

¹¹⁵ Schleiermacher, Friedrich. (1999). *Los discursos sobre hermenéutica*. Traducción: Lourdes Flaminque. Pamplona. Cuadernos de Anuario Filosófico. 83

otro lado, si todo fuera completamente extraño la hermenéutica no tendría condiciones de posibilidad para la aplicación de sus métodos. En este sentido, se diría que donde quiera que haya algo extraño en la recepción de cualquier discurso (oral o escrito) allí hay una tarea que no puede ser resuelta sino con la ayuda de la hermenéutica.

En consecuencia, para Schleiermacher todo acto interpretativo depende de dos operaciones, una psicológica y otra gramatical. La primera tiene que ver con el autor y la segunda con el lenguaje. Con relación al aspecto psicológico el filósofo alemán pretende crear plena consciencia del acto generativo del sentido de los textos; es decir, que no olvidemos la estrecha relación recíproca que existe entre el pensamiento del autor y el discurso materializado. Es, justamente, este proceso de exteriorización de sentido, lo que el lector debería re-interiorizar.

Tenemos entonces dos canales que deberían ser tomados muy en cuenta durante el ejercicio de comprensión: la exteriorización del sentido por parte del escritor, y la re-interiorización del mismo del lado del receptor. Lo que Schleiermacher intenta proponer es que en ambos procesos existe cierto grado de complejidad: tanto de llevar o traducir el pensamiento a la escritura, como de comprender lo que realmente se quiso poner por escrito. En este sentido, Schleiermacher define a la hermenéutica en tres posibles acepciones, a) el arte de presentar correctamente los pensamientos, b) el arte de comunicar el enunciado de otra persona a una tercera persona, c) el arte de comprender correctamente la expresión de otra persona¹¹⁶. De acuerdo al contexto de esta discusión, la hermenéutica sería entonces el arte de articular correctamente los pensamientos –de la mente del escritor al discurso– y posteriormente, la técnica de comprender perfectamente la configuración de dicho discurso, por parte del lector.

¹¹⁶ Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Translated by Andrew Bowie. New York. Published by Cambridge University Press. P. 5.

Así pues, Schleiermacher recomienda –para una adecuada comprensión en la categoría gramatical– la importancia de conocer el lenguaje general en el que nos comunicamos, pero particularmente, tener un conocimiento profundo del idioma en el que fue escrito el texto a interpretar. Y para la parte psicológica, el autor alemán sugiere el conocimiento del ser humano, especialmente el conocimiento pleno del autor empírico del discurso en cuestión. Este conocimiento del autor se pretendió alcanzar a través del “método adivinatorio” y consiste, básicamente, en reconstruir el acto creador del texto a través de un reconocimiento cuidadoso y profundo del lenguaje. Si el lenguaje es un reflejo de los pensamientos y los pensamientos condicionan la configuración del lenguaje; entonces, al reconstruir la estructura del lenguaje expresada en el texto, estaremos adivinando, de alguna manera, el acto creativo de los pensamientos del autor. Si logramos esto, a la perfección, sostiene Schleiermacher, *es posible conocer a un autor mejor de lo que él mismo se pudo conocer*. Es importante destacar que este planteamiento hermenéutico del teólogo alemán es particularmente novedoso en tanto que reconoce la importancia del lenguaje y del ser humano en la configuración del sentido de los textos.

Crítica gadameriana al acto interpretativo de Schleiermacher

Lo primero que Gadamer resalta de Schleiermacher es su gran contribución a la hermenéutica moderna, contrastándola, con la hermenéutica prehistórica a cargo del teólogo y del filólogo. Ésta última tiene como consigna fundamental –tanto en la literatura humanística como la de la Biblia– poner al descubierto el sentido original de los textos a través de un procedimiento de corrección casi artesana¹⁷. En ambas tradiciones se encuentran lenguajes extraños,

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg. 2017. *Verdad y método*. Traducción de Ana Agudelo Aparicio, and Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme.

de manera que el estudio de la tradición cuyo origen se intenta recuperar, hace necesario tanto aprender griego y hebreo como purificar el latín. Es decir, que, desde el punto de vista exegético, la tarea de la hermenéutica consistía en un procedimiento metódico que buscaba la reconstrucción casi absoluta tanto de la historia como de la gramática que dio origen al texto.

No obstante, con Schleiermacher esta hermenéutica metódica sufre una transformación de enfoque: pasando de la técnica a la individualidad. Para Gadamer, lo que se trata de comprender, basado en la propuesta de Schleiermacher, no es la literalidad de las palabras y su sentido objetivo sino también la individualidad del autor. En palabras diferentes, con esta nueva manera de hacer interpretación se agrega un elemento nuevo a la hermenéutica que hasta ese momento no era motivo de reflexión. Y es, justamente, este nuevo concepto lo que trae como consecuencia una importante revolución en el campo de esta disciplina porque ahora la interpretación deja de ser metódica y mecánica para convertirse en una experiencia subjetiva. La hermenéutica ya no es una ciencia auxiliar al servicio del teólogo y del filólogo, sino que ahora se convierte en una reflexión filosófica y universal.

De acuerdo con Gadamer, existen tres elementos fundamentales en la hermenéutica de Schleiermacher que debemos comprender para luego detectar sus defectos: *la estética de la producción*, *la estética de la reproducción* y finalmente, *entender a un autor mejor de lo que él mismo de comprendió*. Para la estética de la producción hay una entidad creadora y artística a la que el lector debe acceder como modelo y fin último de la interpretación. El problema de Schleiermacher no es el de la oscuridad de la historia o de los idiomas antiguos, sino de la oscuridad del tú. Todo texto precisa de un autor, de un otro, de un ser humano escritor con el que debemos conectar psicológicamente, esta conexión psicológica es para Schleiermacher superior a la gramatical. Por su parte, la estética de la producción consiste en la identificación artística entre el lector y autor. El intérprete debe recrear el momento creativo de la

producción del texto. En este sentido, dice Gadamer: “el único baremo de la interpretación es el contenido de sentido de su creación, aquello a lo que ésta se refiere”¹¹⁸. Y todo este proceso es lo que se denomina como: congenialidad adivinatoria.

La idea de congenialidad adivinatoria tiene como premisa fundamental la equiparación individual con el otro, es decir, que cada individualidad es una manifestación del vivir total y que por eso cada cual lleva en sí un mínimo de cada uno de los demás, y esto estimula la adivinación por comparación consigo mismo. Este concepto tiene implícito, por supuesto, la imagen del círculo hermenéutico donde no solo una obra es reflejo del pensamiento de una sociedad en particular, sino también que cada individuo somos parte de un todo, el producto de una empresa humana en general. Por tanto, la interpretación viene a ser otro momento especial de la creación genial. Incluso, este segundo momento creador es, para Schleiermacher, superior al primero.

En este orden de ideas, Schleiermacher propone su fórmula mágica, a saber, entender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendió. Con esta ecuación, Gadamer sostiene, que se ponen al descubierto por lo menos varios elementos. El primero, que la reproducción es esencialmente distinta producción. Lo segundo, el acto de la comprensión es la realización reconstructiva de una producción. Lo tercero, el lector tiene que hacer conscientes algunas cosas que al productor original puede haberle quedado inconsciente. Lo cuarto, ésta mejor comprensión que caracteriza al intérprete frente al autor no se refiere a la comprensión de las cosas de las que habla el texto, sino meramente a la comprensión de lo que el autor tuvo en la mente y a lo que dio expresión. Lo quinto, la consideración de un cambio por principio de superioridad del intérprete respecto a su objeto. Por último, legitima la equiparación de ambos en cuanto que lo que tiene que ser comprendido no es desde luego la auto interpretación reflexiva del autor, pero sí su

¹¹⁸ Gadamer, Hans-Georg. 2017. *Verdad y método*. P. 247.

intención consciente. Esto, y no otra cosa, sostiene Gadamer, es lo que Schleiermacher quiso decir con su paradójica fórmula.

Premisa uno: de la interpretación psicológica a la interpretación del texto

Uno de los objetivos de la crítica gadameriana a la hermenéutica de Schleiermacher es intentar redimir el estatuto del texto, ya que, con este último, la interpretación se había convertido en una equiparación entre el intérprete y el autor. Para Gadamer, por el contrario, la interpretación tiene que estar basada en un principio de objetividad y ésta sólo se alcanza cuando buscamos interpretar el sentido mismo del texto y no su constitución vital.

Con este giro hermenéutico Gadamer no solamente pone en tela de juicio la tradición romántica de la interpretación, sino que, además, advierte contra los posibles riesgos que pueden tener también los prejuicios con los que el lector se acerca a los discursos escritos. Estos prejuicios son todas aquellas opiniones previas, conceptos, creencias, ideas preconcebidas y hábitos lingüísticos que hemos heredado de nuestro ambiente cultural e histórico; no es que estos preconceptos que cargamos como intérpretes sean malos en sí mismos, sino que, cuando no sabemos manejarlos de forma moderada pueden cegarnos la mirada –de lo que Gadamer llama –la cosa misma del texto: “Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una buena decisión inicial, sino verdaderamente la tarea primera, constante y última”¹¹⁹.

En este sentido, la interpretación siempre comienza con conceptos previos. Cada lector que se acerca a los textos escritos lleva consigo todo un *background* de prejuicios de los cuales no puede fácilmente despegarse en tanto que forma parte de su constitución humana, pero sí que puede aprender a manejarlos de tal forma que deje oír lo que el texto está queriendo decir. Por tanto,

¹¹⁹ Gadamer, Hans-Georg. 2017. *Verdad y método*. 333

a medida que avanzamos en la interpretación de la cosa misma del texto, estos conceptos previos deben ir siendo sustituidos por la otredad del sentido inmanente. De esta manera, la comprensión solo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias. Esto no significa que debemos anularnos a nosotros mismos y a todos nuestros prejuicios o posiciones previas para una correcta interpretación, sino simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Es así como Gadamer propone la siguiente fórmula que el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por el texto.

Premisa dos: significado hermenéutico de la distancia en el tiempo

El segundo argumento que Gadamer utiliza para criticar el acto interpretativo de Schleiermacher es el concepto de la distancia temporal. Para la hermenéutica romántica la única manera de superar esta distancia entre el lector y el texto era desplazándose hacia la mente del autor de la obra escrita y, para ello, el intérprete necesitaba hacer un proceso de recreación o de adivinación del acto creativo de su autor. En este punto, la mayoría de los críticos de Schleiermacher no solamente ven una consumación extrema del papel de la subjetividad en la comprensión textual, sino que, además, lo consideran una labor imposible de realizar. Por tal motivo, para la hermenéutica moderna lo que importa es la comprensión del texto y no de su autor. Ahora bien, Gadamer considera que para la interpretación objetiva si es importante hablar de un desplazamiento en tanto que, evidentemente, no se puede ocultar el desafío de una distancia en el tiempo. Incluso, uno de los grandes desafíos de la hermenéutica actual es tratar de salvar esta distancia.

Pero como ya lo hemos dicho, esta distancia temporal no se supera ni haciendo una recuperación artesana de los idiomas antiguos, como lo pretendía la hermenéutica prehistórica; ni a través de una congenialidad adivinatoria, como lo propuso la hermenéutica romántica; en cambio, para Gadamer, la clave de esta superación es no considerar la distancia como algo negativo y de lo que había que liberarse para lograr una adecuada comprensión, más bien, debemos considerarla como algo positivo por la sencilla razón que nuestro presente sienta sus raíces en el pasado, el pasado es el fundamento que sustenta el quehacer hermenéutico. El tiempo para la hermenéutica moderna ya no es un abismo del que hubiera que ser salvado, por el contrario, de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, más bien está cubierto por la continuidad de la procedencia, en cuya luz se nos muestra todo lo transmitido. Por tanto, no se debería hablar de una distancia insalvable entre el texto y el lector, pero sí de momentos históricos particulares que determinan las condiciones bajo las cuales comprendemos.

Para Gadamer, cada época entiende un texto transmitido de una forma peculiar en tanto que cada texto es parte del conjunto de una tradición en la que existen intereses particulares y en la que pretende conocerse a sí misma. Por tanto, el verdadero sentido de un texto no depende tanto del momento ocasional que le dio origen o por lo menos no está completamente determinado por éste, ya que el sentido, cuando es puesto en la tecnología de lo escrito se convierte en un fenómeno atemporal y, con el paso del tiempo, este sentido deja de ser particular o de una época en específica y se convierte en un signo absoluto del espíritu humano. Esto quiere decir que cuando una generación ulterior intenta comprender este mismo sentido, ya no lo va a comprender de la misma forma como lo entendían sus lectores originales ni tampoco se le puede comprender mejor que la generación anterior, más bien, dice Gadamer que: "Bastaría decir que, cuando se comprende, se comprende de un modo diferente. Este concepto de la comprensión

rompe desde luego el círculo trazado por la hermenéutica romántica¹²⁰. Esto significa que: el sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento solamente reproductivo, por el contrario, es a su vez siempre productiva.

Premisa tres: fusión de horizontes

La característica fundamental de la conciencia histórica o lo mismo decir de la comprensión histórica de los textos es de ver en el pasado su propio ser. No desde nuestros patrones contemporáneos, sino desde su propio horizonte histórico. Según esta teoría, cree comprender porque se mira la tradición desde el punto de vista histórico, es decir, porque uno se desplaza a la situación histórica e intenta reconstruir su horizonte. Gadamer, por su parte, sostiene que el texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de decir la verdad. Como ya se ha dicho anteriormente, la preocupación actual de la hermenéutica ya no es la reconstrucción artesana del pasado ni mucho menos de la constitución psíquica del genio creador, sino mantener la mirada solamente en la cosa misma del texto.

De acuerdo a este contexto Gadamer introduce el concepto de horizontes para la comprensión de los testimonios escritos, y lo hace a partir de tres preguntas, ¿Existen realmente dos horizontes distintos, aquel en el que vive el que comprende y el horizonte histórico al que éste pretende desplazarse? ¿Es una descripción correcta y suficiente del arte de la comprensión histórica de la que hay que aprender a desplazarse a horizontes ajenos? ¿Puede decirse en este sentido que hay horizontes cerrados?¹²¹ La respuesta a estos interrogantes se hayan en lo que Gadamer denomina el principio de la "historia efectual". Este principio hermenéutico tiene como eje central dos categorías: la historicidad de la comprensión y la

¹²⁰ Gadamer, Hans-Georg. 2017. *Verdad y método*. P. 367.

¹²¹ *Ibid.*, 374.

naturaleza histórica del hombre. Para la hermenéutica filosófica la comprensión funciona en tres perspectivas de temporalidad: pasado, presente y futuro. Esto quiere decir que el pasado nunca puede concebirse como un objeto con absoluta separación del presente ni del futuro humano. Por tanto, la pretensión historicista de concebir el pasado en cuanto a sí mismo es un presupuesto que afecta de forma negativa a la naturaleza de la comprensión. De este modo, la temporalidad intrínseca de la comprensión siempre está en función del pasado, presente y futuro como elementos enteramente interrelacionados.

Por el lado de la naturaleza histórica del ser humano esto quiere decir que el hombre capta el mundo de acuerdo con las concepciones dominantes de la época. Es como si el sentido de la literatura universal estuviera condicionado por el espíritu de cada época. En este sentido Gadamer sostiene que la historia no nos pertenece a nosotros, sino que nosotros pertenecemos a la historia. Estas concepciones dominantes que nos permiten una pre-estructura de comprensión son para Gadamer los prejuicios heredados de las tradiciones y los adquiridos de fuentes autoritarias. Pero este carácter histórico que de alguna manera condiciona a cada lector lejos de ser un obstáculo para la comprensión es su condición de posibilidad. Por tanto, el principio de la historia efectual considera a la comprensión como un comportamiento dinámico que no está estrictamente vinculado a épocas particulares. Es decir, la movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados.

Gadamer va a definir el concepto de horizonte como aquello en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso que alguien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición y de los prejuicios, se encuentra en un perpetuo movimiento. En virtud de lo anterior, cuando decimos que alguien se desplaza hacia horizontes históricos

esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños ni mucho menos a la constitución psíquica del autor. Por el contrario, todos ellos juntos, tanto el horizonte del lector como del perteneciente al texto, forman ese gran horizonte que se mueva por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición. En este sentido, comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación extraña a nosotros mismos. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su propio horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera¹²².

Pero este desplazamiento no quiere decir empatía o desplazamiento de una individualidad a otra como lo pretendía mostrar Schleiermacher, no es cuestión de sumisión a la otredad del texto; antes bien, significa un ascenso hacia perspectivas superiores. El horizonte, es para Gadamer, esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Recordemos que el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que tiene encuentros con el pasado y, por supuesto, la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. Por tanto, si el horizonte del presente no se forma al margen del horizonte del pasado y tanto el uno con el otro se alimenta mutuamente, entonces, propone Gadamer, comprender es siempre el proceso de fusión de estos horizontes para sí mismos. Solo así se satisface el sentido del desplazarse. De esta manera, la hermenéutica da un giro epistemológico de gran importancia, pasando de un plano subjetivo idealista a otro objetivo y más realista. Pero es con Paul Ricoeur donde esta iniciativa de objetivación de la interpretación del texto llega a su máxima expresión.

122 Gadamer, Hans-Georg. 2017. *Verdad y método*. P. 375.

Propuesta hermenéutica en Paul Ricoeur: el mundo del texto y el conocimiento de uno mismo

Llegados hasta este momento de la reflexión, considero, que con toda la pesquisa que he realizado de los diferentes aspectos defectuosos de la hermenéutica romántica señalados por Gadamer, tenemos las bases suficientes para adentrarnos de forma breve a la propuesta hermenéutica de Paul Ricoeur. Tanto para el filósofo alemán como para el francés, el fundamento de la interpretación es el texto. Para ellos la relación entre hermenéutica y texto son dos nociones que se fecundan mutuamente, y ambos están totalmente de acuerdo en que la relación entre texto y autor ha sufrido un sisma de naturaleza irreconciliable. Para estos teóricos, la atención del quehacer hermenéutico pasó de ser una reconstrucción artesana del paradigma histórico, incluidos la de los idiomas antiguos, o la congenialidad adivinatoria y la equiparación psíquica con el autor por parte del lector; hasta convertirse en una auto comprensión del ser humano a través de los signos escritos. El centro de la hermenéutica moderna es la comprensión del intérprete a través del sentido inmanente de los textos y de su proyección ontológica.

Lo primero que Ricoeur va a decir es que, con los discursos escritos, la intención del autor y la del texto dejan de coincidir. Esta disociación del significado verbal del texto y la intención mental del autor es lo que verdaderamente está en juego en la inscripción del discurso. Pero él es enfático en no avalar la muerte del autor. Sino que el vínculo entre el escritor y el discurso no queda abolido, sino distendido y complicado. En otras palabras, lo que el texto dice ahora importa más que lo que el autor quería decir.

En este apartado, Ricoeur plantea el ejemplo de Platón con relación a la ineficacia autónoma de la escritura. Para el pensador griego el texto siempre debía estar limitado a la defensa de su significado por parte de su autor para sí evitar las futuras distorsiones interpretativas. No obstante, de ahora en adelante, para

la hermenéutica ricoeuriana solo la significación rescata a la significación. Es decir, que el texto es autosuficiente para la transmisión y conservación del sentido sin la contribución de la presencia física y psicológica del autor. Por tanto, decir que la significación rescata a la significación equivale a decir que la interpretación es el único remedio para la debilidad del discurso escrito que su autor ya no puede salvar. Así las cosas, si el significado objetivo es algo distinto de la intención subjetiva del autor, quiere entonces que ya no se puede resolver el problema de la comprensión correcta mediante un simple regreso a la supuesta intención del autor¹²³.

El concepto que Ricoeur utiliza para describir la experiencia entre la separación del sentido del texto y la intención psicológica del autor es la “autonomía semántica”. Se comprende la autonomía como la independencia del texto respecto de la intención del autor, de la situación de la obra o de la remisión a un lector original. El texto no necesita de abogados semánticos. Ahora el sentido de los textos se alcanza cuando se fusionan estos dos horizontes: el del lector y la significación inmanente del discurso escrito. En virtud de lo anterior, si existe un problema de interpretación en el quehacer hermenéutico, ya no es tanto a causa de la incomunicabilidad de la experiencia psíquica del autor, sino por la naturaleza misma de la intención verbal del texto.

De acuerdo a lo anteriormente expuesto, Ricoeur va a decir que el texto no está cerrado, sino abierto. Que el sentido de todo texto no está detrás de él, sino delante de éste. Este concepto es bastante novedoso con relación a la propuesta romántica, porque como ya le hemos dicho, para aquel planteamiento, el texto es un código cerrado en sí mismo cuyo sentido está oculto en la constitución vital de su autor. Como ya lo había dicho Gadamer que el problema de la hermenéutica prehistórica era la oscuridad filológica e histórica, mientras que para hermenéutica la romántica

123 Ricoeur, Paul. 2008. *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Traducción de and Juan Carlos Scannone. Buenos Aires: Prometo. P. 71.

era la oscuridad del tú o de la subjetividad. No obstante, con Ricoeur el texto deja de estar cerrado y en la oscuridad, sino que, a través de él, se despliega toda una propuesta de mundo a la que el lector puede acceder:

Este concepto de interpretación expresa un desplazamiento decisivo en relación a la tradición romántica de la hermenéutica. En esta tradición se acentuaba la aptitud del auditor o del lector para transportarse a la vida espiritual de otro orador o escritor. El acento, en lo sucesivo, recae menos sobre el otro, en tanto que entidad espiritual, que sobre el mundo que la obra despliega, comprender es seguir la dinámica de la obra, el movimiento de lo que ella dice a aquel sujeto a propósito de lo cual dice. Más allá de mi situación como lector, más allá de la situación del autor, me encuentro a mí mismo en el modo posible de ser en el mundo que el texto abre y descubre para mí. Es lo que Gadamer llama la fusión de horizontes en el conocimiento histórico¹²⁴.

Cuando el filósofo francés propone que el texto está abierto a la interpretación por parte del lector, básicamente lo que está diciendo es que todo texto tiene un sentido inmanente, es decir, el qué de lo que trata el texto, el asunto o como Gadamer lo llama “la cosa del texto”. Todo texto, dice Ricoeur, es escrito por alguien para alguien y acerca de algo. Pero, también, el texto tiene una referencia de mundo, de mundos posibles, de formas imaginarias de vidas o de horizontes ideales a los que apunta. Y es justamente esta referencia la que hacemos nuestra aquello que nos apropiamos para nosotros mismos. Pero no es una experiencia extraña o una intención distante sino el horizonte de un mundo hacia el cual una obra se dirige. Para este nuevo planteamiento, la apropiación de la referencia ya no se encuentra en el modelo en la fusión de las conciencias en la empatía o en la simpatía. Sino que ahora el advenimiento del sentido y de la referencia de un texto al lenguaje es

¹²⁴ Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción*. P. 52

el advenimiento de un mundo al lenguaje y no el reconocimiento de otra persona.

En este sentido, Ricoeur propone que la interpretación es el proceso por el cual el descubrimiento de nuevos modos de ser o nuevas formas de vida da al sujeto una nueva capacidad de conocerse así mismo. El lector es en consecuencia engrandecido en su capacidad de proyectarse a sí mismo recibiendo del texto mismo un nuevo modo de ser. Es decir, comprenderse frente a un mundo es todo lo contrario a proyectarse uno mismo, significa permitir que la obra y su mundo amplíen el horizonte de la comprensión que tengo de mí mismo.

Conclusiones

En la historia de la hermenéutica improbable se alcanza a analizar de forma breve las diferentes posturas teóricas en cuanto al origen y desarrollo de la hermenéutica como disciplina de interpretación de textos. Los escritos vinculados pretenden una representación comprensiva de las diferentes ideologías y planteamientos sobre “el sentido”.

Se comparten las siguientes reflexiones como las más significativas a considerar y que responden a la construcción del planteamiento la hermenéutica improbable.

La primera la encontramos en los orígenes mismos de la hermenéutica: Platón y el concepto de escritura. Como ya hemos visto, para este pensador griego en la escritura misma encontramos una improbabilidad de la transmisión y conservación del sentido de los textos. La escritura es una invención tardía por parte del hombre, y tomo tal, considerada de menor valía que el discurso escrito en tanto que éste último no necesita de intermediarios ni de ayudadores. Pero la escritura al ser puesta en una tecnología para su conservación se aleja de todo aquello que la une con su ambiente

vital, y ahora, desamparada de su autor, queda desamparada y a la merced de futuras distorsiones.

La segunda reflexión fue tomada de la propuesta de Schleiermacher: comprender un texto significa comprender la constitución vital de su autor. Tal vez porque, como lo ha visto la mayoría de sus críticos, Schleiermacher descubrió su planteamiento hermenéutico cuando hizo la traducción de los diálogos de Platón. Al parecer, la propuesta el concepto de escritura que tenía el filósofo griego permeó de forma profunda el pensamiento del autor alemán. Más allá de todos los altibajos que tiene la hermenéutica romántica, hay algo que yo puedo rescatar de ella: acceder al sentido de un texto es un asunto improbable. Por eso Schleiermacher lo denomina “método adivinatorio”. No exista un método técnico para acceder al sentido de su autor (o del texto) solamente se le puede conjeturar.

La tercera consideración ha sido extraída de la hermenéutica metafísica de Grondin: el sentido no está del todo abierto a la comprensión del hombre en tanto que es un sentido metafísico. La búsqueda de este sentido oculto está limitada por cuanto somos seres finitos. Y, sumado a ello, porque este verbo interior escapa muchas veces a la superficie de las palabras y expresiones. Debe buscarse detrás de los signos visibles. Más aún, no hay un método para llegar a esto no dicho, solo la comprensión. Con Grondin lo que está en problema es la naturaleza del sentido mismo. El sentido absoluto de las cosas (incluidos los textos) está más allá de lo fáctico y lo sensitivo. El intérprete debe ser consciente de esto: que cuando se escribe sobre algo el lector debe aventurarse en lo que se dice, lo que se pronuncia, pero al mismo tiempo en lo que se silencia.

Capítulo 4
Novum organum sobre el entendimiento”
Qui legit intellegat

Helmer Quintero Núñez, PhD.

λόγος- verbum:

La forma más simbólica de Dios llamarse.

La palabra es la última realización antrópica del símbolo.

1. Definición de hermenéutica

- Hermenéutica: Apropiación de instante absoluto.
- Noción general: Hermenéutica es interpretar, es entendimiento.
- Lo que se ha distinguido y asumido convencionalmente por hermenéutica, es la coincidencia de sentidos entre el autor y el intérprete.
- Hermenéutica: Apropiación, detentación, u ostentación de sentido.
- Hermenéutica: Es sentir el contenido ontológico (la ley del universo, la verdad) en el evento de realización de consciencia, en facticidad racional.
- La hermenéutica es creación de cosas, y lo creado no es interpretación, es otro intento de discurso.
- La hermenéutica es poética filosófica.

2. Formas de hermenéutica

- **Hermenéutica inclusiva:** El autor no logra trasladar el sentido al texto, el texto es sólo un código para la evocación de sentido para el mismo autor. El sentido sólo lo ostenta el autor. Nadie más lo puede entender. El texto no logra reproducir el sentido.
- **Hermenéutica heterónoma:** El sentido está en otro sujeto, no en el autor. El autor habla y no entiende; el lector asume el sentido.
- **Hermenéutica hagiógrafa:** El sentido está en el texto no en el autor. El sentido en el texto y no en el pensamiento, ni en el sentir del autor.
- **Hermenéutica ontológica:** Resucitar el sentido leyendo en el idioma inicial y memorizando el pasaje.
- **Hermenéutica filonémica:** Hay un registro en el texto de la fuerza del autor. La energía del autor es distinguible en el texto, pues no todos los autores ostentan el mismo potencial. El lector intuye la fuerza del autor y el sentido se hace vinculador.
- **Hermenéutica fenomenológica:** Las cosas proyectan o manifiestan el sentido. Las cosas también son los textos.
- **Hermenéutica auto- doxástica o de la vanidad:** El sentido no se puede realizar en el texto porque el autor está realizado en sí mismo.
- **Hermenéutica inocua:** Es callar el sentido porque se halla inexistente. Es una minería de sentido, no solo en la lectura, sino también en la escritura. El escritor escribe para lograr sentido, un sentido que no es causa sino objetivo. Entre más escribe menos sentido encuentra.

- Hermenéutica de transferencia: Cuando se traslada el sentido constituido enteramente por dolor. Es la única experiencia auténtica de autoría antrópica.
- Hermenéutica numinosa: El sentir en el alma es la certeza de las potestades del bien o del mal. El sentido es fuerza que se hace forma en el pensamiento, energía en las palabras, y materia en la grafía.
- Hermenéutica pneumatológica: El sentido pasa por los hombres, pero la verdad y la realidad de las causas las determina Dios. *“Porque a través de Moisés la ley se dio, pero la gracia y la verdad se hicieron en Jesucristo”.*

3. Instancias de interpretación

- Las leyes de la gramática exigen la admisión del establecimiento de un lenguaje inicial.
- El acto *ἐπιλύσεως*: Apropiar u ostentar sentido. El sentido está en el autor, en el texto y en el intérprete.
- La probabilidad hermenéutica requiere sincronía y diacronía, objetividad y subjetividad, materialidad y espiritualidad.
- El sentir en el alma es el sentido de las potestades del bien o del mal. Ese sentido se hace fuerza con forma en el pensamiento, energía en las palabras, y materia en la grafía.
- El sentido es ley, es verdad, es realidad; es determinante de existencia (las cosas son en cuanto a las leyes que las rigen).
- El sentido es la verdad, porque la verdad es lo existente.
- El sentido es la información del fenómeno, de la cosa, del hecho. Es la verdad de lo que es.
- • El sentido sobre la materialidad: consiste en “sentir lo que sucede”.

- El sujeto en su tiempo puede coincidir con otro sujeto en su tiempo, y eso no es necesariamente un evento diacrónico sino espontáneo (objeción a Gadamer). La verdad es reconocible en cualquier momento y no sólo es producto de la herencia material de memoria.
- El lenguaje no es un mecanismo es un organismo. El lenguaje es *vita et veritas*.
- El lenguaje es la dominación del símbolo.
- La realización hermenéutica no es un evento es un espacio muestral: Improbabilidad.
- La facticidad racional es sentir en la consciencia. La facticidad racional es sentir en la consciencia la verdad. O sentir el sentido, sentir la verdad.
- Pensar es sentir el alma.
- Los ambientes de recepción: semiótico, dialéctico, factual. Semiótico, el sentido diluido; dialéctico, sentido escalonado; factual, sentido materializado.
- El sentido como contenido de conocimiento: en teología, filosofía y ciencia. Entender la verdad (Dios); entender la nada (hombre); entender la existencia (naturaleza).

4. Hermenéutica improbable

El contenido:

- Hermenéutica improbable para el sentido inexistente y hermenéutica probable para el sentido absoluto.
- La improbabilidad se da en asuntos de sobre- materialidad: Dios, libertad e inmortalidad; o Dios, hombre y tiempo.
- Los intentos por redefinir la hermenéutica son los síntomas de improbabilidad. No es el texto, no es el intérprete, no es el tiempo, no es el autor. Es todo eso, y el desconocimiento

de fuentes inmateriales de sentido, y de contenidos improbables de apropiación material.

- Las distintas definiciones acerca de hermenéutica, como los enfoques propuestos (autor, texto, lector) son la evidencia más ostensible de la improbabilidad hermenéutica.
- El sentido es el sentir, la energía que alumbra y produce el pensamiento, o produce al pensamiento. Sin embargo, la energía no logra en ocasiones formular apropiadamente la experiencia del pensar.

El sujeto:

- La distracción del sentido está exitosamente de turno. A pocos les importa el sentido ontológico, estamos en el sentido instintivo de la sobre-existencia.
- Al sujeto se le están acabando las abstracciones y el lenguaje se está actualizando en la evocación ideográfica.
- Atemporalidad de la industrialización y de la reducción del instante: No es útil pensar; es útil hacer; el impulso frente a la decisión.
- El hombre se ha quedado sin memoria, “sin relación materializante con el pasado”. El hombre se quedó sin él mismo.
- Nos han habituado a la irrealización del sentido. Nos hablan de la realidad mediada por el dolor y el miedo: un sentido que se acorrala en las inmediaciones del alma. Tradiciones que afirman la verdad como representación oscura.
- Somos memoria modificada por la experiencia, y por la interpretación de la experiencia.

- Los individuos son interpretaciones estacionales. Por la condición de inestabilidad óptica, pero además por la ineficacia hermenéutica.
- Hay un predominio del prejuicio por el sujeto, frente al juicio del objeto. Se establece la autoridad por la tradición. Casi hay una realización de idealización del autor. La validez del objeto no es intrínseca al objeto, sino consecuencia de la apreciación hacia el sujeto.
- Los sentidos evitados: ¿cómo expresar lo que no queremos decir, si huimos del sentido natural de sentido, huimos por vanidad o por dolor, o por dolor y vanidad de la realización de sentido?
- Inhibidores de apropiación: Ansiedad en la violencia simbólica; Nihilismo relativista (nada importa); insuficiencia sistemática (todo sistema es insuficiente e incompleto); etología emergente (no hay funcionalidad biológica, no hay pensamiento).
- La mecanización del escritor al momento de transmitir el sentido. Es un instrumento de sentido mas no ostenta el sentido. Hay autores que están dominados por su mente. Ellos no controlan el sentido. El sentido los controla a ellos.
- La ingeniería en la industrialización del hombre: El hombre es una extensión de la máquina. La máquina sistematiza y sugiere, el hombre asume sensaciones algorítmicas. La máquina registra, procesa y decide; el hombre opera.

La instrumentalidad:

- Las desavenencias en las teorías del lenguaje. Son simples intenciones de acercamiento al sentido y a la verdad.
- No se demuestra la teoría lingüística sino simplemente se asume.

- El problema de las teorizaciones del lenguaje en la pragmática incorpora incidencias en el sentido. La teorización acerca del lenguaje ajusta los sentidos, los evita y los presume.
- Convención de consciencia de sentido. El lenguaje no tiene una referencia racional y se debe suponer un sentido y admitir ese sentido por afirmación no racional y axiomática. Se debe admitir la imposición de referencias, de significados y de apariencias. El lenguaje asume epistemología dogmática. Así lo es el pensamiento. Las palabras se asumen como las ideas: intempestivas y sin etimología final.
- La infinitud del lenguaje como desarrollo semiótico, frente al lenguaje matemático controlable.
- En el texto no se observa lo paralingüístico, los gestos, los ademanes, lo que va más allá de la materialización o huella de sentido.
- La ansiedad por ausencia de sentido es inhibidora de sentido.
- La improvisación de sentido. El sentido es intento por decir.

El trámite

- Énfasis semántico: La intencionalidad semántica altera el sentido. Entre más se pretende aclarar el lenguaje, se dispersa el sentido.
- La importancia literaria en la hermenéutica. La acomodación estética es una dispersión no intencional del sentido. La intencionalidad por plantear una estética de sentido y una fascinación plástica con el lenguaje, por parte del escritor; o la expectativa estética por parte del lector,

reduce los contenidos de verdad. Lo bello no es necesariamente lo bueno.

- Contamos con la redacción simulada, y con la provocación semiológica de querer encriptar el sentido para deificar la obviedad y la realización óptica.
- Hay una espectacular fascinación por la mentira, por la simulación y la apariencia, porque huimos de la realización de experiencia.
- La pretensión de decirlo mejor determina el no decirlo. Tanta prevención por el no acierto lingüístico, se constituye en el modificador del concepto. Es mejor decirlo asumiendo riesgos que no decirlo. El sentir se resiente en la protocolización, en la liturgia filológica. Se demora, se deprime, o se inhibe. Lo que emerge en estas ocasiones es la cancillería, o la idea impostora que suplanta el sentir.
- La belleza es la forma más eficiente de ocultar la mentira.
- Hay una estructura de sentido encriptada en la época. El tiempo logra dejar el evento en representación, pero sin ontología funcional. La metaforización del concepto deja la consciencia en latencia.
- Se reduce el sentido en la sobrerrepresentación. Se hace anagógica la interpretación, sin relación funcional con la consciencia de presente; el instante no está actualizado.
- La incompreensión es un criterio de validez y de autoridad. La complejidad en el tratamiento del concepto lo hace más significativo para el dialogante hermenéutico.
- El atrapamiento semiótico (del símbolo), es la tendencia a sobreestimar el símbolo y sobreponerlo en una artificialidad de sentido.
- El engaño es un motor que impulsa la idea. Todo autor es proclive a engañar y a ser seducido. El lenguaje de alguna

manera es un sistema de ocultamiento. Tendemos a engañar, a engañarnos y a dejarnos engañar. Hay una renuncia a la verdad. Hasta admitir la honestidad es una forma de autoengaño. El problema fundamental de la hermenéutica no consiste en interpretar el sentido, sino en expresar el sentido.

- Los eufemismos son unas de las peores amenazas para los sentidos, para el sentido.
- El evento atópico. La relación de situación y de sustancia entre el escritor y el contenedor. El traslado del sentido a través de la humanización de transferencia. El que lee se parece al que escribió.
- La semiosis en alteridad es tener alumbramientos de consciencia de verdad y luego quedar a oscuras. Hay también un sentido de instante. Hay consciencia ocasional de tránsito de sentido. El sentido pasado se supone en el actual discurso, pero en el discurso actual hay carencia de sentido presente.
- Existe un intrincado círculo de omisión de sentido, de sentido apofántico.
- La obstrucción dialógica: El proceso hermenéutico es un diálogo, ósea, es una deslocalización biológica de sentido (hay traslado, pero no se pierde el sentido, ni en el agente, ni en el recipiente inicial, ni en el recipiente actual); pero en ocasiones el receptáculo de actualidad está sellado.
- La traducción es una interpretación, o unas interpretaciones. Pero la traducción es una simple tradición. Es la tradición de los significados y de las interpretaciones.
- El doble tránsito de sentido o el sentido sincrónico de estructura. Las traducciones oponibles.

- En las traducciones existen entidades intransferibles, y en las gramáticas comparadas existen suposiciones inaplicables.

5. Sentido existente en la sobrematerialidad

- *Primum intellegentes*. El sentido no se hace por sí mismo, como las cosas no se hacen por sí mismas: Ontología contenida.
- El sentido es una acción *pneumatrópica*. La hermenéutica es un evento de referenciación en Dios (*Deus*) o en el numen.
- En la influencia semita y grecolatina el sentido es causado y dominado por los espíritus: *Spiritus veritatis* y *Hermes-mercurius*.
- El sentido es espíritu y verdad, es palabra. "Verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt".
- El sentido en referencia a *Deus es Spiritus veritatis*.
- El sentido en el *numen es spiritus mendax*.
- El sentido en los hombres es *apocalypsis*.
- Los niveles de revelación: physica-natural(materialidad), laóstica- demòstica(pueblos), grafológica-logóstica (escritural, simbólica), onírico-pneumatológico, ontológico (Jesús).
- *Sancti Dei homines*: La ónticidad del traslado: inocuidad, dispersión y trascendencia.
- *Lucerna et lumen*. El lenguaje es la lámpara, el objeto portador de sentido
- No se interpreta, se afirma el sentido en el pensamiento. El sentido localizado en la escritura, o transportado o

custodiado en la escritura, se anida en la mente del autor escritural, y en la mente del lector.

- La luz que emiten las estrellas no se interpreta, simplemente se siente en la consciencia, en el cuerpo, en el calor. La luz de las estrellas es información, es sentido, es verdad, es existencia. “Sea la luz y fue la luz”.
- No pensamos, simplemente estamos en *facta est lux* o estamos *en tenebrae*.
- *Fides est sperandorum substantia*. Creer es sentir el sentido.
- La verdad es una existencia que no está mediada por ninguna influencia antrópica. Es independiente de toda improvisación de consciencia y de pensamiento. Y esa verdad a veces viaja sin que el escritor se percate. La verdad instrumentaliza al lector, al autor, al lenguaje. No lo contrario. Por eso la verdad se revela, aun sobreponiéndose a la consciencia.
- El sentido es tránsito por la consciencia. Es traspaso de certezas en las mediaciones representadoras.
- El sentido es una revelación, es un evento. Es un evento en ocasiones único. En ocasiones es una ontología que fue y que no será. Para seguir admitiéndolo se precisa de un evento de consciencia, se necesita una revelación que coincide con la disposición de la consciencia: facticidad racional.
- El lenguaje es índice, símbolo, convención, código y signo de la trascendencia: *Deus erat Verbum*.
- El lenguaje es representación autorizada. El lenguaje es representación incontentida: *Deus erat Verbum*.
- Se necesita el texto porque el evento ἐπιλύσεως, es un evento temporal, inicial, y único. El texto es la huella (*vita*) del sentido (*vita*).

- *Legem*, el sentido es la fuerza de la verdad. La ley es el sentido.
- La facticidad racional es un evento de alumbramiento, de trascendencia.
- El racionalismo, en su condición más elaborada, es revelación.
- El racionalismo es la verdad en actos de consciencia, y el empirismo es la verdad en las cosas.
- *Qui legit intellegat*: El entendimiento. Somos cuando somos para la eternidad. Somos cuando sentimos que la eternidad nos siente en su consciencia.
- El entendimiento es realización de sentido infinito.
- Somos instante, somos instante de consciencia, consciencia de instante.

"Somos un signo por interpretar; no damos muestra de dolor, habiendo perdido la lengua en la lejanía".

Hölderling citado por Heidegger

Capítulo 5

Origen semítico de la hermenéutica

Helmer Quintero Núñez, PhD.

Emerson José Cuadrado Hernández, Mg.

Resumen

La idea sugerida en este trabajo puede suscitar cierta extrañeza ya que, en el imaginario colectivo, el origen de la hermenéutica está estrechamente ligado al pensamiento griego, específicamente al mito de Hermes como dios creador de la escritura y responsable de la comunicación. Sin embargo, en este ensayo tomaré en consideración (además del aporte griego) el papel fundamental de la práctica interpretativa en la cultura semita; pueblo que, junto a Grecia, ha colonizado y transformado el mundo occidental. En este orden de ideas, tres serán los argumentos que guiarán el ensayo: primero, proponer que el método de interpretación literal de textos es herencia del planteamiento hermenéutico semita; segundo, que el instrumento alegórico para la comprensión textual es patrimonio griego; y tercero, mostrar la actualidad de estas dos cosmovisiones interpretativas.

Palabras clave: Origen de la hermenéutica, método literal, método alegórico, pueblo semita, Grecia.

Abstract

The title evoked for this research may generate some strangeness, since, in the collective imagination, the origin of

hermeneutics is closely linked to Greek thought, specifically to the mythology of Hermes as the creator god of writing and responsible for communication. However, in this essay I will take into consideration (in addition to the Greek contribution) the fundamental role of interpretive practice in Semitic culture; people who, together with Greece, have colonized and transformed the Western world. In this order of ideas, three will be the arguments that will guide this essay; first, to propose that the method of literal interpretation of texts is inherited from the Semitic hermeneutical approach; second, that the allegorical instrument for textual understanding is Greek heritage; and third, briefly show the actuality of these two interpretive worldviews.

Keywords: Origin of hermeneutics, literal method, allegorical method, Semites, Greeks.

Introducción

*“El pasado es, por definición, un dato que ya nada habrá de modificar.
Pero el conocimiento del pasado es algo que está en constante
progreso, que se transforma y se perfecciona sin cesar”.*

Marc Bloch, Introducción a la Historia.

¿Por qué hablar de los semitas? ¿Cuál ha sido el papel que han desempeñado en la configuración de la cultura occidental? Pero más importante, ¿qué incidencias tuvieron en el desarrollo de la práctica interpretativa? Y ¿cuáles son esos elementos interpretativos que aún conservamos de ellos? Con relación a la primera, traeré a la reflexión la propuesta del filósofo alemán Karl Jaspers¹, quien pretende establecer un origen empírico y común de la historia universal. Este origen se remonta al periodo comprendido entre los siglos VIII y II a. C. La consideración de este momento histórico es porque para el autor alemán, fue justamente dentro de ese periodo cuando tuvo lugar el estadio coyuntural o axial más potente de la civilización: “Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el «tiempo-eje»” (p. 20).

El argumento de Jaspers en favor de este planteamiento obedece al hecho que en dicho espacio temporal ocurrió, de forma simultánea, el mismo acontecimiento en las cinco grandes potencias de la ecúmene: en China con el taoísmo de Lao-Tsé; en India con la enseñanza de Buda; en Irán con la religión de Zaratustra; en Palestina con el surgimiento de los profetas, y en Grecia con el advenimiento de los filósofos. Estos líderes fundan movimientos por los cuales el hombre cobra conciencia de sí mismo, aspira a la libertad y la salvación y se formula las preguntas más radicales: “En esa época se constituyen las categorías fundamentales, con las que

¹ Jasper, Karl. *Origen y meta de la historia*. 4.^a ed. Traducido por Francisco Vela. Selecta de Revista de Occidente, 1968, p. 20.

todavía pensamos y se inician las religiones mundiales”². Lo que quiero resaltar con este planteamiento es la inclusión de la cultura semita de Palestina en el marco de este momento determinante de la historia universal.

Ahora bien, uno de los obstáculos que limita la propuesta de Karl Jaspers es la oposición que establece entre Occidente y Oriente. Para el filósofo alemán, la colonización racional de Grecia en cuanto cuna de la civilización, sumada a la “edad técnica” (la era moderna) son dos aspectos que hacen de Occidente el padre de la historia universal. Es importante aclarar que el planteamiento del pensador alemán no pretende deconstruir el papel protagónico de Occidente sino mostrar su imperfección y sus defectos; es decir, cuál es el precio que hemos pagado por la separación antagónica entre Occidente y Oriente, ¿qué encontramos allí que nos complete?, ¿qué ocurrió allí realmente y cuál fue la verdad que nosotros descubrimos? ¿Cuál es el precio de nuestra primacía? ¿Qué es lo que con toda la primacía de Europa se le ha perdido a Occidente? Según Jaspers, tanto Oriente como Occidente son almas gemelas que se complementan recíprocamente: “En Asia está lo que nos falta y lo que, sin embargo, nos interesa esencialmente. De allí nos llegan preguntas que yacen latentes en nuestra propia profundidad. Asia es nuestro imprescindible complemento”³.

Para reforzar este enunciado, se propone las ideas del historiador alemán Sebastian Conrad, quien ha desarrollado el concepto de “historia global” como un instrumento novedoso de interpretación de esta disciplina. Para Conrad, también existen algunos defectos en relación con el estudio de la historia que nos dificultan su comprensión más objetiva, como el eurocentrismo, sistema de pensamiento según el cual Europa es la fuerza central de la historia y el modelo del desarrollo global⁴. Lo que el historiador

2 Jasper, Karl. *Origen y meta de la historia*. 4.^a ed. Traducido por Francisco Vela. Selecta de Revista de Occidente, 1968, p. 20.

3 Ibid, p. 99.

4 Conrad, Sebastian. *Historia global: una nueva visión para el mundo actual*. Traducido por Gerardo García. Crítica, 2017, p. 9.

alemán pretende cuestionar es la mirada parcializada de esta postura. En su lugar, propone que no miremos la historia desde la ventana eurocéntrica solamente, sino desde el espacio abierto de toda la humanidad o, como él prefiere llamarla, la “gran historia”, esto es, la historia de lo que ocurre en el mundo entero. Es decir, la historia debe ser una ciencia de vocación inclusiva que no escatime pueblos, culturas, razas o divisiones geográficas; en cuanto que la historia es la historia de toda la humanidad. Donde quiera que existan hombres, allí hay historia.

En consecuencia, desde el punto de vista histórico, es saludable tomar en consideración todo el patrimonio cultural que nos ha constituido como civilización, sin discriminación canónica, geográfica o de procedencia. Hablamos particularmente del folclor de los pueblos semitas, quienes de acuerdo con la bibliografía consultada han configurado el pensamiento de Occidente desde dos ámbitos: el religioso y el moral. Como lo plantea Joaquín Lomba, el cristianismo es fruto de la cultura semita ya que su mismo fundador, Jesús, era de origen judío. Ahora bien, la sola presencia del cristianismo en Occidente no es gratuita: “Contiene una espiritualidad que [...] ha configurado, sin duda alguna, su forma de ser. Los europeos confesionalmente cristianos o no, han asumido una moral o vivido unos valores que, en sus raíces, no podemos negar que son semitas”⁵. En otras palabras, no podemos separar la conciencia moral del mundo occidental, del espíritu religioso de influencia judía.

Del mismo modo, Ernest Renan sostiene que las brillantes civilizaciones que desde la más remota antigüedad se desarrollaron en Egipto, en China, en Siria, en Babilonia, en Persia y en Grecia, hicieron que la religión alcanzara ciertos progresos. Sin embargo, no son de estas culturas, mundialmente reconocidas, de donde ha venido la fe de la humanidad. Según el historiador francés, no podía venir de Oriente, porque era muy difícil que aquellos antiguos cultos se desprendieran del politeísmo para abrazar la unidad de una

⁵ Lomba, Joaquín. *La raíz semítica de lo europeo: islam y judaísmo medievales*. Akal, 2014, p. 12.

religión monoteísta. El brahmanismo se mantiene porque la India ostenta cultura de conservación. El budismo tuvo una extensión escasa. Y el druidismo fue de circunspección exclusiva. En Grecia tenemos el orfismo (corriente religiosa relacionada con Orfeo, el maestro de los encantamientos), sin embargo, los misterios no fueron suficientes para darle a las almas un alimento sólido. Sólo Persia alcanzó una religión dogmática, casi monoteísta y sabiamente organizada. Pero Persia no convirtió al mundo. Por el contrario, afirma Renan, es a la raza semítica a quien pertenece la gloria de haber creado la religión de la humanidad. Aunque más precisamente a su intérprete, al que la conciencia universal ha concedido, con toda justicia, el título de Hijo de Dios, puesto que le hizo dar a la religión un paso al que ningún otro le ha dado⁶.

Por tanto, la herencia semita para Occidente no solo se limita a lo religioso y moral, sino que también nos educó en cuanto al modo en el que interpretamos los textos escritos. Esta hipótesis será desarrollada en tres momentos. Primero, a través de una exploración en cuanto al papel preponderante del ejercicio hermenéutico en la cultura semita. Segundo, presentación de forma sucinta del posible origen del planteamiento hermenéutico en Grecia (por supuesto, nuestro interés no está en función de los griegos, sino con los hebreos). Tercero, reseña de la actualidad de estas dos grandes cosmovisiones interpretativas. El último apartado relaciona conclusiones derivadas del desarrollo investigativo.

Primera variante. El aporte semítico es la lectura literal de los textos

Los semitas eran originalmente un grupo de tribus nómadas identificadas religiosamente con el judaísmo, credo en el cual Yahvé es el único Dios. Se les conoce también como israelitas, hebreos y judíos. Este pueblo tiene por padre al patriarca Abraham, quien según el relato bíblico de Génesis 11, salió de la ciudad de Ur de los

⁶ Renán, Ernest. *La vida de Jesús*. Traducido por A. G. Tirado. Edaf, 1968, p. 74-82.

Caldeos en Mesopotamia, para ir a Canaán, la tierra prometida. Este evento es importante por dos razones, primero porque marca el inicio de la constitución del primer pueblo monoteísta de la historia; y segundo, es también un reflejo de la antigüedad del pueblo hebreo. Según la cronista colombiana Diana Uribe, fue a comienzos del milenio II a. C. cuando Abraham emigró de Mesopotamia a Palestina. Posteriormente se trasladaron a Egipto, donde fueron esclavizados. Hacia 1250 a. C., obtuvieron su libertad y se asentaron de nuevo en Palestina⁷. De acuerdo con este contexto cronológico, en Éxodo (19: 1) se relata que “al tercer mes de haber salido los hijos de Israel de la tierra de Egipto, ese mismo día, llegaron al desierto de Sinaí”. Lugar en el que Yahvé establece el pacto con Israel y donde les entrega la Ley por medio de Moisés.

Según la tradición hebrea, en el monte Sinaí Moisés no sólo recibe la Ley Escrita (que en hebreo recibe el nombre de Torah cuyo significado es “instrucción”, “enseñanza” y que en griego se denomina Pentateuco, que hace referencia a los primeros cinco libros del AT: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio) y también a la Ley Oral (lo que actualmente los judíos denominan el Talmud) que tiene una función explicativa, normativa y hermenéutica. Según Guadalupe Seijas, especialista en Filología semita: “Para los judíos, la Ley oral no deriva de la Escrita, sino que ambas surgen de un mismo punto de partida”⁸. Para esta autora el argumento en favor de estas interpretaciones orales es que las antiguas Leyes Bíblicas precisan de una actualización que las acomode a las circunstancias cambiantes, históricas, sociales y teológicas. He aquí algunas diferencias de estas leyes propuestas por la autora española:

⁷ Uribe, Diana. *Historia de las civilizaciones*. Penguin Random House, 2008, p. 88.

⁸ Seijas, Guadalupe. *Historia de la literatura hebrea y judía*. Trotta, 2014., p. 268.

Ley Escrita	Ley Oral
Cinco primeros libros de la Biblia. Toráh	Colección de leyes transmitidas oralmente
Entregada por Dios a Moisés en el Sinaí	Entregada por Dios a Moisés en el Sinaí
Texto inamovible	Texto en continuo desarrollo
Contexto histórico: pasado	Contexto histórico: pasado, presente y futuro
Objeto de exégesis	Objeto de recopilación y actualización

Fuente: Elaboración propia.

En resumen, los escritos sagrados del judaísmo son la Toráh y la Mishná. La Toráh (Ley Escrita) fue otorgada a Moisés por Yahvé en el monte Sinaí mientras el pueblo hebreo salía de Egipto. Por su parte, la Mishná (Ley Oral) está compuesta por una serie de comentarios de tradición oral desarrollados por el pueblo judío después de recibir la Toráh y hasta su codificación a finales del siglo II de nuestra era: “Este cuerpo de leyes orales forma parte del Talmud, la verdadera enciclopedia del saber judío”⁹.

Por su parte, Michael Fishbane argumenta que la experiencia del pueblo judío en el Sinaí constituye un momento axial, “La ocasión en la que, según las Escrituras, el pueblo de Israel fue llamado a aceptar el dominio histórico-mundial de Dios y vivir dentro del marco de la piedad”¹⁰. Por tanto, el judaísmo reconoce la centralidad de este evento y pone sus enseñanzas en el centro de la vida religiosa. Para Fishbane, la teología judía comienza en el Sinaí. La Ley Escrita fue complementada desde la antigüedad bíblica hasta nuestros días con una tradición oral para su comprensión e interpretación en una amplia variedad de formas y contextos. Pero el Sinaí siempre siguió siendo el principal. Incluso se podría decir que no existe una auténtica teología judía fuera de este núcleo del pacto. Según el autor estadounidense: “La interpretación es, por tanto, una

⁹ Olivencia, E. *Maimónides*. RBA, 2015., p. 23.

¹⁰ Fishbane, Michael. "A Jewish Hermeneutical Theology". En Hava Tirosh-Samuelson y Aaron W. Hughes (editores), *Jewish Hermeneutical Theology*, volumen 14. Brill, 2015, p. 145.

práctica fundamental de la cultura religiosa judía; y la Biblia hebrea es su tema principal y texto de prueba”¹¹.

Antes de hablar de la hermenéutica semita propiamente, debemos entender un elemento más, a saber, que la Mishná o Ley Oral es el organismo encargado de velar por la interpretación de la Ley Escrita. Pero al ejercicio técnico, científico o académico de esta práctica hermenéutica los hebreos la han denominado Midrash. Este es un término polifacético en la literatura rabínica. Por ejemplo, Hermann Strack comenta que Midrash deriva del verbo darash que en hebreo significa “buscar, preguntar, interpretar”. Y en sus sentidos derivados, puede significar “escuela de enseñanza, instrucción”. Pero en su uso rabínico también tiene una connotación de “investigación, estudio, teoría y práctica”¹². Es decir, Midrash es para los judíos la escuela de interpretación bíblica.

Además de la etimología de la palabra, Hermann Strack sugiere que el Midrash se subdivide en dos enfoques interpretativos: halajá y hagadá. La exégesis halájica no solo debe proporcionar detalles que faltan en la Biblia; también proporciona instrucciones para la aplicación de sus reglas. La exégesis jurídica bíblica se preocupa de manera particular por hacer que las leyes preexistentes sean aplicables o viables en nuevos contextos. La exégesis hagádica es más libre y caracterizada por un elemento lúdico; está fuertemente ligada a la tradición y al mismo tiempo abierta a las influencias contemporáneas (como las necesidades apologéticas y polémicas). Por otro lado, el halajá debe adaptarse a las condiciones cambiantes. Esto conduce a un proceso continuo de adaptación. Sin embargo, el hagadá que no tiene influencia directa en la práctica, no se ve afectada en gran medida por esta adaptación continua. Por lo tanto, aunque en principio no está estrictamente definido, el hagadá tiende a ser más estable que el halajá¹³.

11 Fishbane, Michael. "The Bible in the Jewish Mystical Tradition". En Hava Tirosh-Samuelsón y Aaron W. Hughes (editores), *Jewish Hermeneutical Theology*, volumen 14. Brill, 2015, p. 115.

12 Strack, Hermann, y Stemberger, Günter. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Traducido y editado por Markus Bockmuehl. T & T Clark, 1992, p. 234.

13 *Ibid*, p. 16.

Por su parte, Guadalupe Seijas propone que el Midrash es una actividad exegética que enfrenta al texto bíblico con la intención expresa de interpretarlo. Es fruto de la aplicación de un método exegético desarrollado en el seno del judaísmo rabínico para la interpretación de la escritura. Esta actividad intelectual tuvo su máxima expresión en Hillel (110 a. C.-10 d. C.), eminente rabino y maestro judío, el primer erudito que sistematizó la interpretación de la Toráh escrita, como lo declara Guadalupe Seijas: “En realidad, la propuesta de Hillel es la básica y las otras son desarrollos de ella”¹⁴. Además, Joseph Ernest Renan señala que “Hillel fue el maestro de Jesús”¹⁵. La aseveración del filósofo francés va dirigida a la posible influencia que los escritos y enseñanzas de Hillel pudieron haber tenido en el ministerio de Jesús.

Para decirlo en otras palabras, la técnica interpretativa del Midrash tiene dos enfoques. Por un lado, el análisis y aplicación de textos legales en el canon de la Toráh escrita. Este ejercicio hermenéutico era eminentemente práctico, es decir, proporciona instrucciones para la aplicación de una regla bíblica. A esto, los hebreos lo llaman halajá. Por otro lado, están los textos morales o no legales; para esta categoría textual, la aplicación hermenéutica no es práctica sino teórica. Es decir, no tiene que ver con la regulación de reglas de comportamiento sino con asuntos existenciales, filosóficos, doctrinales, o mejor, con la vida misma. El hagadá por tanto, reúne interpretaciones subjetivas, a diferencia de las interpretaciones objetivas del halajá.

Por lo anterior, hemos llegado al momento axial de esta primera variante: ¿debemos considerar el planteamiento hermenéutico hebreo como estrictamente literal o filosófico? Sobre este tópico hay una discusión inacabada por parte de los académicos semitas. Sólo mencionaré dos ejemplos. En primer lugar, Michael Fishbane, autor ya referenciado, sostiene que el Midrash, lejos de ser una práctica exegética para la comprensión literal del texto, es una

14 Seijas, Guadalupe. *Historia de la literatura hebrea y judía*. Trotta, 2014., p. 290.

15 Renán, Ernest. *La vida de Jesús*. Traducido por A. G. Tirado. Edaf, 1968, p. 91.

actitud ideológico-filosófica cuya preocupación es la captación del sentido o significado textual: “La característica principal de esa actividad midráshica es su preocupación casi exclusiva por los asuntos relacionados con el significado, y menos con respecto a la interpretación literal o lexicológica del texto de las escrituras”¹⁶. Para Fishbane, el Midrash es generador de significado. Es decir, el significado no se descubre en el texto (como pretende el ejercicio exegético), sino que se le atribuye. En otras palabras, para el autor norteamericano el estatuto filosófico de la interpretación es superior al exegético en cuanto que “el lenguaje de las leyes es fijo, pero la vida es más compleja y excede su terminología”¹⁷.

La razón fundamental para tal afirmación es que, según Fishbane, es en las profundidades de la vida donde se origina la empresa hermenéutica. En las formas grandes y pequeñas, la especie humana siempre busca significado y trascendencia. Esta es su naturaleza hermenéutica fundamental.

Por otro lado, David Halivni sostiene que el Midrash es una especie de sustituto de la actividad profética del antiguo Israel. Ante la ausencia de la voz divina y la figura personal del profeta, sólo se tiene el texto de origen sagrado para ser interpretado. Por tanto, “el Midrash surgió después que cesó la profecía, lo que, de alguna manera, obligó al hombre a confiar en el Midrash”¹⁸. Halivni propone que el Midrash es un esfuerzo intelectual serio, imparcial y sin ambigüedades o especulaciones que ancla el presente en el pasado. Este pasado es canonizado por la escritura, pero a la vez se actualiza en la medida en que es interpretado.

Por tanto, el fundamento de toda exégesis rabínica está basada en la autoridad de las Escrituras. En este contexto, el rabino israelí propone una fórmula gramatical con la que los hebreos identifican

16 Fishbane, Michael. *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*. State University of New York Press, 1993, p. 9.

17 Fishbane, Michael. “Modern Jewish Theology and Traditional Hermeneutics”. En Hava Tirosh-Samuelsón y Aaron W. Hughes (editores), *Jewish Hermeneutical Theology*, volumen 14. Brill, 2015, p. 74.

18 Halivni, David. *Midrash, Mishnah y Gemara: La Predilección Judía por la Ley Justificada*. Harvard University Press, 1986, p. 15.

un Midrash exegético de cualquier otro intento de interpretación: “Para que un pasaje califique como Midrash, debe emplearse la fórmula ‘tal como está escrito’”¹⁹. Veamos un ejemplo:

Entonces Josué edificó un altar á Jehová Dios de Israel en el monte de Ebal, como Moisés, siervo de Jehová, lo había mandado a los hijos de Israel, como está escrito en el libro de la ley de Moisés, un altar de piedras enteras sobre las cuales nadie alzó hierro: y ofrecieron sobre él holocaustos á Jehová, y sacrificaron víctimas pacíficas (Josué, 8: 30, 31).

Según el investigador judío, la fórmula usada en Josué “como está escrito en la ley de Moisés” se repite trece veces en la Biblia, de las cuales todas, menos una (2 Reyes, 14: 6) están en los últimos libros de Esdras y Nehemías. Es importante reseñar que el contexto en el que los personajes bíblicos hacían referencia a un “escrito está” era siempre en función de recordar, ratificar o inculcar principios legales o mandamientos éticos y morales en virtud de la responsabilidad que tenía el pueblo para con su Dios, en ocasiones generales o específicos.

En esto radica la esencia misma de la exégesis; a saber, del texto debe emanar el mandamiento. En las Escrituras mismas debe estar basada la legislación. Al emplear así la fórmula “tal como está escrito” no se aduce nada que no esté ya explícito en el texto. Es decir, que el motivo exegético apela siempre a la autoridad del texto y el intérprete debe estar subordinado a la condición literal del texto.

Por lo anterior, es importante hacernos la pregunta ¿cuál de las dos escuelas de interpretación (literal o filosófica) representa mejor el pensamiento de los semitas? La respuesta es contundente: debido a las condiciones político-culturales del pueblo hebreo en esos momentos, el interés hermenéutico no era en manera alguna filosófico, sino ético-jurídico.

¹⁹ Halivni, David. *Midrash, Mishnah y Gemara: La Predilección Judía por la Ley Justificada*. Harvard University Press, 1986, p. 17.

Para entender correctamente la naturaleza hermenéutica de la cultura hebrea, debemos tener un conocimiento básico de sus dos eventos constituyentes: la configuración de Israel como un Estado-nación en el año 1020 a. C.²⁰ y la entrega de la Ley por parte de Yahvé en el monte Sinaí como elemento de inauguración constitucional. Los judíos venían de ser gobernados bajo las leyes del imperio egipcio por un periodo aproximado de cuatrocientos años según el Génesis (15: 13). Por tanto, bajo la nueva constitución divina, el pueblo debía experimentar una reorganización cultural y mental en relación con las nuevas costumbres donde la Ley viene a fungir una labor pedagógica, regenerativa y reglamentaria. Es en este contexto en donde los académicos semitas encuentran el papel fundamental de la Toráh.

En este sentido, Moisés Maimónides, filósofo judío medieval comenta que en relación con el estudio de la Toráh, era obligación para un judío dividir su tiempo: un tercio se debía dedicar al estudio de la Toráh escrita, un tercio a la oral, y un tercio en comprender la metodología de sus reglas hermenéuticas, de manera tal que llegue a saber cómo se aplican estas reglas y cómo se deducen lo prohibido y lo permitido²¹. Es decir, el judío no iba a las Escrituras para hallar doctrinas filosóficas abstractas, ni mucho menos para especular acerca de la naturaleza autoritaria del escrito sagrado, sino que su principal interés era descubrir principios prácticos que estuviesen en armonía con la voluntad de Yahvé y al mismo tiempo fungieran como base para el comportamiento humano.

Sintetizando esta primera parte, los hebreos fueron uno de los primeros pueblos que maduraron muy temprano en la historia en cuanto a la necesidad de la interpretación textual. El elemento fundacional para su constitución hermenéutica es la Toráh o Ley Escrita. Esta a su vez, tiene una institución auxiliar encargada por la interpretación, actualización y conservación del texto sagrado; llamada Ley Oral, la cual se divide en las dos formas de acercamiento

20 Uribe, Diana. *Historia de las civilizaciones*. Penguin Random House, 2008, p. 88.

21 Maimónides, Moisés. *Obras filosóficas y morales*. Traducido y con notas por el Rabino Aryeh Nathan. Obelisco, 2006, p. 136.

al texto antes mencionadas: halajá y hagadá. La primera se preocupa por el comportamiento jurídico y la segunda por los asuntos teológicos, filosóficos, doctrinales y existenciales. Estas dos prácticas exegéticas (halajá y hagadá) conforman el Midrash que para los hebreos es la escuela de interpretación bíblica.

No obstante, del otro lado del Mediterráneo, en la Europa Meridional, tenemos a Grecia, considerada como la cuna de la civilización occidental, que, en paralelo a los hebreos, desarrolló otra escuela de interpretación de textos que dista mucho de ser semejante a la de los semitas. A continuación, analizaremos brevemente su principal diferencia.

Segunda variante. La herencia griega es la lectura alegórica

Para una adecuada comprensión del pensamiento hermenéutico en Grecia, debemos analizar la relación que tenían con el fenómeno del conocimiento y de la comunicación durante los siglos VIII-II a. C. En ese tiempo, según los historiadores, la cultura griega sufrió tres grandes cambios políticos, sociales y culturales conocidos como periodo arcaico (con las mitologías de Homero y Hesíodo), clásico (escuelas filosóficas de Platón y Aristóteles) y helenístico (difusión de la cultura griega por Alejandro Magno).

Es increíble pensar que en tan solo 500 años (correspondiente al “tiempo-eje” de Karl Jaspers) esta cultura pudo desarrollar toda la base sólida sobre la que estaría fundado el mundo de Occidente. Esta estructura de pensamiento está conformada básicamente por cuatro categorías filosóficas, a saber: la mitológica, la retórica, la dialéctica y la lógica. No corresponde a este capítulo probar esta tesis en profundidad, pero sí mencionar el elemento en común de estas cuatro regiones: el tratamiento que los griegos realizaron en relación con el fenómeno del conocimiento y la comunicación. Es decir, los griegos no hablaron de una ciencia hermenéutica propiamente dicha (a pesar que de ellos heredamos su nombre), pero sí hablaron de la naturaleza misma del conocimiento y de la comunicación. Se

preocuparon por la producción, difusión y recepción del conocimiento; lo que, en esencia, es la búsqueda de toda propuesta hermenéutica.

Comencemos con el aspecto mitológico. Existen dos grandes propuestas que nos ayudan a entender el rol del mito en la cultura griega arcaica. Para la primera de ellas, el mito era a los griegos lo que la Toráh para los hebreos. Los que optan por esta postura sostienen que el sistema mitológico se convirtió para Grecia en textos canónicos o relatos autorizados en los que basaban sus creencias. Uno de los máximos exponentes de este planteamiento es Bronisław Malinowski, fundador de la antropología social. Él propone que el mito, tal como existe en una comunidad salvaje, es decir, en su forma primitiva viviente, no es simplemente una historia contada sino una realidad vivida. No tiene la naturaleza de la ficción, como la que leemos hoy en una novela, pero es una realidad viva, que se cree que sucedió en tiempos primitivos, y que desde entonces continúa influyendo en el mundo y los destinos humanos. Este mito es para el salvaje lo que, para un cristiano plenamente creyente, es la historia bíblica de la creación, de la caída, de la redención por el sacrificio de Cristo en la cruz²².

La segunda propuesta sostiene que los mitos eran para los griegos un instrumento de contenido simbólico, cuyo objetivo fundamental era explicar el origen y la naturaleza de los dioses, del universo y en consecuencia del hombre mismo. Es decir, los mitos eran para los griegos lo que la ciencia es para la cultura contemporánea. En esta línea de pensamiento encontramos a Claude Lévi-Strauss, antropólogo y etnólogo francés cuyo trabajo fue clave en el desarrollo de la antropología estructural. Él sostiene que a aquellas culturas primitivas las movía una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los rodeaba, su naturaleza y su sociedad. Para lograr ese fin, proceden por medios intelectuales, exactamente como los de un filósofo, o incluso hasta cierto punto como los de un científico.

22 Malinowski, Bronisław. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. The Free Press, 1948, p. 78.

23 Strauss, Lévi. *Myth and Meaning*. University of Toronto Press, 1978, p. 6.

En este sentido, para Lévi-Strauss no existe una especie de divorcio entre la mitología y la ciencia, es solo el estado actual del pensamiento científico el que nos da la capacidad de comprender lo que hay en los mitos. El antropólogo francés no está poniendo la explicación científica y la explicación mítica en pie de igualdad, más bien quiere destacar la grandeza y la superioridad de la explicación científica, la cual radica no solo en el logro práctico e intelectual, sino en el hecho que la ciencia es capaz de explicar sus propios logros y su propia validez.

Edward Tylor, fundador de la antropología cultural (teoría sobre la evolución cultural, la cual sostiene que los diferentes estatus sociales han evolucionado desde el más primitivo al más civilizado), propone que todas las sociedades pasaron por tres etapas básicas de desarrollo: desde el salvajismo, pasando por la barbarie y la civilización. Por tanto, para el antropólogo inglés, al intelecto humano en su primer estado infantil (o “salvaje”, como él prefiere denominarlos) se le puede asignar el origen y primer desarrollo del mito: “El poeta contempla el mismo mundo natural que el hombre de ciencia, pero en su oficio tan diferente se esfuerza por hacer fácil el pensamiento difícil haciéndolo visible y tangible”²⁴.

En consecuencia, es precisamente para la comprensión de estas mentes sencillas y sin educación a las que se les habla en lenguaje mitológico. Así, al examinar las salvajes leyendas de las “tribus inferiores”, encontramos la mitología del mundo en su forma más distinta y rudimentaria. El mito es para Tylor un aspecto lúdico-pedagógico en virtud de la mentalidad primitiva.

Ahora bien, independiente de la funcionalidad que pudo haber tenido el mito para las primeras culturas de la humanidad, una cosa sí es cierta: el mito es una de las primeras manifestaciones culturales para la aprehensión del conocimiento y herramienta útil de comunicación. Por supuesto, en este primer momento de la historia cultural de Grecia, el conocimiento y la comunicación

²⁴ Tylor, Edward. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (Vol. I). Dover Publications, 2016, 264.

tenían una fuerte tendencia místico-religiosa: “Un mito es una historia religiosa, se cree que es cierto. El mito se considera sagrado para aquellos dentro de la cultura de la mitología”²⁵. Según Bolton, el mito sirvió para varios propósitos, tanto para griegos y romanos, y uno de los más importantes es la religión. En estas culturas, el mito explicaba las creencias religiosas y justificaba sus rituales, lo cual influyó en el comportamiento de ambas culturas.

Incluso para Jan Bremmer, especialista en historia de la religión antigua: “La estatura del poeta en la sociedad se reflejaba en su estado casi sobrenatural. Él y sus canciones fueron llamados ‘divinos’”²⁶. Según el historiador holandés, se creía que su poesía épica había sido transmitida por las Musas que “miran todo”. En estas circunstancias, el mito para las primeras generaciones culturales era considerado (interpretado) de forma literal. Es decir, el mito era una verdad socialmente aceptada; por su aspecto sagrado, el mito se constituyó en un código de conducta social.

Por el contrario, Luc Brisson afirma que hubo cinco elementos históricos (en el siglo V, época clásica) que modificaron no solo el tejido sociocultural de los griegos, sino que también alteraron el estatus supremo del mito: la aparición de la moneda, de la democracia, de la historia, de la filosofía y de la escritura²⁷. Así mismo, Jan Bremmer sostiene que la profundización de la brecha entre las historias que contaban los poetas Homero y Hesíodo, así como la oposición cada vez más clara entre los rasgos distintivos del mito considerado como un hecho de comunicación oral, y los nuevos hábitos que se establecen con la práctica de la escritura y la lectura “condujo a la aparición de otro tipo de discursos, en particular el ‘historiador’ y el ‘filósofo’”²⁸. Para el historiador canadiense, estos desarrollos también cambiaron el estatus del poeta, la aceptación del mito y la naturaleza de la audiencia:

25 Bolton, Lesley. *The Everything Classical Mythology Book: Greek and Roman Gods, Goddesses, Heroes, and Monsters from Ares to Zeus*. Adams Media Corporation, 2002, p. 2.

26 Bremmer, Jan. *Interpretations of Greek Mythology*. Routledge, 1988, p. 4.

27 Brisson, Luc. *How Philosophers Saved Mythos: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Traducido por Christine Tihanyi. The University of Chicago Press, 2004, p. 5.

28 Bremmer, Jan. *Interpretations of Greek Mythology*. Routledge, 1988, p. 10.

“Además, la llegada de la alfabetización permitió a los intelectuales fijar y escudriñar la tradición”²⁹.

El gran cambio que experimentó el sistema mitológico fue básicamente una forma novedosa en la interpretación. El instrumento de lectura posterior no estaría fundamentado por una conciencia sagrada y literal, sino profana y simbólica. En consecuencia, el mito ya no fue considerado como una “verdad” socialmente aceptada sino como un artefacto simbólico al servicio de la especulación filosófica.

Los griegos desarrollaron el método de interpretación alegórico. Las posibles causas que subyacen a este novedoso instrumento de apropiación mitológica obedece a la evolución cultural y literaria de Grecia. Tenemos, por ejemplo, a Heródoto (484 -425 a. C.) considerado el padre de la historia, ya que fue el primer escritor que trató temas históricos utilizando un método de investigación sistemática, recopilando sus materiales y luego ordenándolos críticamente.

Luc Brisson establece que Heródoto llega para formular criterios que le permiten oponer su discurso a las narrativas de los poetas: “Basa la validez de su propio discurso en dos principios: lo que ha observado personalmente, y lo que él sabe a través de sus informantes elegidos”³⁰. Es decir que el fenómeno del conocimiento empieza a experimentar una transformación desde lo encantado hacia lo racionalizado.

Una segunda causa sería la forma negativa de cómo son representados los dioses en las epopeyas de Homero. En este sentido, al interpretarlas alegóricamente se estaría salvando de alguna manera la imagen de esas “divinidades”. Así lo confirma David Dawson: “Si se leen literalmente, las epopeyas homéricas realmente merecen ser censuradas por ser un mito ‘impío’ e ‘inadecuado’; cuando se leen ‘alegóricamente’, no se los ve como

29 Bremmer, Jan. *Interpretations of Greek Mythology*. Routledge, 1988, p. 5.

30 Brisson, Luc. *How Philosophers Saved Mythos: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Traducido por Christine Tihanyi. The University of Chicago Press, 2004, p. 11.

mitos sino como expresiones indirectas de profunda sabiduría filosófica”³¹.

El método alegórico viene a representar dos variantes de aplicación: si se toman los mitos como meras alegorías, estarían perdiendo en todas sus formas su esencia reguladora como institución socialmente aceptada; se desvanece todo elemento de “verdad” o “sacralidad”. Sería un atentado contra la esencia misma del mito. Este tipo de lectura tendría intereses deconstructivistas. En otras palabras, para el método alegórico el sentido superficial, simple o literal, desaparece del texto. Ahora solo importa el sentido profundo. Sin embargo, una segunda variante vendría para amparar este sentido deconstructivista, a saber, que el método alegórico posibilita la supervivencia del mito. Interpretar un texto de manera alegórica significaría flexibilizarlo en el tiempo y adaptarlo a las condiciones exigentes de cualquier entorno cultural.

Luc Brisson, en *How Philosophers Saved Mythos: Allegorical Interpretation and Classical Mythology* sostiene que “la alegoría posibilitó la adaptación e interpretación constante de los mitos para que se ajustaran al contexto en el que fueron recibidos. Eso hizo posible que los mitos sobrevivieran”³². No conviene en este ensayo tomar partido con respecto a estas dos alternativas, solo nos interesa mostrar las posibles causas que dieron origen al método de interpretación alegórico en la cultura griega.

Como fue previamente anunciado al comienzo de este apartado, los griegos trabajaron el fenómeno del conocimiento y la comunicación desde cuatro frentes principalmente: el mitológico-poético (representado por Homero y Hesíodo), el retórico (por los sofistas), el dialéctico (por Sócrates y Platón) y el lógico (por Aristóteles). Ya analizamos brevemente el aspecto mitológico en la cultura griega; ahora realizaré una breve pesquisa en cuanto a la

³¹ Dawson, David. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. University of California Press, 1992, p. 39.

³² Brisson, Luc. *How Philosophers Saved Mythos: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Traducido por Christine Tihanyi. The University of Chicago Press, 2004, p. 2.

relación que los académicos intentan establecer entre la retórica y la hermenéutica.

Básicamente para los griegos la retórica era una de las disciplinas encargadas por la producción sistemática del conocimiento y de la comunicación del mismo (aunque era una práctica muy criticada por Platón por su carácter demagógico en el marco político), sin embargo, la retórica no era utilizada solamente para intereses políticos; también fue usada en asuntos jurídicos.

George Kennedy sostiene que ante la llegada de la democracia ateniense en el siglo V a. C. la mayoría de las demandas penales se juzgaban en tribunales con jurados muy numerosos (de mínimo 201 miembros) elegidos por sorteo entre los ciudadanos libres. En Grecia no había abogados profesionales y tampoco fiscales. Aunque había secretarios y asistentes, no había jueces para interpretar la ley, acusar a los jurados e imponer reglas de relevancia. Debido a la necesidad de dirigirse a un jurado numeroso y a la cantidad limitada de tiempo disponible, la presentación de un caso consistía en discursos formales de cada lado. Estas alocuciones tenían que estar bien organizados para ser efectivas³³. Por tal motivo, argumenta Kennedy, estas son las condiciones que llevaron a la redacción de manuales de retórica judicial que los litigantes podían utilizar en la preparación de discursos. Sin embargo, otra opción surgió a finales del siglo V a. C.: alguien que tuviera que hablar en el tribunal y no estuviera seguro de su capacidad para hacerlo podía contratar a un redactor de manuales de defensa (logographos) para que le escribiera una disertación, que luego memorizaba y pronunciaba lo mejor que podía¹⁶.

El arte de la retórica se convirtió en una de las actividades más importantes de Grecia, desde su llegada al escenario académico hasta los tiempos del Imperio romano. A continuación, mencionaré algunos de sus representantes más destacados: Antífona, Protágoras, Gorgias, Empédocles, Isócrates, Aristóteles, Lisias, Demóstenes,

³³ Kennedy, George. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton University Press, 1994, p. 15.

³⁴ Ibid, p. 16.

Teofrasto, Quintiliano y Marco Tulio Cicerón, el indiscutible maestro de oratoria en la antigua Roma. Estos grandes maestros (tanto oradores como logógrafos) contribuyeron con importantes aportes teóricos dentro del universo canónico de esta disciplina. Tanto que en el siglo III a. C. la retórica “era considerada en la Biblioteca de Alejandría como uno de los tres géneros de la prosa literaria: oratoria, historiografía y filosofía”³⁵. Si la retórica fue para los griegos un sistema canónico para la producción del conocimiento y el arte de la sistematización en la difusión o comunicación del mismo, entonces estamos ante una de las primeras aproximaciones al campo de la hermenéutica.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, la hermenéutica para los griegos está estrechamente relacionada con la lectura alegórica del sistema mitológico arcaico; es decir, con el fenómeno de la comunicación vertical: de los dioses con los hombres. Por otro lado, la hermenéutica también tiene fuertes raíces con la retórica; el fenómeno de comunicación horizontal: de los hombres con otros hombres.

El método literal y el método alegórico-relativista en la hermenéutica posmoderna

Hasta este momento hemos analizado dos maneras diferentes de interpretación del texto, la semítico-literal y la greco-alegórica. La primera trata de conservar la distancia entre texto y lector, donde el sujeto (que lee) está subordinado al objeto (texto leído). El texto es la máxima autoridad en cuanto que responde a un estatuto de inspiración divina y, además, tiene vocaciones jurídicas y morales. La segunda, por otro lado, es una especie de “atentado” hacia el método literal. Dicho de otro modo, la interpretación en Grecia sufre una secularización: el sistema mitológico pierde toda conciencia sagrada y, en su lugar, se convierte en un fenómeno de análisis

³⁵ Kennedy, George. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton University Press, 1994, p. 64.

filosófico. Para este método de interpretación lo más importante no es la letra del texto (el acontecimiento) sino su sentido profundo.

Lo anterior cobra trascendencia si traemos a la reflexión la propuesta de Mauricio Beuchot, conocido como el padre de la hermenéutica analógica, una de las propuestas más recientes, cuyo argumento es el siguiente: “La hermenéutica analógica tiene muchas ventajas a la hora de interpretar un texto. Escapa a la equivocidad y a la univocidad, evita el absolutismo y el relativismo excesivo, y se coloca en medio, sirve de mediación”³⁶. Desde el punto de vista del filósofo mexicano, la hermenéutica posmoderna se resume en dos métodos de interpretación textual: absolutista y relativista. El primero es un método conservador que intenta salvaguardar el sentido literal del texto de las influencias subjetivas del lector. Mientras que en el relativista prima el papel del lector por encima del texto. Por tanto, la hermenéutica analógica viene a cumplir el papel de intermediaria entre estas dos maneras de abordaje textual.

Pero siendo más específicos, Beuchot señala que la historia de la hermenéutica también se puede resumir en estas dos grandes cosmovisiones interpretativas: “En la historia de la hermenéutica se ha dado [una] lucha entre los que privilegian demasiado el sentido literal de los textos y los que lo hacen por el sentido alegórico. El sentido literal es unívoco. El sentido alegórico tiene el peligro de equivocidad”³⁷. En cambio, una hermenéutica analógica trata de conservarse en medio, en la mediación, no pretende una interpretación literal del texto, pero tampoco se lanza a una interpretación puramente alegórica.

Beuchot³⁸ establece que la hermenéutica analógica reconoce en estadios de igualdad la relación entre el autor, el texto y el lector. No podemos darle “toda la preferencia al autor, pues siempre se inmiscuye la subjetividad del lector; pero tampoco podemos dar toda la preferencia al lector, so pena de perder la objetividad y hacer

36 Beuchot, Mauricio. *Perspectivas Hermenéuticas*. Siglo XXI, 2017, p. 9.

37 Ibid, p. 17.

38 Ibid, p. 10-16.

injusticia al autor. Tenemos que tratar de recuperar la intencionalidad del autor, sabiendo de antemano que va a predominar la intencionalidad del lector”, pero no demasiado.

Conviene comentar que se hizo un salto en el tiempo (de los siglos VIII al II a. C. hasta la propuesta posmoderna de Beuchot), que en opinión del lector puede parecer abrupta y superficial, pero existen dos razones que justifican esta decisión: en primer lugar, porque la fundamentación histórica del método alegórico y literal hasta nuestros días no es materia de consideración para este ensayo; y segundo, porque el autor mexicano ha realizado un trabajo exhaustivo en cuanto al rastro histórico de estas dos posiciones metodológicas.

Conclusiones

Alrededor del primer milenio a. C. se estaba desarrollando en Palestina un planteamiento hermenéutico paralelo al advertido en Grecia. Existe evidencia a favor de la consideración de sociedades, con culturas identitarias, que no han recibido reconocimiento significativo en la historiología.

Para los hebreos el estatuto textual tenía una función normativa, organizativa y moral; condición que los obligó, en cierto modo, a crear todo un amparo interpretativo: comentarios de textos auxiliares para garantizar la actualidad de los principios sagrados.

En Grecia no se habló directamente de la hermenéutica como disciplina, pero sí se ahondó en el fenómeno de la comunicación desde cuatro estadios: el mitológico, el retórico, el dialéctico y el lógico. Destacamos a los dos primeros, en cuanto que en ellos es donde los teóricos encuentran más semejanza con la hermenéutica.

La retórica por su naturaleza discursiva, persuasiva y jurídica se encargaba de la comunicación horizontal. Mientras lo mitológico, en virtud de su sacralidad, daba cuenta de la comunicación vertical. Sin embargo, con el advenimiento de la democracia, la historia y

particularmente de la filosofía, el mito deja de ser sagrado para convertirse en un elemento común lo que trajo como resultado el método de interpretación alegórica.

La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, propone que la historia de la hermenéutica se puede resumir en estos dos grandes métodos de interpretación: el literal y el alegórico. Esto con el ánimo de mostrar la actualidad del planteamiento hermenéutico, tanto de los semitas como de los griegos.

Autores

Helmer Quintero Núñez

P.h.D. en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Master en Teología Aplicada, Inter-American Adventist Theological Seminary, EE.UU. Docente investigador de la Corporación Universitaria Adventista Colombia. ORCID: 0000-0001-8068-8893.

Oscar Holguín- Rodríguez

Ph.D. Social Anthropology- Universidad de León, España, MEd. University of Cambridge. United Kingdom D.E.A Social and Political Sciences. Sociology. Pontificia Universidad de Salamanca, Sede Madrid. España Former Visiting Fellow. University of East Anglia UEA-United Kingdom BA Philosophy. Pontificia Universitas Lateranensis (Rome) ORCID: 0000-0002-6877-3080

Emerson José Cuadrado Hernández

Mg. Hermenéutica Literaria, Universidad EAFIT. Teólogo, Corporación Universitaria Adventista Colombia. ORCID: 0000-0001-8626-0142