

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 Janeczka 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 artesana¹¹⁷. En ambas tradiciones se encuentran lenguajes extraños,

¹¹⁷ 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.