

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD: IZTAPALAPA

DIVISIÓN: CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

CARRERA: MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

TÍTULO: *EN DIÁLOGO CON LA HERMENÉUTICA*

FECHA: ABRIL '98

ALUMNA: CLAUDIA GARCÍA BENÍTEZ

MATRÍCULA: 94348108

ASESOR: MTRO. CUAUHTÉMOC LARA VARGAS

"Gracias a Dios por su don inefable". 2ª Cor 9:15

A ti Señor dedico este trabajo, desde el principio hasta el fin has estado presente. Te agradezco la nueva vida que me has dado y la manifestación de tu amor, cuidado y bondad.

A Ulises por la dulzura y paciencia brindadas.

Gracias por tus consejos y valiosas aportaciones a esta investigación. Te amo y admiro.

A mis queridos padres por el cariño que siempre me han dado. Mi agradecimiento por su ejemplo de nobleza, dedicación y lealtad que ha marcado mi vida. Los quiero mucho.

Con aprecio a Moni, Lulú y Santiago, por su amor, apoyo y hermandad en diversos momentos. La unidad es permanente entre nosotros. Mil gracias.

A Ricardo y Conchita Vivas, agradezco mucho la amistad tan cordial y sincera que me han brindado. Gracias por su comprensión y respaldo. Mi gratitud por siempre.

A Santiago y Silvia Zamorano, quienes son un modelo de edificación y sabiduría para mi vida. Gracias por su apoyo y amistad incondicionales.

Índice

	Pág.
Introducción	
<u>CAPÍTULO 1</u>	
HISTORICIDAD DE LA HERMENÉUTICA	8
1.1 Antecedentes de la ερμενεία	10
1.2 Concepciones de la hermenéutica	13
1.3 Interpretación y aplicación de la hermenéutica a través de su historicidad	16
1.3.1 La hermenéutica como teoría de la exégesis bíblica	16
1.3.2 La hermenéutica como metodología filológica	21
1.3.3 La hermenéutica como la ciencia de la comprensión lingüística	21
1.3.4 La hermenéutica como fundación metodológica de las ciencias del espíritu	28
1.3.5 La hermenéutica como la fenomenología del ser y la comprensión existencial	33
1.3.6 La hermenéutica crítica	39
1.3.7 La hermenéutica semiológica	42

CAPÍTULO 2**ΔΙΑΠΡΕΠΑΚΑΘΩΝ ΑΣ ΣΑΜΩΝΟ ΨΕ ΔΑ ΘΕΚΜΕΝΕΨΩΣΑ
ΓΑΦΑΜΕΚΩΝΑ: ΘΥΣΣΕΚΣ Ν ΘΕΨΕΓΓΕΚ**

	46
2.1 En el marco de la fenomenología: Husserl	47
2.2 La fundamentación ontológica: Heidegger	55
2.2.1 La hermenéutica de la facticidad	61
2.2.2 La preestructura de la comprensión	63
2.3 La hermenéutica de Gadamer	66

CAPÍTULO 3**ΑΡΓΥΝΟΣ ΑΣΠΕΚΤΟΣ ΨΕ ΔΑ ΨΕΟΚΩ ΨΕ ΔΑ
ΕΨΕΚΩΕΝΩΣΑ ΘΕΚΜΕΝΕΨΩΣΑ**

	71
3.1 Crítica a la Ilustración y al Romanticismo	72
3.1.1 La concepción de los prejuicios como fuente de verdad	74
3.1.2 El problema de la tradición según Gadamer	77
3.1.3 Relación entre tradición, prejuicios y autoridad	79
3.2 El problema del concepto de tradición en la filosofía de la ciencia	79
3.2.1 Popper	80
3.2.2 Kuhn	81
3.2.3 Gadamer	83

3.3 Los problemas hermenéuticos de la tradición. Dos casos concretos	84
3.3.1 Tradición conferida <i>ad usum</i>	85
3.3.2 Tradición comprendida <i>in rerum natura</i> (parcial y holística)	87
3.4 La transposición histórica del nacimiento de Cristo	88
3.5 La desvirtuación estética de Jesús de Nazareth	94
3.6 Iconografía	96
Conclusiones	109
Bibliografía	115

En mi formación como periodista, el redactar

una investigación como la aquí presentada fue un reto.

Sentarme a dialogar con la hermenéutica no fue fácil. Tenía frente a mí

a un interlocutor bastante complejo y muy distinto a lo acostumbrado.

De ahí que, la pregunta surgió:

y así comenzamos el diálogo.

INTRODUCCIÓN

Hans Georg Gadamer dice que dialogar es ponerse en juego con otro, ya que si algún interlocutor manipula o conduce el diálogo, éste se frustra y se anula. En el caso de los textos, se debe recuperar su forma dialogal para hacer posible la comprensión, la labor del intérprete es recuperar esta estructura que se encuentra oculta a través de preguntas y respuestas.

En diálogo con la hermenéutica. Fundamentos, desarrollo y perspectivas intenta proporcionar un breve panorama de dos de las líneas de investigación que la **MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA** expone como prioritarias en su plan de estudios. Las dos primeros capítulos abarcan aspectos de la **historia de la ciencia**. El primer apartado se denominó la **Historicidad de la hermenéutica**, en él se realiza un recorrido histórico de la hermenéutica desde su etimología, definición y diversas concepciones con sus principales etapas y exponentes. De igual forma, el segundo capítulo **La preparación al camino de la neohermenéutica gadameriana: Husserl y Heidegger**, expone los antecedentes intelectuales de Hans Georg Gadamer. En este apartado, se presenta una sinopsis del movimiento fenomenológico que inició con la obra de Husserl y las aportaciones de Heidegger al problema de la comprensión con su postura ontológica. Asimismo se hace referencia a algunos aspectos de la hermenéutica filosófica.

*La segunda línea de investigación es la **filosofía de la ciencia**, ésta se presenta en el último capítulo que se denomina: **Algunos aspectos de la teoría de la experiencia hermenéutica**, en el cual aparecen las concepciones de la Ilustración y Romanticismo en lo referente al problema de los prejuicios, tradición y*

*autoridad como parte de los fundamentos de la teoría de la experiencia hermenéutica, así como el problema de la tradición en la filosofía de la ciencia (Popper, Kuhn y Gadamer) y finalmente, propongo dos conceptos de tradición que se infieren de la hermenéutica gadameriana, éstos son: **tradición conferida (ad usum)** y **tradición comprendida (in rerum natura)** parcial y holística.*

*Toda interpretación auténtica “violenta” a la cosa misma que interpreta y “libera” al intérprete de la superfluidad de lo dado en primera instancia. Aquí es donde el lector lúcido podrá encontrar la utilidad de la presente investigación, la cual se perfila como un intento por reconstruir discursivamente el sinuoso camino intelectual que el pensamiento de Gadamer ha recorrido, amén de ser un intento por generar una interpretación válida de dos casos específicos de la cultura religiosa occidental. Es pues que invito al lector a que entre junto conmigo **en diálogo con la hermenéutica**.*

CAPÍTULO 1

"Lo que yo como físico descubrí por mí mismo (es que) la mayoría de los historiadores ... conscientemente o no, practican el método hermenéutico".

*Thomas S. Kuhn
La tensión esencial*

1. LA HISTORICIDAD DE LA HERMENÉUTICA

Desde fines del siglo XIX, se suscitó el debate acerca del estatuto de cientificidad entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Frente a la postura positivista, surgió la necesidad de implantar una nueva corriente con metodología propia para las ciencias humanas. Su génesis se remonta a Aristóteles, Hegel, así como las historiografía y lingüística germanas del siglo XVIII. Dilthey, Rickert, Ranke y Windelband trataron de equipar a las ciencias humanas de un estatuto científico. En Weber desembocaron los intentos de una síntesis original, aunque no concluyó satisfactoriamente dicho objetivo ¹.

El logro de Dilthey fue haber justificado la existencia de las ciencias humanas, cuyo objeto de estudio es el mundo del hombre, un producto del espíritu humano, creado históricamente por él. De ahí que la comprensión sea el método adecuado para captar un mundo significativo intencional.

Ante la comprensión como medio para el entendimiento del ser en el hombre ¿Qué relevancia posee la hermenéutica para la filosofía de la ciencia? La hermenéutica tiene validez propia dentro de la ciencia, pues, desde Schleiermacher se ha propuesto como un método de interpretación aplicable a cualquier texto y no

¹ Weber fue profundamente influido por la filosofía hermenéutica, disertaba de Rickert porque sostuvo que la comprensión en las ciencias socio-históricas se debía traducir en forma de explicación causal, es decir, la objetividad de las ciencias histórico-sociales se conforma en referencia a valores. Cabe señalar que a través de los escritos de Weber, el término *verstehen* fue conocido entre los científicos sociales de habla inglesa (por la vía del sociólogo norteamericano Talcott Parsons). Anthony Giddens señala que la versión de Weber acerca de la interpretación y explicación de la acción ha quedado obsoleta. Cf. Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1987, p. 25

solamente a la teología y filología donde su campo de acción se centraba. En su devenir histórico, Dilthey consagró a la hermenéutica como la interpretación de la acción en las ciencias del espíritu. Posteriormente, Heidegger la concibió como la parte del ser "ahí". Más tarde, Gadamer la consideró no sólo la idealidad de una comunidad de comunicación sino la praxis de un saber phronético. Habermas y Apel vislumbraron una hermenéutica crítica emancipadora a través de una verdad convencional, y finalmente Paul Ricoeur parte de la comprensión ontológica del yo, en donde el símbolo es lenguaje multívoco, opuesto al lenguaje de las ciencias y sólo a través de la hermenéutica se llegará a lo que "se es".

Es así que la hermenéutica no sólo fue la técnica empleada para la recta comprensión de los textos sagrados, también se tornó discusión en el ámbito de la filosofía, y particularmente en este siglo, se perfiló como un problema teórico-epistemológico en la filosofía de la ciencia. A lo largo de su historia, la hermenéutica se ha concebido en diversas posturas, de ahí el título para denominar al presente capítulo ~~LA HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA~~ porque engloba las distintas reflexiones a través de su temporalidad.

A continuación se enuncian los precedentes de los vocablos griegos de los cuales se deriva la palabra hermenéutica, así como su relación con el lenguaje. Después se presentan las distintas etapas de la hermenéutica con sus principales exponentes, abarcando desde la edad media hasta el siglo XX.

Lo anterior se explica como preámbulo para ubicar al lector en el contexto histórico del movimiento hermenéutico y para dar paso al desarrollo de la presente investigación.

1.1 Antecedentes de la ερμενεία

El significado de la palabra θερμενεύετσα resulta singular. Varios autores lo relacionan de manera específica con el dios Hermes, cuyo nombre parece derivarse de la palabras griegas *hermeneuion* que se traduce como “interpretar” y del sustantivo *hermeneia* (ερμενεία) que significa “interpretación”.

Ambos vocablos se mencionan en un número considerable de textos griegos. Por ejemplo, Aristóteles utilizó *hermeneia* en su obra *Organon*, donde alude a su famosa frase *peri hermeneias* que traducida significa: *sobre interpretación*, la cual se refiere a la oración y a sus partes. También aparece en *Oedipus at Colonus*, Platón la citó en diversas ocasiones. Asimismo escritores como Plutarco, Eurípides y Jenofón la empleaban de forma familiar. Cabe señalar que Filón de Alejandría (20 a.C. -50 d.C.), judío heleno, considerado el más importante de su época, tenía una formación completa sobre el Antiguo Testamento, literatura griega y filosofía. Algunas de sus obras están relacionadas con la exposición e interpretación alegórica del Génesis y con la ley mosaica a los gentiles.

Richard E. Palmer dice que la raíz de las palabras *hermeneuion* y *hermeneia* evidencian un proceso de “conducir a la comprensión” donde el lenguaje es el medio por excelencia en el proceso. Desde su punto de vista el “venir a un entendimiento” se asocia con Hermes en tres direcciones básicas. Éstas utilizan el verbo *hermeneuion* como: 1) expresar las palabras fuertemente, o sea “decir”, 2) “explicar” una situación y, 3) “traducir” una lengua extranjera. Los tres significados pueden ser expresados con el verbo *interpretar*, aunque cada una de estas direcciones constituyen un significado independiente de interpretación. El autor dice:

La interpretación, entonces puede referirse más bien a tres distintas materias: una recitación oral, una explicación razonable, y una traducción a otra lengua... Se puede notar que la fundación del “Proceso Hermes” es una obra: en los tres casos algo extraño, foráneo, separado en tiempo y espacio, o la experiencia es hecha familiar, presente, comprensible, algo que requiere una representación, explicación, o traducción es de algún modo ‘venir a un entendimiento’...²

² Palmer, Richard E., *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, 8ª print., USA, Northwestern University Press, 1988, pp. 13-14.

Los griegos asociaron a Hermes con la función de transmitir lo que había más allá de la comprensión humana y lo acreditaron con el descubrimiento del lenguaje y la escritura³. Palmer dice que las palabras sugieren traer una cosa o situación *de la ininteligibilidad a la comprensión*.

Sin embargo, en un estudio reciente se aseguró que la etimología no es completamente certera para relacionarla con el “dios alado”⁴. No obstante, se ha vinculado la personalidad mítica con la palabra *hermenéutica* y la base del probable argumento es la siguiente:

Hermes era el mensajero de las divinidades, hijo de Zeus y de Maia (una de las pléyades), hermano de Apolos (dios del sol y de la luz) y de Artemisa (Selene o Luna). Hermes representa una naturaleza intermedia que tuvo acceso al Olimpo sin haber renunciado a sus orígenes de titán. Félix Duque menciona que el día y la noche no se fundían porque Hermes estaba en medio, como el alba o el ocaso, daba a cada parte lo suyo y lo describe como el mensajero e intermediario de los dioses, cuyas funciones bien podrían relacionarse con la época actual: “...es solamente el portador de nuevas buenas o malas: es *evangelós* o *kakangelós* (...) bien podría decirse que nuestra era, la edad de las comunicaciones, del mercado mundial y de las redes informáticas, se hallan bajo el signo de Hermes”⁵.

En la antigua Grecia se nombraban “hermes” a los cipos que hacían la división entre las heredades, de ahí que se le encomendara al susodicho vigilar los límites, así como transportar las almas al Hades. Era un dios intermediario que llevaba noticias de un lado a otro. Luis Garagalza lo define como “...el conductor de las almas, guía, iniciador y civilizador (inventor de la lira y del lenguaje)..era capaz de comunicar los contrarios...representando su armonía”⁶. Como se nota, varios autores identifican a este dios como un “mediador” dentro de la mitología y

³ En referencia a esta afirmación, se sabe con certeza que el alfabeto griego procede del alfabeto semita debido al parecido que poseen en los nombres, formas y el orden de las letras. Moorhouse señala que los griegos creían en el origen oriental de su escritura. Cadmo era un personaje griego mítico que había vivido en Fenicia y a su regreso trajo consigo el alfabeto a Grecia. Una voz disidente fue la de Platón, quien pensaba que la fuente era egipcia, aunque no en el sentido que él afirmaba. Como se observa hay disertación en este punto si se le atribuye a Hermes el “descubrimiento” del lenguaje y la escritura. Moorhouse, A.C., *Historia del alfabeto*, México, Ed. FCE, 1993, pp. 175-176.

⁴ Beneviste realizó un estudio de las palabras *hermeneuten* y *hermeneia*, y pone en tela de juicio que guarden estrecha relación con el mensajero Hermes como suponen el uso verbal y la etimología antigua. Sin embargo un pasaje bíblico menciona que en la ciudad idólatra de Listra, al apóstol Pablo le llamaban Hermes (Mercurio en su forma latinizada) porque “era el que llevaba la palabra”, de lo cual se deduce que en el siglo I, aún persistía en Grecia, vincular a Hermes como el mensajero de los dioses. *cf.* Hc.14:12 y Gadamer, Hans Georg “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” en *Verdad y método*, Vol. II, Salamanca, Ed. Sígueme, 1993, p.95

⁵ Duque, Félix, *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, México, Ed. Universidad Autónoma de Chapingo, 1994, p.18

⁶ Garagalza, Luis, *La interpretación de los símbolos*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1993, p.37

estrechamente lo vinculan con el origen de la hermenéutica por ser el mensajero e intérprete del designio de lo dioses.

Anna Poca conceptúa la figura mítica de Hermes como la sombra de un dios herido y desgarrado por el sinsentido, el cual media el “salto vacío” que toda interpretación *realiza*. La autora menciona cómo se lleva a cabo la comprensión en el intérprete: “... la comprensión del sentido pasa por el lenguaje e implica una interpretación personal que transmuta o transfigura la realidad objetivada, el que conoce transforma la realidad y se transforma a sí mismo”⁷. Evidentemente la autora se refiere a un saber *phronético*.

Por su parte, Ortiz-Osés vincula también el sentido de la hermenéutica con Hermes, ya que éste, era un intermediario en la comunicación: “En la hermenéutica contemporánea Hermes es el dios del sentido por cuanto pone en comunicación y correlación los diferentes niveles de una realidad abierta por su alado verbo”⁸. Tal vez se refiera lo del *alado verbo* a la relación de la etimología ερμηνεία que significa interpretar, con las funciones del lenguaje. Sin duda, la interpretación se enlaza con el lenguaje y con todo sistema de signos. El lenguaje es una parte enigmática que no se localiza en determinado sitio, pero que está en todas las cosas.

El lenguaje, como Hermes, pareciera ser el intermediario entre el interior del hombre (intelecto, emociones, voluntad) y exterior (lo que es manifiesto y visible). Para corroborar lo mencionado, Gianni Vattimo dice que como escucha del lenguaje, el pensamiento es hermenéutica:

El lenguaje es esencialmente algo de que disponemos y que sin embargo, en otra vertiente, dispone de nosotros, nos es entregado en cuanto lo hablamos, pero se apropia de nosotros en cuanto con sus estructuras delimita desde el comienzo el campo de nuestra posible experiencia del mundo. Sólo en el lenguaje las cosas se nos pueden manifestar y sólo en el modo en que el lenguaje las hace aparecer...El lenguaje “tiene necesidad del habla humana y no es empero producto de la actividad lingüística”. El lenguaje es anuncio, llamado, mensaje y usa al hombre como pertinente *mensajero*⁹.

La hermenéutica es, en primera instancia, la experiencia que se da entre pensamiento y lenguaje en el sujeto racional y por lo tanto, indispensable en cada acto que el hombre realiza. En segundo lugar, es el necesario desvelamiento que

⁷ Tr. Poca, Anna en Schleiermacher, Friedrich, D. E., *Monólogos*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991, p.19

⁸ Ortiz-Osés, Andrés “El sentido, lo sublime y lo subliminal” en Verjat, Alain (ed.) *El retorno de Hermes. Hermenéutica y elementos humanos*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989, p.164

⁹ Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1993, pp.113 y 117.

acontece cuando dos o más dialogantes interactúan bilateralmente sobre un mismo asunto¹⁰.

1.2 Concepciones de la *hermenéutica*

A continuación, se exponen algunas definiciones y aplicaciones del concepto de hermenéutica.

Prestigiosos autores han coincidido en señalar que la hermenéutica es el arte de la interpretación de los textos. Otros se adhieren a la idea de concebirla como la teoría de la interpretación. Unos señalan que es una técnica para dilucidar lo oscuro de los textos. Algunos dicen que es un método empleado para la recta comprensión y otros más la aceptan como un movimiento más que un cuerpo de doctrina.

Como arte...

En el siglo XVIII, **Schleiermacher** fue el primero en definir a la hermenéutica como el arte de la interpretación de los textos. **Hans G. Gadamer** (a quien se le ha llamado “el padre del movimiento neohermenéutico”) señala que el término *hermenéutica* es una palabra adoptada al lenguaje científico que se relaciona en la actualidad con la génesis del concepto moderno de método y ciencia, presentando diversos niveles de reflexión. El autor señala: “...el arte del que aquí se trata es el del anuncio, la traducción, la explicación, la interpretación e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él y que se requiere cuando no está claro e inequívoco el sentido de algo”¹¹. Para **Georg Henrik von Wright** la hermenéutica también es el arte de interpretar textos escritos: “...la filosofía hermenéutica defiende el carácter *sui generis* de los modos interpretativos y comprensivos de las *Geisteswissenschaften*. En este punto restaura y mantiene el legado intelectual del antipositivismo neokantiano y neohegeliano de las últimas décadas del siglo pasado y primeras del presente”¹². **Timothy Crusius** dice que el uso más común de la hermenéutica tanto ahora como en el pasado, ha sido

¹⁰ Para el sociólogo Alfred Schütz (de tendencia fenomenológica) el concepto *verstehen* está ligado íntimamente a la hermenéutica y posee tres disposiciones básicas: 1) es la forma experiencial del conocimiento de sentido común de los asuntos humanos; 2) como un problema epistemológico, y 3) la de un método específico de las ciencias sociales. Para ahondar más en el tema *ver* Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

¹¹ Gadamer, H. G., *op. cit.*, p. 95

¹² Wright, Georg, H, von, *Explicación y comprensión*, México, Ed. Alianza Universidad, 1986, p.52-53.

designarla como el arte o ciencia de la interpretación de textos "...algunos textos no pueden ser explicados por sí mismos"¹³.

Como teoría ..

Martin Heidegger definió a la hermenéutica como la teoría y metodología de una especie de interpretación ¹⁴. Asimismo **Paul Ricoeur** la concibe como la teoría de las operaciones de la comprensión vinculadas a la interpretación de textos. Para él, la idea clave para llevar a cabo la tarea hermenéutica se presenta cuando se concibe el discurso como un texto¹⁵.

Como técnica y práctica...

Josef Bleicher remonta el origen de la hermenéutica a Hermes, quien no sólo anunciaba a los mortales el designio de los dioses sino que era intérprete. Para el autor, la hermenéutica se encarga de dos objetivos: uno, referirse al exacto significado que contiene una palabra, oración o texto; y dos, al descubrimiento de formas simbólicas. El sentido original de los textos fue disputado o permaneció escondido, por lo cual se requería de una interpretación. Como técnica del correcto entendimiento, la hermenéutica fue empleada en su última etapa en tres áreas: a) en discusiones acerca del lenguaje en el texto (la filología); b) la exégesis de la literatura bíblica; y c) como guía de la jurisdicción¹⁶. **María Herrera** reconoce que la tarea hermenéutica es complementaria del fenómeno más general de la comprensión y del lenguaje, se acude a ésta solamente cuando los recursos no son suficientes para lograr la comprensión¹⁷. De la misma forma **Carlos Castilla del Pino** afirma que el análisis hermenéutico como técnica, indaga lo oculto en el lenguaje ¹⁸. **Andrés Ortiz-Osés** define a la hermenéutica -de *hermeneuein*, interpretar- como la técnica y arte de la interpretación de textos, que desde la antigüedad se utilizaba como una herramienta interpretativa poética, mítico-

¹³ Crusius, Timothy, W., *A teacher's introduction to philosophical hermeneutics*, Illinois, NCTE Edit., 1991, p.3

¹⁴ *Op. cit.*, Natoli, Salvatore en *Hermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Ed. Feltrinelli, 1988, p.126

¹⁵ *Op. cit.* Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and the human science*, John Thompson (ed. y Trad), Cambridge University Press, 1985, p.43

¹⁶ Bleicher, Josef, *Contemporary hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, pp.11-12.

¹⁷ Herrera, María, "Hermenéutica y discurso" en Jitrik, Noé *Interrupción del discurso*, México, UNAM, Serie: Discurso y sociedad 2, 1990, p.168

¹⁸ Castilla del Pino, Carlos, *Introducción a la hermenéutica del lenguaje*, Barcelona, Ed. Península, 1975, p.123

religiosa, teológica y jurídica ¹⁹. Afirma que la intelección, explicación y aplicación, son los tres pasos metodológicos que componen toda interpretación. Por lo anterior, la hermenéutica clarifica el misterio y el matiz enigmático. Puede que en primera instancia, el texto a estudiar esté “cerrado” y lo anterior implique la necesidad de una técnica que coadyuve a su pronta significación y sentido. Por ello, la hermenéutica es la más indicada para la dilucidación de los textos. Finalmente, **Maurizio Ferraris** difiere de Heidegger y Ricoeur, pues para él la hermenéutica no nace como método de interpretación ni como teoría de la razón sino como una práctica de la transmisión y de la mediación ²⁰.

Como praxis y movimiento ...

Para **Gary Shapiro** y **Alan Sica**, la hermenéutica no es un método filosófico sino un movimiento o tendencia que designa un juego de intereses generales más que un cuerpo de doctrina. Ambos señalan: “Siguiendo a Gadamer (quien revivió la hermenéutica filosófica en Europa y después en América) vemos a la hermenéutica como una actividad filosófica o praxis, el esfuerzo para entender lo que está distante en el tiempo y en la cultura...u oscurecido por la ideología o la falsa conciencia”²¹. Por su parte, **Zygmunt Baumann** dice que la hermenéutica se ocupó del contenido de los textos con la meta de realizar una versión auténtica de los mismos. El último objetivo era conocer el verdadero significado de los documentos. En el siglo XVI la hermenéutica emergió de una obscuridad relativa, apareció como un movimiento que tuvo lugar en el centro de una “argumentación sabia”²². El autor la remite al debate católico-protestante en donde la Biblia fue el centro de la verdad con la tarea de esclarecer el significado de su mensaje.

Por lo que se puede observar, la hermenéutica ha sido objeto de múltiples interpretaciones. A mi entender, ésta es uno de los modos del ser del hombre por su sola condición de ser humano que se manifiesta por los límites espacio-temporales de la situación a interpretar.

¹⁹ El controversial Andrés Ortiz-Osés, fue discípulo de Gadamer y colaborador de la Escuela de Éranos (corriente jungiana). Es doctor en Hermenéutica por la Universidad de Innsbruck y catedrático de dicha disciplina en la Universidad de Bilbao. En su obra *La nueva filosofía hermenéutica* propone una *hermenéutica axiológica*, basada en el pensamiento de Nietzsche y en la vida de Jesús de Nazaret, en la cual redefine la interpretación hermenéutica como mediación de los contrarios. Ortiz-Osés, Andrés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1986, p. 69

²⁰ Ferraris, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Ed. Bompiani, 1992, p.5

²¹ Shapiro G, y Sica, A., *Hermeneutics. Questions and prospects*, USA, The University of Massachusetts, 1988, pp. 3-4

²² Baumann, Zygmunt, *Hermeneutics and social science*, London, Hutchinson & Co. Publishers and Columbia University Press, 1978, p.7

A continuación se lleva a cabo un breve recorrido por la historicidad de la hermenéutica. Se tratará de profundizar en los tipos de aplicación que ha tenido a través de sus etapas con los principales exponentes.

1.3 Interpretación y aplicación de la ἩΕΡΜΕΝΕΥΤΙΚΑ a través de su historicidad

La hermenéutica ha pasado por diversos momentos históricos que han multiplicado sus interpretaciones y sus aplicaciones. Es posible intuir que la finalidad de cada etapa se orienta a <<comprender>> la trascendencia de hermenéutica, no sólo en las ciencias del espíritu sino de la experiencia humana en general (donde las ciencias naturales no pueden explicar). De acuerdo a Richard Palmer el campo de la hermenéutica ha sido interpretado a través de:

1) La teoría de la exégesis bíblica, 2) la metodología filológica general, 3) la ciencia de toda comprensión lingüística (Schleiermacher), 4) la fundación metodológica de las ciencias del espíritu, (Dilthey) 5) la fenomenología de la existencia y de la comprensión existencial (Heidegger y Gadamer) y 6) hermenéutica semiológica (sistemas de interpretación, Paul Ricoeur).

Cada uno de estos usos, son una etapa histórica desde donde la hermenéutica es contemplada de forma particular. Los seis momentos constituyen un breviarío para la introducción histórica de la definición de la hermenéutica²³, y aunque Palmer no la contempla, también se aludirá a la postura de Apel y Habermas: la *hermenéutica crítica*.

1.3.1 La hermenéutica como teoría de la exégesis bíblica

La hermenéutica emerge a un primer plano a raíz del debate abierto por la Reforma Protestante²⁴, ya que este movimiento hizo descansar la fe en el diálogo

²³ Richard Palmer compendia estas definiciones con el propósito de evidenciar los usos, aplicaciones y desarrollo de la hermenéutica. *Op. Palmer, op. cit.* pp. 33-45.

²⁴ Gadamer considera que la Reforma Protestante contribuyó al florecimiento de la hermenéutica, porque "usó correctamente la razón para comprender a la tradición y defendió el sentido del texto contra toda imposición". La trascendencia de la *hermenéutica teológica* (aunque Gadamer no la analiza ni la profundiza pueden rescatarse algunos elementos) la que desarrolló la teología protestante, consiste no sólo en comprender e interpretar sino también aplicar (a diferencia de las ciencias del espíritu históricas). El autor señala que en donde se concreta la *verdadera revelación* es en la predicación (lo que ocurre de manera similar en el ordenamiento legal con el juicio); el predicador no habla ante la comunidad con autoridad dogmática, mas bien, trata de interpretar una verdad vigente.

individual con Dios, de modo que el creyente, lejos de la salvación sacramental, de intercesores y sin la interpretación de los sacerdotes, se vio obligado a elaborar su propia lectura de la Biblia ²⁵. De esa manera, se generaron inquietudes por interpretar correctamente lo oscuro e incomprensible y la hermenéutica coadyuvó a cumplir dicho objetivo.

Más que nunca en esos tiempos de confusión y temor, los fieles tenían necesidad de apoyarse en una autoridad infalible. Pero ¿dónde encontrar esa infalibilidad confiable cuando se dudaba hasta del cura? ¿en quién poner la fe? No podría ser otro que Dios mismo sin los hombres ¿acaso no hablaba Él directamente a ciertas almas místicas privilegiadas? ...La Biblia era el último recurso, pero también la roca que no hundirían las tempestades humanas. Se comprende entonces y de esta manera la palabra de Lefèvre d'Étaples "No se debe afirmar de Dios sino lo que aprendemos de Él mismo por las Escrituras"²⁶

El mensaje lleva su mayor peso en la fuerza del *logos*. La Biblia es la palabra de Dios, lo que significa que ésta representa "...una primacía inalienable frente a la doctrina de los que la interpretan (...)Esto es algo que la interpretación no debe perder nunca de vista". Gadamer, H.G, *Verdad y ...*, Vol. I...p.403. En otro texto, Gadamer corrobora que a partir de la Reforma, las iglesias protestantes basaron sus doctrinas en los mandamientos de la Escritura y no en la voz de la tradición como en el caso de la iglesia católica. "Por lo tanto, los protestantes necesitaron del arte de la interpretación". *Op. cit.* Gadamer, H.G., "Hermenéutica de la sospecha" en Shapiro, G y Sica, A., *op. cit.*, p. 56. El iniciador de la Reforma, Martín Lutero, fue profesor durante 30 años de lectura de la Biblia en el monasterio. Él evidenció que los seguidores del nominalismo ockhamista no entendían nada de Cristo porque estimaban poco la Escritura: "Nadie leía la Biblia para profundizar en su contenido, sólo se le conocía como un libro histórico". Lutero, M., *cit. pos.*, Ranke-Heinemann, Uta., *El protestantismo. Naturaleza y evolución*, Madrid, STDIVM Ediciones, 1971, p.22. Posteriormente en el estudio y exégesis de los textos bíblicos descubrió su nueva teología que sería el fundamento de su reforma: "Entonces comencé a entender la justicia de Dios como la justicia en la que el justo vive por don de Dios y precisamente por la fe, y comencé a entender que la justicia de Dios se manifiesta por el evangelio...mediante la cual el misericordioso Dios nos hace justos por la fe". Después de su excomunión de la iglesia católica, durante 10 meses tradujo el Nuevo Testamento al alemán, lo que propició que mayor número de personas tuvieran acceso a los escritos bíblicos. Sobre su biografía y la reforma religiosa *op. cit.* Lutero, Martín, *Escritos políticos*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990 y Belaval, Yvon, *La filosofía en el renacimiento*, México, Ed. Siglo XXI, 1982, pp.198-234.

²⁵ Ruggiero y Tenenti afirman que con el movimiento de la Reforma, tanto creyentes como doctos se atrevieron a remontarse a la forma filológicamente más correcta de la Sagrada Escritura, con el objetivo de estar más cerca de la verdad revelada y de oír directamente la palabra de Dios. "Gracias a la imprenta y al cuidado de los humanistas y teólogos que pusieron en estudiar y en glosar el texto sagrado, muchos fieles encontraron, al fin, poco a poco una autoridad a la que acudir, distinta de la hasta entonces única e indiscutida de la iglesia. Como lo primitivo, lo auténtico y lo verdadero confluían en un todo único para el creyente, se abría una vía mental a través de la cual, primero, las élites y después los estratos cada vez más amplios, podían sustraerse a la obediencia del clero". *Op. cit.*, Ruggiero, R. y Tenenti, A., *Los fundamentos del mundo moderno*, México, Ed. Siglo XXI, 1992, p.230. Romano, R., *cit. pos.*, Olvera S., Margarita, "Hermenéutica y teoría social" en *Rev. Sociológica. Perspectivas y problemas teóricos de hoy*, México, UAM, año 7, número 20, sep-dic. 1992.

²⁶ Delumeau, Jean, *Naissance et affirmation de la réforme*, Paris, Presses universitaires, 1973, pp.69-70

Es así, que la más antigua y probablemente la más amplia *comprensión* del uso de la *hermenéutica* se refiere a los principios de la interpretación bíblica. “La palabra es adoptada a menudo para indicar la técnica de interpretación de la Biblia”²⁷ Existe justificación histórica para su definición desde que el uso del vocablo se utilizó por la necesidad de exponer en los libros las reglas para la conveniente exégesis de la Escritura. Quizá una razón para fundamentar lo anterior se deba al pasaje bíblico de los caminantes de Emmaús, en el cual Jesucristo hace uso de la hermenéutica para interpretar lo que las Escrituras decían de él ²⁸ .

Και αρχαμενος απο Μουσεως και παντων των προφητων *διερμενευσε*
 (Y comenzando desde Moisés y todos los profetas **INTERPRETÓ**-
 αυτοις εν πασαις ταις γραφαις τα περι εαυτου.
 les en todas las escrituras lo de acerca de él.)

Evangelio según Lucas XXIV:XXVII
Nuevo Testamento interlineal. Griego-español

José Ferrater asegura que el uso de *ερμηνεια* designaba el arte o ciencia de la interpretación de la Biblia que podía ser: 1) interpretación literal o averiguación del sentido de las expresiones a través de un análisis de significaciones lingüísticas y, 2) interpretación doctrinal, en donde no era importante la expresión verbal sino el pensamiento: “Aunque esta última significación parece...tener poco que ver con la anterior, está estrechamente relacionada con ella en tanto que las expresiones que hay que interpretar son consideradas como expresiones simbólicas de una realidad que es menester penetrar por medio de la exégesis”²⁹ . Para Ferrater, existen varios estudios sobre el origen y desarrollo de la hermenéutica y señala que en relación a las Escrituras, la hermenéutica fue desarrollada en el siglo XVI por el luterano Matthias Flacius.

El acontecimiento más antiguo que se tiene registrado es el libro de J.C. Dannhauer llamado *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, publicado en 1654. Aún desde el título del libro, la hermenéutica se distingue de la exégesis como la metodología de la interpretación.

²⁷ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Ed. FCE, 1983, p.603.

²⁸ Palmer menciona que un ejemplo importante de hermenéutica bíblica del Antiguo y Nuevo Testamentos es cuando Jesús hace una interpretación de sí mismo a los judíos basado en las Escrituras.. Por ejemplo, Jesús se presenta como el verdadero “Pan del cielo” (El *maná*).

²⁹ Ferrater, José, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Alianza editorial, 1982, pp. 1494-5

Después de la aparición del libro de Dannhauer³⁰, el término se citó con más frecuencia en Alemania. Los círculos protestantes tuvieron la fuerte necesidad de manuales de interpretación para ayudar a sus ministros para la exégesis bíblica, ya que, como se mencionó, éstos fueron apartados del recurso de la autoridad de la iglesia para decidir cuestiones de interpretación. Así, hubo ímpetu para desarrollar los estándares de interpretación bíblica que fuesen viables e independientes. Entre 1720 y 1820 era difícil que pasara un año sin que apareciera un nuevo manual hermenéutico que ayudara a los pastores protestantes.

La norma de la exégesis bíblica de acuerdo a Spinoza podía ser la única luz de la razón común a todo³¹. Un reto fue justificar a la Biblia como un libro relevante ante los hombres ilustrados, su contenido podía conocerse a través del uso de la razón. La tarea de la exégesis, era entonces llegar profundamente al texto, utilizando las herramientas de la razón natural y encontrar las grandes verdades morales determinadas por los escritores del Nuevo Testamento, pero escondidas dentro de los términos históricos. Según ellos, era un desarrollo que comprendía el espíritu detrás del trabajo y lo traducía en términos aceptables de la razón ilustrada.

³⁰ H. E. Hasso Jaeger realizó un estudio sobre la prehistoria de la hermenéutica, incluyendo el uso de *hermeneuma*, ερμηνευμα, y *hermeneumata* en glosarios medievales. Hasso no considera que el desarrollo clásico de la hermenéutica parta de la Reforma Protestante, antes bien la presenta como una concepción científica del siglo XVII basada en la idea de Dannhauer de la *bona interpretatio*. "El estudio histórico de Jaeger, basado en una profunda erudición comienza como es de rigor con unos datos sobre historia del término y al final esta temática domina la totalidad de su trabajo hasta el punto de dejar de lado las obras de controversia teológica sobre la interpretación bíblica que Dilthey había estudiado. La aparición de la *Hermenéutica* de Dannhauer tiene también su prehistoria, como demuestra Jaeger. Pero su verdadera labor consiste en la fundamentación de la nueva disciplina -la *oikonomia* como dice Dannhauer- en el marco de una teoría de la ciencia". *Cfr.* Gadamer, Hans, G. "¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica" en *Verdad y*, Vol. II, pp. 283-284.

³¹ Baruch Spinoza (1632-1677), filósofo holandés de origen español con ascendencia judía. Concebía al saber filosófico como el verdadero conocimiento de Dios, naturaleza y perfección espiritual. En su *Tratado teológico-político* expuso la metodología que empleó para el estudio de la Biblia y estableció el canon de la interpretación hermenéutica. Para él la interpretación se basaba en los principios lingüísticos, inmanencia textual y recepción por parte de los lectores. Para interpretar correctamente la Biblia se debía conocer la naturaleza del lenguaje, superar las fuentes de ambigüedad del hebreo (multiplicidad de significados, de conjunciones, adverbios, ausencia de tiempos y modos verbales, falta de vocales y de señales para separar las frases). Para Francisco J. Martínez, Spinoza se acerca a las nociones hermenéuticas contemporáneas de la teoría de la recepción de Jauss y del concepto de historia efectual de Gadamer, ya que insiste que la historia de la Escritura debe describir la vida, costumbres y conocimiento de los autores "...es el precursor sombrío que se liga la proyecto hermenéutico con sus aportaciones de sentido bíblico". *Vid.* Martínez, José F., "La hermenéutica: de exégesis bíblica a la lengua común de la cultura" en González G, Moisés, (comp.) *Filosofía y cultura*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1992, pp.471-473 y Romero, Francisco, *Historia de la filosofía moderna*, México, Ed. FCE, 1981, pp.137-149.

En Inglaterra y después en América, el uso de la palabra hermenéutica siguió la tendencia general para referirse específicamente a la exégesis bíblica. La primera definición se registró en el *Oxford English Dictionary* de 1737.

Por lo que se refiere a la hermenéutica teológica actual, Rudolf Bultmann³² se ha ganado la autoridad en el campo de la ciencia exegética por sus trabajos críticos del Nuevo Testamento. Escribió un número significativo de obras, entre las que destacan *Jesús y la Palabra, Teología del Nuevo Testamento, Historia y Escatología, Jesucristo y la mitología*. Bultmann es bien conocido por su concepción radical de desmitologización de las Escrituras. La idea y el programa de desmitologización se originó durante su estancia en Marburgo, de 1922 a 1928, periodo en el que Bultmann tuvo un contacto muy cercano con Heidegger. Se dice que la dimensión hermenéutica del trabajo de Bultmann es evidente, ya que se conforma en una teoría y filosofía de la interpretación de las Escrituras. Al desarrollo de sus ideas y la de sus seguidores se ha denominado *la nueva hermenéutica*. Muller dice: "Él (Bultmann) no sólo contribuyó en la teología histórica de la hermenéutica sino que su pensamiento ha trascendido a las ciencias humanas..."³³. Suscitó muchas reacciones a partir de haber dictado la conferencia *Nuevo Testamento y mitología* (1941). Karl Barth (otro teólogo protestante alemán) dice que el nombre de Rudolf Bultmann y la noción de comprensión resultan inseparables en el movimiento teológico de los últimos decenios. Bultmann se ha interesado en exponer lo que significa la comprensión del Nuevo Testamento. Sin embargo, comenta Barth, Bultmann es un autor difícil de comprender. "Evidentemente dentro de los teólogos actuales no conozco a ninguno que hable tanto de 'comprender' y que parezca tener más razones para lamentarse de no ser él mismo comprendido"³⁴. Bultmann planteó una serie de problemas fundamentales teológicos, sus consideraciones han sido tajantes en lo relativo a la naturaleza de la fe, historia, cultura, antropología y por supuesto en la hermenéutica.

³² Bultmann (1884-1976) nació en Oldenburgo, al Norte de Alemania, fue hijo de un pastor luterano. A los 19 años fue estudiante de teología en la Universidad de Tübingen. En 1912 fue *privadozent*. Después de haber enseñado en otras universidades, regresó a Marburgo como profesor del Nuevo Testamento y permaneció en esa ciudad hasta su jubilación y muerte. Kurt Muller lo considera como el más importante de los teólogos protestantes de este siglo y "al que se le debe un reconocimiento", ya que sus estudios, según Muller han contribuido en el campo de la hermenéutica en general. Muller realiza un análisis de la obra de Bultmann en dos partes: 1. analiza su idea de desmitologización y 2. vincula su obra con los problemas de la interpretación histórica de los textos y finalmente, encuentra afinidad con las posiciones de otros teóricos como Gadamer y Habermas. *Cfr.* Muller, K., *The hermeneutical reader. Texts of the german tradition from the Enlightenment to the present*, New York, Vollmer (ed.), april-1995, p.241-255.

³³ *Ibid.*, p.241

³⁴ Barth, Karl, *et. al.*, *Comprender a Bultmann*, Madrid, STVDIVM ediciones, 1971, p.112.

1.3.2 La hermenéutica como metodología filológica

Como parte de la teología, surgió el método crítico histórico, consistente en que los métodos interpretativos aplicados en la Biblia podían utilizarse en otro tipo de libros. Ernesti, en 1761 afirmó en su manual que el sentido verbal de la Escritura debía ser determinado en la misma manera en que se indagaba otros libros. Con el surgimiento del racionalismo, los intérpretes trataban de llegar a juicios certeros.

Cuando el uso de la palabra se extendió en Inglaterra para referirse a los textos no bíblicos, era notable que las obras requerían métodos especiales para extraer el significado escondido, porque eran "obscuras". Por lo tanto, la referencia a un aprendizaje para la meditación hermenéutica de un caso, sugería una interpretación tal como la hacía el método hermenéutico del significado profundo y oculto. Edward Burnett Tylor en *Primitive culture* (1871) aseguró: "Ninguna leyenda, ninguna alegoría, ni rima infantil está salva de la hermenéutica de un cabal teórico-mitológico". El uso inglés de la palabra se refiere a la interpretación no bíblica. En estos casos el texto era generalmente obscuro o simbólico y requería un tipo especial de interpretación para obtener el significado.

La idea más general en inglés de los comienzos de la hermenéutica se define como la teoría de la exégesis textual y de la teoría de las interpretaciones -religiosa, literaria y legal- que se remontan a la antigüedad, hasta que el vocablo se aceptó como la designación de la teoría de la exégesis. La interpretación bíblica desarrolló técnicas de análisis gramatical y así el método de hermenéutica bíblica vino a ser sinónimo de la teoría secular de la interpretación o sea de la filología clásica.

Desde la Ilustración, los métodos bíblicos de investigación se relacionaron con la filología. La hermenéutica fue indistinguible desde la metodología filológica. El contenido de la filología fue estudiado por Friedrich August Wolf y Friedrich Ast, precursores de Schleiermacher.

1.3.3 La hermenéutica como la ciencia de la comprensión lingüística

La hermenéutica fue una vía que practicaron casi en exclusiva los teóricos alemanes. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) es el representante más importante de la hermenéutica romántica. Tanto el año de su nacimiento como el de su muerte parecen coincidir con uno de los episodios contundentes del pensamiento y literatura occidentales. Cuando Schleiermacher nació, Kant realizó

sus obras que fueron decisivas en el pensamiento posterior. Los idealistas nacieron tan sólo algunos años de diferencia, por ejemplo: Fichte en 1762, Hegel en 1770 y Schelling en 1772³⁵. La muerte de Schleiermacher coincide con la conclusión de un periodo único de riqueza en la filosofía y literatura alemanas.

Schleiermacher estudió teología en Halle. Fue pastor de culto evangélico y de 1796 a 1802 ocupó un empleo eclesiástico en Berlín. Durante su estancia sostuvo una relación permanente con el círculo romántico especialmente con Schlegel. Fue atraído siempre por Spinoza y por la visión platónica del mundo. En 1804 aceptó impartir una cátedra en la Universidad de Halle y sus conferencias giraron en torno a la teología, filosofía y pedagogía, los cuales fueron publicadas después de su muerte³⁶. Expresó en su filosofía el espíritu del romanticismo.

Este autor se inclinó por la hermenéutica debido a su formación como teólogo e historiador de la filosofía griega. Se dio cuenta de la necesidad de suplir deficiencias en los estudios exegético-teológicos y en las obras de Platón. Por ello, elevó la hermenéutica a la categoría de método.

Al respecto Baumann menciona que Schleiermacher planteó “conceptos totales o de síntesis” para representar y explicar las fuentes documentales y escritos, a partir de los cuales, se reconstruyen acontecimientos, vínculos y repercusiones históricas; asimismo, modificó las reglas para comprender las hermenéuticas teológica y filológica y alejó el principio de que toda individualidad debía comprenderse en la Biblia³⁷.

Lo anterior conllevó a principios generales que produjeron como resultado una *hermenéutica general o universal*, susceptible de proporcionar unidad a las ciencias humanas y básicamente la centró en el <<acto de comprender>>

³⁵ La plétora que el pensamiento alemán marcó a fines del siglo XVIII y principios del XIX, lo representan estos autores. Johan G. Fichte era de familia pobre, pero gracias a un protector estudia y se proyecta como un célebre filósofo. Fue amigo de Goethe. Su postura se enlazaba con el activismo romántico, aunque se declaró enemigo de éste. Su obra es compleja, su método revelaba ya el método dialéctico que maduró en Hegel. Schelling fue reconocido por su precoz obra, ya que a los 22 años era afamado por haber escrito 5 exposiciones de su filosofía, la cual fue poco sistemática, pero su influencia que ejerció sobre Hegel en la dialéctica fue definitiva. Finalmente, Hegel desarrolló una filosofía con tendencia racionalista. Zubiri dice que Hegel “...es en cierto sentido la madurez de Europa”. El romanticismo se revelaba contra el método, la obra de Hegel fue sin embargo, dedicada a encontrar un procedimiento. *Cfr.* Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, 11ª ed., México, Ed. UNAM, 1995, pp.284-289

³⁶ Los aspectos biográficos de Schleiermacher se consultan en: Coppleston, Frederick, *Historia de la filosofía. De Fichte a Nietzsche*, México, Ed. Ariel, 1987, pp. 122-123; Lamanna, Paola, *Historia de la filosofía. La filosofía del siglo XIX* (Vol. 4), Buenos Aires, Ed. Hachette, 1969, p.53-54; Schleiermacher, F., *Monólogos*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991, pp.7-15; Schleiermacher, F., *Sobre la religión*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990, pp.9-27.

³⁷ Baumann, *cit. pos.*, Olvera, Margarita, *op. cit.*, p. 81

caracterizada como *kunstlehre* o *technik*. Para Schleiermacher, comprender un escrito significaba un arte.

La hermenéutica solamente la tenemos como una pluralidad de hermenéuticas especializadas...La comprensión correcta de un discurso o escrito es el resultado de un arte y exige consiguientemente una 'teoría del arte'...o técnica que nosotros expresamos con el nombre de hermenéutica ³⁸.

De acuerdo a Luis Aguilar la novedad de Schleiermacher -confirmando la cita anterior- se centró en que convirtió a la hermenéutica en método y arte, y propuso que en la interpretación de un texto debía percibirse la individualidad del autor ³⁹.

Schleiermacher consideró urgente desarrollar métodos adecuados para el recto comprender. Había una pluralidad de hermenéuticas especializadas (en un principio la hermenéutica se confundía con la exégesis de los textos, la primera fue recuperada por algunas disciplinas constituyéndose las hermenéuticas jurídica, histórica, psicológica, arqueológica, etc.) y se suscitaron dificultades con los problemas de interpretación.

A partir de Schleiermacher, la hermenéutica se liga con el *verstehen* y se avisa como una disciplina problemática al plantearse la pregunta sobre la posibilidad de realizar un proceso de comprensión. Ésta se distingue del *erklären*, porque integra elementos subjetivos y objetivos "todo lo que se presupone e investiga es lenguaje".

Se requería una teoría general de la interpretación como fundamento metodológico de las ciencias humanas. El resultado de la aplicación del método era obtener un conocimiento objetivamente válido, capaz de proporcionar a las ciencias humanas una categoría científica. A esta tradición se le ha denominado *hermenéutica metódica* por estar relacionada al *deber ser* de la hermenéutica ⁴⁰.

A juicio de Julien Freund, Schleiermacher abrió el problema al conocimiento de lo ajeno, llevó a cabo una problemática del saber "...más intencional que real, más por intuición que por investigación" y se opuso a la idea de que la hermenéutica se centrara únicamente en la exégesis de la Escritura y filología, aunque éstas se hubieran practicado. Asimismo rechazó las teorías que consideraban que estas dos hermenéuticas eran diferentes en naturaleza y método específico. Por el contrario,

³⁸ Schleiermacher, F., *cit. pos.*, Santiago G., Luis E., "La hermenéutica metódica" en Rev. *Estudios filosóficos*, Valladolid, Instituto Superior de Filosofía, 1985, p.17

³⁹ Aguilar, L., *cit. pos.*, Olvera, Margarita, *op. cit.*, p. 82

⁴⁰ *Op. cit.*, Chavarri, Eladio, en Rev. *Estudios ...op. cit.*, p.4

todo lo que se podía convertir en objeto de interpretación pertenecía a la hermenéutica, ésta no variaba en sustancia ni según el objeto a comprender. Lo que se podía modificar con el objeto de estudio no eran las reglas generales de la hermenéutica, sino la forma de aplicarlas⁴¹. Sin embargo, para Schleiermacher el arte de la comprensión no significaba aplicar solamente reglas a los textos sino realizar una *reconstrucción (re-producción o re-experiencia)* del proceso mental que llevaba a cabo un autor en su composición.

Schleiermacher concebía a la hermenéutica como el estudio de la comprensión pura y universal, cuyo objetivo era evitar el malentendido. Dejó a un lado la explicación (*subtilitas explicandi*) y la aplicación (*subtilitas aplicandi*), aspectos propios de la hermenéutica en su concepción primitiva en análisis de textos teológicos y jurídicos, donde la aplicación era esencial. Su concepción hermenéutica fue psicologista, para él, comprender un texto era recrearlo, lo cual exigía al intérprete repetir el proceso en la mente acerca de lo que el autor de la obra había elaborado⁴². Asimismo aseguró que la comprensión de un texto no se centraba en la realidad objetiva ni en su verdad, sino en la expresión genial del autor. Esa expresión también se encontraba cuando el intérprete congeniaba “empáticamente” con el autor y su mundo. De esta manera se podía llegar a formar una esfera ideal. Schleiermacher suponía que cada pensamiento del hombre evidenciaba el nexo total de su vida, pues el individuo se reflejaba en el todo. Cada acto de la comprensión se concebía como una inversión en la que el intérprete penetraba a través de las estructuras lingüísticas (reconstrucción gramatical -*aspecto objetivo*⁴³ -) en la vida mental del autor (reconstrucción técnico-psicológica -*noción subjetiva*⁴⁴ -). En la reconstrucción aparecen dos momentos que parecen contrapuestos, lo objetivo y lo subjetivo. La reconstrucción y la inconclusión (es decir, la comprensión es una tarea infinita) lo cual, representan el círculo hermenéutico.

Todo comprender lo individual está dado por la comprensión del todo...lo particular solamente se comprende mediante lo general...todo lo individual...es comprendido por mediación del todo⁴⁵.

⁴¹ Freund, Julien, *Las teorías de las ciencias humanas*, Barcelona, Ed. Península, 1975, p.51

⁴² *Op.* Martínez, José Francisco “La hermenéutica: de exégesis bíblica a lengua común de la cultura” en González, Moisés, *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 474

⁴³ Es decir que la palabra forma parte de la frase, el texto de la obra de un escritor y ésta de un género literario.

⁴⁴ Aspecto subjetivo. Se reflejaba en el texto como una manifestación del aspecto creativo que formaba parte de la vida anímica del autor. Sólo en la totalidad de ambos aspectos se podía realizar la comprensión. Sin embargo, Gadamer cuestiona esta manera de entender el movimiento circular de la comprensión y no está de acuerdo con la interpretación objetiva ni subjetiva. Él dice que cuando se entiende un texto no existe un desplazamiento hasta la constitución psíquica del autor -como lo afirmaba Schleiermacher- sino cuando el intérprete ha ganado su propia opinión. “El milagro de la comprensión es una participación en sentido comunitario”.

⁴⁵ Schleiermacher, *ed. pos.*, Santiago Guervos, Luis E., *op. cit.*, p. 19

El círculo hermenéutico no es vicioso sino aparente y lo observó desde dos perspectivas:

1. El todo compuesto por partes, cada una de las cuales debía ser comprendida por el intérprete antes de contemplar la totalidad.
2. Cada parte representaba el todo, y éste integrado por partes individuales. La comprensión de lo individual y el todo se manifestaba en cada parte, y ésta se comportaba a su vez como un todo.

La meta sólo podía alcanzarse en la continuidad y si esto sucedía, el círculo era aparente y superable. Así, el **fundamento objetivo del círculo** se elevó a la pretensión metodológica del *verstehen*.

Como ya se mencionó, Schleiermacher bajo el título del *verstehen*, definió dos fases de la hermenéutica:

- a) la *explicación gramatical* (el lenguaje, la estructura y formas de expresión) presupone la participación del intérprete y autor en un lenguaje común. El autor calificó a este modo de interpretación como proceso negativo (*lo objetivo*)
- b) la *interpretación técnica* (el valor significativo de lo dicho, lo que tiene lugar en la esfera del pensamiento del autor). El que comprendía penetraba a través del lenguaje en la vida mental del autor (*lo subjetivo*).

La idea del círculo hermenéutico en Schleiermacher y la superioridad de comprensión del intérprete sobre el autor son presupuestos netamente románticos ⁴⁶.

Asimismo, distinguió dos métodos:

- a) el **comparativo**, es mediato, es la comprensión de conocimientos singulares que se comparan y conducen a la comprensión detallada del todo;
- b) **adivinatorio**, es una intuición inmediata, busca comprender lo individual; el que comprende se transforma inmediatamente en el otro. Ambos métodos son inseparables.

⁴⁶ La adivinación, empatía, congenialidad, son aspectos propios de la época intelectual en la que estaba inmerso Schleiermacher y que en Dilthey llevó las mismas secuelas.

Schleiermacher concibió al *verstehen* en la siguiente fórmula:

adivinatorio-subjetivo

y

comparativo-objetivo

Las dos formas de interpretación y los dos métodos tienen como tarea común la *reconstrucción de la unidad de la obra*, lo general (el lenguaje, lo común y participable por el escritor y lector) y lo particular de cada hombre.

Ningún método existe sin el otro. En el método adivinatorio “uno se transforma inmediatamente en el otro”. A la interpretación técnica le llamó más tarde *psicológica* intentó captar positivamente el valor significativo de los dicho <<se situó en la esfera del pensamiento>>.

La reconstrucción de la unidad de la obra es lo que determinaba la **objetividad**. Palmer menciona que lo objetivo es reconstruir el pensamiento mismo de otra persona a través de la interpretación de su discurso. La reconstrucción de la individualidad de un autor la constituye el *elemento intuitivo* por el que el intérprete “...se transforma en el otro para captar su individualidad”.

La hermenéutica de Schleiermacher se torna problemática cuando separa el objeto que se ha de comprender y el que comprende.

Schleiermacher introduce como condición previa del comprender la *equiparación* (autor e intérprete como equivalentes) y *transposición* (cambiar de sitio) en el otro. El alemán puntualizó que el intérprete debe equipararse al autor en los aspectos objetivo (a través del conocimiento del lenguaje) y subjetivo (por el conocimiento de su vida interior y exterior). La finalidad es comprender al otro en su inmediatez. En el contexto de su propio horizonte de comprensión, se interpretan sus manifestaciones en el marco de su mundo conceptual y lingüístico. Si existe una mayor identidad tanto más objetiva será la comprensión. A mayor *diferencia* menor comprensión. El *verstehen* sólo era posible con la “identidad de espíritus”.

Schleiermacher hizo famosa la frase (que aún persiste en la hermenéutica moderna) *comprender a un autor mejor de lo que él mismo se había comprendido*, era la finalidad última del método hermenéutico, lo que corroboraba Dilthey.

En los *Aporishemen von*, Schleiermacher enlaza pensamiento y lenguaje, idea y expresión como el fundamento filosófico de identidad esencial e interna. El arte de comprender lo reducía a la comprensión del lenguaje. “Todo lo que se ha de presuponer y lo que se ha de investigar es lenguaje”. Luis E. Santiago G. señala que la obra de Schleiermacher se divide en dos etapas.

a) En la primera época, el *objeto* de la hermenéutica era el lenguaje, su *tarea* la comprensión del lenguaje y el *método* la reconstrucción de formas lingüísticas a través de la intuición inmediata y la comparación. Las perspectivas generaban la correcta comprensión de un texto o discurso a través de las interpretaciones gramatical y técnica.

b) La segunda etapa de Schleiermacher, es el haber dado un giro más psicológico a la hermenéutica porque propuso como tarea filosófica establecer la mediación entre la interioridad de la filosofía especulativa trascendental y la exterioridad de la ciencia empírica “la mediación entre razón y naturaleza”. Ahora la hermenéutica tenía como objetivo el reconocer qué pensamiento fundamentaba un discurso dado: “En sus últimas lecciones se pone de relieve que la teoría de la comprensión tendrá que pertenecer al orden de la especulación y al orden de lo empírico. Este giro en el pensamiento de Schleiermacher tenía...consecuencias importantes en la metodología del *verstehen*. Ahora se trataría de comprender cómo el pensamiento de un autor sufre modificaciones a través del lenguaje. Para ello sería necesario...conocer el estado objetivo en que se encuentra el lenguaje previo al autor y...los presupuestos subjetivos de la vida y pensamiento del autor”⁴⁷. Esta situación trajo como consecuencia en la metodología del *verstehen*, el comprender cómo era el pensamiento de un autor a través del lenguaje. De esta forma era necesario conocer el estado objetivo en que se encontraba el lenguaje, previo al autor y conocer los presupuestos subjetivos de la vida y el pensamiento del mismo. La interpretación técnica quedaba enmarcada en la interpretación psicológica, así el proceso de reconstrucción se llevaba a cabo de la siguiente forma:

1. Encontrar la unidad y dirección propia de la obra (tarea psicológica),
2. La comprensión de la composición como realización objetiva (interpretación técnica)
3. La comprensión de la meditación como realización genética (interpretación técnica)
4. Encontrar las ideas adyacentes como efecto continuado de la vida en general (tarea psicológica).

La interpretación psicológica hace posible la reconstrucción idónea de todo acto creador y tiene en cuenta la transposición y equiparación previa con el autor ⁴⁸.

Hans Georg Gadamer critica la hermenéutica de Schleiermacher, argumenta que la formación de la ciencia de la hermenéutica que llevó a cabo el precursor no representa un paso adelante en la historia del arte de la comprensión. Las consideraciones de Schleiermacher tenían el carácter de una preceptiva, pretendían

⁴⁷ Santiago G., Luis E., *op. cit.*, p.27

⁴⁸ *Ibidem.* p.27-28

ayudar al arte de la comprensión, como la retórica lo realizaba en el arte de hablar y la poética al arte de escribir en verso, Gadamer asegura: "...ahora es la comprensión misma la que se convierte en problema. La generalidad de este problema es un testimonio de que la comprensión...(es) una tarea (nueva)...ya no es una preceptiva al servicio de la praxis y del filólogo o teórico" ⁴⁹. Sin embargo, el intento de Schleiermacher por implantar una hermenéutica universal le confiere la genialidad de haber transformado el sentido del concepto de *hermenéutica* que preveía en su tiempo.

1.3.4 La hermenéutica como fundación metodológica de las ciencias del espíritu

Wilhem Dilthey (1833-1911) fue uno de los grandes filósofos del siglo XIX. Inició sus estudios de teología en Heidelberg. Posteriormente se trasladó a Berlín y allí se inclinó por la filosofía. Sus primeros intereses se relacionaron con la historia eclesiástica, en especial del cristianismo primitivo.

En el pensamiento de Dilthey influyeron los humanistas del Renacimiento, los hombres de la Reforma, los idealistas alemanes, el movimiento romántico (sobre todo Schleiermacher), la escuela histórica, Comte, así como sus contemporáneos. En su obra se enlazan la metafísica, la psicología y la historia, éstas dos últimas fueron las más importantes.

Estudió intensamente la obra de Schleiermacher, del cual escribió una amplia biografía. Dilthey se ocupó muy joven de cuestiones de teoría y filosofía de la ciencia. Fue historiador, su vocación obtuvo una intención peculiar, percibió la historia como una forma de conocimiento más racional desde lo que entonces había sido. En su juventud convivió con los más grandes historiadores y filólogos (Niebuhr, Ranke, Mommsen, Böck, Grimm y otros más). Juntos representan uno de los grandes movimientos intelectuales que ha tenido la humanidad. En poco tiempo estos hombres elaboraron casi en "perfección" la mayor parte de las ciencias instrumentales históricas. José Ortega y Gasset escribió al respecto: "Dilthey se sintió siempre perteneciente a esa galaxia de conquistadores del pretérito. En varios lugares de sus escritos donde alude a la iniciación de su vida, se le ve lleno de respeto y de orgullo de alistarse en aquel esforzado tropel de investigadores" ⁵⁰.

⁴⁹ Gadamer, Hans, G., *Verdad y...*, Vol. I, p.231.

⁵⁰ Si el lector desea ahondar en los aspectos biográficos y obras del autor, consulte el prólogo e introducciones de: Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y la historia*, Prl. José Ortega y Gasset, Madrid, Ed.

Su mérito radica según Ortega en que descubrió la idea de la vida en su dimensión histórica. Esto lo corrobora Julián Marías.

Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo será histórico y no lo viven como tal. Dilthey nos trajo el historicismo, que es (...) un modo de ser: la conciencia histórica (...) Tenemos capacidad de transmigrar a otras épocas y vivimos en un mundo constituido directamente por la temporalidad. Ante un cosa cualquiera necesitamos su fecha, su incursión en la historia, y sin ella no la entendemos. Todo se nos da en una circunstancia histórica”⁵¹.

Dilthey concebía la idea de que existen individuos históricos y no un sujeto en general, afirmaba que todo hombre histórico tenía una idea de la concepción del mundo (filosofía, arte, religión, ciencia), la última raíz de ésta era la *vida*, cuyo método sería descriptivo y comprensivo, su forma concreta la interpretación o la hermenéutica.

El autor descubrió la vida en su dimensión histórica, la cual se le presenta al hombre como un enigma que requiere comprensión. Dilthey realiza un cambio en la hermenéutica en un sentido epistemológico, propuso la *Crítica de la razón histórica*, en la cual diferencia a las ciencias naturales (las cuales EXPLICAN los fenómenos a través de relaciones causales) de las ciencias del espíritu (que se centran en COMPRENDER). Según él, la vida puede captarse sólo a través de las objetivaciones de sus expresiones. Con base en el psicologismo, la vida psíquica se OBJETIVA manifestándose en signos sensibles que el intérprete analiza para descubrir los procesos presentes en la mente de su creador. Interpretar es revivir, tener una vivencia para reproducir la vivencia original que dio lugar a la obra. Dilthey recuperó la noción hegeliana de *espíritu* entendido como el ámbito de la historia y de la creación cultural.

El procedimiento de la hermenéutica romántica trató de expandirse universalmente con Dilthey. El nexo estructural de la vida, igual que un texto, se determina por una relación entre el todo y las partes. Cada parte expresa algo del todo de la vida. Gadamer dice: “Es el viejo principio hermenéutico de la interpretación de los textos que vale también para el nexo de la vida porque en él se presupone de un modo análogo la unidad de un significado que se expresa en todas

Alianza universidad, 1986. y Dilthey, W., *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Ed, Península, 1986, 286 pp.

⁵¹ Marías, Julián (Traductor) “La idea de la vida en Dilthey” en Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, México, Alianza editorial mexicana, 1990, p.27

sus partes”⁵² . Es la vida la que se desarrolla y conforma en unidades comprensibles y el individuo es quien las comprende.

El tratamiento interpretativo de textos se adoptó como modelo para comprender la realidad histórica como un todo. Los documentos del pasado como los vestigios, monumentos, fuentes y trabajos representan un periodo histórico que deben revivirse interpretativamente. En la interpretación hermenéutica se hace contacto con una vida que se ha hecho histórica y que después se reconoce. Dilthey realizó un análisis del ser humano en cuanto que está determinado por el saber de su propia historia.

La vida social es una realidad más compleja que el mundo físico, conlleva al mundo interior de los pensamientos sentimientos y deseos que motivan la acción. Este acceso se lleva a cabo a través del *verstehen*, que en Dilthey no es algo solamente cognitivo sino también afectivo pues “sólo se comprende lo que se ama”. Este proceso que supone el “círculo hermenéutico” es el principio de interpretación en donde la comprensión de una totalidad depende de la pre-comprensión de sus partes y viceversa⁵³ .

En la historia intervenían disciplinas que se presentaban con un carácter histórico como: la retórica, poética, ética, sociología, hermenéutica, estudios de religiones, etc., las anteriores se acompañaban con un sello humano o de comportamiento humano. A este conjunto de labor teórica se le ha llamado en Alemania <<ciencias del espíritu o culturales>>⁵⁴ , en Francia <<ciencias morales o políticas>>. éstas habían crecido y se hallaban en gran desamparo histórico. Su conocimiento es estricto, pero no exacto, no conduce a consecuencias directa y claramente útiles como el conocimiento naturalista. Las físico-matemáticas y biológicas habían establecido claridad y eficiencia en sus métodos aunque después presentaron crisis en sus fundamentos.

La fundamentación filosófica de las ciencias del mundo histórico y social, las definió con el nombre de <<crítica de la razón histórica>> en relación a Kant. En lugar del puro cognoscente kantiano, Dilthey propuso la totalidad de la naturaleza

⁵² Gadamer, Hans, G., *Verdad y ...*, Vol. I, p.283

⁵³ Giménez, Gilberto “En torno a la crisis de la sociología” en *Rev. Sociológica. perspectivas y problemas teóricos de hoy.*, México, UAM-A, sep-dic 92, año 7, no. 20, p.19

⁵⁴ Rickert denominó ciencias culturales a las disciplinas que se ocupaban de los objetos en cuya producción había intervenido el espíritu humano. Para clarificar lo anterior, Gregorio Fingermann considera al espíritu como la actividad creadora del hombre que estima valiosa. Los productos del espíritu consisten en la realización de valores, o en lo que se denominan productos culturales, por ejemplo: el lenguaje, el arte, la ciencia, la técnica, etc. *Op. Fingermann, G., (Filosofía, (15 ed.), México, Ed. El ateneo, 1994, p. 261-262.*

humana, o sea, su condicionalidad histórico social. Ortega y Gasset dijo que Dilthey “...fue el primero en comprender una epistemología independiente de las ciencias del espíritu. En su pensamiento influyeron algunas teorías y tendencias: se ubicó dentro de la escuela histórica, se adhirió a la corriente hermenéutica porque fue alumno de Boeckh y biógrafo de Schleiermacher, finalmente se inclinó por el positivismo de J. Stuart Mill”.

Dilthey observó a la hermenéutica como la disciplina central que se empleaba en la fundación de todas las ciencias del espíritu (de todas las materias enfocadas a la comprensión humana: arte, acciones, escritos). La teoría del *verstehen* en W. Dilthey ocupa un sitio central dentro de la historia de la hermenéutica contemporánea. “Más que una etapa, su obra constituye un auténtico cambio que abrió nuevas vías a la reflexión filosófica, en la que se comprometieron enseguida numerosos autores...suscitó el debate decisivo que todo filósofo o metodólogo de las ciencias humanas debe tener en cuenta...Fue hablando con propiedad, el primero en concebir una epistemología autónoma de dichas disciplinas”⁵⁵. La hermenéutica de Dilthey se desarrolla con la idea de la comprensión de Schleiermacher, de quien retoma los principios para plantear la pregunta metodológica sobre la “posibilidad de una interpretación universalmente válida” que justificara como ciencia, el conocimiento objetivo de los objetos formales de las ciencias del espíritu.

Dilthey convirtió la hermenéutica en una metodología de las ciencias históricas del hombre. Rescató la noción cuando había disputa entre las ciencias naturales (determinaban las relaciones causales entre los fenómenos, tomaban en cuenta lo permanente y lo que se repetía de manera constante, dejaban de lado las particularidades accidentales para establecer leyes generales y universales) y las ciencias humanas (el método que emplearían estas ciencias no podía ser el de las ciencias naturales, sino el método histórico o ideográfico como lo denominó Windelband, y se caracterizó por exponer y describir lo singular y particular. Los fenómenos y productos culturales necesitaban una ordenación e interpretación con el método del *verstehen*). Dilthey desarrolló el *verstehen*, para interpretar los fenómenos espirituales buscando el sentido de las conexiones y enlaces de unos fenómenos con otros. El concepto de comprensión se aclara mediante la idea de estructura⁵⁶, en la cual cada parte realiza un trabajo para la totalidad.

⁵⁵ Freund, J., *op. cit.*, p.79

⁵⁶ Desde el punto de vista de Gadamer, la aportación fundamental de Dilthey es el concepto de *estructura*. En el análisis filosófico, este concepto constituyó la primera resistencia de las ciencias humanas ante la invasión de la metodología de las ciencias naturales. Él se opuso a la tendencia que predominaba en el principio de causalidad como única forma de explicación de datos. La estructura fue otra forma de comprender la verdad. *Vid.* Gadamer, H. G., *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Ed. Paidós, 1995, p.26

Cada pieza de una máquina está condicionada para la función total de la máquina. Cada una de esas piezas aisladas carece de sentido porque no vemos su "finalidad". Para comprender la parte hay que tomar como punto de arranque la totalidad, puesto que la unidad del todo se basa ... en la articulación y coordinación de las funciones particulares. Comprendemos el alma porque es una estructura, un complejo totalista, en que todas las partes se coordinan y tienen su finalidad: una función⁵⁷

En la psicología estructural iniciada por Dilthey, la vida mental se constituía por una unidad en la cual, el todo es anterior a las partes. Pretendía entender el sentido de la vida espiritual, en donde sus conexiones se determinaban por un fin. El tratamiento interpretativo de textos se adoptó como modelo para comprender la realidad histórica como un todo. Los documentos del pasado (vestigios, monumentos, fuentes y trabajo que representan un periodo histórico debían revivirse interpretativamente. En la interpretación hermenéutica se hace contacto con una vida que se ha hecho histórica y que después se reconoce⁵⁸.

En Dilthey prevalecen dos tradiciones que juegan un papel importante en su hermenéutica. 1. el positivismo y realismo empírico anglo-francés y 2. el idealismo alemán. La tradición metafísica era incapaz de fundamentar con validez universal las ciencias del espíritu porque no proporcionaba una explicación del individuo basado en la experiencia. Tampoco el positivismo explicaba una fundamentación original en la ciencia natural. *Sólo la explicación concreta como experiencia vivida y experiencia histórica* podía ser a juicio de Dilthey, el punto de arranque para fundamentar la hermenéutica como base metodológica de dichas ciencias.

La realidad, la concebía como la más alta expresión de la vida. Las ciencias del espíritu se unirían en razón del método y del objeto. Esto lo llevaría a cabo a través de 1. psicología descriptiva 2. hermenéutica concebida históricamente, es decir, cómo esa vida se ilumina desde su mismo interior mediante el autoconocimiento. Pero cuando la vida⁵⁹ es la vida histórica que se individualiza y determina específicamente, se impone como necesaria la hermenéutica, la comprensión de la vida psíquica ajena.

⁵⁷ Fingermann, Gregorio, *op. cit.*, p. 263

⁵⁸ Bübner, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Ed. Cátedra, 1984, pp. 42-43

⁵⁹ Dilthey reflexionó sobre el ser humano, el cual está determinado por el saber de su propia historia. El término "vida" engloba la existencia humana, para este autor, significaba el hecho nuclear en el que descansa el conocimiento histórico. Basó su filosofía en la experiencia interna de la comprensión. Las vivencias se guardan en la memoria. En el recuerdo se configuran estas vivencias para la comprensión de significado. La vivencia es una totalidad y la vivencia individual es una parte del todo. Pero no todo lo que se vive determina el significado de la totalidad vital. El significado de la estructura se forma con base en la vivencia decisiva.

Como ya se señaló, Schleiermacher concibió a la hermenéutica como la ciencia o arte de la comprensión. Le agregó reglas para hacer una hermenéutica sistemática y coherente, una ciencia que describiera las condiciones de la comprensión en cualquier diálogo. El resultado no era simplemente una hermenéutica filológica sino una <<hermenéutica general>>, cuyos principios servirían como la fundamentación para toda clase de interpretación textual. Interpretar para Dilthey, era una gran expresión de la vida humana, *invitaba a un acto de comprensión histórica*. El autor creía que en las ciencias humanas era necesario otra crítica de la razón que hiciera de la comprensión histórica lo que la crítica a la razón pura de Kant había hecho para las ciencias naturales, una “crítica de la razón histórica”.

En la última etapa de su pensamiento, estableció una versión transformada de la psicología, ésta no se consideraba una disciplina histórica, pero sus esfuerzos por justificarla como tal fueron estorbados desde el principio. Sin embargo combatió el naturalismo que dominaba en esta disciplina.

1.3.5 La hermenéutica como la fenomenología del ser y de la comprensión existencial

Martin Heidegger en su aferramiento con el problema ontológico innovó el campo hermenéutico, emprendió un análisis fenomenológico del hombre. Este estudio fue *Ser y tiempo* reconocido como la obra maestra de su pensamiento.

La hermenéutica en este autor, no se refiere a la ciencia o a las reglas de interpretación de textos ni a una metodología para la ciencias del espíritu sino a la explicación fenomenológica de la existencia humana, irrumpe con las anteriores concepciones hermenéuticas.

El análisis de Heidegger enfatizó que la comprensión y la interpretación son modos fundamentales del ser del hombre. Así la hermenéutica del *ser* se presenta como la ontología de la comprensión. Su investigación fue hermenéutica tanto en contenido como en método. Su profundidad marcó otro punto de vista en el desarrollo y definición de la *hermenéutica*.

En esta hermenéutica, en tanto que se desarrolla ontológicamente la historicidad del ser-ahí como la condición óptica de la posibilidad de la historiografía, tiene sus raíces lo que sólo

derivadamente puede llamarse “hermenéutica”: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu⁶⁰.

La hermenéutica de Heidegger no buscará las objetivaciones de la vida como Dilthey sino las condiciones ontológicas del ser-ahí. El comprender ya no es una clave para la metodología de las ciencias del espíritu sino *un elemento constitutorio existencial del ser ahí* como poder ser.

Con el análisis existencial de Heidegger, el círculo de la comprensión adquirió otro significado. La reflexión hermenéutica de Heidegger clarifica que el círculo tiene un sentido ontológicamente positivo. El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Cada revisión del proyecto tiene un nuevo sentido. La interpretación comienza con pre-conceptos que se sustituyen por otros más adecuados. Todo el constante re-diseño constituye el movimiento de la comprensión e interpretación. Es deber de la comprensión elaborar esquemas correctos y adecuados. La objetividad es la elaboración de la opinión previa para contrastarla. Para Gadamer, la reflexión de Heidegger no tenía por objetivo demostrar la existencia del círculo sino inferir su sentido ontológicamente positivo “...toda interpretación correcta debe guardarse de la arbitrariedad de las ocurrencias y de la limitación de los hábitos mentales inadvertidos y se fijará en las cosas mismas...Es la tarea primera, permanente y última”⁶¹

El círculo de la comprensión en Heidegger se puede resumir de la siguiente manera:

1. La comprensión del texto se determina por el movimiento anticipatorio de la pre-comprensión.
2. La interpretación correcta debe guardarse de ocurrencias arbitrarias y centrarse en las cosas mismas.
3. El que intenta comprender realiza un proyectar, anticipa un sentido del conjunto una vez que aparece un primer sentido.
4. La interpretación comienza con pre-conceptos que se sustituyen por otros más adecuados.
5. Llevar a cabo un constante re-diseño constituye el movimiento de la comprensión e interpretación.
6. La intención metodológica se manifiesta en tomar conciencia de las anticipaciones para controlarlas y obtener la recta comprensión de las cosas mismas.
7. La conciencia hermenéutica tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. No se trata de ser neutral o autocensurarse,

⁶⁰ Martínez, Francisco, *op. cit.*, p. 476

⁶¹ Gadamer, H. G, “Sobre el círculo de la comprensión”... *Verdad y...*, Vol. II, p. 65

implica la apropiación de opiniones y prejuicios para hacer valer la verdad real contra la propia opinión.

8. La objetividad del círculo se manifiesta en la elaboración de la opinión previa para contrastarla.

Heidegger reconoce así, que la comprensión de un texto se determina por el movimiento anticipatorio de la precomprensión, en este sentido, (Gadamer su discípulo más aventajado desarrollará la idea del principio de perfección).

Karl Otto Apel expone en *La transformación de la filosofía* que la hermenéutica de Heidegger sufrió una radicalización ontológica y existencial, ya que superó la idea de que la comprensión es un método que compite con la explicación analítico causal para responder de manera científica a las preguntas sobre el porqué. La lógica neopositivista de la ciencia partía de la comprensión como método mientras la nueva hermenéutica muestra la comprensión como ser en el mundo⁶².

A juicio de Gadamer:

El programa de Heidegger era enteramente una <<hermenéutica de la facticidad>>, es decir, la confrontación con lo incomprensible de la misma existencia efectual, una ruptura con el concepto idealista de la hermenéutica. Entender y querer entender se reconocen en su tensión con el acontecimiento real(...) Husserl...(y) Heidegger ...constatan la temporalidad y finitud de lo humano frente a la interminable tarea de la comprensión y de la verdad.⁶³

Por su parte, Gianni Vattimo dice también que Heidegger sentó las bases de la ontología hermenéutica, por cuanto afirmó la conexión entre ser y lenguaje. Desde su punto de vista dos son los aspectos básicos de la filosofía heideggeriana : a) el análisis del *dasein* como totalidad de la hermenéutica; b) en sus obras tardías, el esfuerzo por definir un pensamiento ultrametafísico centrado en el la rememoración y la relación con la tradición. El *dasein* significa estar en el mundo y se articula en la triple estructura de los existenciaris: comprensión , interpretación y discurso. El círculo de la comprensión e interpretación es la estructura del ser en el mundo. Lo anterior, se refiere a una totalidad de significaciones en un contexto de referencias. Las cosas se suscitan en el *dasein*, en el centro de un proyecto. Cuando se identifica

⁶² Apel realizó en su libro un análisis del: criticismo kantiano, el pragmatismo de Pierce, los juegos de lenguaje de Wittgenstein y de la filosofía de Heidegger, todo en el marco de una ética sin dominio, que se traduce en una hermenéutica trascendental. Apel, K. O., *La transformación de la filosofía. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Vol. I, Madrid, Ed. Taurus, 1985, p.24

⁶³ Gadamer, Hans, Georg, *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Barcelona, Ed. Península, 1993, p.63.

la existencia del *dasein* con el mundo, se manifiesta lo que Heidegger llamó precomprensión⁶⁴.

Gadamer⁶⁵ siguió el liderazgo de Heidegger para desarrollar lo que denominó *hermenéutica filosófica* "...encaminada a poner de relieve lo que podría llamarse el 'acontecer' de la verdad y el 'método' que debía seguirse para desvelar este acontecer...la hermenéutica es para Gadamer un acontecer histórico y específicamente un acontecer de la tradición"⁶⁶. Para Ferrater, Gadamer realiza un análisis de Schleiermacher a través de Dilthey, proveyendo la primera adecuación histórica de relevancia que refleja el punto de contribución revolucionaria de Heidegger.

Su obra de *Verdad y método*⁶⁷ más que una historia de la hermenéutica es un esfuerzo por relacionar ésta última a la estética y filosofía de la comprensión histórica, al respecto, el mismo Gadamer señala: "...nuestro estudio sobre la hermenéutica intenta hacer comprensible el fenómeno hermenéutico en todo su alcance partiendo de la experiencia del arte y de la tradición histórica. Es necesario reconocer en él una experiencia de verdad que no sólo ha de ser justificada filosóficamente, sino que es ella misma una forma de filosofar...Si hacemos objeto de nuestra reflexión la comprensión, nuestro objetivo no será una preceptiva del comprender, como pretendía ser la hermenéutica filológica y teológica tradicionales"⁶⁸.

La hermenéutica es llevada hacia un paso más adelante dentro de la fase lingüística con la tesis de Gadamer en donde "*el ser que puede ser entendido, es lenguaje*", esto anuncia un desarrollo del heideggerianismo en el que el ser se "disuelve" en el lenguaje, o bien, se "resuelve" en él. Vattimo dice que los conceptos

⁶⁴ Vattimo realiza un análisis de la hermenéutica de Heidegger relacionado a elementos nihilistas. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México, Ed. Gedisa, 1986, pp.103-104

⁶⁵ Filósofo y filólogo, nació en Marburgo (1900). Alumno de Heidegger, cuya obra fue el mayor impulso para el desarrollo de su pensamiento. Profesor jubilado de la Universidad de Heidelberg. Mardones y Ursúa lo han nombrado como "jefe espiritual de la llamada Escuela de Heidegger" y "el padre del actual movimiento neo-hermenéutico, junto con Paul Ricoeur en Francia y E. Betti en Italia". Mardones, J. M. y Ursúa, N, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, México, Ed. Fontamara, 1994, p.71

⁶⁶ Ferrater, José, *op. cit.*, p.1314

⁶⁷ Félix Duque afirma que esta obra es el *vademecum* de la hermenéutica actual, ya que la radicalidad de sus concepciones (que se presentan en el subtítulo) sacan a la hermenéutica de la órbita de una metodología de las ciencias sociales para otorgarle valor ontológico. "El propio Heidegger reconoció en carta a Gadamer, poco antes de su muerte: '*La hermenéutica es cosa de Gadamer*', lo que constituye a la vez un reconocimiento y un cierto desapego. Heidegger vio siempre a la hermenéutica sólo como una analítica existencial del 'estar', por lo que hace a la comprensión de éste". Duque, F., *op. cit.*, p. 161

⁶⁸ Gadamer, H.G, *Verdad y ...*, Vol. I, Salamanca, Ed. Sígueme, 1993 p.25

centrales de Heidegger como su metafísica y el olvido del ser, no tienen un espacio sistemático en el pensamiento gadameriano. La interpretación y la tradición hermenéutica, son las partes de interés de Gadamer, porque orientan su reflexión hacia el lenguaje. Para él, el mayor peso que se le otorga al lenguaje se acompaña por un interés ético que conduce la hermenéutica.

Lo que era ya claro en *Verdad y método* y que se hace aún más claro después es el hecho de que el mayor peso conferido al lenguaje va acompañado por un interés ético que guía la hermenéutica gadameriana. Conceptos de verdad y método...ya están contruidos con una decidida referencia a la ética aristotélica y al concepto de aplicación. Pero lo que se aclara y precisa en los ensayos posteriores a ese libro es el hecho de que la esfera del lenguaje como lugar de la meditación total de toda experiencia del mundo y todo darse del ser...se caracteriza, más fundamentalmente aún como hecho del lenguaje, como ámbito ético...No se trata para Gadamer...de señalar que toda experiencia que el individuo tiene del mundo es posible en virtud de disponer del lenguaje, el lenguaje no es en primer lugar aquello que el individuo habla, sino que es aquello por lo cual el individuo es hablado⁶⁹.

En cuanto al círculo de la comprensión, Gadamer da mucho peso a la situación del todo y las partes para obtener la correcta comprensión. Prescindir de este círculo hermenéutico en el que las partes se reflejan en el todo y viceversa, es una aspecto fundamental en el cual descansarán los demás elementos para "construir" el sentido de la obra que se trate. "El movimiento de la comprensión discurre así del todo a la parte y de nuevo al todo. La tarea es ampliar en círculos concéntricos la unidad del sentido comprendido. La confluencia de todos los detalles en el todo es el criterio para la rectitud de la comprensión. La falta de tal confluencia significa el fracaso de la comprensión"⁷⁰. La regla hermenéutica señalaba que el todo se entiende desde lo individual y lo individual desde el todo en una relación circular (lo anterior tiene su precedente en la retórica antigua y ha trascendido a la hermenéutica moderna en el arte de hablar y comprender). El todo está en cada parte. A esta circularidad periférica la hermenéutica le denomina el círculo de la comprensión, o como otro autor dice: "...sería mejor llamarlo circunferencia, pues que de una línea, toda ella límite, se trata"⁷¹. Gadamer menciona que el sentido real del círculo entre el todo y las partes se completa con lo que él denominó "el anticipo de la compleción (perfección)", según el cual guía toda comprensión, ya que sólo es comprensible lo que posee una unidad de sentido acabada. Cuando se lee se realiza un *presupuesto de compleción*, es decir, se cree que lo leído se respalda por un contenido verdadero (lo que sería para Habermas, la pretensión de verdad y sinceridad).

⁶⁹ Vattimo, G, *op. cit.*, p. 117

⁷⁰ Gadamer, H. G. "Sobre el círculo de la comprensión" en *Verdad y ...*, Vol. II, Salamanca, Ed. Sígueme, 1993, p.63

⁷¹ Duque, Félix, *op. cit.*, p.48

El padre de la neohermenéutica considera que el prejuicio de compleción en el texto indica que lo que se dice es una *verdad completa*, acabada, que no requiere de elementos complementarios, pues en sí mismo el texto posee coherencia; lo que se demandaría es una actitud abierta, dispuesta al diálogo en la que el texto tiene algo que decir. De ello se entiende que la primera condición hermenéutica es “habérselas” con la cosa misma, o sea, tener un sentido unitario del texto cuando se aplica el anticipo de la compleción.

En la conciencia hermenéutica se lleva a cabo una polaridad entre familiaridad y extrañeza, la cual es el *inter* entre la objetividad contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. Es precisamente en ese *inter* en donde tiene lugar la hermenéutica.

Para la hermenéutica metódica, la distancia temporal era un obstáculo. Sin embargo, para Gadamer es la base del acontecer en el que radica la comprensión actual. La distancia temporal no es algo que deba superarse. El historicismo creyó que se podía trasladar al espíritu de la época, pensar con sus conceptos y no con los propios, y de esa manera forzar la objetividad histórica. Para Gadamer la distancia en el tiempo es una posibilidad positiva y productiva de la comprensión. La distancia temporal ayuda a elucidar la verdadera tarea crítica de la hermenéutica, ya que distingue los prejuicios verdaderos de los falsos. Para Gadamer la conciencia formada hermenéuticamente incluye una conciencia histórica, ésta sacará a la luz los prejuicios que preside la comprensión para que aflore y se impregne la tradición como otra manera de pensar. Gadamer al respecto señalará que deben detectarse los prejuicios para que exista una alteridad entre el intérprete y el texto:

Desenmascarar un prejuicio supone evidentemente anular su validez, ya que mientras siga dominándonos un prejuicio no lo conocemos ni lo repensamos como juicio. No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente y a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir, suscitado. Y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad ⁷².

Como se nota, Gadamer expone su crítica al historicismo denominándolo como ingenuo. Él propone que el mejor modo de aclarar el propio prejuicio es haciendo uso de éste. Lo anterior, dará lugar a que se contrasten otros prejuicios para explicitarlos.

⁷² Gadamer, *Verdad y...*, Vol. II, p. 69

El intérprete posee siempre condiciones previas desde las cuales realiza ya una *proyección*, la cual no es un mero proyectar algo sino un proyectarse a sí mismo en un sentido netamente ontológico. Se puede inferir de lo anterior, que el análisis de Gadamer, en primer instancia, reposa en un *solipsismo ontológico* al tratar de describir la situación del intérprete tal como se puede evidenciar a sí mismo como un *ser-en-el-mundo* constituido experiencial e históricamente, como una totalidad vivencial.

Otra aportación de Gadamer a la hermenéutica es el saber *phronético*, y se resume de la siguiente manera: “ La razón solicita la aplicación justa de nuestro saber y de nuestro poder, y esta aplicación está supeditada siempre a fines comunes que son válidos para todos...Pues no sólo se media entre el saber de lo común teórico y el saber de la praxis, sino que también se mide con los intereses comunes en el establecimiento de la meta de nuestro poder que transmite nuestra propia cultura y la de la humanidad. La hermenéutica reina de esta manera, en la dimensión conjunta de la convicción humana y no sólo en la ciencia” ⁷³. De esta manera, el acierto del autor consiste en que el saber responsable que la hermenéutica produce se establece como un concepto universal, no sólo ideal sino práctico y responsable.

1.3.6 *La hermenéutica crítica*

Apel y Habermas se sitúan en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt. Ambos concibieron a la hermenéutica como la senda para superar el objetivismo que las ciencias fácticas abarcaban en el pensamiento teórico y práctico. Habermas vislumbró a la hermenéutica como la propuesta filosófica que se centraba en una racionalidad más humana.

...las ciencias histórico-hermenéuticas, que hacen suyos contenidos tradicionales de sentido y los elaboran analíticamente, siguen imperturbables su marcha por las viejas vías. No hay señal alguna que seriamente indique que sus procedimientos puedan integrarse del todo en las ciencias experimentales estrictas. Basta echar una ojeada a cualquier catálogo de cursos universitarios para percatarse de esta escisión fáctica de las ciencias sólo los manuales de los positivistas parecen considerarlas irrelevantes ⁷⁴.

⁷³ Gadamer, H. G. *El elogio de...*, p.66

⁷⁴ Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, México, Ed. Rei, 1993, p.81

El único esquema de pensamiento teórico y práctico es el del <<sujeto-objeto>>, que no reflexiona sobre el sujeto en sí. Significa omitir al sujeto que elabora la ciencia. Desde la perspectiva práctica, el objetivismo supone dos tipos de hombres: los científicos y los que actúan como objetos de los primeros. La unión técnica y teórica del objetivismo lleva a excluir al sujeto de la ciencia y a manipular los seres que son sujetos de la historia.

Habermas y Apel observaron a la hermenéutica como una vía prometedora para rescatar mediante reflexión al sujeto de la interacción y de la ciencia. Habermas afirma que las ciencias sociales no pueden abandonar la hermenéutica y Apel presenta una propuesta filosófica como <<hermenéutica trascendental >>, la cual señala que ninguna ciencia y menos las ciencias humanas, pueden prescindir de la comprensión para aproximarse al objeto de estudio.

Después se lleva a cabo un debate entre Apel, Habermas y Gadamer, y posteriormente, entran en la disputa las aseveraciones de Rorty. Al respecto, Adela Cortina afirma: "Ciertamente, en la polémica entablada con Gadamer empiezan a perfilarse las razones en virtud de las cuales la hermenéutica de Apel y Habermas se hace acreedora al calificativo de 'crítica', y en estas razones, el debate con Rorty no hacen sino confirmarse lo esencial. Sin embargo, es necesario recurrir al conjunto de la obra de nuestros autores para percibir el alcance y sentido de la hermenéutica crítica..."⁷⁵.

Apel y Habermas coinciden en el giro lingüístico en la filosofía y en las ciencias sociales; lo aceptan desde un punto de vista hermenéutico y pragmático; tratan de acceder a la relación entre los sujetos que realizan la ciencia y la historia. Este descubrimiento les lleva a exteriorizar el modo de racionalidad humana que se denomina <<comunicativa>>, distinta de la racionalidad instrumental. La primera se apoya en el esquema sujeto-cosujeto, la segunda tiene su base en la relación sujeto-objeto.

La relación sujeto-cosujeto se refiere al entendimiento mutuo que debe existir entre los hombres para que se propicie la comprensión y los restantes modos de conocimiento. Esto significa que la reflexión hermenéutica y pragmática sobre el lenguaje permite superar el objetivismo y afirmar que sin un básico acuerdo entre los hombres no existe conocimiento posible.

La hermenéutica no sólo abarca un aspecto teórico sino también práctico en su dimensión ética y social; es el saber mediante el cual los hombres se vuelven tales

⁷⁵ Cortina, Orts, Adela "La hermenéutica crítica en Apel y Habermas" en *Estudios Filosóficos...*p.85-86

en la esfera humana y por el que regulan su conducta. El diálogo es el único medio para llegar a las decisiones más correctas e idóneas.

Apel y Habermas creen que la fenomenología hermenéutica de Heidegger y Gadamer ha olvidado el carácter normativo y crítico que tiene la reconstrucción de la racionalidad humana.

Adela Cortina señala que la hermenéutica crítica de Apel y Habermas, se caracteriza por pretender que su reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la comprensión tiene valor normativo, crítico y relevante metodológicamente y que está legitimada para fundar una ética comunicativa, es decir, una <<ética discursiva, argumentativa, dialógica y una teoría crítica de la sociedad>>. Sin embargo, entre los autores existen diferencias dentro de su postura. Las divergencias más importantes son:

-Habermas tuvo un cambio radical en la hermenéutica (aun en su concepto de filosofía). La *crítica*, es un aspecto fundamental en aquella. Su propuesta la ha denominado *reconstructivismo hermenéutico*.

-Apel defiende la hermenéutica trascendental, como se concibió desde el principio dentro del “trascendentalismo kantiano hermenéuticamente transformado”. Al respecto, Cortina menciona: “A mi juicio,(...)el punto fundamental de divergencia entre ambos estriba en el tipo de relación que cada uno de ellos admite entre los elementos descubiertos mediante la reconstrucción y los elementos empíricos, como también el diferente valor -hipotético/irrebasable- que dan al resultado de su reconstrucción”⁷⁶.

-Las primeras consideraciones de Apel se centraban en el lenguaje, tomando como base a la hermenéutica y a la filosofía analítica.

-En el intelectualismo al que se adhiere Habermas, concibe a la ética la acción de un modo inmediato, o el silencio con que la ética comunicativa responde al objetivo humano de alcanzar felicidad.

-Apel incurre en tres corrientes filosóficas: la hermenéutica, la pragmática no empírica y la dialéctica. También siguió la fenomenología de Heidegger y Gadamer, obvio, rehusó la idea de método. La tarea consiste en desentrañar la pre-estructura existencial del ser ahí, para tener las condiciones de posibilidad de la comprensión.

-Para Habermas el lenguaje es un medio de dominio y poder social; es verdadero, pero puede presentarse distorsionado; la hermenéutica debe ser crítica e ilustrada.

Como se nota, las discrepancias surgen en el centro mismo de la hermenéutica crítica. Aun así, Apel y Habermas se interesan más por el aspecto filosófico, sobre todo en el terreno de la ética y la política.

⁷⁶ *Ibid.*, p.88

1.3.7 *La hermenéutica semiológica*

La primera obra importante de Paul Ricoeur fue *La filosofía de la voluntad* y posteriormente sus estudios se centraron en la hermenéutica. Las obras de Paul Ricoeur son dispares; ha escrito acerca de las teorías de la historia, filosofía analítica de la lengua, ética, estructuralismo, teoría crítica, teología, semiótica, psicología, estudios bíblicos, teoría literaria, fenomenología y por supuesto hermenéutica. George H. Taylor considera que la producción filosófica de Ricoeur "...tal vez no esté sobre pasada por ningún otro pensador del mundo actual"⁷⁷. La obra del francés se centrará en este apartado en su contribución al campo de la hermenéutica.

Ricoeur menciona cómo se interesó por el arte de la interpretación: "Me sentí compelido...por el mismo tema de inicial investigación...a investigar la estructura del símbolo y mito (...) esta investigación me condujo por sí misma al problema general de la hermenéutica"⁷⁸. El autor investigó los símbolos de la semántica del mal, los cuales sólo se indagan en un lenguaje indirecto con metáforas, por ejemplo, la mancha, desvío, carga, esclavitud. Éstas se encuentran en los textos narrativos o mitológicos. La situación es observar cuál es la relación entre lenguaje indirecto de los símbolos y la reflexión que emplea el lenguaje directo. Existen símbolos que tienen un doble sentido (dicen un caso y significan otro), por ello, provocan malentendidos. La fenomenología no le fue útil, ni la descripción eidética ni la existencial, porque no se percataban del lenguaje indirecto.

Para Ricoeur, el símbolo es una estructura de significación, el cual en su sentido directo, primario y literal designa otro sentido indirecto, segundo, figurado el cual sólo se puede aprehender gracias a la mediación del primer sentido ⁷⁹. Ricoeur señala que la hermenéutica es el arte de descifrar significados indirectos, por lo cual, evidentemente, se requiere interpretación.

El estudio de Ricoeur distingue los símbolos unívocos y equívocos. El patrón de guía son signos con un significado designado, como los símbolos en la lógica simbólica, mientras que en la carta son los focos verdaderos de la hermenéutica, ésta es el sistema por el cual el significado profundo es revelado por el contenido manifiesto.

⁷⁷ Taylor, G. (comp.) en Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, México, Ed. Gedisa, 1991, p. 11

⁷⁸ Ricoeur, Paul, *et. pas.*, García Prada, José María, "De la hermenéutica semiológica a la semántica. El camino de Paul Ricoeur" en *Estudios filosóficos...*p.119

⁷⁹ *Ibid.*, p.121

De acuerdo a José Ma. García Prada, el pensamiento de Ricoeur atraviesa por cuatro movimientos y dos "ensanches"⁸⁰ que le permitieron conformar su concepción hermenéutica:

1. *El psicoanálisis*

Paul Ricoeur se interesó por el psicoanálisis, especialmente por el tema de la culpa, el doble lenguaje, porque los sueños se presentaban en lenguajes dobles o indirectos de ahí que escribiera *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), y otros ensayos más. El psicoanálisis, según Ricoeur, es una interpretación de los sueños, ya que los elementos de la situación hermenéutica se encuentran allí. El sueño es un texto lleno de imágenes simbólicas y los usos psicoanalistas del sistema interpretativo traen a la superficie el significado escondido. La hermenéutica es el proceso de desciframiento.

La conciencia se compone del ello y del super yo, es mediata. Ricoeur evidencia: "Sabemos bien que cuando la conciencia nos cuenta una historia, esa historia no es tal como nos la cuenta"⁸¹. La hermenéutica devela los ídolos del yo, por los que se adquirió una conciencia falsa.

Si la operación de encontrar un significado escondido tanto en los sueños como en los errores de la lengua actual demuestra una desconfianza en la realidad manifiesta, la proeza de Freud -dice Ricoeur- es que nos hace desconfiar de la comprensión consciente para preguntarnos sobre los mitos e ilusiones. Aun en las creencias religiosas, intenta mostrar en *El futuro de una ilusión* que son ilusiones infantiles.

2. *El estructuralismo*

A diferencia del psicoanálisis, el estructuralismo no tiene sujeto. Es un ámbito cerrado, sólo existe dentro, no fuera, el sujeto ha desaparecido. Ricoeur, sorprendido por el cambio que produjo el estructuralismo en la filosofía europea, tuvo la necesidad de adentrarse más a la hermenéutica. Así, el estructuralismo sitúa a la hermenéutica de la siguiente manera:

-“la curó” contra todo psicologismo y sociologismo que desde Schleiermacher se había implantado

⁸⁰ José Ma. García Prada realiza un análisis minucioso de la hermenéutica de Ricoeur. Expone en su artículo las principales corrientes que motivaron al autor a proponer un novedoso e interesante proyecto en donde analiza, rebasa y critica a los autores que le anteceden y a sus contemporáneos. En los siguientes párrafos, se trató de extraer lo más importante del estudio que García Prada realiza.

Ibid., pp.122-147

⁸¹ *Ibid.*, p.124

-reconoció el significado objetivo del texto. Si no hay primera persona, tampoco existe segunda. Las vinculaciones entre el discurso del texto y discurso del intérprete se realizaban con menos subjetivismo.

3. *El legado de la teología postbultmanniana a la semántica*

En las escuelas postbultmannianas, Ricoeur encuentra lo que los estructuralistas no eran capaces de proporcionarle. Si bien, le ayudaron a introducirse al ámbito del lenguaje, su sistema de signos no tenía <<fuera>>. Es por ello, que encontró en los postbultmannianos las distintas *funciones* del discurso para llegar al texto.

4. *La filosofía analítica y la semántica*

Para Ricoeur la filosofía lingüística podía incrustarse en la fenomenología. En aquella había lugar para el mensaje ambiguo, equívoco e indirecto de los símbolos, mitos o parábolas en las cuales su última referencia estaba mediada por otra referencia primera. Los conceptos presentan una estructura abierta y hay espacio para las imágenes evocativas. Los filósofos analíticos situaron el lenguaje en el contexto donde se produce éste .

5. *La secuela de la semántica con relación a la semiología*

Ricoeur enriqueció su concepción con los aportes de los teólogos postbultmannianos y los filósofos analíticos. No así con la fenomenología, ésta colocó al lenguaje en el sitio central de sus filosofías, pasaron de “la *langue* a la *parole*”. Merleau-Ponty supuso alcanzar el campo semántico sin atravesar el semiológico. Ricoeur tratará de prorrumpir lo que los estructuralistas impusieron al lenguaje y recuperar lo que ellos excluían: la lengua como el acto de la palabra, <<decir>>. ¿Cómo lleva a cabo esto?

-Pensó el signo, no desde el punto de vista estructural.

-Concibió todos los niveles jerárquicos del lenguaje, extrajo de los estructuralistas el primer tramo semiológico (fonología, léxico y sintaxis), pero no se quedó allí, avanzó más allá de este aspecto.

-Buscó una nueva lingüística que tematizara la palabra, en lugar de la lengua. Su deseo lo encontró en la obra de E. Benveniste, quien relacionó el lenguaje en dos aspectos: los signos son unidades (fonemas, lexemas, morfemas), fenómenos intralingüísticos sin relación a eventos o cosas; justificó a la frase como entidad irreductible, la cual no es un agregado de palabras sino una entidad nueva, “su función es ser predicado”.

-Entiende como discurso: la palabra, frase, texto y obra.

6. El "salto" de la semántica del discurso a la hermenéutica de textos

El concepto de texto en Ricoeur es clave para su hermenéutica y se considera como paradigma para la investigación de este tipo. El autor creyó conveniente solucionar el conflicto de la transición del discurso hablado al escrito. Planteó el problema de la "textualidad" que opera la distancia sobre el discurso hablado y lo fija al transferirle una triple autonomía (del autor, situación del discurso y de la audiencia original). Cuando el discurso se autonomiza se vuelve obra con una doble referencia: al mundo que hace referencia y a la autocomprensión (ésta con cuatro modalidades).

La distancia es la condición de posibilidad de la misma hermenéutica, es la parte del texto que se fija por escrito, propone la complementariedad de distancia y participación.

Ricoeur pensó una nueva lingüística, tomó como fundamento las posturas de Austin y Searle, específicamente el *speech-act* con los tres niveles:

1. Proposicional, acto de hablar (*locutionary act*)
2. Acto o fuerza al hablar (*illocutionary act*)
3. Lo que se dice al hablar (*perlocutionary act*)

Estas locuciones se enuncian en primera persona. Para Ricoeur la alteración del distanciamiento es buena y positiva "...es la condición de posibilidad de la hermenéutica" ⁸². La acción de la distancia que autonomiza el texto y lo separa de su autor, tiende a ser aquél una obra. Ésta cuenta de una *taxis o composición* (Ricoeur encuentra aquí, la mejor forma para aplicar el estructuralismo a la hermenéutica de textos), dentro de *géneros literarios* (éstos hacen que la obra sobreviva, la guardan de distorsiones y permiten que reinterpretaciones) que da por resultado una configuración única, o sea, un *estilo* (identifica a una obra como individuo y la destaca frente a otras obras). Estos tres subrayados son los que examina el autor.

De esta manera, se concluye el breve recorrido por las perspectivas de la hermenéutica. No se agota el tema, queda aun mucho por investigar y enriquecer.

⁸² Ricoeur, Paul, *etc. pos.*, García Prada, José M., *ibid.*, p.142.

CAPÍTULO 2

*“La filosofía es ontología fenomenológica universal
que parte de la hermenéutica del existir”*

*Julián Marías
Historia de la filosofía*

2. LA PREPARACIÓN AL CAMINO DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA: HUSSERL Y HEIDEGGER

A Hans Georg Gadamer se le reconoce como el padre de la neohermenéutica, e incluso se ha afirmado que sus aportaciones han propiciado que la hermenéutica se integre en debates filosóficos e influya en aspectos fuera de la filosofía. Gadamer desarrolla como principios, las tesis de la historicidad y el carácter lingüístico de toda comprensión. Antes de observar esto, es conveniente realizar una reconstrucción intelectual de lo que le permitió desarrollar en su hermenéutica, pues como Comte dijo, ningún hombre es innovador sino continuador de lo que otros ya iniciaron. En este sentido, se dará un vistazo a la filosofía de Husserl, así como al pensamiento existencial de Martin Heidegger.

*El análisis diacrónico tiene como propósito justificar cómo la fenomenología de Husserl fue precursora de la filosofía existencial de Heidegger en el giro ontológico, y que finalmente Gadamer rescatará en la **hermenéutica filosófica**. Con base en las aseveraciones de Julián Marías, se justifica que: “Ontología y fenomenología no son dos disciplinas filosóficas, entre otras. Son dos títulos que caracterizan a la filosofía por su **objeto** y su **método**. La filosofía es **ontología fenomenológica universal**, que parte de la hermenéutica del existir”¹. Esta consideración fundamenta la relación intrínseca entre la fenomenología, ontología y la hermenéutica que trasciende, según Julián Marías a la filosofía entera. Se parte del supuesto básico de la noción “existencia” como aquello que “es” (en su esencia ontológica) y que a la vez se “manifiesta” (como fenómeno) por el hecho de “ser”; en el “ser” que se “manifiesta” se implica la condición hermenéutica como un modo del “ser” tanto en su proyección como en su captación interpretativa de y hacia él.*

¹ Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, México, Ed. Alianza universidad, 1989, p.417

*Gadamer señala en la introducción de **Verdad y método** que su investigación vincula la meticulosidad de la descripción fenomenológica que Husserl convirtió en un deber, la amplitud del horizonte histórico en el que Dilthey colocó todo filosofar, así como la interpenetración de ambos impulsos en la orientación recibida por Heidegger. Este apartado intenta dar al lector un panorama general del marco de la fenomenología y de la ontología heideggeriana que repercutió en la hermenéutica de Gadamer.*

2.1 En el mareo de la fenomenología

En los precedentes de la fenomenología, Fernando Montero destaca que ésta se inició en la filosofía antigua con Heráclito de Éfeso, pues fue el primero en indagar la “armonía visible”, en otras palabras, “la naturaleza que placía en ocultarse”. De la misma forma, Parménides de Elea no sólo pensó al ente sino también tomó en cuenta a los fenómenos. Sin embargo, es en el siglo XX que la fenomenología² alcanza su momento álgido con las aportaciones de Husserl³, de quien Montero señala: “A Husserl se le debe reconocer la paternidad de la fenomenología institucionalizada y el de haberla explorado con tremenda prolijidad”. Aunque también advierte que el reconocimiento de la deuda que se tiene

² La palabra procede de los vocablos griegos *phainomenon* y *logos*. El primero se deriva de *phainesthai* que significa *poner en la luz*. Fenómeno significa “lo que se pone en la luz”. El *logos* es mostrar, manifestar o descubrir, poner en la verdad (*alétheia*). Para Husserl, la fenomenología se refiere a todo lo que se ofrece en la conciencia “...la actitud fenomenológica...es la actitud del puro espectador”. El término *fenomenología* lo utilizó por primera vez J.H. Lambert en su obra *Neues Organon* (1764). Posteriormente Kant, Hegel, Renouvier, E. von Hartmann (entre otros) la emplearon en sus trabajos. El significado del concepto fue desarrollado de manera distinta por cada autor, pero es Husserl quien lo introdujo como “método”. *Cfr.* Bochenski, I. M. “El método fenomenológico”; Husserl, E. “La fenomenología descrita por el mismo Edmundo Husserl” en Parent, Jacquemin, Juan, M. (comp.), *Antología de fenomenología*, México, Ed. UAEM, 1993, pp.11-31 y San Martín, Javier “La fenomenología y la crisis de la cultura” en González, Moisés, *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp.403-451

³ Edmundo Husserl vivió en Moravia en el seno de una familia israelita (aunque en 1886 se convirtió al cristianismo). Realizó sus estudios en Berlín y Viena. Sus primeras publicaciones aludieron a la lógica de las matemáticas y logística. Según Husserl, el objetivo de la filosofía fenomenológica era implantar una ciencia rigurosa, con base en el modelo de la ciencia natural del siglo XIX, pero con la característica de ser <<contemplativa>> para conocer la verdadera naturaleza o esencia de las cosas mismas. Para el autor, el filósofo es el que prescinde de la existencia o no de las cosas “pone el mundo entre paréntesis” (por medio de la *epoché fenomenológica*), es un espectador desinteresado ante el cual están presentes todos los objetos hacia los que se dirigen los intereses y las necesidades del hombre común, sólo bajo la forma de fenómenos. Para ampliar datos biográficos y obra de Husserl, *Op. cit.*, Abbagnano, N, y Visalberghi, A. *Historia de la pedagogía*, México, Ed. FCE, 1987, pp.624-625; Lyotard, Jean François, *La fenomenología*, Barcelona, Ed. Paidós, 1989, pp.17-30; Gutiérrez Sáenz, Raúl, *Historia de las doctrinas filosóficas*, México, Ed. Esfinge, 1989, pp.179-185.

con Husserl no se acompaña de una fidelidad inquebrantable hacia sus hallazgos⁴. (Lo anterior se expondrá más adelante con las aseveraciones de Heidegger en referencia a la obra de Husserl).

La aparición de la fenomenología coincidió con el comienzo del siglo XX. En esa época no había una filosofía vigente. La tradición idealista se perdió desde el positivismo, existía una anarquía filosófica, sólo habían algunas tendencias contrarias a la metafísica y dominaba la psicología asociacionista de tipo inglés. El impacto del movimiento fenomenológico⁵ se debió, según Rüdiger Bubner, a la debilidad de la vida intelectual, cultural y política que se había vivido en la etapa anterior. El siglo XX marcaba entusiasmo y expectación por conocer cosas nuevas.

...se pensaba que el siglo XIX había sido filosóficamente infructuoso. Una vez finalizado el periodo clásico de la filosofía en Alemania, el escenario había sido reemplazado por la venida de los ídolos profesionales y por disputas académicas escolásticas. Sólo unos cuantos marginados como Kierkegaard, Marx o Nietzsche continuaron la conquista de la verdad con el espíritu radical (...) pues el mundo ajeno a la clase de los escolares profesionales sólo se preocupó por cuestiones urgentes y sustanciales. Debe añadirse además la vergüenza que la filosofía sentía por los avances de las ciencias especiales y por su éxito entre el público (...) La filosofía tuvo que enfrentarse a una crisis en aumento de su propia legitimidad (...) Entre la expansión de la ciencia y las *belles lettres* parecía que no había sitio para un trabajo filosófico serio⁶.

Husserl percibió que el psicologismo había influido en las doctrinas filosóficas y trató de combatirlo con el primer tomo de *Investigaciones Lógicas*. El método de Husserl era descriptivo. Reconoció que la lógica trataba de ideas, conceptos, juicios, los cuales no eran psicológicos sino ideales, así, postuló una lógica pura de los objetos ideales (de los principios lógicos, leyes lógicas puras y significaciones) para hacer frente a la lógica psicologista.

⁴ Los discípulos de Husserl examinaron su obra y varios de sus argumentos fueron criticados y superados. Cf. Montero, Fernando, *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1987, pp. 8, 10

⁵ Spiegelberg señala que el término "movimiento" aplicado a la fenomenología es el más adecuado y lo justifica con base en los siguientes argumentos: a) la fenomenología es una filosofía en movimiento, en relación a otras que son estacionarias, ya que su dinámica se determina por los principios intrínsecos que la conforman, así como por las cosas; b) como corriente se integra por varias posturas paralelas, pero que no llegan a homogenizarse; c) posee un punto de partida común, aunque no un punto de llegada; d) es compatible con el carácter de un movimiento en donde sus componentes se orientan en distintas direcciones. Spiegelberg, H., "Definición del movimiento fenomenológico" en Parent, Jacquemin, Juan, M. (comp.), *op. cit.*, p.32

⁶ Bubner, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Ed. Cátedra, 1984, pp. 23-24

La fenomenología se define como una ciencia de los objetos ideales, por lo tanto una ciencia *a priori* y universal, “de las *esencias* de las vivencias”. Una vivencia es un acto psíquico. La fenomenología abarca el estudio de todas las vivencias y de los objetos de las vivencias, ya que éstas son intencionales y es esencial en ellas la referencia a un objeto⁷. *Idea* en griego significa *lo que se ve*, y en latín *species* significa lo mismo. Los objetos ideales son entonces especies o *esencias*. La diferencia entre el ser ideal y el ser real, es que el primero es intemporal mientras que el segundo está sujeto al tiempo. Husserl evitó caer en lo metafísico y dijo que los objetos ideales tienen sólo *validez* y rechazó tres hipótesis (la psicológica, la metafísica y la agustiniana o teológica).

La fenomenología también trata acerca de las palabras, objeto y significación. Lo que hace que una palabra se considere como tal, es la significación. Las palabras en distintas lenguas tienen una significación única. Parece entonces que la significación es un objeto, pero no es así, porque a veces el objeto *no existe* y no puede ser significación. Entonces, las significaciones son objetos ideales, quien apunta hacia el objeto es la significación. “Entre la palabra y el objeto se interpone la significación”. Julián Marías dice al respecto:

Las significaciones consisten en apuntar hacia los objetos intencionales, no forzosamente reales, ni tampoco ideales, sino que pueden ser inexistentes, por ejemplo, si digo “poliedro regular de cinco caras” ese objeto no existe, no es real ni tampoco ideal, sino imposible; y sin embargo, la expresión tiene una significación que apunta a un objeto intencional; ahora, que el objeto exista o no, es cuestión aparte y que no interesa aquí⁸.

Para Husserl existen dos maneras de comprender. Una es el simple *entender* la expresión y la otra es *representar* intuitivamente las significaciones. A entender una significación le llama *pensamiento simbólico* o *intención significativa*. En el primer caso es un mero aludir y en el segundo un intuir. La fenomenología describe *esencias* pero nunca objetos. Para expresar algo, es necesario una significación, cuando ésta se llena de contenido en la intuición se tiene la *aprehensión* de la esencia.

La fenomenología es ciencia descriptiva de las esencias de la conciencia pura, para lo cual, Husserl diferenció tres tipos de conciencia.

1. El conjunto de todas las vivencias; 2. el tener conciencia de una cosa y 3. la conciencia como vivencia intencional, ésta última con relevancia principal.

⁷ Marías, Julián, *op. cit.*, p.394

⁸ *Ibid.*, p.396

La vivencia intencional, es un acto psíquico y apunta hacia un objeto. Exista o no el objeto, como objeto intencional es algo distinto del acto psíquico. Una vivencia intencional concreta tiene dos clases de elementos: la *esencia intencional* y los *contenidos no intencionales* (sensaciones, sentimientos, etc.), estos contenidos individualizan las vivencias. Lo que no es distinto es la esencia intencional, y ésta se compone de dos elementos: *cualidad*, que hace que la vivencia del objeto sea de éste y no de otra manera, por ejemplo: “el hombre genial de la filosofía griega” y “el trastornador de la juventud ateniense” son dos representaciones de un único objeto intencional: Sócrates, pero la *materia* es distinta, pues en una se aprehende a Sócrates como figura trascendente de la filosofía y en la otra como aquél que con sus inquietantes preguntas fue sentenciado a muerte “por introducir nuevos dioses y corromper a la juventud”.

Para Julián Marías el momento fundamental de la fenomenología es la *reducción fenomenológica*, o la abstención. La cual consiste en tomar una vivencia y ponerla entre paréntesis o entre comillas. Para Husserl lo indubitable es la percepción, Marías lo ejemplifica de la siguiente manera.

...la percepción de una mesa consiste en que la aprehendo como existente, como real. Y en eso, en la creencia de que va acompañada, se diferencia de la percepción de otra vivencia, por ejemplo, de una mera representación. Pero para no salirme de lo indubitable, en lugar de decir: “estoy viviendo esta mesa que existe” debo decir: “yo tengo una vivencia, y entre los caracteres de ellas está el de mi creencia en la existencia de la mesa”, pero la creencia figura siempre como carácter de la vivencia. A esto, a este poner entre paréntesis llama Husserl, la *reducción fenomenológica o epokhé*⁹.

Si se reúnen los elementos anteriormente descritos, se resume que la fenomenología es una *ciencia eidética descriptiva de las esencias de las vivencias de la conciencia pura*. La fenomenología es ciencia *a priori* porque define esencias (o sea objetos ideales y no empíricos) de las vivencias de una conciencia pura; y *universal* porque se refieren a todas las vivencias.

Husserl concibió la fenomenología como un método especial que partía del emblema “a las cosas mismas”, y obligaba a orientarse hacia las esencias, lo cual, dice Marías, era tradicionalmente la meta de la filosofía. Los pasos del método se enmarcaban en siete aspectos¹⁰:

⁹ *Ibid*, p. 398.

¹⁰ Herbert Spiegelbert realizó un amplio y minucioso estudio sobre la fenomenología. En su obra *The phenomenological movement* expone los pasos del método fenomenológico que a continuación se

a) Investigar los fenómenos particulares

1. *Intuición fenomenológica*. Es una característica que requiere concentración total sobre el objeto intuido, pero sin perder la visión crítica. La intuición hacia los fenómenos envuelve algunas trampas, puede suceder insensibilidad hacia las sombras de los fenómenos o hipersensibilidad a esas sombras que pueden ser irrelevantes en el contexto.

2. *Análisis fenomenológico*. Este paso requiere considerarse de forma separada. En primera instancia, el análisis no se reduce a las expresiones lingüísticas sino a delimitar los elementos y la estructura del fenómeno obtenido por la intuición. Se trata de distinguir lo que constituye a los fenómenos, sus relaciones y conexiones con los fenómenos adyacentes.

3. *Descripción fenomenológica*. La fenomenología comienza con el silencio. La descripción se basa en la clasificación de los fenómenos, presupone un marco de referencia de nombres de clases y ubica al fenómeno dentro de un sistema de clases que se ha desarrollado previamente. La descripción por negación es el modo más simple para indicar la unicidad y la irreducibilidad de tal fenómeno. La función de la descripción es proporcionar guías para los fenómenos.

b) Investigar las esencias generales (intuición eidética)

La intuición de las esencias parte de ejemplares particulares (percepción e imaginación). Para llegar a la esencia general se deben considerar los particulares como ejemplos, como instancias que se encuentran en el lugar de la esencia general. Se pueden observar los particulares sin ver la esencia general. Pero es imposible verlos como particulares sin observar la esencia que particularizan. Es entonces, que la visión de los particulares da una conciencia del fondo del modelo o esencia.

c) Captar las relaciones esenciales entre las esencias

1. *Relaciones internas*. En caso de relaciones internas dentro de una esencia, se debe analizar si sus componentes son o no esenciales. La forma de llevarlo a cabo, es a través de lo que Husserl denominó *libre variación imaginativa*, que exige análisis y descripción. Consiste en quitar componentes o reemplazarlos por otros. Lo anterior conduce a tres posibles resultados: la esencia permanece inalterada, denota que no es esencial cambiar o quitar los componentes (por ejemplo los símbolos alfabéticos para indicar los lados de un triángulo); la omisión o sustitución cambian el carácter o forma de la entidad (aumentar la suma de los tres ángulos del triángulo lo convierte en esférico); destruye la esencia total (un triángulo sin ángulos). En el

presentan de manera sintáctica y que se consideran pertinentes para poseer una idea más específica del método citado. *cf.* Spiegelberg, H. "Datos esenciales acerca del método fenomenológico" en Parent, Jacquemin, Juan, M. (comp.), *op. cit.*, pp.56-65

primer caso, el componente es admitido por la esencia. En el segundo es relativamente necesario y en el tercero, existe necesidad esencial absoluta.

2. *Relaciones esenciales.* Las relaciones esenciales entre diversas esencias se establece por el mismo procedimiento de la variación imaginativa. Si la omisión o sustitución de las esencias asociadas se demuestra imposible, entonces se diagnostica una *necesidad esencial*. Cuando se presenta cierta compatibilidad, se tiene una *posibilidad esencial*. Y si se rechaza uno y otro caso, resulta una *imposibilidad esencial*. El color es inseparable de la extensión, pero la extensión es esencialmente posible sin el color.

d) Observar los modos de aparición

La fenomenología explora los fenómenos no sólo en lo que aparece (sean esencias particulares o generales) sino también el modo como aparecen. Son tres los sentidos de apariencia: cuando el objeto se conoce como un todo; si la apariencia del objeto está deformada (se denomina perspectiva); los modos de claridad son diferentes.

e) Explorar la constitución de los fenómenos en la conciencia

El término “constitución” es clave en la fenomenología de Husserl. Los objetos se constituyen a sí mismos en la conciencia. Es determinar el camino para que un fenómeno se establezca a sí mismo y tome forma en la conciencia.

f) Suspender la creencia en la existencia del fenómeno

La reducción es la llave maestra de la fenomenología. Husserl asociaba la significación original de la reducción con la operación matemática de poner entre paréntesis. La idea de esta metáfora conduce a separar el fenómeno de la experiencia diaria del contexto de la vida natural, para preservar el contenido pleno y puro. El procedimiento consiste en suspender el juicio sobre la existencia o no existencia de su contenido...lo cual, no implica que se niegue o dude de su existencia (como Descartes lo hizo). Al aspecto negativo de la reducción corresponde un complemento positivo que es la posibilidad de concentrarse en el qué del fenómeno (el contenido esencial o no-existencial).

g) Interpretar las significaciones ocultas.

La hermenéutica interpreta el sentido de ciertos fenómenos. Aún la fenomenología prehermenéutica, no ha sido ajena a las significaciones. De hecho, todo el estudio de las estructuras intencionales consiste en un análisis interpretativo y en la descripción de las significaciones de los actos conscientes. De esta manera, los análisis de Heidegger proporcionan un ejemplo.

Spielgelberg se cuestiona cuál es la aportación del método fenomenológico, ya que investigar los fenómenos por análisis intuitivo y medios descriptivos también lo hacen otras disciplinas filosóficas, científicas y aún artísticas con éxito. Sin embargo, lo distintivo es su carácter intencional y en su crítica recusación consciente del reduccionismo. El autor concluye la exposición de los pasos del método fenomenológico argumentando que "...lo que distingue la fenomenología de otros métodos no es algún paso en particular sino el espíritu de respeto filosófico como la primera y más importante norma de la empresa filosófica. La violación de esta norma en una edad de reduccionismo constituye la *raison d'être* de la fenomenología en el tiempo de su nacimiento. Seguirá siendo importante en la medida en que este espíritu penetre en otras filosofías"¹¹.

Por su parte, Julián Marías dice que el método fenomenológico es el *método de la filosofía actual*: "Como método, la fenomenología abre un camino libre a la filosofía. Es el punto de partida donde es forzoso arrancar. Pero no es eso sólo: hay una falsedad en el mismo centro de la fenomenología, y es su sentido metafísico"¹². Marías hace alusión a esto, por la marcada tendencia de Husserl en contra de la metafísica, y dice que su intento fue vano, porque la filosofía es metafísica y la conciencia pura, la hace afirmar como realidad radical. En Husserl, el idealismo alcanza su forma más aguda y refinada. Pero su posición es insostenible. El idealismo de esta *perfecta etapa*, muestra su interna contradicción, ya que la ciencia eidética y descriptiva se convierte en verdadera filosofía en su forma más plena, o sea en una metafísica.

Para Rüdiger Bubner, Edmundo Husserl encontró el terreno propicio para contribuir a la filosofía y a otras ciencias, con las siguientes aseveraciones:

- a) reivindicó la pugna entre la filosofía y el imperialismo científico;
- b) demostró que era necesario establecer los límites entre las ciencias empíricas y la filosofía;
- c) quiso comprobar que la filosofía era igual o superior a la racionalidad científica (lo anterior lo argumentó en su obra integrada por tres volúmenes *Investigaciones Lógicas*);
- d) planeó una <<nueva fundamentación de la lógica pura y la epistemología>> para defenderse de las agresiones psicologistas de la explicación empírico-científica;
- e) se interesó por la pureza de la lógica enfocada en el método fenomenológico;
- f) afirmó la desmostración de un reino de objetos que podían rendirse a la investigación científica y que la filosofía no era científica ni extracientífica sino que satisfacía los mayores modelos de la ciencia¹³.

¹¹ *Ibid.*, p.65

¹² Marías, Julián, *op. cit.*, p.400

¹³ Bubner, R., *op. cit.*, pp. 25-27

En el periodo de las entreguerras, se unieron Scheler, Ingarden, Fink, Koyré para formar una escuela representativa en torno a Husserl.

Posteriormente, el método pasó a manos de los filósofos de la existencia: Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Jaspers y por supuesto Heidegger.

Convendría hacer aquí la conexión de algunos de los conceptos de la fenomenología de Husserl como antecedente de la hermenéutica de Gadamer, éste último señala en *Verdad y método* que: "A la luz de estas consideraciones parece conveniente explicitar el lugar de la fenomenología de Husserl en nuestras consideraciones (sic)"¹⁴. Gadamer retoma el concepto de fenomenología y el de horizonte.

Para Husserl, el fenómeno es la manifestación positiva de la esencia misma y no la contraposición a la cosa en sí, como lo percibía el neokantismo. Con base en este punto de vista es que Heidegger y Gadamer no admiten un saber puro separado del ser. El conocimiento no es un comportamiento del sujeto sino un momento del ser mismo. Es así que el concepto de fenomenología en Gadamer se traduce en la afirmación de que *el ser se manifiesta como lenguaje*. El acceso a la realidad está mediatizada por el lenguaje, ya que para entender antes cómo se lleva a cabo la comprensión de pertenencia a una clase social, el marco de las relaciones de producción, los intereses, como plantea Habermas, los sujetos están insertos en un universo lingüístico determinado por la tradición y el lenguaje¹⁵.

Otro de los conceptos de la fenomenología husserliana es el de *horizonte*. Para Husserl significaba el entorno o trasfondo de toda experiencia particular. Juan Manuel Almarza dice que con este concepto, Husserl criticó al objetivismo con que el que el movimiento historicista abordaba a las ciencias del espíritu, pues decía que la base filosófica no eran los hechos de la experiencia científica sino la experiencia natural de la vida. Gadamer se da cuenta de que Husserl no habla en sus últimos escritos de subjetividad sino de una intencionalidad implícita, que abarca el universo de lo que es objetivable por las ciencias y denomina *mundo de la vida*.¹⁶ Así el horizonte para Gadamer será la referencia al *todo* en el que se vive históricamente

El concepto y fenómeno del *horizonte* posee un significado fundamental para la investigación fenomenológica de Husserl. Con este concepto, que nosotros también tendremos ocasión de emplear, Husserl intenta acoger el paso de toda intencionalidad

¹⁴ Gadamer, H. G., *Verdad y método*, Vol. I, Salamanca, Ed. Sígueme, 1993, p.307

¹⁵ Almarza-Meñica, Juan Manuel, "La praxis de la hermenéutica filosófica" en *Rev. Estudios filosóficos*, Valladolid, Instituto Superior de Filosofía, Vol. 34, enero-abril, 1985, p.162

¹⁶ *Ibid.*, p.163

limitada de la referencia a la continuidad básica del todo. Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo a la intencionalidad <<horizónica>> que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizónica igualmente abarcante por el lado de los objetos. Pues todo lo que está dado como ente, está dado como mundo y lleva consigo el horizonte del mundo¹⁷.

En la hermenéutica gadamerina, el horizonte es algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. Gadamer dice que el horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. El que tiene un horizonte no se limita a lo más cercano sino “ve por encima de ello”. Posteriormente en su obra planteará la manera de llevarse a cabo lo que denomina *fusión de horizontes* ligado con la *phrónesis*, conceptos claves en la hermenéutica filosófica.

2.2 *La fundamentación ontológica*

Según Félix Duque la postura existencial de Martin Heidegger¹⁸ se debió a la fenomenología de Edmund Husserl, y a la contribución de la propuesta asistemática de Max Scheler¹⁹. Su pensamiento también se enlaza con la tradición metafísica de Aristóteles. En sus obras se advierte la presencia de grandes filósofos del pasado: los presocráticos, Platón, San Agustín, Descartes, Hegel, Kierkegaard, Dilthey, Bergson además de los ya nombrados.

¹⁷ Gadamer, H. G, *op. cit.*, p.309.

¹⁸ Martin Heidegger (1889-1976), se considera como el más importante de los filósofos de la actualidad. Se dice que para encontrar una figura comparable se tendría que acudir a los grandes clásicos de la filosofía alemana. Su pensamiento es de gran profundidad y originalidad aunque su filosofía está esencialmente incompleta.

¹⁹ Max Scheler (1874-1928), también es uno de los pensadores más importantes de Alemania. Sus raíces intelectuales se basan en Eucken, Bergson y fundamentalmente en la fenomenología de Husserl (la cual modificó en un sentido personal). Su pensamiento es complejo y abundante. Se centró en las esencias, de forma especial en las esferas del hombre y su vida, así como en la esfera del valor. De ahí que Heidegger retomara a este autor en su obra. Sin embargo, el pensamiento de Scheler carece de unidad sistemática. Ortega y Gasset lo describe como el pensador por excelencia, cuya obra se caracteriza por la más extraña pareja de cualidades: claridad y desorden -y continúa- “El afán sempiterno de la filosofía...se lograba, por fin, en la fenomenología de la manera más sencilla...todo era esencial...El primer hombre de genio, Adán del nuevo paraíso...fue Max Scheler”. Julián Marías concuerda con Ortega y señala de Scheler: “Sus visiones geniales iluminan diferentes zonas de la realidad, pero le falta una coherencia superior, que exige el saber filosófico. La verdad filosófica aparece en la forma de sistema, en que cada una de las verdades está siendo sustentada por las demás. Y esto falta en Scheler”. *Cfr.* Marías, Julián, *op. cit.*, pp.410-411; Ortega y Gasset, José, *Kant, Hegel, Scheler*, Madrid, “Revista de occidente” en Alianza Editorial, 1983, pp.143-148

Heidegger fue el discípulo más aventajado de Husserl y publicó la única confesión que denominó *Mi camino en la fenomenología*, la cual es una autobiografía intelectual. En ésta, el autor menciona cómo empezó sus estudios en 1909 en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, relata que su inclinación era grande por la filosofía. El primer semestre de sus estudios le impactó la obra de Husserl. Posteriormente, su astucia intelectual le condujo a examinar la obra de su maestro, que a juicio de Duque ejercería más tarde el parricidio, como Sócrates y Platón contra Parménides²⁰. Sin embargo, en la autobiografía, Heidegger expresará el reconocimiento y admiración por su maestro.

La historia del pensamiento -como los mitos- está repleta de...asesinatos primordiales. Sólo que -como sabría también después Freud, en *Totem y Tabú*- la sombra del padre muerto resurgiría una y otra vez, a la vez como mal presagio y como aliento generoso, en las obras de sus matadores (sic)²¹.

Heidegger se interesó por la fenomenología a partir de *Investigaciones Lógicas*²². Observó la influencia del pensamiento de Franz Brentano²³ en el

²⁰ Jean Brun coincide con Duque al mencionar que Platón en el *Sofista* cometerá el "parricidio" al tomar contraria la afirmación de Parménides, quien le dijo al sofista que no podría afirmar el error, puesto que el error, al ser el no ser, no podría nombrarse. Por cierto que Heidegger interpretó a Parménides en función de sus preocupaciones y vio en él uno de sus precursores, ya que es célebre porque fue el primero que dijo que: *el Ser es y que el No ser no es. Al ser el Ser lo que es, no se puede negar. El Ser es lo no engendrado, es indivisible, inmóvil, terminado por todas partes, (...) ignora la dispersión y la reunión. No puede venir de la nada, es eterno e inmóvil, (...) ignora el tiempo y el espacio*. Su concepto de ser es irrefutable por el hecho de que es, por lo que la noción de no ser no tiene solución porque ni siquiera es pensable. Pero, Heidegger afirmará que desde el momento en que se enuncia el ser, el no ser se eleva como posibilidad de conocimiento. "Según Heidegger, es ésta la enseñanza más antigua de la filosofía sobre el hecho de que, al mismo tiempo que el camino del Ser, debe pensarse el camino de la Nada y, del ser cuando se dice que la Nada no es nada. por interesante que sea esta interpretación, la misma es discutible, pero tiene el mérito de aclararnos el pensamiento mismo de Heidegger". Brun, Jean, *Los presocráticos*, Col. ¿Qué sé?, México, Ed. CNPA y Cruz, 1995, pp.80- 81

²¹ Félix Duque es un filósofo español, catedrático de la Universidad de Madrid que tradujo esta autobiografía intelectual de Heidegger. Alterna constantemente sus comentarios y las citas textuales de esta obra de manera amena. *Véase* Duque, Félix "El camino fenomenológico de Martin Heidegger" en *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, México, Ed. Universidad Autónoma de Chapingo, 1994, p. 128.

²² La fenomenología de Husserl pretendía una restauración de la lógica pura, de ahí el título de este libro. En 1919 Heidegger fue nombrado profesor ayudante de Husserl. Así inició junto con otros estudiantes un detenido estudio acerca de *Investigaciones Lógicas*. publicadas en dos tomos, uno pequeño que apareció en 1900 y se tituló *Prolegómenos para una lógica pura* en donde refuta de manera determinante al psicologismo, el otro se publicó en 1901 y era muy extenso. La fenomenología surgió como un ensayo para resolver la crisis epistemológica que prevalecía en ese momento.

²³ Filósofo austriaco (1838-1917). Husserl fue el más importante y original de sus discípulos. Brentano utilizó el término de fenomenología sólo en escritos no publicados. Husserl reitera la deuda intelectual

razonamiento husserliano. Tenía curiosidad por descubrir lo que giraba en torno a la fenomenología, era un joven estudiante inclinado por la teología especulativa, pero debido a su interés por la filosofía dejó sus estudios teológicos de tendencia católica, para adentrarse a la obra de Husserl, de la cual quedó impactado.

Lo que yo esperaba de las INVESTIGACIONES LÓGICAS de Husserl era un impulso decisivo a las preguntas suscitadas por la disertación de Brentano. Pero mis esfuerzos eran vanos porque, como sólo mucho más tarde habría de darme cuenta, yo no buscaba en la dirección correcta. Y sin embargo, estaba tan afectado por la obra de Husserl que seguí leyéndola una y otra vez en los años siguientes, sin alcanzar una inteligencia suficiente de lo que ataba a ella. El encanto emanado de esa obra se extendía hasta el exterior de las guardas y la portada...me he encontrado con el nombre de la editorial MAX NIEMEYER, un nombre que se vinculaban con otro para mí extraño: el de FENOMENOLOGÍA, que aparecía en el subtítulo del segundo volumen...²⁴

Husserl introdujo por primera vez el término fenomenología en el segundo tomo de *Investigaciones Lógicas*. Heidegger estudió con detenimiento esta obra. Posteriormente estudió a Dilthey y se inquietó por descubrir la descripción fenomenológica de los actos de conciencia y por precisar la fenomenología (la cual caracterizaría después como la ontología fundamental, donde el sentido del ser no era ya la conciencia sino el *Dasein*).

Yo no acababa de encontrar solución a estas preguntas y me veía perplejo y sin salida...El año 1913 me aportaría una respuesta. En la editorial MAX NIEMEYER empezaba a aparecer el ANUARIO DE FILOSOFÍA E INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA, editado por Husserl. El primer volumen se abría con el tratado de Husserl cuyo título daba ya indicación de la excelencia y peso de la fenomenología: "Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica". La 'fenomenología pura' es la ciencia fundamental de la filosofía(...)Pura quiere decir 'fenomenología trascendental'. Pero con 'trascendental' se alude a la 'subjetividad' del sujeto cognoscente, agente y valorativo. Ambos términos 'subjetividad y trascendental' indican que la fenomenología se sumía conscientemente y decididamente en la tradición de la filosofía moderna, aunque de un modo tal, ciertamente, que la 'subjetividad trascendental' accedía a una determinabilidad más original, universal. La fenomenología conservaba las 'vivencias de

que le debe a su maestro, pero fue a Husserl a quien se le reconoció como el filósofo que dio origen a la corriente fenomenológica. En palabras de Julián Marías el pensamiento de Brentano a la filosofía ha sido inmenso, aunque callado y poco conocido, "...es de extraordinaria importancia. Es junto con Dilthey la figura máxima de la filosofía de su época". En su obra *Psicología desde el punto de vista empírico*, Brentano identificó que en la intencionalidad, el carácter de los fenómenos psíquicos y físicos se presentan de forma distinta. Acerca del pensamiento de este filósofo cf. Marías, Julián, *op. cit.*, pp.360-366 y Brentano F. "Fenómeno psíquico" en Parent, Jacquemin, Juan, M. (comp.), *op. cit.*, p.108

²⁴ Heidegger, Martin, *cit. pos.*, Duque, Félix, *op. cit.*, p.130

la conciencia' como su ámbito temático, sólo que ahora lo hacía sondeando sistemáticamente, proyectando y consolidando la estructura de los actos vivenciales, junto con el sondeo de los objetos vivenciados en los actos- en vista de su objetualidad. En este proyecto universal de filosofía fenomenológica podía adscribirse también su lugar sistemático a las "Investigaciones Lógicas", que habían permanecido ... filosóficamente neutrales (...) la mayoría de las investigaciones habían sido sometidas a profundas reelaboraciones. La sexta investigación, la más importante en el respecto fenomenológico había sido retirada...²⁵

Hubo confusión en Heidegger frente a la evolución del pensamiento filosófico de Husserl²⁶. Con la aparición de *Ideas*, la esperanza de una reforma íntegra de la filosofía se esfumaba ante el plano trascendental en el sentido husserliano, es decir, se instituía como la nueva reforma de la vieja filosofía moderna, por una parte, la capacidad cognoscitiva de Kant, el agente del sujeto de Fichte, la actitud valorativa de Rickert y Scheler, para así configurar los tres ámbitos trascendentales: verdad, bien y valor. Y que según Heidegger: el "ser" se continuaba observando muy "kantianamente", la sustitución de las categorías por las vivencias (Dilthey) eran un retoque del kantismo. Sin embargo, Heidegger reconocía que centrar la atención en los actos vivenciales y producciones de la conciencia eran aspectos fundamentales para superar al kantismo "...el joven ayudante...soñaba con una restauración de la ontología sobre una base fenomenológica"²⁷. Como fundador de escuela, Husserl se vio criticado por sus discípulos. Heidegger pensaba que el maestro había tenido posiciones subjetivistas que él mismo había contribuido a superar. La insistencia de Heidegger en las investigaciones contra las recientes publicaciones de Husserl mostraban su necesidad de ubicar a la fenomenología por otros campos²⁸. Heidegger recogió el sentido del *ser* de Aristóteles y la función

²⁵ *Ibid.*, p.135-136

²⁶ Existen dos conceptos básicos que separan *Investigaciones Lógicas* (1900) del segundo libro de Husserl denominado *Ideas* (1913), éstos son la *epojé* y el *reduccionismo trascendental*. La fenomenología se convirtió así en una filosofía trascendental, en donde el sujeto de la ciencia, de la razón o de la verdad no era el ser humano histórico sino el yo trascendental, la conciencia trascendental. Uno de los hechos más notables de la filosofía alemana del presente siglo, fue el cambio de la fenomenología de Husserl al idealismo trascendental. Ferdinand Fellman dice: "¿Cómo era posible que la fenomenología se redujera a un idealismo que en su tiempo provocaba la sensación de anticientífico y que la acercaba a la metafísica que ya se había superado? El idealismo fue percibido por los discípulos de Husserl como un alejamiento de las intenciones originarias del maestro". *Op. cit.* Fellman, Ferdinand, *Fenomenología y expresionismo*, Barcelona, Ed. Alfa, 1984, p.13.

²⁷ Duque, Félix, *op. cit.*, p.137

²⁸ Heidegger analizó y cuestionó la obra husserliana y decidió tomar el camino del existencialismo, al respecto Bubner señala: "Nadie piensa que la filosofía podía continuar sin cambiar a lo largo del camino propuesto por Husserl. El gran movimiento de una nueva conciencia filosófica que él inició bajo el estandarte de la fenomenología perdió muy pronto su unidad de dirección. Martin Heidegger, el discípulo más aventajado de Husserl, parecía que iba en un principio a coger el relevo, pero de

capital del *tiempo* como determinación trascendental de todo fenómeno, así la fenomenología (a juicio de Duque más emotiva que científica y más scheleriana que husserliana) desembocaría en el *Ser y tiempo*²⁹.

El método heideggeriano se perfilaba idéntico al de Husserl: “a las cosas mismas”. Sin embargo Heidegger se apartaría de su maestro con la introducción del concepto de “hermenéutica” en el sentido de interpretación. Heidegger no se conformó con describir los fenómenos sino de buscar el porqué de éstos y entrar en el campo de la metafísica y especialmente en la ontología o teoría del ser.

En 1933 Heidegger fue nombrado rector de Friburgo. Con el régimen nazi, se vería obligado a prohibirle a Husserl la entrada a la universidad porque éste era judío. En la segunda edición de *Ser y tiempo*, Heidegger desapareció la dedicatoria al maestro, aunque después se volvió a incluir. Al sepelio de Husserl, no asistió. El mundo “dio vueltas” y en 1938 Heidegger se le tachó de nihilista, decadente y judaizante por el contenido de sus cursos. Fue retirado de la lista de invitados a congresos internacionales y no se le permitió la publicación de sus escritos. La autobiografía intelectual es un cargo de conciencia de Heidegger para con Husserl.

El problema que abordó Heidegger en *Ser y tiempo* no trata de entes sino del ser. Éste se entendió desde Aristóteles como trascendental “lo más universal de todo”, una universalidad fundada en la unidad de la analogía. El autor dice que ser no es lo mismo que ente. La diferencia radica en que el ser es el concepto más

pronto decidió tomar su propio camino e independizarse. La influencia de las objeciones de Heidegger fueron principalmente las que hicieron pensar a Husserl en revisar, en avanzada edad, su original concepción”. Bubner, Rüdiger, *op. cit.*, p.24

²⁹ De este libro, sólo se ha publicado la primera mitad. Heidegger ha creado una terminología filosófica que suscita problemas de comprensión y aun de traducción. La obra expone a la fenomenología como la ciencia del ser de los entes, es decir, se centra en el *ser ahí*, es una interpretación y por lo tanto se presenta como una hermenéutica. La historia que giró en torno a la publicación de *El ser y el tiempo*, el mismo Heidegger la relata así: “Querido colega Heidegger, ahora tiene vd. que publicar algo ¿Tiene un manuscrito?” Con estas palabras entró un día del semestre de invierno de 1925/26 el decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo en mi cuarto. ‘Claro que sí’, le contesté. A lo que el decano replicó: ‘pero, ha de ser impreso a la carrera’. Lo que pasaba era que la facultad me había propuesto (...) como sucesor de Nicolai Hartmann para la primera cátedra filosófica vacante. Pero entre tanto fue devuelta la propuesta desde Berlín, en razón de que yo no había publicado nada en los últimos diez años. Ahora se trataba de entregar al público un trabajo largamente graduado. El editor Max Niemeyer se mostró dispuesto, por mediación de Husserl, a imprimir en seguida los primeros quince pliegos de un trabajo que debía aparecer en el Anuario de Husserl. Al punto se enviaron al ministerio, a través de la facultad, dos ejemplares de las galeras. Pero pasado un tiempo fueron devueltos los pliegos a la Facultad con la observación de <<insuficiente>>. En febrero del año siguiente (1927) apareció el texto completo de ‘Ser y tiempo’ en el volumen octavo del ANUARIO y en tirada aparte. para entonces, el Ministerio había retirado su juicio negativo -después de medio año -y ratificado mi nombramiento”. En 1926 se concluyó *Ser y tiempo*, dedicó este libro a Husserl como un homenaje a su maestro. Duque, F. *op. cit.*, pp. 145-146, 150

comprensible y evidente. Julián Marías lo ejemplifica de esta manera: “Todo el mundo comprende el decir ‘el cielo es azul’ ‘yo soy alegre’. Pero el hecho de que comprendamos el uso cotidiano el ser y...nos sea obscuro su sentido y su relación con el ente, muestra que hay aquí un *enigma*. Y esto es lo que obliga a plantear la cuestión del sentido del ser. Toda ontología -dice Heidegger- es ciega si no explica primero suficientemente el sentido del *ser* y se comprende esta explicación como tema fundamental”³⁰.

¿Qué significado tiene el *dasein*? La ciencia como comportamiento del hombre tiene el *modo de ser de este ente* que es el hombre. Al ente llama Heidegger *dasein* = existir. La ciencia no es el único modo de ser del existir. El existir se entiende en su ser; la comprensión de éste es una determinación del ser del existir. De esta manera se puede declarar que el existir es ontológico.

El ser del *dasein* es la *existenz*, la existencia, Heidegger la denomina como la estructura de la existencia. En las ciencias el existir trata con entes, que no son él mismo. Al existir le pertenece *estar en un mundo*. La comprensión del ser del existir supone de un modo igualmente originario la comprensión del “mundo”. Las ontologías de los entes que no son existir se fundamentan en la estructura óntica del existir.

Esta es la razón de que debemos buscar en la *analítica existencial del existir (existenziale Analytik des Daseins)* la *ontología fundamental*, de la que únicamente pueden surgir todas las demás. El existir tiene una primacía sobre todos los demás entes. En primer lugar una primacía óntica: este ente, está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, *ontológica*: el existir es en sí mismo, por su determinación como *existencia*, <<ontológico>>. Y en tercer lugar, como al existir le pertenece una comprensión del ser que no es existir, tiene una primacía *óntico-ontológica*: es condición de la posibilidad de todas las ontologías. Por esto, ningún modo de ser específico permanece oculto al existir³¹.

El sentido del ser del existir es la temporalidad, porque desde donde el existir comprende e interpreta el ser, es el tiempo. Este es el horizonte de la comprensión del ser. El primer objetivo de la filosofía es, por tanto, una explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser desde la temporalidad, como ser del existir.

³⁰ Marías, Julián, *op. cit.*, p.415

³¹ *Ibid.*, p. 416

El método que emplea Heidegger acerca del sentido del ser es fenomenológico, no se interesó por el qué del objeto de la investigación filosófica sino por el cómo de ésta. Entendió a la fenomenología como el imperativo de ir a las cosas mismas contra todas las construcciones imaginarias, causales o aparentes.

En el análisis del existir, el ser de ese ente es siempre "mío" (*je meines*). La esencia de ese ente se comprende desde su ser o existencia. La esencia del existir consiste en su existencia. El existir implica siempre el pronombre personal *yo soy, tú eres*, . El existir es posibilidad, se puede elegir, ganar o perder.

En cuanto al estar en el mundo, éste no son las cosas que están en el mundo (intramundanas: casas, árboles, ríos, montañas). La naturaleza tampoco es el mundo, sino que también es un ente que se encuentra en el mundo. Ni siquiera la interpretación ontológica del ser de estos entes se refiere al fenómeno "mundo", sino que éste es ontológicamente un carácter del existir mismo. "El mundo en el que el hombre se encuentra no es primariamente *presente (vorhanden)* sino a mano (*zuhanden*), de ahí el carácter de instrumento (*zeug*) que tienen las cosas y del que Heidegger hace un penetrante análisis..."³². No es el objetivo del capítulo ahondar en detalles, sino sólo presentar una concepción muy sintetizada de la filosofía existencial de Heidegger, ya que faltaría de mencionar lo que el autor concibió como la coexistencia en el mundo, la existencia cotidiana y la auténtica, la verdad y la muerte, temas en los cuales Heidegger puso importante énfasis en toda su obra .

2.2.1 *La hermenéutica de la facticidad*

Bajo la concepción de la *hermenéutica de la facticidad*, Heidegger cuestiona la fenomenología eidética de Husserl a través de la *facticidad del estar ahí*³³, en donde la existencia debía estar concebida como base ontológica del planteamiento fenomenológico y no sólo en el puro <<cogito>> como constitución esencial de una generalidad típica. Rüdiger Bubner afirma que la fenomenología de Husserl no era suficientemente concreta y la *hermenéutica del dasein* de Heidegger era la sustitución perfecta:

El significado metodológico de la descripción fenomenológica es *interpretación*. El logos de la fenomenología del Dasein tiene el carácter de *hermeneuein*, a través del cual la comprensión del Ser que pertenece al mismo Dasein informa del significado esencial del Ser y de las estructuras fundamentales de su propio Ser. La fenomenología del Dasein es

³² *Ibid*, p.419

³³ Heidegger dice que al existir le pertenece, por una parte la *facticidad*, y por otra la *franquía*, es decir, el estar esencialmente abierto a las cosas.

hermenéutica en el sentido original de la palabra, por consiguiente denota el problema de la interpretación³⁴.

Bubner dice que Heidegger empleó a la hermenéutica no como un canon obsoleto de reglas, sino como una actitud original de la peculiar estructura del *dasein*. La interpretación como la forma del *dasein* se determina en una fenomenología correctamente comprendida "De este modo la fenomenología hace realmente justicia a su tema por primera vez y deja atrás todas las construcciones filosóficas inventadas. Eso es lo que caracteriza la postura de Heidegger"³⁵.

Husserl había expuesto que la tarea universal de la fenomenología se centraba en la constitución de toda validez óntica. Sin duda, este objetivo tenía que incluir la facticidad que Heidegger puso en primer plano. Husserl reconoció el ser en el mundo como un problema de la intencionalidad de la conciencia trascendental y como la historicidad absoluta de la subjetividad trascendental que debía mostrar también el sentido de la facticidad, replicó contra Heidegger manteniendo la idea del yo originario, al decir que el sentido de la facticidad es un *eidós* y por lo tanto pertenece a la esfera de las generalidades esenciales.

Gadamer dice que el proyecto de Heidegger de una ontología fundamental tenía que traer a primer plano el problema de la historia, ya que su fenomenología hermenéutica y el análisis de la historicidad del *estar ahí* proponían una renovación general del problema del ser (más que una teoría de las ciencias del espíritu o una superación de las aporías del historicismo). Así el comprender no era ya un ideal resignado de la experiencia vital humana como en Dilthey, ni tampoco como en Husserl, un ideal metódico de la filosofía frente a la ingenuidad del vivir, ahora sería **la forma originaria de realización del estar ahí**, Gadamer dice que la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad, y alude a la aportación de Heidegger que el rescata en su hermenéutica: "...nuestro trabajo tiene por objeto desarrollar este nuevo aspecto del problema hermenéutico. En cuanto que Heidegger resucita el tema del ser y rebasa con ello, la metafísica anterior -y no sólo su exacerbación en el cartesianismo de la ciencia moderna y de la filosofía trascendental- gana frente a las aporías del historicismo una posición fundamentalmente nueva...Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma"³⁶. Con ello, este planteamiento concibe a la hermenéutica con un rasgo universal, ya que la idea de que la estructura del estar ahí es un proyecto y la realización de su propio ser es el *comprender*, da un giro completo a este asunto.

³⁴ Heidegger, *elt. pos.*, Bubner, Rüdiger, *op. elt.*, p.41-42

³⁵ *Ibid.*, p.44

³⁶ Gadamer, H. G, *op. elt.*, p. 325

La analítica temporal de la existencia humana (*dasein*) en Heidegger ha mostrado de una manera convincente, en mi opinión que la interpretación (*auslegung*) no es uno más de los modos del comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio existir. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de 'hermenéutica'. Designa el carácter fundamentalmente móvil del existir humano, que constituye su finitud y su especificidad y, por tanto, abarca el conjunto de su experiencia del mundo³⁷.

El siguiente apartado abordará la preestructura de la comprensión de Heidegger y que Gadamer sigue atentamente.

2.2.2 La pre-estructura de la comprensión

En el libro controversial de *Ser y tiempo*, Heidegger utiliza una terminología que en ocasiones resulta ininteligible, sin embargo, su aportación a la hermenéutica fue invaluable (sobre todo en la parte no.7) En esta obra, la comprensión se maneja como las "posibilidades" del "ser ahí", Heidegger afirma: "A veces usamos...la expresión 'comprender algo' en el sentido de poder hacer frente a una cosa 'estar a su altura' 'poder algo'...En el comprender reside existencialmente la forma del 'ser ahí' como 'poder ser'³⁸. Interesante resulta tal afirmación, pues rompe con la noción que le antecede de la hermenéutica romántica, concibe a la comprensión como una forma integral del ser humano, y continúa:

El "ser ahí" es en el modo de haber comprendido o no en cada caso el ser de tal o cual manera. En cuanto es tal comprender, "sabe" "en donde" es consigo mismo (...) Este "saber" no procede ni siquiera de una percepción inmanente de sí mismo, sino que es inherente al ser del "ahí", que es esencialmente comprender...*El comprender es el ser existencial del "poder ser" peculiar del "ser ahí", de tal suerte que este ser abre en sí mismo el "en donde" del ser consigo mismo. Se trata de apresar con más rigor aún la estructura de este existencial. En cuanto es el "abrir" que es, el comprender concierne siempre a la total estructura fundamental del "ser en el mundo". En cuanto "poder ser", es en cada caso el ser en "poder ser en el mundo"...es el dar libertad a lo intramundano lo que deja en libertad a este ente, al ser ahí para sus posibilidades. Lo "a la mano" es en cuanto tal descubierto su ser servible, ser empleable, ser nocible. La totalidad de conformidad se desemboza como el todo categorial de una posibilidad del plexo de lo "a la mano".*³⁹

³⁷ Gadamer, H. G. *cit. pos.*, Montero, F., *op. cit.*, pp. 25-26

³⁸ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Barcelona, Ed. Planeta-Agostini, 1993, p. 161

³⁹ *Ibid.*, p.162

Para Heidegger la palabra “mundo” tenía dos aspectos: 1) el mundo físico, que no es el que primordialmente interesa al hombre, y 2) el mundo que el hombre crea, por ello, el autor dice que el mundo es lo que está a la mano, lo que el hombre ha transformado mediante la ciencia y la técnica. El mundo es el mundo de los instrumentos o de los útiles. “El útil es en todo caso a la mano”⁴⁰. Este mundo instrumental, es también de referencias porque un instrumento remite a otro y un espacio refiere a otro. “Pero el espacio de este mundo no es el espacio puro de los físicos o de los matemáticos. Es el espacio que vive el hombre porque el hombre mismo es espacio...el hombre...al intervenir en el mundo del cual es parte, lo transforma y lo utiliza”⁴¹ Lo anterior puede clarificar un poco más la frase de lo “a la mano”.

Para Heidegger la existencia era trascendencia, lo cual significaba hacer del mundo, el proyecto de actitudes y acciones del hombre. Existir, trascender, proyectar el mundo, significaba utilizar las cosas del mundo, lo que requerían las acciones proyectadas. El autor pensaba, que sólo era posible proyectar el futuro sobre la base del pasado. Lo que cada hombre se proponga en el futuro dependerá de lo que haya sido o hecho en el pasado, esto es el círculo de su existencia. Todos los hombres constituyen la existencia anónima, todo es convencional. El hombre busca sustraer la voz de la conciencia (existencia auténtica), la cual según el autor, sólo puede realizarse a través de un vivir para la muerte. La angustia sustrae al hombre y lo lleva a la historicidad, a una existencia significativa y propia a “...todas las posibilidades...”.

En este comprender se avisa una estructura existencial propia del hombre, que el autor denomina “proyección”, la cual emerge del “poder ser” en cuanto posibilidades, es decir, cuando se comprende se identifican una gama de alternativas que surgen de la comprensión misma. Aunada a la comprensión se presenta en forma simultánea la **interpretación**, la cual desarrolla estas posibilidades. Cuando se comprende el mundo “lo visto en torno, lo a la mano” se da por implícita la interpretación. Heidegger advierte que en la comprensión, el intérprete manifiesta su “no discutida opinión previa” en el tener, ver y concebir previos.

La interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el “tener”, el “ver” y “concebir” “previos”. Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto. Cuando esa especial concreción de la interpretación que es la exacta exégesis de textos gusta de apelar a lo que “ahí está”...inmediatamente no es nada más que la comprensible de suyo, no discutida opinión previa del intérprete, que interviene

⁴⁰ *Ibid*, p.86

⁴¹ Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, 12 ed., México, Ed. UNAM, 1985, p.397

necesariamente en todo conato de interpretación como lo “puesto” ya que con la interpretación en cuanto tal, es decir, lo dado en “tener”, “ver” y “concebir” “previos”.⁴²

Heidegger señala que cuando los entes que se encuentran en el mundo son descubiertos por el “ser ahí”, entonces se comprenden y tienen “sentido”. De acuerdo a la visión heideggeriana éste significa.

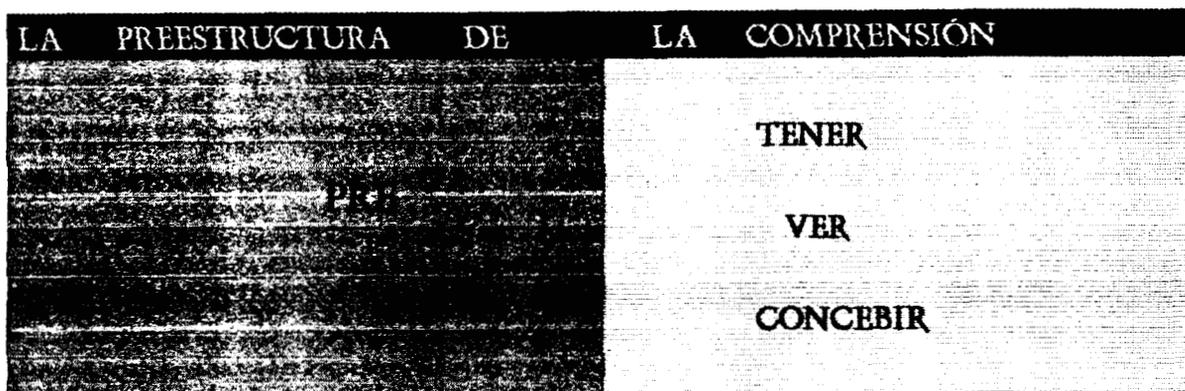
*Sentido es el “sobre el fondo de qué” estructurado por el “tener”, el “ver” y el “concebir” previos de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo. Puesto que el comprender y la interpretación constituyen la estructura existencial del ser del ‘ahí’, tiene que concebirse el sentido como la armazón existencial-formal del ‘estado de abierto’ inherente al comprender. El sentido es un existencial del ‘ser ahí’, no una peculiaridad que esté adherida a los entes...Sentido sólo lo ‘tiene’ el ‘ser ahí’, en tanto el ‘estado abierto’ del ‘ser en el mundo’ puede ‘llenarse’ con los entes que cabe descubrir en este estado. Sólo el ser ahí puede, por ende tener sentido o carecer de él. Lo que quiere decir: su peculiar ser y los entes abiertos a una con él pueden ser apropiados en la comprensión o quedar rehusados a la incomprensión*⁴³.

Toda interpretación implica una comprensión y toda comprensión requiere interpretación, ambas conforman la estructura del ser ahí, el sentido es por tanto, una manifestación del ser, es un “estado abierto” al mundo.

Lo anterior, invita a reflexionar acerca de la vida anímica del “ser ahí”. El hombre posee estructuras interrelacionadas que se encuentran en continuo funcionamiento. *Es por naturaleza* racional, pasional, político, sociable, tiene instintos que se presentan de manera universal en el género humano, bien podría relacionarse esto con el *CONCEBIR PREVIO*. También se distingue por lo que *posee*, durante su proceso de socialización adquiere valores que le diferencian de los demás, podría relacionarse con el *TENER PREVIO*. Por último, el hombre *hace* ciertas actividades, tiene roles que cumplir y con base en una *VISIÓN PREVIA*, logra sus proyectos y metas. Es interesante notar cómo Heidegger logra sustraer, a partir de la fenomenología de Husserl, nociones aplicables al “ser ahí” universal. Su reflexión ontológica está entrelazada de tal forma, que vislumbra una concepción acertada de la comprensión que realiza todo hombre y que más tarde Gadamer desarrollará en *Verdad y método*.

⁴² Heidegger, Martin, *op. cit.*, pp.168-169

⁴³ *Ibid.*, p.170



En resumen, Heidegger establece el *comprender* no como una clave para la metodología de las ciencias del espíritu sino como el elemento constitutivo del ser ahí, como poder ser. El ser ahí se proyecta en su comprender hacia el futuro. Al desarrollo del comprender lo denomina <<interpretación>>. El sentido es aquello que hace que algo sea comprensible y esta comprensión se lleva a cabo frente a un horizonte previamente estructurado en el tener, ver y concebir previos. Heidegger señala: la comprensión se da sobre un fondo de precomprensión. Para él, la comprensión no es un modo específico de conocimiento de las ciencias sociales sino un rasgo distintivo del ser humano en su devenir histórico. Toda comprensión parte de la precomprensión que se encuentra en la estructura del ser humano, Gadamer seguirá este argumento para el desarrollo de su trabajo.

2.3 *La hermenéutica de Gadamer*

Hans Georg Gadamer señala de manera modesta que cuando terminó su obra *Verdad y método* (a finales de 1959), le preocupaba no ser lo suficientemente oportuno debido al auge de la teoría de la ciencia, de la filosofía analítica anglosajona, la psicología social y la socio-lingüística, pues no prometía “mucho futuro” la tradición humanista de las ciencias del espíritu románticas, de la cual él había partido. Sin embargo, sí era innegable la apertura a una nueva autocomprensión positivista (nuevos medios metodológicos de estadística y la urgencia de organizar técnicamente la investigación). Gadamer dice que hubo un serio malentendido al señalar que el lema de <<verdad y método⁴⁴>> ignoraba el

⁴⁴ La obra de Gadamer puede apreciarse desde diversos puntos de vista (ético, estético, científico, filosófico, etc.) Aun el título de obra es susceptible de distintas interpretaciones, a veces no convergentes. En el caso de Rüdiger Bubner, el libro se orienta por los análisis de Heidegger sobre la existencia y la doctrina de Husserl sobre el mundo-vida, y muestra lo derivativo y secundario que es todo conocimiento metódico que toma forma en la especialización científica. Un método no debe utilizarse contra otro, ni presentar un punto de vista metodológico como superior a otro. Sin embargo,

rigor metodológico de la ciencia moderna. El autor afirma que la reflexión hermenéutica que él planteó, no es un simple juego de conceptos, sino que en cada momento procede de *la praxis concreta de las ciencias* y éstas implicitan la reflexión sobre el *método*. Señala que el *topos* de su investigación, ha sido proporcionar una actitud mediadora entre la filosofía y las ciencias, así como continuar con las radicales aportaciones de Heidegger. La tensión de la verdad y el método como pretensión de un problema actual, lo señala de forma contundente y crítica la imagen "salvadora" de la ciencia.

¿Pero puede reprocharse a una reflexión filosófica que no considere la investigación científica como un fin en sí, y que con su planteamiento filosófico tematice también las condiciones y los límites de la ciencia en el conjunto de la vida humana? En un época en la que la ciencia está penetrando cada vez con más fuerza en la praxis social, la misma ciencia no podrá... ejercer adecuadamente su función social más que si no se oculta a sí misma sus propios límites y el carácter condicionado del espacio de su libertad. La filosofía no puede menos de poner esto muy claro a una época que cree en la ciencia hasta grados de superstición. Es esto lo que hace que la tensión entre verdad y método sea de una insoslayable actualidad ⁴⁵.

no se trata de rechazar tajantemente todo conocimiento metódico controlado o en su lugar una alternativa irracional e intuicionista. Bubner dice que varios autores interpretan el título de *Verdad y método* como si su lectura fuera *La verdad y no el método*. Esta sutileza no está acorde con el propósito de la hermenéutica, aunque Gadamer tiende a una postura crítica de la ciencia, cuya formulación pudiera dar lugar a equívocos. La antítesis de la verdad y el método no pretende entenderse como exhaustivos, como si los procedimientos metódicos de todas las ciencias se negaran en principio en cualquier existencia de la verdad, ya que en todo discurso no metódico subyace una supuesta verdad más elevada. Se trata según Bubner de explicar las recíprocas relaciones entre la ciencia metódica y una verdad original que trasciende lo metódico. Gadamer señala que su hermenéutica no es una metodología de las ciencias humanas sino la búsqueda de una comprensión de lo que son en verdad las ciencias humanas más allá de su auto-conciencia metódica y lo que las conecta con el todo de nuestra experiencia del mundo. Bubner se cuestiona cuáles son las fuentes que trasciende la ciencia de esta comprensión hermenéutica. Para él, es tomar estrictamente el significado de "verdad" en el contexto de la hermenéutica y dice que Gadamer imitó a Heidegger abogando por un exagerado concepto de verdad, con el que contrasta el positivismo científico. De esta manera el concepto tiene dos estadios. 1) El problema de la verdad se expone en el ámbito total de la experiencia no tergiversada del arte y 2) se elabora un gran concepto de lo lingüístico, en el que se introduce la existencia total socio-histórica de la humanidad en sus manifestaciones artística, científica e institucional. La recuperación de un concepto de verdad a través del arte se logra por medio de la refutación del reduccionismo subjetivista de la estética reciente. Gadamer desarrolla las sugerencias de Heidegger sobre la verdad obtenida por el arte. Repite el paso dado por la estética sustantiva de Hegel, el cual había atribuido al arte la completitud total de la sustancia espiritual e intentó ir más allá de la limitación para investigar la simple receptividad subjetiva que se encuentra en al *Crítica del juicio* de Kant. *Op. cit.* Bubner, Rudiger, *op. cit.*, pp. 69-74.

⁴⁵ Gadamer, H G., *op. cit.*, p.642.

El autor otorga a la hermenéutica una particular importancia en relación a la teoría de la ciencia, ya que con su reflexión, descubre dentro de la ciencia condiciones de verdad que no se encuentran en la lógica de la investigación sino que le anteceden. De manera específica en las ciencias del espíritu (en su término inglés *moral sciences*) muestran que tienen por objeto algo de lo que forma parte el mismo sujeto que conoce e incluso hay un aspecto que podría aplicarse para las ciencias exactas (Gadamer las denomina *verdaderas*).

Gadamer señala que el comprender e interpretar no atañe sólo a la metodología de las ciencias del espíritu, ya que comprender e interpretar textos no sólo es una instancia científica sino *que pertenece a toda la experiencia humana del mundo*. La hermenéutica que él plantea, no se interesa por un método de la comprensión, ni se ocupa por constituir un conocimiento seguro y congruente con el ideal metódico de la ciencia, no obstante, trata de ciencia y como se apuntó antes, también de verdad. Asimismo, da un peso trascendente a la tradición, ya que cuando ésta se comprende se adquieren perspectivas y se conocen verdades, él se cuestiona “¿qué clase de conocimiento y cuál es su verdad en ella?”. Señala que el fenómeno de la comprensión tiene validez propia dentro de la ciencia y se resiste al intento de transformarla en método científico. La investigación de Gadamer sin lugar a dudas, se asienta sobre el terreno de esta resistencia frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica, cuyo propósito es rastrear la experiencia de la verdad. Dice que las ciencias del espíritu confluyen con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia, como: la experiencia de la filosofía, arte e historia, ya que para el autor, son maneras en las que se expresa una verdad, que no pueden verificarse con los medios de la metodología científica⁴⁶. En la historia de la filosofía, la comprensión se presenta como una experiencia superior, ya que en la comprensión de los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, se conoce una verdad que no puede penetrarse por otros senderos. Gadamer reitera: “...aunque esto contradiga al patrón de investigación y progreso con que la ciencia acostumbra a medirse”. Lo mismo sucede con el arte, su verdad no se alcanza por otros caminos “...la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites”⁴⁷.

La amplia investigación de Gadamer, se divide en tres partes que pueden sintetizarse de la siguiente manera:

- Comienza con una crítica de la conciencia estética para defender la experiencia de la verdad de una obra de arte, contra la estética que se limita por el concepto de verdad de la ciencia. Este es el punto de inicio para desarrollar los conceptos de

⁴⁶ *Ibid.*, p.24

⁴⁷ *Idem*

conocimiento y de verdad que respondan al conjunto de la experiencia hermenéutica⁴⁸. Así, el estudio trata de hacer comprensible el *fenómeno de la hermenéutica* partiendo de la experiencia del arte y de la tradición histórica. Gadamer señala que en el fenómeno hermenéutico se reconoce una experiencia de verdad y ella es un modo de filosofar, se centró en ubicar y definir a la hermenéutica que trabajó durante años.

Por eso la hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica, y sobre lo que las vincula con toda nuestra experiencia del mundo. Si hacemos objeto de nuestra reflexión a la comprensión, no será una preceptiva del comprender, como pretendían ser la hermenéutica filológica y teológica tradicionales. Tal preceptiva pasaría por alto el que, cara a la verdad de aquello que nos habla desde la tradición, el formalismo de un saber <<por regla y artificio>> se arrojaría una falsa superioridad. Cuando en lo que sigue se haga patente cuanto *acontecer* es operante en todo *comprender*, y lo poco que la moderna conciencia histórica ha logrado debilitar las tradiciones en las que estamos, no se harán con ello prescripciones a la ciencias o a la práctica de la vida, sino que se intentará corregir una falsa idea de lo que son ambas⁴⁹.

- Gadamer señala enfáticamente que su objetivo no fue evidenciar en *Verdad y método*, la vieja disputa entre las ciencias naturales y las del espíritu (ya que según él no se trata de una diferencia de método sino de objetivos de conocimiento) sino plantear más bien, una pregunta a las ciencias del espíritu, a las ciencias y al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital, es decir, conocer: *cómo es posible la comprensión*. Gadamer dice: “Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de hermenéutica”⁵⁰.
- De esta manera la hermenéutica como teoría filosófica de la comprensión, es como si fuera la nueva prima filosofía ya que orienta a una estructura ontológica universal, o sea, la condición fundamental de cualquier cosa a la que el entendimiento pueda en general dirigirse *el ser que puede comprenderse es*

⁴⁸ Wolff, Janet, *Hermeneutics philosophy and the sociology of art*, Boston, Routledge & Paul Kegan, 1975, p.109

⁴⁹ Gadamer, H. G, *op. cit.*, p.24.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

lenguaje. Ahora el ser mismo se revelaba antes que nada al ser humano, el ser es lo primero no el hombre. Rüdiger Bubner señala: “La verdadera prioridad se basa en el hecho de que el Ser se transmite históricamente a los seres humanos y éste debe adecuarse en pensamiento a su destino histórico. El lugar donde el ser y el hombre se encuentran en esta relación es, según Heidegger, el *lenguaje*”⁵¹. Asimismo, la hermenéutica es el tratamiento que otorga al lenguaje como medio de la experiencia, la comprensión entiende lo que es, dónde y cómo se realiza. Desde el punto de vista de Mardones y Ursúa, se infieren 7 conclusiones del discurso gadameriano del lenguaje como experiencia hermenéutica.

1) Comprender es ponerse de acuerdo con alguien sobre algo, 2) el lenguaje es, por tanto, el medio universal para realizar consenso o comprensión; 3) el diálogo es el modo concreto de alcanzar la comprensión; 4) todo comprender viene ser así un interpretar; 5) a la comprensión, que se realiza siempre, fundamentalmente en el diálogo por medio del lenguaje, se mueve en un círculo encerrado en la dialéctica de la pregunta y respuesta; 6) la dimensión lingüística de la comprensión, indica que es la concreción de la conciencia de la historia efectual; 7) la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, en cuanto el pasado se actualiza, se reconoce su sentido, en el presente, a menudo con nuevas iluminaciones⁵².

La hermenéutica gadameriana tiene una riqueza de conceptos que se nutre particularmente de las obras de Hegel, Husserl y Heidegger, el acierto de Gadamer fue el articular conceptos fundamentales de estos autores para dar fruto a *Verdad y método*. Juan Manuel Almarza dice que en este libro acontece un diálogo y Gadamer sólo toma actas del mismo, ya que su pensamiento no está expresado en primera persona sino a través de las interpretaciones de los autores con los que conversa “...lo fundamental, el objeto de este diálogo no es comprender al autor sino la verdad de lo que dice”. Esta será la razón primordial de acercarse a una interpretación correcta, respetando siempre la alteridad del texto.

⁵¹ Bubner, R, *op. cit.*, p.75

⁵² Mardones, J. M., y , N., *Filosofía de las ciencia humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, México, Ed. Fontamara, 1994, p180

CAPÍTULO 3



Partiendo de un caso especial, el de la comprensión de la tradición yo mismo he demostrado que el comprender es siempre un suceder...

Hans Georg Gadamer

Los fundamentos filosóficos del siglo XX

ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

La teoría de la experiencia hermenéutica de Gadamer, se fundamenta en gran parte por el rescate que él realiza de las aportaciones de la Ilustración y Romanticismo, particularmente la noción de prejuicios, el problema de la tradición y análisis de la historia efectual.

Este capítulo hará una remembranza del momento histórico de la Ilustración con las principales concepciones que Gadamer rescata. Posteriormente se presenta la postura gadameriana (en relación a los prejuicios que el iluminismo concibió como falsos), que cuestiona y vislumbra a los prejuicios como fuente de verdad.

Asimismo, se analiza el problema de la tradición que el Romanticismo preservó con "objetividad", y se expone el concepto de tradición en algunas discusiones de la filosofía de la ciencia. Posteriormente, el estudio se centra en la propuesta de dos problemas de tradición: la conferida ad usum y la comprendida in rerum natura aplicados a dos ejemplos específicos de la cultura occidental cristiana: la fecha del nacimiento de Jesús y la concepción estética de su persona.

3.1 Crítica a la Ilustración y al Romanticismo

A finales del siglo XVII, Leibniz escribió -sin percatarse plenamente- en *Acerca de la felicidad* la postura destinada a ser junto con el romanticismo, una de las dos más importantes de la cultura moderna. “Nada más útil para conseguir la felicidad que la luz del intelecto, así como ejercitar la voluntad en actuar siempre según el intelecto”. Cuando Leibniz anunciaba este comienzo se agitaba el impulso de “iluminar con la inteligencia los obscurantismos religiosos, éticos y políticos”. Desde entonces la Ilustración se ha convertido en un interlocutor inevitable de nuestra cultura. En la posteridad del siglo XVIII, Kant hallaba en la Ilustración el criterio con el que se juzgaba la madurez de un individuo o un pueblo.

La Ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad, debida a su propia culpa. Minoría de edad e incapacidad para servirse, sin ser guiado por otros, de su propia mente. Y esta minoría de edad es imputable a él mismo porque su causa estriba, no en la falta de una mente, sino en la falta de la decisión y de valor, del valor de utilizarla sin ser guiado por nadie. *Sapere aude!* ¡ten valor de servirte de tu propia mente! Este es el fundamento de la Ilustración¹.

Para tener idea del contexto histórico que imperaba en aquella época, Voltaire escribió que la Ilustración “...es el siglo de la aurora de la razón aunque puede ser pasajera y obscura por los enemigos que se oponen a sus progresos”². Estos últimos se caracterizaron porque las ciencias, y de manera especial la filosofía adquirieron una nueva forma. Al respecto D’Alembert señala en su bien conocido *Discurso preliminar a la Enciclopedia* que la etapa que le antecede a la Ilustración tenía serias complicaciones, ya que los principios de las ciencias y artes estaban perdidos, y los genios se encontraban diseminados y privados de progreso intelectual³. El autor comenta que los hombres instruidos de esa época se denominaban poetas o filósofos. “Agréguese a este desorden el estado de esclavitud en que estaba sumida casi toda Europa, los estragos de la superstición que nace de la ignorancia y que la produce en su turno: y se verá que estaban

¹ Kant, I., *cit. pos.*, Plebe, Armando *Qué es verdaderamente la Ilustración*, Madrid, Ed. Doncel, 1971, p.9

² Voltaire, *cit. pos.*, Deprun, Jean “Filosofías y problemática de las luces” en Belaval, Yvon, *Racionalismo, empirismo, ilustración*, Vol 6, México, Ed. Siglo XXI, 1982, p.284

³ Gadamer critica esta postura, ya que considera que el presupuesto de la misteriosa obscuridad en la que vivió una conciencia colectiva mítica anterior a todo pensar, es tan abstracto y dogmático como el de un estadio perfecto de ilustración total o absoluto.

reunidos todos los obstáculos que alejaban el retorno de la razón y el buen gusto”⁴. La transición de esta etapa a las luces, D’Alembert le llamó *la salida de la barbarie*. Posteriormente, el autor hace alusión a los logros de Francis Bacon, Descartes, Newton, Locke, Leibniz que gracias a sus aportaciones impulsaron el campo de las ciencias y de la filosofía.

Asimismo, Ernst Cassirer concuerda con lo anterior, mencionando que al siglo XVIII se le denominó “el siglo de la razón y de la filosofía”. El discurso del método de Descartes quedaba atrás, en ese momento se trataba entonces de centrarse en las *regulae philosophandi* de Newton. La finalidad esencial de la cultura del siglo XVIII consistió en la defensa y el fortalecimiento de su forma de pensamiento “...la Enciclopedia, convertida en arsenal de todos esos conocimientos puede mostrarse inequívocamente esta tendencia fundamental. Su fundador, Diderot, declara que no pretende, tan sólo, transmitir un determinado acervo de conocimientos, desea provocar un cambio en la manera de pensar, pues ha sido redactada *pour changer la façon commune de penser*”⁵.

El movimiento de la Ilustración provocó consecuencias que marcaron profundamente la senda de la humanidad, aunque los dos siglos que le antecedieron le abrieron camino. “Se muestra...un cambio característico del significado del concepto de razón frente a la concepción del siglo XVII. Para los grandes sistemas metafísicos de este siglo, para Descartes y Malebranche para Spinoza y Leibniz, la razón es la región de las ‘verdades eternas’, verdades comunes al espíritu humano y al divino...El siglo XVIII maneja a la razón con un sentido nuevo y más modesto”⁶.

Gadamer se cuestiona qué significa la famosa frase de Kant “¡ten el valor de servirte de tu propia mente!” para lo cual comenta, que esta premisa caracteriza aún a los tiempos modernos, o sea, el valor de tener el pensamiento apartado de todos los prejuicios dominantes, en concreto de la crítica de la religión. El autor piensa que ha habido no sólo una primera y sino una segunda Ilustración, ambas guardan un estrecho vínculo con la ciencia.

La primera se presentó en Grecia, desde Pitágoras hasta la ciencia helénica. La segunda, la moderna, se concibió a partir del desarrollo del pensamiento con la revolución astronómica copernicana, la cual abandonó el relato religioso de la imagen del mundo. Después de Copérnico, Kepler expresó la fuerza moral de tal Ilustración: “Hay que pensar libremente si se debe poder reconocer la verdad”, este argumento continuó en Newton hasta el presente.

⁴ D’Alembert, Jean, “Discurso preliminar a la Enciclopedia” en Herrera, Ibañez, Alejandro, *Antología del renacimiento a la Ilustración*, México, Ed. UNAM, 1972, pp.381

⁵ Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, Ed. FCE, 1981, pp.29-30

⁶ *Ibid*, p.28

Gadamer afirma que la primera Ilustración utilizó la palabra *mathemata*. Platón la empleó como paradigma, al grado de centrar las matemáticas puras y las relaciones numéricas para comprender el cielo y la astronomía. En cambio, la ciencia moderna sabe de la posición dominante de la relación instrumental de las matemáticas, y se concibe como ciencia de la experiencia que procede a través de la inducción. Y todavía un sentido más estricto de esta última Ilustración, es que critica la religión y está supeditada a la relación pragmática de la ciencia: la salud, bienestar, liberación del sufrimiento y la miseria. No obstante el siglo XIX fue distinto de los ideales que buscaba la Ilustración, en vez de la igualdad, se conformó la sociedad de clases.

Gadamer menciona que el episodio ha llegado al final y concibe una tercera Ilustración: “Vivimos en un época que disuelve los momentos reaccionarios del siglo XIX y derriba todos los tabúes. Es la fe científica de la edad técnica que ha cambiado todas las relaciones naturales desde la base. La ciencia domina a través de la sociedad de expertos. Está tras la industrialización global a través de la economía mundial, está tras la *electronic war*. La fe científica de esta tercera Ilustración está acompañada...por la amarga duda en el futuro de la humanidad”⁷. Distintos resultan los argumentos de la segunda Ilustración y de la tercera de acuerdo a Gadamer, ya que las expectativas actuales del mundo difieren de los ideales proclamados en esta etapa de que más enorgulleció al pensamiento occidental.

3.1.1 La conceptualización de los prejuicios como fuente de verdad

La Ilustración predominante en el siglo XVIII es la que caracteriza los rasgos más esenciales del mundo occidental que se diseminaron por todo el mundo “no occidental” (entiéndase el mundo excluido de la región intelectualmente europea). Esta visión eurocentrista se propuso como el paradigma acorde a sus intereses colonizadores. Las viejas instituciones, el viejo estilo de vida también eran una conquista más en la mente ilustrada europea, y uno de sus instrumentos para el dominio (junto con la razón crítica) era el desechar los prejuicios por ser considerados como negativos. Hasta nuestros días es común la acepción de los *prejuicios* como algo equivocado, sin fundamento y contrario a la razón. No obstante hay una variante en cuanto al trato de los prejuicios.

Gadamer en su intento de hacer justicia al ser finito e histórico del hombre, propone analizar el concepto de *prejuicio* que la Ilustración concibió críticamente y lo revalora desde un aspecto favorable en el marco de la hermenéutica. Él realiza un

⁷Gadamer, H. G, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Ed. Península, 1993, pp.77 -81

estudio para confrontar los extremos de la Ilustración, ya que ésta lo concibió como una fuente de error y la propuesta gadameriana le otorgará un sentido positivo.

Un análisis de la historia del concepto muestra que sólo en la Ilustración adquiere el *concepto de prejuicio* el matiz negativo que ahora tiene. En sí mismo <<prejuicio>> quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. En el procedimiento jurisprudencial un prejuicio es una predecisión jurídica antes del fallo de una sentencia definitiva... Por eso en francés *préjudice*, igual que *prejudicium*, significa también perjuicio, desventaja, daño. Sin embargo esta negativa es sólo secundaria, es la consecuencia negativa de una validez positiva, el valor prejudicial de una predecisión, igual que el de cualquier precedente ... Prejuicio no significa en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente ⁸.

La Ilustración abanderó la idea de que sólo la fundamentación y la garantía del método confería al juicio su dignidad. Sin fundamentación no había apertura a la certeza, situación que Gadamer reitera y vincula con la ciencia moderna, la cual también prescribe de no tomar por cierto nada sobre lo que exista duda: “(si) el juicio no tiene un fundamento en la cosa, es un juicio sin fundamento. Esta es una conclusión típica del espíritu del racionalismo. Sobre él reposa el descrédito de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos totalmente. La ciencia moderna... hace suyo este lema (...) Este es finalmente el momento de volver positivas aquellas consideraciones negativas. El concepto de prejuicio nos ofrece un buen punto de partida para ello”⁹. El descrédito antes mencionado sobre los prejuicios imperó en la ciencia moderna bajo las aportaciones del conocimiento que se deriva de la visión positivista del mundo hasta casi la mitad de este siglo en donde la hermenéutica, la teoría crítica y las aportaciones de Kuhn, etc., cuestionaron este horizonte dominante.

No obstante, la noción de prejuicios es mucho más importante de lo que la ingenua visión de pretensión objetiva afirmaba. Su trascendencia ya estaba intuida desde la misma Ilustración. El Siglo de las Luces dividió los prejuicios en prejuicios de autoridad y por precipitación y cuestionó lo antiguo, las autoridades (*l'ancien regime*), ya que la autoridad es “culpable de que no se emplee la razón”. Para Gadamer los criterios radicales de la Ilustración no son sostenibles, esto es también un prejuicio que debe ser sometido a revisión, para él no existe una razón absoluta, sino que debe ser ésta real e histórica, es decir, está referida a lo dado en lo cual se ejerce.

⁸ Gadamer, G., *Verdad y Método*, Vol.1, Salamanca, Ed. Sígueme, 1993, p.337

⁹ *Ibid.*, p.338

Si bien es cierto que la autoridad usurpa el lugar del propio juicio y que puede ser una fuente de prejuicios, puede ser también una fuente de verdad, cosa que la Ilustración ignoró y que Gadamer rescata.

El rechazo a toda autoridad fue un prejuicio de la Ilustración y condujo a la deformación del concepto. La autoridad se concebía como lo contrario a la razón y libertad y como sinónimo de una obediencia ciega. Lo cual Gadamer refutará ya que para él, la autoridad no tiene su fundamento en un acto de sumisión y abdicación de la razón sino en el reconocimiento y conocimiento. El superior tiene una visión más amplia y lo que dice se reconoce como cierto, de ahí que Gadamer explica que...

En esto consiste la esencia de la autoridad que conviene al educador, al superior, al especialista. Es verdad que los prejuicios que ellos implantan están legitimados por la persona que los representa... Así es como se convierten en objetivos, pues operan la misma inclinación hacia la cosa... En esta medida la esencia de la autoridad debe tratarse en el contexto de una teoría de los prejuicios que busque liberarse de los extremismos de la Ilustración¹⁰.

Gadamer expresará que el refuerzo al anterior argumento lo realizó la crítica romántica, la cual defendió la autoridad de la tradición y la influencia del pasado sobre la acción y el comportamiento. “Frente a la creencia ilustrada en la perfección, que sueña con la realización de la liberación de toda superstición y de todo prejuicio del pasado, ahora los primeros tiempos, el mundo mítico, la vida no analizada ni rota por la conciencia en una <<sociedad natural>>, el mundo de la caballería cristiana alcanzan un hechizo romántico e incluso preferencia respecto a la verdad. De estas inversiones del romanticismo sale la actitud de la ciencia histórica del siglo XIX, que no mide ya el pasado según los patrones del presente como si éstos fueran absolutos, sino que otorga a los tiempos pasados su propio valor y es capaz incluso de reconocerles su superioridad en ciertos aspectos”¹¹. Gadamer señala que las obras del romanticismo, la fascinación de volver a cuentos y leyendas, así como el estudio de la religión y sabiduría desembocó en una investigación histórica que se fue convirtiendo en un conocimiento histórico con distancia. Sin embargo, la relación de la escuela histórica con el romanticismo confirmó la recuperación romántica de lo originario y se desarrolló sobre el campo de la ilustración. Gadamer dice que la ciencia histórica del siglo XIX es su fruto más “soberbio”, ya que se entiende a sí misma como el último paso en la liberación del espíritu de sus cadenas dogmáticas, como la etapa al conocimiento objetivo capaz de igualar en dignidad al conocimiento de la naturaleza de la ciencia moderna.

¹⁰ *Ibid.*, p.348

¹¹ *Ibid.*, p. 342

El autor compara la postura ilustrada con la romanticista y concluye que tanto una como otra son extremas. En la Ilustración, la tradición se asocia ante la razón como absurda. En cambio, para la conciencia histórica, todo el pasado y aun el pensamiento contemporáneo sólo debe ser comprendido como histórico. El Romanticismo se desarrolló como ciencia histórica, todo lo incluyó en el historicismo, su postura se tornó más radical. Precisamente en este punto Gadamer señala que está presente mucho antes de tomar conciencia de ello.

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser* ¹².

Los prejuicios fueron asociados con la tradición, y del gran *logos* de la historia emergían en un mismo discurso. De esta forma, la tradición se volvió un problema en sentido *negativo*. No obstante, estos elementos propician el marco de significados con el cual se reconstruye el pasado.

3.1.2 El problema de la tradición según Gadamer

El Romanticismo, desde el punto de vista de Gadamer, rescató a la tradición, porque ésta conserva algún derecho y determina ampliamente las instituciones y el comportamiento. La Ilustración concibió a la tradición como lo contrario a la libertad racional y observó en ella un dato histórico. Sin embargo, para el Romanticismo la tradición se determina *madamente* y no racionalmente.

Con las dos posturas opuestas de la Ilustración (predominio de la razón) y Romanticismo (ensalzamiento de la tradición), Gadamer ha otorgado crédito a la postura romanticista porque defendió con un énfasis particular a la *tradición*, ya que ésta posee una autoridad que se ha vuelto anónima y que en contraste con la visión ilustrada no solamente lo que se acepta con la razón tiene poder sobre la acción y el comportamiento. *La tradición son las costumbres que se validan y se adoptan libremente.*

¹² *Ibid.*, p.344

Gadamer al respecto afirma que nuestra deuda con el Romanticismo es que la *tradición* “...conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamiento...su validez no necesita fundamentarse sino que se determina mudamente”¹³. Gadamer cree que entre *tradición* y razón no existe una oposición determinante. El Romanticismo pretendió callar toda razón ante las tradiciones, pero esto -afirma- es igual de prejuicioso que lo planteado por la Ilustración. El autor señala que la tradición siempre es un momento de la libertad y de la historia, y que aun la *tradición* más auténtica y venerable necesita ser afirmada, asumida y cultivada.

La *tradición* -dice Gadamer- es esencialmente conservación y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Asimismo, ésta última es un acto de la razón y no priva el cambio. Incluso cuando la vida sufre transformaciones muy marcadas como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas, se conserva más el legado antiguo y se integra lo nuevo de forma “válida”.

Sin embargo, Gadamer señala después, que tanto la Ilustración como el Romanticismo son extremistas, pues no debe concebirse a las tradiciones sin un aspecto racional y viceversa. “La crítica ilustrada a la tradición, igual que su rehabilitación romántica queda...muy por detrás de su verdadero ser histórico”¹⁴.

El autor señala que la *esencia de la tradición* es una pluralidad o multiplicidad de voces que resuenan en el pasado y esto es lo que satisface la conciencia histórica. La comprensión de la *tradición* se presenta en forma de diálogo en donde existen acuerdos en significados, los cuales están en continua formación en el círculo hermenéutico y que se inicia con el intérprete. En el caso de los textos, éstos no hablan por sí mismos sino que deben ser cuestionados, y en el proceso de su comprensión es posible distinguir entre lo propio (intérprete) y lo extraño (el texto). La hermenéutica trata de escuchar lo que está dado en éste último. Si se entiende a la tradición como un texto, lo dado posee algo permanente: es lo *clásico*, lo que permanece en la tradición; “...es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta”¹⁵.

¹³ *Ibid.*, p.349

¹⁴ *Ibid.*, p.350

¹⁵ *Ibid.*, p.356

3.1.3 *La relación entre tradición, prejuicios y autoridad*

¿Cómo se relaciona el concepto de *tradición* con el de *autoridad*? Por la permanencia de lo clásico. La *tradición* valida los prejuicios y por medio de la validación se confiere *autoridad* a los mismos.

El concepto de *autoridad* (según la Ilustración, como ya se mencionó), es una fuente de prejuicios, es la culpable de que no se llegue a emplear la propia razón. La Ilustración trató de combatir la falsa inclinación *preconcebida en favor de lo antiguo*, de las autoridades; sin embargo, éstas deben someterse a la razón. El rechazo de toda autoridad aparte de convertirse en un prejuicio, condujo -dice el autor- a una terrible deformación del concepto mismo: la *obediencia ciega*. Gadamer señala que la *esencia* de la autoridad no es la que concibió la Ilustración, sino que la autoridad de las personas no tiene su finalidad en el acto de la sumisión o renuncia a la razón sino en un **reconocimiento y conocimiento**.

Se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma, haciendo cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada ¹⁶.

Es así que Gadamer reconstruye el concepto de autoridad. Ésta no es arbitraria ni irracional pues es la que conviene al maestro, al superior, a los que están en eminencia. Los prejuicios que ellos implantan los legitiman y su validez necesita una inclinación en favor de la persona que los representa. De esta forma se convierten en prejuicios objetivos, pues operan la misma inclinación hacia la cosa. Gadamer menciona que es una lástima no ser educados bajo prejuicios positivos.

3.2 *El problema del concepto de tradición en la filosofía de la ciencia*

El concepto de tradición se ha rescatado como alternativa de conocimiento en la filosofía de la ciencia. Anteriormente se consideraba como un criterio contrario a la razón. La idea se ha revalorado principalmente con las aportaciones de Popper, Kuhn, Gadamer y otros más.

¹⁶ *Ibid*, p. 347

3.2.1 Popper

Para Popper la racionalidad de las teorías científicas no radica en la acumulación de evidencias sino en la crítica de teorías (falsación) y en el cambio progresivo de las mismas¹⁷. La crítica de teorías científicas es una tradición del racionalismo crítico. Para este autor, la objetividad científica radica en la tradición crítica, la cual cuestiona un dogma dominante. Esta crítica de la tradición constituye a su vez, una metatradición o tradición de segundo orden.

Es así que distingue dos tipos de tradición: las *específicas* o de primer orden y las *metatradiciones* o de segundo orden. Las específicas son la principal fuente de conocimiento que se transmite a través de la lectura y enseñanza. En cambio, la metatradición surge como una actitud crítica la cual somete a cuestionamiento crítico los conocimientos transmitidos por las tradiciones, además, esta tradición de segundo orden se adquiere por imitación, no está sujeta a cuestionamientos y cambio. Según Popper es una actitud y criterio universal e invariable en la que se basa la racionalidad del progreso científico¹⁸.

TRADICIONES ESPECÍFICAS

Principales fuentes de conocimiento

Se transmiten por la lectura y enseñanza

Se cuestionan y cambian continuamente

Es particular o específica

METATRADICIÓN

Actitud ética que cuestiona críticamente los conocimientos transmitidos por las tradiciones

Se adquiere por imitación, no puede enseñarse

No está sujeta a cuestionamiento y cambio

Es universal e invariable

En ella se basa la racionalidad del conocimiento científico

¹⁷ Al respecto, Popper rechazó los dos métodos clásicos de investigación: inducción y deducción, en lugar de éstos, elaboró las premisas para plantear una teoría propia, las *falsaciones*. Éstas son afirmaciones, cuestionables y refutables. Con esto, Popper innovó el campo científico, ya que la investigación más estricta, efectiva y exitosa sólo puede ser una afirmación refutable, nunca una verdad absoluta. *Ud.* Oriol Anguera, Antonio y Espinosa Hernández, Patricia, *Filosofía de la ciencia*, México, Ed. IPN, 1994, p.170

¹⁸ La exposición del concepto de tradición en Popper y Kuhn se resumió de los apuntes de las clases del Mtro. Raúl Alcalá Campos.

3.2.2 Kuhn

Otra postura es la de Thomas S. Kuhn que siendo un científico logró convencer a los filósofos, al partir de la física para adentrarse a la historia de la ciencia. Su libro fundamental es sin duda *La estructura de las revoluciones científicas*. Para Kuhn, el estudio histórico de la ciencia es indispensable para entender cómo se han desarrollado las teorías científicas. Sus concepciones se centran en la división entre “ciencia normal” y la “ciencia anormal”. La primera se elabora por la comunidad científica, es la base para su desarrollo y se centra en un *paradigma*¹⁹. Pero cuando se multiplican anomalías se sustituye por otro.

Kuhn, cuestionó la “universalidad y continuidad” de la metatradición crítica que Popper propuso como fundamento de la racionalidad de la ciencia. Para Kuhn hay tradiciones científicas que se identifican históricamente pero no metatradiciones universales. Kuhn rechaza la idea de que el cambio y cuestionamiento de una tradición científica se deba a otra tradición de segundo orden. Para este autor existe sólo un orden de tradiciones, en las cuales se mezclan lenguajes, conceptos, teorías, metodologías, criterios, actitudes y valores epistémicos.

Los miembros de la comunidad científica plantean problemas, debates y acuerdos, algunos producen cuestionamiento y transformación de esa tradición en su conjunto. En este punto, Popper y Kuhn coinciden sobre la necesidad de valores y normas compartidas entre los científicos a fin de que se den decisiones críticas y se establezcan consensos. A continuación un cuadro comparativo sobre ambas posturas.

¹⁹ “Kuhn explica cómo le surgió un instantáneo *leureka!* en 1947 cuando trabajaba a la sazón para doctorarse en física en la Universidad de Harvard. Le pidieron que enseñara algo de ciencia a unos universitarios que hacían carreras humanísticas. Buscando un ejemplo histórico con el cual ilustrar los orígenes de la mecánica newtoniana, abrió la física de Aristóteles y se asombró de lo ‘equivocado’ que estaba el autor ¿Cómo era posible que alguien tan brillante en otros campos anduviese tan desorientado en el de la física?...de pronto Aristóteles tuvo sentido, ya no se trataba de un ‘mal físico, sino de un mal Newton’. Aunque Kuhn prosiguió sus estudios hasta doctorarse en física, poco después pasó al terreno de la historia de la ciencia con el propósito de explorar los mecanismos que constituyen la tramoya de los cambios de la escena científica... Se debatió con las ideas de Aristóteles a lo largo de 15 años y confidencialmente aclara: ‘Me costó mis sudores de sangre...pero por fin logré hacer un descubrimiento’...su concepto de paradigma. Antes de Kuhn ...significaba ‘ejemplo’ o ‘muestra ejemplar’...Kuhn da al término “paradigma” un significado restringido, entendiéndolo como ‘experimento arquetípico’ o ‘modo prototípico de solucionar un problema’” *Ibid.*, p. 196-197. El mismo Kuhn lo define como :la realización científica universalmente reconocida que durante cierto tiempo, proporciona modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica. *Op. Kuhn, T.S., La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1993, p.13. Sin embargo, Margaret Masterman encontró 21 aplicaciones que Kuhn hace de su concepto de *paradigma*.

- POPPER

Las tensiones se resuelven de manera constante

Las tensiones sirven para innovar

Los científicos resuelven las tensiones racionalmente

KUHN

La resolución de tensiones consolidan la tenacidad de las teorías establecidas

Las innovaciones resultan esporádicas

No existe racionalidad que posibilite a los científicos tomar decisiones racionalmente en la resolución de problemas

Asimismo, Kuhn critica la imagen del científico básico que tiende a mantener el pensamiento divergente, o sea, rechazar las soluciones de la tradición científica, tomar direcciones nuevas y “establecer divergencias con la tradición”. Sin embargo, señala que para el avance de la ciencia es indispensable el pensamiento convergente tanto como el divergente, pues son necesarios para el desarrollo científico, ya que al entrar en conflicto se produce la *tensión esencial*. Para Kuhn la mayor parte de la investigación científica normal es convergente, se basa en un consenso. Es imposible llevar a cabo una investigación revolucionaria sin que se ligue a una tradición científica contemporánea y sólo así se puede romper tal tradición.

Casi ninguna de las investigaciones emprendidas, aun de las de los más grandes científicos, está destinada a ser revolucionaria, sólo una parte muy pequeña de ésta es de naturaleza revolucionaria. Por el contrario, incluso la investigación normal de mejor calidad es una actividad en su mayor parte convergente, fincada sólidamente en un consenso establecido. Adquirido este último de la educación científica y fortalecido por la práctica de la profesión. Regularmente esta investigación convergente o basada en el consenso desemboca en la revolución. Entonces, las técnicas y las creencias tradicionales se abandonan para reemplazarlas por otras nuevas. Pero los cambios revolucionarios de una tradición científica son relativamente raros y épocas prolongadas de investigación convergente son sus preliminares necesarios...sólo las investigaciones cimentadas firmemente en la tradición tienen la probabilidad de romper esa tradición y de dar lugar a otra nueva. Ésta es la razón de que hable de una “tensión esencial” implícita en la investigación científica²⁰.

Es entonces, que para irrumpir con una tradición científica, es necesario conocerla a fondo para después tomar una postura distinta a la estudiada.

²⁰ Kuhn, Thomas S., *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, México, FCE, 1987, p.250. Por cierto que Kuhn dictó esta conferencia en la Universidad de Utah en 1959.

Ambas posturas dan un trato distinto al concepto, llevándolo en ocasiones a polaridad extrema en el campo de la filosofía de la ciencia. Sin embargo, Gadamer le da un matiz que lo lleva al terreno de la existencia humana.

3.2.3 Gadamer

Habiendo expuesto las principales aportaciones de las posturas acerca de la *tradición* en Popper y Kuhn, a continuación se presentan las condiciones hermenéuticas que Gadamer otorga al problema de la tradición.

Gadamer se cuestiona qué consecuencias tiene para la comprensión pertenecer a una tradición. El propósito de toda comprensión y de todo consenso que se lleve a cabo en ella, es el acuerdo con la cosa misma. Es decir, la hermenéutica se propuso como tarea restablecer un acuerdo alterado o inexistente. Con base en la teoría hermenéutica del siglo XIX, se hablaba de la estructura circular de la comprensión (relación entre lo individual y el todo). Según esta teoría el movimiento circular de la comprensión va y viene por los textos y se supera en la comprensión completa de los mismos. En Schleiermacher -como ya se señaló- la teoría de la comprensión culmina con un acto adivinatorio en el cual el intérprete, entra de lleno al autor y resuelve todo lo extraño y extrañante del texto. Por su parte, Heidegger describió el círculo de forma tal que la comprensión del texto se determina por el movimiento anticipatorio de la precomprensión.

Gadamer añade un elemento más para esclarecer el proceso de la comprensión: la tradición. La anticipación de sentido que guía la comprensión del texto, no es un acto subjetivo sino que se determina desde la comunidad que une con la tradición. "El círculo de la comprensión no es un círculo metodológico sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión". En la hermenéutica, el que quiere comprender se vincula al asunto que se expresa en la tradición y que tiene o logra una determinada conexión con ella desde lo que habla lo transmitido. La posición de extrañeza y familiaridad de la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Gadamer dice que comprender mejor es concientizar que existe una diferencia insuperable entre el intérprete y el autor, diferencia que se lleva a cabo por la distancia histórica. El tiempo no es causa de división y lejanía sino que es el fundamento que tiene sus raíces en el presente, la distancia en el tiempo no tiene que ser superada. Para Gadamer "este era el presupuesto ingenuo del historicismo que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de las propias y que sólo así podría avanzarse en el sentido

de una objetividad histórica. Por el contrario, de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender”

Con base en lo anterior, los conceptos de Popper, Kuhn y Gadamer son auxiliares en torno a una intuición común con respecto a dos tipos de pensamiento que coexisten en un lugar y tiempo determinados. De Popper tomaría la propuesta de metatradición, en lo personal me ayudó a clarificar que existe un conocimiento de segundo nivel que he llamado tradición comprendida *in rerum natura*. Lo mismo sucede con Kuhn en cuanto a su concepto de investigación divergente. Gadamer menciona que la tradición al ser analizada críticamente se considera en su sentido negativo (*exempli gratia*: la acción tradicional en Weber) mientras que Gadamer lo restaura en su aspecto positivo a causa de que se implica la elección racional y libre.

POPPER	KUHN	GADAMER	PROPUESTA*
Tradición específica	Pensamiento convergente	Tradición negativa	Tradición conferida <i>ad usum</i>
Metatradición	Pensamiento divergente	Tradición positiva	Tradición comprendida <i>in rerum natura</i>

3.3 Los problemas hermenéuticos de la tradición. Dos casos concretos.

Gadamer en su teoría de los prejuicios distingue los verdaderos de los falsos. Como ya se señaló anteriormente, la Ilustración extrapoló el concepto de prejuicio en su matiz negativo. No obstante, Gadamer rehabilita los prejuicios en su versión positiva. En cuanto a la tradición, el autor le otorga crédito al Romanticismo porque -dice- la defendió como un criterio de autoridad que es válido, al respecto señala: “Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento”²¹.

* Ver más adelante

²¹ Gadamer, Hans, Georg, *Verdad y ...*, p.348

La tradición se nos presenta como problema hermenéutico si partimos de la premisa gadameriana de que el diálogo entre interlocutores es como ponerse en juego, de donde el sujeto del juego no son los jugadores implicados sino el juego mismo. La subjetividad caprichosa de alguno de los jugadores destruye al juego; cada jugador se somete al juego y a las situaciones que éste le va presentando, por eso el juego posee superioridad. De aquí se desprende que no es posible tener una actitud objetiva frente a un texto (pretensión de la hermenéutica metódica) ya que la aproximación al texto está mediada por el presente del intérprete y los presupuestos en los que éste ha sido formado. Aunque el texto en primer instancia aparece como algo ajeno y distante al intérprete, tanto uno como otro pertenecen a la tradición en la cual están insertos. De ello se desprende un nuevo problema: el texto nos es dado y es conocido desde una interpretación multívoca que se va adquiriendo en el curso de su propia historicidad; esta interpretación es el material del cual dispone el intérprete, y desde el cual se moldean sus *pre-juicios* frente al texto, los cuales potencian y limitan la comprensión del mismo²². La comprensión es posible para una mente adiestrada hermenéuticamente y que distingue y concientiza sus propios prejuicios y los controla; la falta de esta praxis hermenéutica la limita.

La alteridad con el texto ubica a éste como un *tú* que tiene algo que decir, lo cual es conocido siempre y cuando se tenga la disposición de efectuar un diálogo verdadero, en el que la dialéctica de la pregunta y la respuesta siempre está presente. Bajo esta perspectiva es como se plantea un caso particular de somero análisis hermenéutico que en el que se busca desvelar el sentido oculto, lo que hay detrás de la mera expresión literal. Se trata de elucidar lo que la tradición ha validado como cierto en contraste con la cosa misma. Concretamente, se podría pensar en dos casos específicos “famosos” insertos en la cultura religiosa occidental, pero poco confrontados en diálogo con la cosa misma: el problema histórico-interpretativo de la fecha del nacimiento de Cristo, así como el problema su concepción y representación estética en occidente. Para ello se proponen dos tipos de tradición, que a la luz de lo expuesto, podrían inferirse de la hermenéutica gadameriana: la conferida *ad usum* y la comprendida *in rerum natura* (la parcial y la holística).

3.3.1 Tradición conferida (ad usum)

El sufijo se refiere al otorgamiento, transmisión, y reproducción según lo marcan las costumbres y los usos de las mismas. La tradición es la que se ha validado mudamente y ha marcado el ser histórico del hombre; son costumbres que se reproducen sin tener en cuenta su origen y en ocasiones, se practican sin reflexionar concienzudamente en ello. Es así que en la tradición conferida muy poco

²² Almarza-Meñica, Juan Manuel, “La praxis de la hermenéutica filosófica” en *Estudios filosóficos*, Valladolid, Instituto Superior de Filosofía; vol. XXXIV, 1985, pp. 167-174.

se reflexiona con la indagación racional que escudriña más allá de lo dado inmediatamente. Esto se relaciona con la noción gadameriana de *horizonte*. “Aplicando el concepto de horizonte a la conciencia se dice que el que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que, en consecuencia, supervalora lo que le cae más cerca. En cambio, tener horizonte significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño.”²³

Al pensar en el caso específico de la figura de Jesús de Nazareth, se le representa o conceptualiza con cabello largo y barba, siendo esta la imagen, no sólo transmitida, sino también **aceptada** por el observador de forma pasiva e irreflexiva, validándose como auténtica, no obstante las múltiples y diversas representaciones según la imaginación de cada autor. Esta imagen se ha difundido por la iglesia católica, en la cual predomina la voz del papa²⁴, la tradición²⁵ y la Biblia. Podría decirse entonces, que la tradición conferida *ad usum*, se representará por la voz de la doctrina de esta iglesia, pues resulta ejemplar para identificar al tipo de tradición que sólo se asume y no se cuestiona ni se racionaliza a causa de su carácter esencialmente unilateral, impositivo, que no permite el diálogo ni la recuperación de la verdad que puede emanar del ejercicio dialógico con el texto. Desde una imposición de este tipo se encuadra una tradición conferida *ad usum*. Por ello se

²³ Gadamer, *ett. pos.*, Almarza-Meñica, Juan Manuel, *op. cit.*, p. 176.

²⁴ En la época de la Reforma, apareció en Roma un escrito de un teólogo privado papal llamado Silvestre Prierias, el cual escribió el origen “divino” del papado: “el papa sería virtualmente el mundo mismo, es decir, el alma del mundo. ‘Se ve...cuán difíciles puso las cosas Lutero sometiendo a prueba su catolicidad y su apostolicidad’. El mismo Prierias, con respecto a las tesis de las indulgencias de Lutero, manifiesta que la autoridad del papa *es mayor que la autoridad de la Escritura*” (el subrayado es mío). *Cfr.* Ranke-Heinemann, Uta. *El protestantismo. Naturaleza y evolución*. Madrid, STVDIVM ediciones, 1971, p.22

²⁵ La tradición desde la perspectiva romana, se basa en que Jesús y los apóstoles transmitieron enseñanzas oralmente que pasaron de generación a generación, y después tomaron forma en las obras literarias de los padres de la iglesia y en las declaraciones oficiales de los concilios. “El concilio de Trento, en su cuarta sesión, decretó que además de las Escrituras debía tomarse la tradición como regla de fe. Dicha declaración reza así: ‘La revelación sobrenatural se contiene en los *libros escritos* y en las *tradiciones* no escritas...’ (...) En el concilio Vaticano II, del 14 de noviembre de 1962...se dio comienzo al debate sobre el tema relativo a las fuentes de revelación, debido a que los padres conciliadores se mostraron divididos sobre si había dos fuentes divinas de revelación (las Escrituras y la tradición), el papa Juan XXIII retiró el esquema para hacerle una revisión completa (...)el texto definitivo fue promulgado el 8 de noviembre de 1965, quedando redactado en sus puntos principales así: ‘...la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas...La iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras...siempre las ha considerado y considera juntamente con la tradición, como la regla suprema de su fe. La sagrada teología se apoya, como en cimiento perpetuo, en la palabra escrita de Dios, al mismo tiempo que en la Sagrada Tradición”. *Id.*, Robleto, Adolfo, *Un vistazo a la doctrina romana*, El Paso, Casa bautista de publicaciones, 1984, pp. 47-49.

tendrá referencia continua al caso de Jesús según lo ha conferido esta tradición para su mejor ejemplificación.

3.3.2 Tradición comprendida (*in rerum natura*)

La tradición comprendida *in rerum natura*, tiene como propósito confrontar y desvelar el sentido oculto de la tradición. El sufijo *in rerum natura* significa *la naturaleza misma de las cosas*. Al respecto tomaré de Gadamer el siguiente argumento: “Desenmascarar un prejuicio supone anular su validez, ya que mientras siga dominándonos un prejuicio no lo conocemos ni repensamos como juicio. No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir suscitado, y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad”²⁶. Esto es algo que yo llamaría la tradición comprendida holísticamente. De ahí que la tradición comprendida se pueda clasificar en: 1) parcial y 2) holística.

La tradición comprendida parcialmente, podría ejemplificarse con el caso de las falanges que se derivan del protestantismo, las cuales maximizan alguna parte de la Biblia y tratan de comprender el todo de manera descontextualizada. Por ejemplo, los bautistas basan su doctrina en el bautismo y de allí parten, en tanto que los *sabáticos* exaltan el valor del *Sabbath* judío; el grupo de los *cuáqueros* (también conocidos como *pentecosteses* en México) consideran que el todo de la experiencia cristiana es lo sobrenatural del bautizo en Espíritu Santo. No es de sorprender que este tipo de tradición no sólo abarque estos rubros sino que aun en la ciencia es típico su ejercicio. En las aulas universitarias es común escuchar que se emplee el término *paradigma* de un tiempo a la fecha, no obstante que exista un desconocimiento obvio de su significado (y a veces hasta de su origen reciente) y se ignore la discusión ~~sobre~~ el mismo en terrenos como el de la Filosofía de la Ciencia. Mientras que para Kuhn el término más importante de su obra -como él mismo lo consideraba- era el de *ciencia normal*, el público receptor acentuó el término anterior. De igual manera, es común que si alguien tiene referencia de la magistral obra de Gadamer de *Verdad y Método* es a partir de la segunda parte de la misma, ignorando la primera que se relaciona con el problema estético. En otro caso específico tenemos al sociólogo italiano Vilfredo Pareto, más bien conocido por sus pequeñas aportaciones al estudio de la *élite política* que por el interés que él mismo declaró acerca de *los residuos* y las derivaciones. Es obvio que aun cuando se evidencia un ejercicio racional de comprensión, ésta es parcial y puede llegar a desvirtuar a la comprensión misma.

²⁶ Gadamer, Hans, Georg, *Verdad y ...*, Vol. 2, p.69

La tradición comprendida holísticamente, presupone un real ejercicio hermenéutico donde las partes se comprenden en el todo y viceversa, además de una actitud con pretensión de honestidad. El diálogo hermenéutico es espontáneo a causa de la alteridad de los interlocutores (intérprete y texto), ya que esencialmente es una relación experiencial en el que la vivencia es única para cada diálogo. En el campo del pensamiento intelectual podría identificarse en este tipo de tradición, de alguna manera, tanto a la Filosofía de la Ciencia como a la Sociología del Conocimiento, pues no sólo se ocupan de **lo que se dice**, sino también de **quién** lo dice y bajo qué circunstancias toma lugar la ocurrencia, de donde el que analiza (el intérprete) puede ejercer una práctica hermenéutica de su propia reflexión y ubicarse dentro del gran mapa de la historicidad en la cual está inmerso. En condiciones ideales, este ejercicio hermenéutico provoca en el intérprete una actitud que se manifiesta en acciones concretas de su actuar en el mundo, esto es lo que Gadamer identificaría como *saber phronético*.

Ahora bien, en el caso específico del cristianismo primitivo, la persona de Jesús de Nazareth ejemplifica una actitud acorde a este tipo de tradición y saber *phronético*. En tanto que el grupo de los *fariseos* y el de los *saduceos*²⁷ pueden identificarse con tradiciones parcialmente comprendidas, el cristianismo iniciado por Jesús y seguido por San Pablo son tradiciones con pretensiones de una comprensión holística que tuvo frecuente choques con aquellas dos visiones que se habían vuelto “oficiales”.

3.4 La transposición histórica del nacimiento de Cristo.

Es innegable la importancia histórica del nacimiento de Cristo, ya que este suceso ha marcado la historia universal. Ha sido el parteaguas desde el cual se identifica el pasado con un presente (antes de Cristo y después de Él). Sin embargo paradójicamente y casi de manera general, el evento se ha tornado incuestionable, de ahí la trascendencia de abrirse a un diálogo hermenéutico.

Existe una falta de correspondencia entre la celebración occidental del nacimiento de Cristo y lo que el texto bíblico tiene por decir. Sin duda, la iglesia

²⁷ Fariseo significa *separado*, era aquel religioso judío que se negaba a tener trato con los gentiles, hombre respetado y venerado, tenía gran devoción por la ley, de la cual tomaba como guía en su vida cotidiana, este grupo de religiosos creía en la “resurrección de los muertos”. En cambio los saduceos (sig. hijos de Sadoc o sadoquitas) no la admitían, a éstos Jesús les dijo “...erráis ignorando las Escrituras y el poder de Dios”. Se infiere que tanto los fariseos como los saduceos tenían una comprensión parcial de la interpretación bíblica, cosa que Jesús evidenció. *Cfr.* Mt. 19, 22:15-22, 23 y Rattey, B. K., *Los hebreos*, México, FCE, 1974, pp. 174-175.

católica afirma que Cristo nació el 25 de diciembre, hace ya casi dos mil años. No obstante, al confrontar este dato con el Nuevo Testamento la historia bíblica no concuerda con la tradición conferida *ad usum*. El diálogo con el texto evidencia situaciones distintas a esta tradición.

La Biblia no menciona en cuál día y mes nació Jesús, mucho menos se registra el año. Para empezar, el cristianismo nace en Oriente y no en Roma, específicamente en Judea, donde se deriva el gentilicio de *judío*. Los judíos estaban bajo el yugo y la dominación romana. Esperaban la manifestación de un *Mesías* que los liberase de ese yugo. Este libertador debía ser judío. Toda tradición cristiana comprendida parcial u holísticamente identifican a Jesús de Nazareth como el Mesías prometido. Jesús era judío, con un horizonte hermenéutico completamente inmerso en su cultura, distinta a la occidental. Sus características físicas e intelectuales provenían del pueblo hebreo. Por lo tanto, al reflexionar hermenéuticamente sobre su persona deben considerarse estos aspectos que la propia historicidad de su persona y de su pueblo tienen por decirnos aun en la distancia temporal.

Dentro de la historicidad del pueblo hebreo, se evidencian dos calendarios distintos que no concuerdan con la manera de medir los tiempos en occidente, como en el gregoriano. Los judíos se regían por dos calendarios, el civil y el religioso.

Nombre de los meses	Corresponde a:	No. de días	Meses del año civil	Meses del año sagrado
Tisri	sep-oct	30	primero	séptimo
Marchesvan	oct-nov	29 ó 30	segundo	octavo
Quisleu	nov-dic	29 ó 30	tercero	noveno
Tebet	dic-ene	29	cuarto	décimo
Sebat	ene-feb	30	quinto	onceavo
Adar	feb-mar	29 ó 30	sexto	duodécimo
Nisán	mar-abr	30	séptimo	primero
Iyar	abr-may	29	octavo	segundo
Siván	may-jun	30	noveno	tercero
Tammuz	jun-jul	29	décimo	cuarto
Ab	jul-ago	30	undécimo	quinto
Elul*	ago-sep	29	duodécimo	sexto

* Los meses de 30 días alternan con los 29 del calendario hebreo. Su año tiene 354 días. Por lo tanto, cada tres años (7 veces en 19 años) se añadía un mes extra llamado ADER SHERI, entre ADAR y NISÁN ²⁸.

²⁸ *La Biblia (Precious Moments)*, Reina- Valera versión 1960, Miami, Ed. Caribe, 1992, s/p

Un aspecto que “conduce de la mano” para desvelar la posible aproximación del nacimiento de Cristo es el pasaje de Luc. 1:5. En él se menciona que el sacerdote Zacarías ministraba en el templo con base en la suerte octava de Abías (los turnos de los sacerdotes en el tiempo del rey David se habían hecho a través de “echar suertes” por cada familia de los levitas, en total se cuantificaron 24 suertes, por lo tanto, cada sacerdote ministraba sólo una quincena durante el año. (Cfr. 1^aCró. 24:10). Según el calendario religioso le correspondió a Zacarías ministrar durante el mes Tammuz, en la 2^a quincena, o sea en julio. Fue en ese tiempo que su mujer Elizabeth concibió a Juan el Bautista (primo de Jesús). El tiempo de su gestión fue de 9 meses (“al tiempo de la vida”), así le correspondería haber nacido en el mes de Nisán, *abril* para nuestro calendario. Y si Juan era mayor 6 meses que Cristo (Cfr. Luc. 1:25-26) entonces él nació aproximadamente la primera quincena del mes de Tisri (el séptimo del calendario religioso y el primero del civil), o sea en octubre y no el 25 de diciembre como se cree. Si es así, entonces ¿qué bases ha tenido la tradición conferida *ad usum* con respecto a la celebración occidental de la *navidad*, si Cristo no nació en diciembre? Además, en el mes de diciembre no habría sido posible que los pastorcillos velaran con su ganado al aire libre, pues en esta época hay lluvias y bajas temperaturas.

La iglesia católica aprobó que el nacimiento de Cristo se celebrara el 25 de diciembre²⁹, el mismo día que se llevaba a cabo la fiesta romana del solsticio de invierno en la antigüedad. Jean Seznec señala que “...la propia iglesia romana oficial, a mediados del siglo IV, fija como día del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre, fecha en que las creencias paganas, era el nacimiento del sol, porque a partir de esa fecha un nuevo sol comienza su curso de un año”³⁰. Asimismo se conocían de otros dioses que coincidían en la celebración de su nacimiento.

Dice un notable escritor: “La época invernal era cuando todos los dioses solares, desde Osiris hasta Júpiter y Mitra celebraban su cumpleaños. Las celebraciones consistían en árboles de

²⁹ Ernest Renan dice que se ignora la fecha precisa del nacimiento de Cristo, aunque se cree que tuvo lugar bajo el reinado de Augusto (año 750 de Roma) “Sábese del cálculo que sirve de base a la era vulgar, fue hecho en el siglo VI por Dionisio el Menor. Este cálculo implica ciertos datos puramente hipotéticos”. Renan, Ernest, *Vida de Jesús*, Madrid, p. 52

³⁰ Incluso este autor comenta que Aureliano, el primero de los emperadores “cristianos”, había hecho del astro rey, la deidad de su imperio, ya que tenía una columna de pórfido con la efigie del dios sol en Constantinopla. Cf. Seznec, Jean, *Los dioses de la antigüedad. En la edad media y renacimiento*, Madrid, Taurus, 1985, p.45. Charles Guignebet concuerda también al señalar que Mitra era un dios que celebraba su nacimiento el 25 de diciembre. Old. Guignebet, Ch., *El cristianismo antiguo*, México, FCE, 1997, p.74

pino para Adonis, Saturno y otros que representaban el calor del nuevo nacimiento del sol en forma de fuego...”³¹

Lo anterior descrito, lo corrobora de manera contundente la historiadora Teresa E. Rohde, la cual escribió un libro muy interesante denominado *Tiempo sagrado*, en él expone el origen de las fiestas religiosas remontándose hasta el neolítico. Sin embargo, ella describe que en los tiempos apostólicos no se celebraba el nacimiento de Cristo, ya que en ese día algunas deidades solares como Atis (dios frigio) y Mitra (persa) festejaban su nacimiento con la fiesta del *sol invicto* que representaba el triunfo de la luz sobre la oscuridad.

Lo mismo en Babilonia el onomástico de Tammuz³² se celebraba también en la época invernal con grandes fiestas. Esta celebración se dispersó y fue muy popular en Roma en días de los bárbaros teutónicos.

Las fiestas de la Roma antigua tuvieron su origen en la religión. Al igual que los demás pueblos, los romanos no conocían en su propia sociedad la diferencia entre fiestas religiosas y profanas ni la división de la sociedad en nexos personales políticos y eclesiales. Tal división llegó a ser una característica estructural importante de la sociedad de la antigüedad tardía en Europa con la victoria del cristianismo y encontró una correspondencia clara en la coexistencia de fiestas eclesiásticas y profanas³³.

Aún más, Teresa E. Rohde hace alusión a la fiesta nórdica de *Yuletide*, en ella se honra a varias deidades, incluso femeninas, pues la noche del solsticio se denominaba *modranacht* (noche de la madre). La historiadora dice que los dioses más adorados eran *Wotan* y *Freyer* (éste era patrón de la fertilidad y de la abundancia). Los teutones imaginaban que por esas fechas la gente era amenazada por espíritus inframundanos y que para no dar motivo a su enfado, limpiaban las casas concienzudamente y se les preparaba una mesa con manjares. Asimismo se prendía un leño y se encendía una gran vela que debía durar del 25 de diciembre hasta el 6 de enero³⁴, con lo cual la casa “quedaba protegida” contra las tormentas y rayos.

³¹ Woodrow, Ralph, *Babilonia, misterio religioso*, Riverside, Ed. E. A., S/a, p.240

³² La historia de este dios resulta singular. Era hijo de Semiramis, esposa de Nimrod, sólo que éste murió y ella para justificar su preñez después de la muerte de su esposo, se dio a la tarea de anunciar que Nimrod se había encarnado en su hijo. Entre los griegos también se propagó el culto a este joven y bello dios, sólo que se conocía con el nombre de Adonis. *Cfr.* Puech, Henri-Charles. *Las religiones antiguas*, Vol. II, México, Ed. Siglo XXI, 1970, p.5

³³ Schültz, Uwe (comp.), *La fiesta. De las saturnales a Woodstock*, México, Alianza Editorial, 1995, p.7

³⁴ Cabe señalar que en algunas religiones paganas, el inicio del año comenzaba el 6 de enero.

Sin embargo, la tradición conferida *ad usum*, no sólo “dedujo e implantó” el día del nacimiento de Cristo, el sitio y hora (como se verá más adelante), sino también el *día de su engendramiento*. A continuación se observa un remarcado paganismo que se mezcló con el cristianismo³⁵.

En el libro *Misterios de la vida de Cristo* (editado por jesuitas) dice que Cristo nació en una posada, aunque algunos de los “padres de la iglesia” afirman que era una *cueva* que estaba en los suburbios de Belén:

...¿mesón o cueva?...Beda dice que fue la hospedería como una semicueva natural situada en el ángulo oriental de Belén...Pero es opinión de otros que esa posada era una cueva situada en los suburbios de Belén. Así lo indica San Jerónimo en las cartas 17 y 18, donde a aquel lugar le llama la cueva del Salvador y agujero pequeño de la tierra...Más claramente afirma Nicéforo que aquel lugar fue una cueva situada fuera de la ciudad. Y se puede traer una conjetura probable...pudo suceder que...no encontraran dentro de Belén hospedaje y, por lo tanto se vieran obligados a refugiarse en dicha cueva³⁶”.

Sitio que la Biblia no hace referencia, no había lugar en el mesón para que María diera a luz, Cristo nació en un establo “..lo recostó en un pesebre” *Cfr.* Luc. 2:7). ¿Qué argumentos hay detrás para afirmar que Cristo nació en una cueva como dice la tradición conferida *ad usum*, si la Biblia no menciona ese lugar? Teresa E. Rohde declara:

Debe reconocerse que la deidad que verdaderamente nace en una cueva no es Jesús, sino Mitra, ese extraño dios que va más allá de él; deidad que constantemente cambia de niveles, de lo metafísico a lo astronómico, de lo psicológico a lo ontológico. Mitra, deidad de la luz, creador y ordenador de todo el universo, nació de las rocas en una cavema el 25 de diciembre, nacimiento que fue visto solamente por los pastores. El santuario mitraico se llamaba *spelaeum* porque debe de haber sido una gruta³⁷.

³⁵ Mircea Eliade dice que los misioneros enviados a Europa central y occidental se enfrentaron con religiones populares “vivas” muy arraigadas: “De buen o mal grado se acabó por ‘cristianizar’ a las figuras divinas y a los mitos paganos que no se dejaban extirpar. Un gran número de dioses, de héroes matadores de dragones se convirtieron en San Jorges; los dioses de la tormenta se transformaron en San Elías, las innumerables diosas de la fertilidad se asimilaron a la Virgen o a las santas. Incluso podría decirse que parte de la religión popular de la Europa precristiana ha sobrevivido, disfrazada o transformada, en las fiestas del calendario o en el culto de los santos...Se ha reprochado a las iglesias católica-romana y ortodoxa el haber aceptado tan gran número de elementos paganos” *Cf.* Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Madrid, Ed. Labor-omega, pp.178-179

³⁶ Galdós, Romuako, *Misterios de la vida de Cristo*, Madrid, ed. católica, 1958, p.365-366

³⁷ Escobar Rohde, Teresa, *Tiempo sagrado*, México, Ed. Planeta, 1990, p.36

La hora del posible nacimiento de Cristo, según la tradición conferida *ad usum* fue la noche en la que empieza el día 25, la cual:

“...se tiene como *sagrada y solemne* en la Iglesia universal...Y refiere Platino en la vida de San Teléforo que, por *institución suya*, la primera misa del día del nacimiento del Señor se ha de celebrar a eso de la media noche: cosa que aun ahora conserva la costumbre”³⁸.

Si Cristo nació en la época invernal entonces no pudieron haber velado los pastores con su ganado en la intemperie tal como el evangelio de Lucas señala, ya que en Judea el invierno es crudo. Sin embargo la tradición conferida *ad usum* dice que “.. la razón por la que Cristo *eligió nacer en diciembre* fue porque era el *tiempo más trabajoso y molesto a la carne*. San Bernardo dice también que nació cuando los días empiezan a crecer, porque crecía en Él la liberalidad de Dios, y lo mismo dice San Agustín. Pero la razón propia es que, habiéndose efectuado el 25 de marzo la *concepción*, el orden natural pedía que el nacimiento cayera en dicho día”³⁹. No sólo se implantó el nacimiento sino la *fecha de su engendramiento*. ¿A qué se debe esto? Nuevamente Teresa E. Rohde da la respuesta, ya que en la antigüedad “...se consideraba que el sol resurgía el 25 de marzo y comenzaba su ascenso...” se hacía un rito en honor al dios Atis, éste se relacionaba con símbolos solares. Rohde señala el entrelazamiento de costumbres religiosas antiguas vinculadas al “cristianismo”:

La fuerte atracción de estos cultos probablemente no se debió a su teología, un tanto primitiva, sino a la catarsis emotiva que el ritual implicaba, y es notable la fuerza con que el mundo cristiano quedó enmarcado por todos estos antecedentes...

Asimismo, una de las fiestas favoritas del calendario romano eran las saturnales, dedicadas al dios Saturno, del 17 de diciembre ⁴⁰ al 23 de diciembre, el lema era “vivir y dejar vivir”, se gastaban en comidas una mayor cantidad que en los días corrientes además de que “...en muchos aspectos se parecían, por ejemplo, a la costumbre de encender velas y hacerse regalos, (como) nuestras fiestas populares de

³⁸ Galdós, R., *op. cit.*, pp. 375-376. El subrayado es mío.

³⁹ *Ibid.*, p.374 . Los subrayados son míos.

⁴⁰ Teresa E. Rohde menciona que en un principio se celebraban a partir del 19 y después se implantaron desde 17 de diciembre. “En los principios de la historia de Roma, estas celebraciones comenzaban el día 19 de diciembre, pero después de la reforma calendárica de César comenzaron desde el 17...el pontífice máximo de Roma...se detenía ante el templo de Saturno y exclamaba varias veces ‘lo saturnalia’ tras lo cual quedaba inaugurado el periodo licencioso en que imperaban el desorden y el trastocamiento de las costumbres. Se prendían velas y se adornaba la casa con laureles y ramas de árboles perennes. El día 18 en la noche la familia sacrificaba un lechón...y se regalaban velas, a veces suntuosamente arregladas” E. Rohde, Teresa, *op. cit.*, p.157

navidad ⁴¹”. El paralelismo al festejo de las “posadas” es muy parecido a las saturnales, casi concuerdan en la misma fecha (sólo hay un día de diferencia). Además el Nuevo Testamento no señala el número exacto de días en los que José y María hubieran tenido que peregrinar para que ésta diera a luz y mucho menos celebrarlas en honor al pre-nacimiento de Cristo.

3.5 La desvirtuación estética de Jesús de Nazareth.

Grandes pintores han plasmado en sus obras la figura de Jesús de Nazareth, según su parecer e imaginación personal. Es habitual ver en las pinturas a Cristo con pelo largo rubio, ojos azules, verdes o cafés, etc. En algunas sobresale su cabello abundante hasta el hombro: el prototipo europeo occidental, pero no judío. Tan occidental que en la época del los *hippies* la mística de la droga y de la filosofía del amor y la no violencia no tenía mucho problema para identificar a Jesús como un “comunista” en el sentido de Reformador pacífico. Más aún Charles Perrot dice:

El susodicho Jesús presentado a través de la pantalla del texto canónico, reviste la imagen de su propio historiador. Llega a ser, por lo tanto, en ocasiones un maestro de las luces, un genio romántico, un filósofo kantiano, un moralista mas bien puritano, un campeón de la revolución social o un profeta de discursos falaciosos en su ánimo del fin de los tiempos⁴².

¿La Biblia menciona qué color de piel, ojos y cabello tenía? El Nuevo Testamento no señala ningún detalle de su aspecto físico, aun cuando sí se proporcionan detalles físicos de otros personajes como el rey David, Saúl, José el soñador etc. Entonces ¿en qué se ha basado la tradición conferida *ad usum* para dar por cierto que Jesús tenía el pelo largo? De cierto es una desvirtuación que se ha producido con base al prejuicio de *precipitación* que adelanta acontecimientos que interrumpen el diálogo. Veamos lo siguiente.

En la tradición bíblica hay dos palabras que aunque parecidas, son muy diferentes en significado: *nazareo* y *nazareno*. En el alfabeto judío antiguo no existían las vocales, de ahí que se evidencie mucho más la diferencia a los dos términos aludidos.

⁴¹ Shültz, Uwe, *op. cit.*, p. 19

⁴² Perrot, Charles, *Jésus et l'histoire*, Paris, Ed. Gedit, 1979, p.55

El *nazareo* era un voto establecido en la ley mosaica. Hombre o mujer podía dedicarlo a Dios. El voto consistía en abstenerse de vino, sidra y no comer uvas frescas ni secas. Una característica esencial era dejar crecer el cabello y no cortarlo hasta determinados días (*Cfr.* Núm. 6). Al final de su voto, el nazareo debía ofrecer a Dios en la puerta del templo un carnero y panes sin levadura, así como cortar los cabellos de su cabeza. Después podía beber vino. Sin duda se podrá recordar que Sansón era un *nazareo*, lo mismo Juan el Bautista y el profeta Samuel. Sin embargo Jesús no pudo ser un *nazareo* porque **él sí bebía vino** e incluso al final de su ministerio se reunió con los apóstoles para celebrar la pascua donde él y sus discípulos bebieron (*Cfr.* Mr. 2:16; Mr. 14: 24-25), cosa que el voto prohibía. En contraste con la ley del nazareato, en el libro del profeta Ezequiel se menciona que los sacerdotes debía tener el pelo corto (no a rapa ni con ningún círculo en la cabeza -como algunos sacerdotes católicos lo acostumbran-) a la letra dice: “ Y no raparán su cabeza, ni dejarán crecer el cabello; sino que lo recortarán trasquilando sus cabezas” (Ezq.44:20) Asimismo el apóstol Pablo señala en la carta a los corintios que para el hombre “es deshonesto dejar crecer el cabello” (1ª Cor. 11:14). Por lo tanto se ha tenido un seria confusión entre los término nazareo y nazareno, éste último se refiere al oriundo de la aldea de Nazareth, por lo que es su gentilicio. Jesús había nacido allí y pero *no era nazareo*.

La imagen difundida de Cristo con su cabellera hasta el hombro es universal, sin embargo al confrontar este suceso, se deduce una idea equivocada del físico de Cristo. Recuérdese: Jesús era judío, de tal forma que así fue identificado por una mujer samaritana (*Vid.* Sn. Juan 4). La tradición conferida *ad usum* difiere en gran medida con el horizonte del texto bíblico al no haber permitido un verdadero diálogo. Encontramos en la ley veterotestamentaria se prohibía la representación de las cosas existentes en el cielo, en la tierra y lo que pudiera estar debajo de ella, incluidos los hombres y las mujeres, por estatua o pinturas, pues esto podía ser ocasión para honrarlas, cosa que el Dios hebreo detestaba (*Cfr.* Deut.4; Lev.26; Exo.20; Sal. 115). Así que, no hubo manera que algún judío plasmase la imagen genuina de Jesús por no ser una práctica lícita. Las representaciones que hoy se “identifican” con su persona son producto de la imaginación del artista en forma por demás arbitraria.

3.6 Iconografía

A continuación se observarán 12 cuadros de pintores famosos (sustraídos del *Webmuseum* de París a través de internet) en los cuales se notará a Cristo con el cabello largo mientras que sus discípulos se representan con el pelo corto. Ésta es una muestra de que la tradición conferida *ad usum* ha tergiversado la concepción estética de Jesús de Nazareth sin tomar en cuenta a la tradición comprendida *holísticamente*. De nuevo es evidente que esta tradición no entró en diálogo con la cosa misma al no permitir la alteridad con el texto.

MIGUEL ÁNGEL MERISI DI CARAVAGGIO

- SANTO TOMÁS
- CENA EN EMMAÚS

REMBRANDT

- LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO
- CENA EN EMMAÚS
- LOS NIÑOS

LEONARDO DA VINCI

- LA ÚLTIMA CENA

DIEGO VELÁZQUEZ

- CENA EN EMMAÚS

GERARD DAVID

- BAUTISMO DE CRISTO

GIOVANNI BELLINI

- LA BENDICIÓN DE CRISTO

HANS MEMLING

- EL JUICIO FINAL

BURNE-JONES

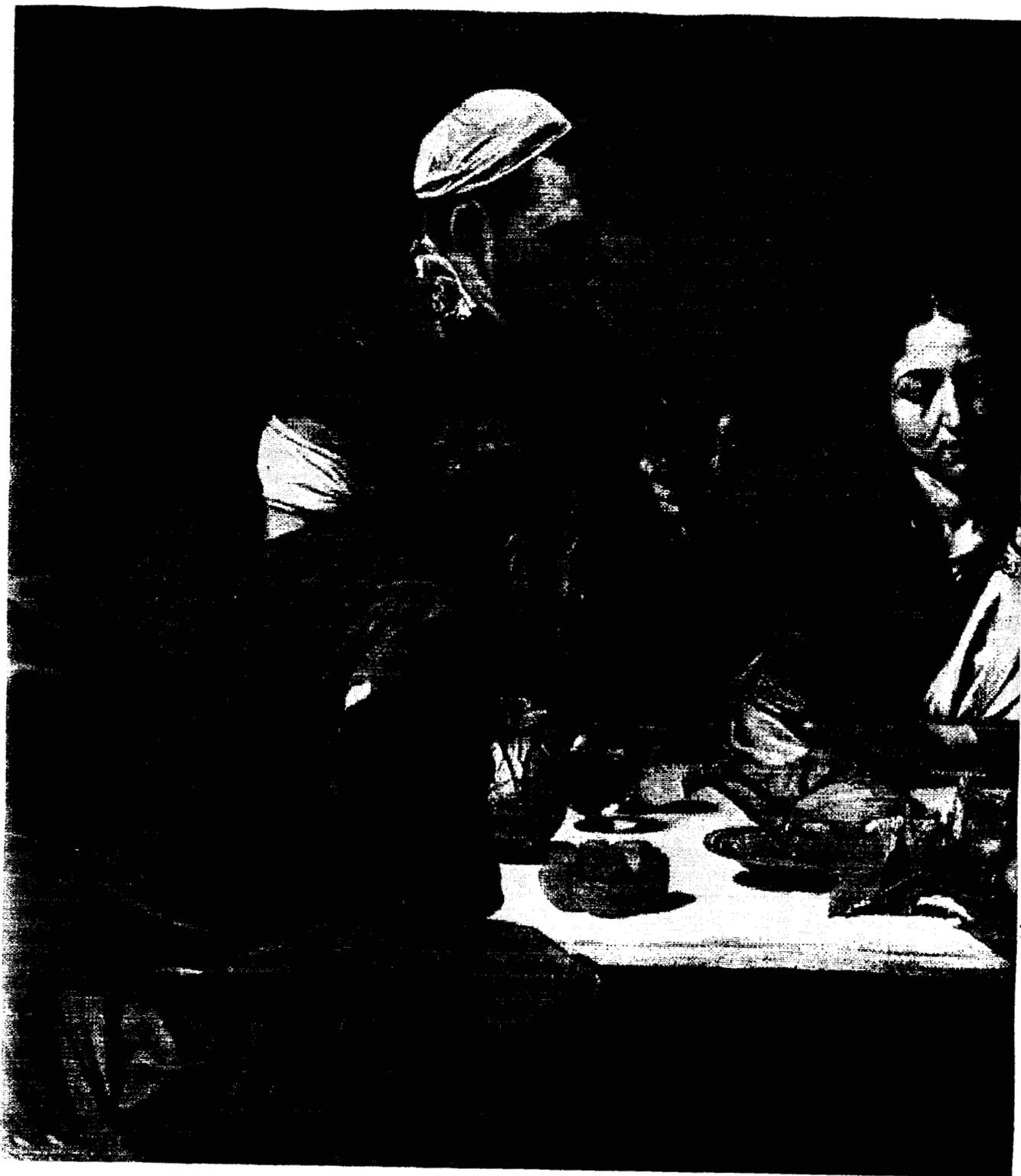
- LA MAÑANA DE RESURRECCIÓN

JOSS VAN

- IMPLANTACIÓN DE LA EUCARISTÍA



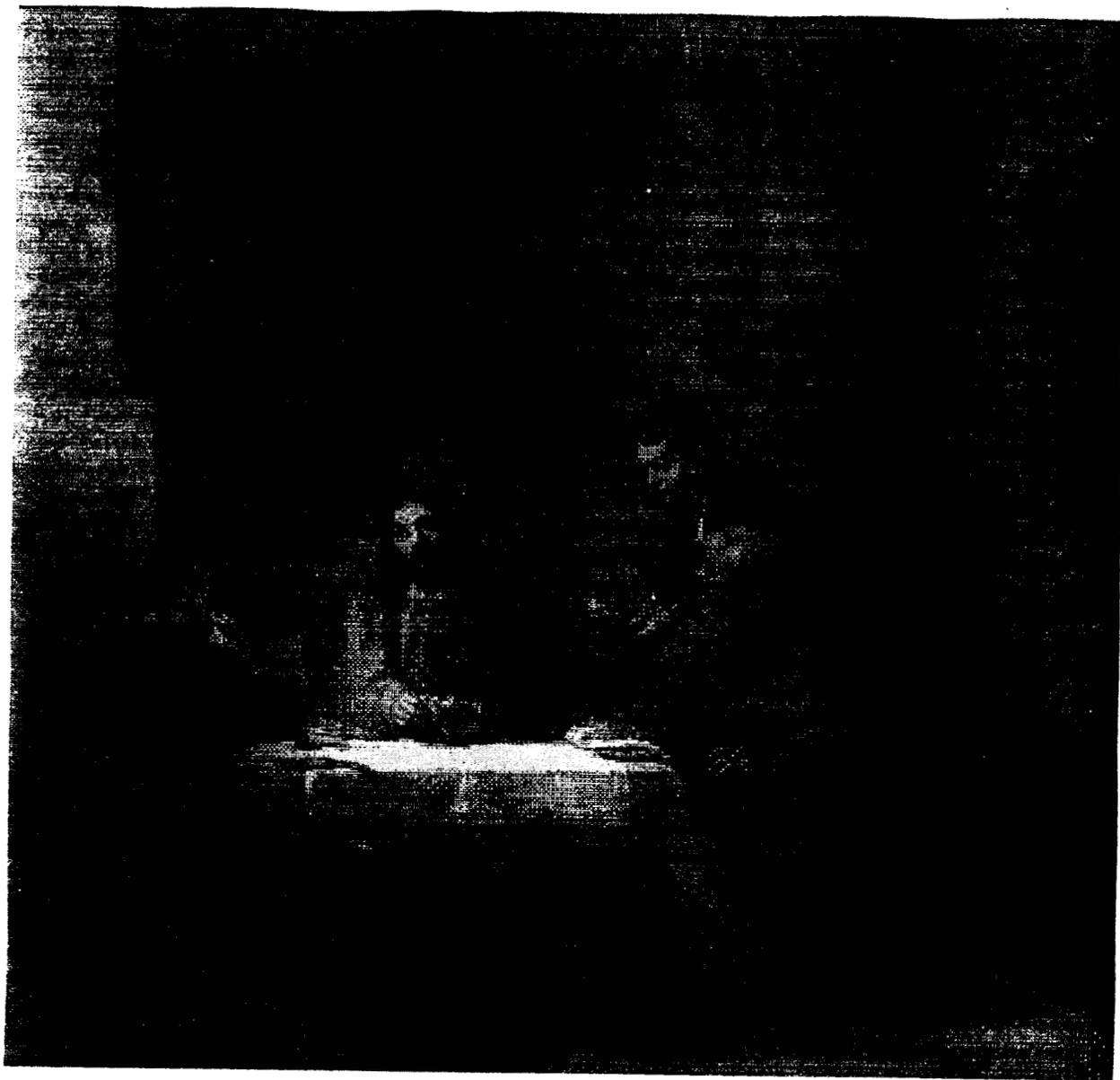
MIGUEL ÁNGEL/ *Santo Tomás*



MIGUEL ÁNGEL / *Cena en Emmaús*



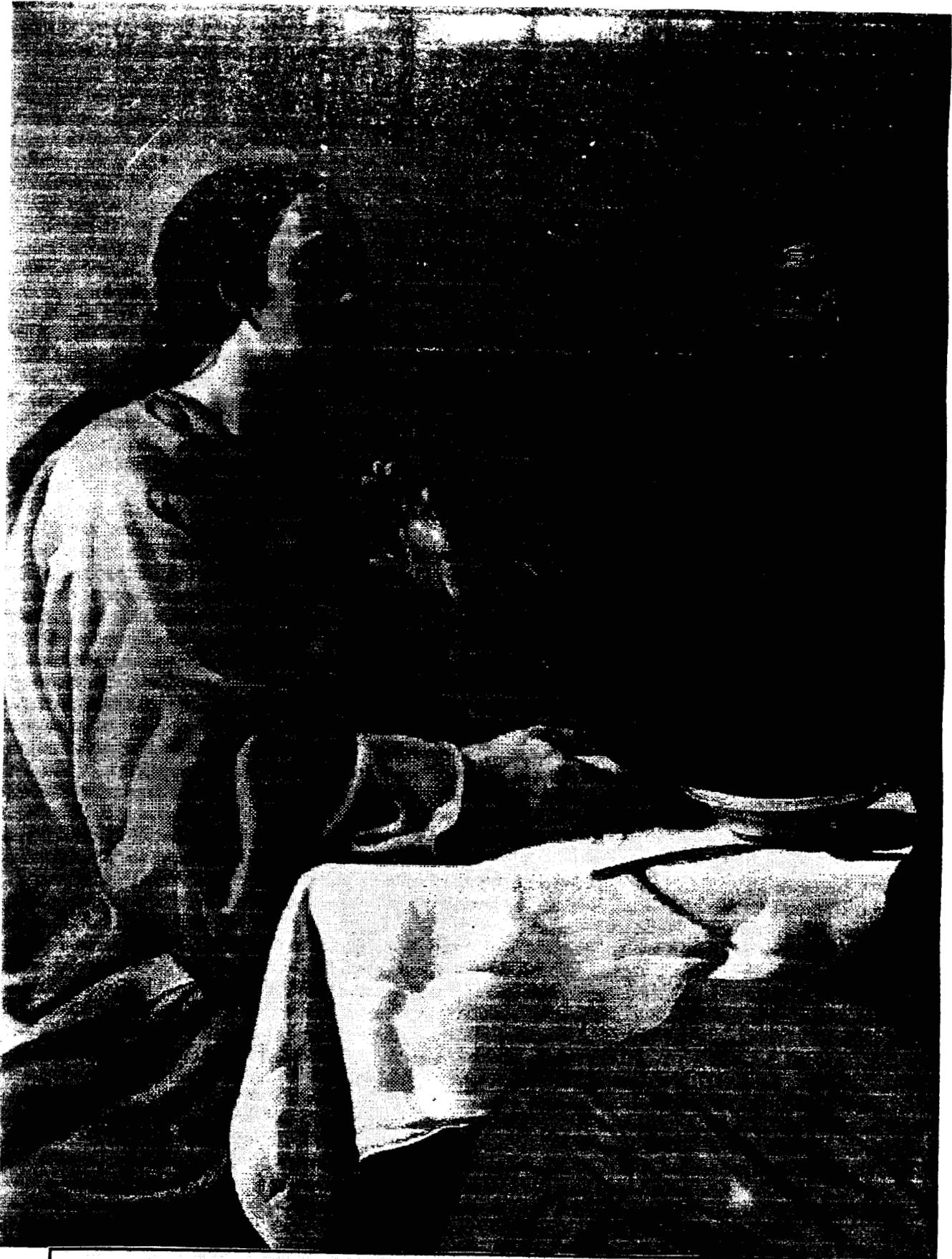
REMBRANDT/ *La resurrección de Lázaro*



REMBRANDT/ *La cena en Emmaús*



LEONARDO DA VINCI/ *La última cena*



DIEGO VELÁZQUEZ/ *Cena en Emmaús*



MEMLING/ *El juicio final*



BELLINI/ *La bendición de Cristo*



BURNE-JONES/ *La resurrección*



JOSS/ *La implantación de la eucaristía*

CONCLUSIONES

Una definición generalmente aceptada del concepto de hermenéutica es concebirla como el arte de la interpretación de los textos. Sus orígenes de aplicación se remiten principalmente a la teología, filología y jurisdicción. En los últimos treinta años la hermenéutica se ha perfilado como un tema que ha cobrado interés en varios ámbitos como: el empirismo lógico, estructuralismo, marxismo, etc.

Es con Friedrich Schleiermacher que la hermenéutica empieza adquirir un carácter de preceptiva y le otorga la calidad de método con un aspecto universal. Schleiermacher hizo famosa la frase de *comprender mejor a un autor de lo que él mismo se había comprendido*.

Dilthey siguió la secuela de Schleiermacher, con su concepción de la hermenéutica e inmerso en el historicismo, propuso que las ciencias del espíritu podían tener un estatuto de cientificidad al igual que las naturales, concibiendo así a las primeras con un grado de objetividad con la ayuda de la hermenéutica.

Heidegger con base en la fenomenología, dio un giro ontológico a la hermenéutica, ya que a diferencia de sus antecesores, declara que no es un método para comprender correctamente sino la descripción de cómo se lleva a cabo la comprensión -que parte del ser- sobre un hecho.

Gadamer continua muy fielmente la concepción de Heidegger. Aborda el problema del arte, historia y lenguaje. Su *hermenéutica filosófica* conlleva una praxis cognoscitiva ajena a las filosofías del método. Su frase *el ser que se manifiesta es lenguaje*, clarifica el proceso de la comprensión siendo que el lenguaje se remite a cualquier actividad humana.

Habiendo hecho un "recorrido histórico" en esta investigación a través de las etapas de la hermenéutica con sus principales exponentes, la reconstrucción discursiva de la obra de los antecesores intelectuales de Gadamer, así como la exposición de algunas características de la hermenéutica filosófica, se han inferido a partir de la visión gadameriana, dos nociones de tradición, que Gadamer menciona pero no las distingue. La propuesta de los conceptos son: *tradición conferida ad usum* (es la que "...conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamiento...su validez no necesita fundamentarse sino que se determina mudamente") y *la tradición comprendida in rerum natura* "aún la tradición más auténtica y venerable, necesita ser afirmada, asumida y cultivada".

Ambos problemas de la tradición se aplicaron específicamente a la fecha del nacimiento de Cristo y su concepción estética. La hermenéutica trata de rescatar la estructura oculta del diálogo. En este sentido, el estudio aplicó los conceptos que se proponen a los dos casos mencionados.

La *tradición conferida ad usum*, ha “velado” a la Biblia. No permite ver por encima de ella, ocasiona que el sujeto mantenga una actitud pasiva, ya que la tradición se determina mudamente y NO SE CUESTIONA. En este caso, la *tradición conferida* es la voz del cristianismo en su versión católica, pues ha reproducido la idea de que Cristo nació el 25 de diciembre. Ya se observó que al confrontar este acontecimiento del diálogo con la cosa misma (La Biblia) se observa en primera instancia la diferencia de calendarios y costumbres de la cultura judía. Al realizar la lectura, se desveló la *tradición conferida* y así se tuvo una comprensión holística. La Biblia no señala la fecha, ni año de la llegada del Mesías prometido. A través de pasajes aleatorios se dedujo que nació aproximadamente en la segunda quincena de octubre. Si Cristo comenzó su ministerio a los 30 años y su misión duró 3 años y medio, entonces hubiera muerto en el mes de junio, situación que no concuerda con los últimos días de su vida sobre esta tierra, ya que su muerte coincide con la celebración de la pascua que se realiza en el mes judío de Abib (abril).

La *tradición comprendida* es aquella que establece un diálogo con el texto, desvela lo oculto, aquello que a simple vista no se ve. Proporciona un horizonte, lo cual no significa estar limitado a lo más cercano sino ver por encima de ello, ya que el que tiene horizontes “puede valorar correctamente el significado de todas las cosas”. Sin embargo, no es tan sencillo como puede resolverse el problema. Gadamer dice que es necesario estar conscientes de los prejuicios, ya que dejarse guiar por ellos, rompería el diálogo. Si bien es cierto, que se abordó el texto con prejuicios y objetivos presentes, también fue necesario tener en cuenta las propias prevenciones para que el texto presentara su alteridad y se tuviera la posibilidad de hacer valer su contenido de verdad. La *tradición comprendida* no busca, como pensaba Schleiermacher, la relación empática con el autor, sino el rescate de la verdad que el texto dice.

¿Cómo se llegó a la fusión de horizontes? Cuando se comprendió el pasado. En la tradición comprendida se recuperan elementos del pasado que están “velados” y que al quitarlos se adquiere un nuevo horizonte. Gadamer dice que la fusión de horizontes debe ser un acto deliberado y consciente, lo cual implica un saber phronético: *la aplicación*. En condiciones ideales, la *tradición comprendida* implica una phronesis, ya que se obtiene un incremento de significados.

La *tradición comprendida* implica un saber que en condiciones ideales puede tornarse en *phronético*, ya que el sujeto no puede permanecer “igual” que cuando

estaba inmerso en la *tradición conferida*, el horizonte cambia, se amplía y es productivo. Después de todo, el lector cuidadoso que ha seguido de principio a fin esta exposición podría estar sorprendido de que la misma termine hablando de cuestiones religiosas. Pues bien, si esto le ha ocurrido, es una oportunidad para evidenciar que el mismo lector tiene cierta direccionalidad con sus prejuicios. Si al ver el tema de la religión provocó una actitud de escepticismo y menosprecio por el tema ¿hasta dónde fue capaz de identificar y controlar sus prejuicios?

Por otra parte, para el lector menos dogmatizado en su escepticismo y con una apertura más genuina al diálogo la misma situación puede tornarse productiva desde el punto de vista de la proyección, tal como se vio con Gadamer. En este caso es conveniente reconvenir un concepto muy importante como lo es el de *aplicación*, íntimamente ligado al saber *phronético* responsable. El conocimiento *phronético* es un saber que se aplica en una ubicación situacional que sabe cómo actuar, pues se aconseja sobre un buen juicio; se manifiesta por las acciones reales y concretas del individuo que actúa⁴³. Gadamer lo diferencia del conocimiento de la *tekne*, que es en esencia razón instrumental pragmática-operativa y que cosifica las relaciones a causa de su interés dominador. Este último tipo de conocimiento está inserto por ejemplo, en el conferenciante que en una universidad expone su discurso sobre los derechos humanos y el cuidado que necesitan los marginados. Al concluir, se retira y conduce su auto, pero peyorativamente se dirige al “limpiaparabrisas” que se acerca a él, no haciendo coincidir su *saber con su hacer*. También pudiera observarse en la clase del profesor marxista que subyuga a su auditorio y que lo convence de sus ideales revolucionarios, sin embargo en su praxis manifiesta el goce propio de la sociedad consumista. El saber *phronético*, hace coincidir lo que se sabe con lo que se hace, el pensar con el actuar en una correspondencia responsable y se evidencia por las acciones prácticas.

Quisiera invitar al lector que ha seguido estas reflexiones a continuar más allá de la parte final de la exposición. ¿Posee alguna importancia el haber problematizado dos aspectos de la cultura religiosa de occidente en torno a la persona de Jesús? Tal vez se podría contestar afirmativamente. Una muestra de ello es el caso del sociólogo alemán Max Weber, quien en su ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* con una prolijidad tal en su discurso, intuye esta importancia.

Para comenzar, realiza una propuesta sobre el origen y desarrollo del sistema capitalista haciendo una interpretación histórica que difiere en gran medida de la explicación del materialismo histórico clásico. En ésta última se parte de una

⁴³ Acerca del saber *phronético* *Cfr.* Mas Torres, Salvador, “Surgimiento y primeros desarrollos de la filosofía: de los inicios a Aristóteles” en González, Moisés (Comp.) *Filosofía y cultura*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1992, pp.13-76.

premisa general: las condiciones materiales del hombre, y las relaciones sociales entre los individuos generan lo que se conoce como “estructura económica”, es decir, la base sobre la que los hombres construyen su mundo social. En el marxismo clásico, la superestructura jurídico-política es un reflejo de la estructura económica, de tal forma que podemos encontrar una relación causal entre las condiciones materiales (procesos de producción, relaciones sociales de producción, etc.) y las ideologías que corresponden a tales manifestaciones. En el caso concreto, la religión y su praxis obedecería a las condiciones materiales de la vida económica, siendo su producto o consecuencia. Para Max Weber la premisa explicativa parte de condiciones causales opuestas: la esfera de ideas y de valores es la razón que potencialmente determina las condiciones existentes en el mundo concreto.

Aunque Weber era un erudito en varios campos del conocimiento, el problema de la comprensión fue reducido a cuestiones metodológicas. No obstante el ensayo antes citado ejemplifica claramente el alto grado de aproximación al problema hermenéutico en relación al saber phronético y su praxis. Su estudio parte de principios metodológicos que él mismo denominó *comprensión explicativa* o *explicación comprensiva*, aludiendo a la complementariedad que podía existir entre el método de las ciencias naturales (*erklären*) y el de las ciencias sociales (*verstehen*) en una época en la que se discutían los problemas referidos a estos métodos. Por lo tanto la parte *explicativa* de su obra se fundamenta en la evidencia empírica con la que podía contar la Alemania de finales del siglo pasado. Para que tuviera sentido esta explicación, debía ligarse a una parte del sistema de valores y creencias; el rubro por él elegido fueron los valores religiosos.

De esta forma evidenció que Alemania estaba dividida por su confesión religiosa en dos: una parte predominantemente católica y la otra protestante, ésta última más rica y próspera. Estos fueron los indicadores empíricos. ¿Cómo podía surgir algún tipo de sentido que permitiera la *comprensión* adecuada de este fenómeno? Dando muestras de su erudición rastrea histórica y confesionalmente los elementos que pudieran desvelar algún sentido que fuese causalmente adecuado. Para ello, Weber entabla un diálogo hermenéutico con el protestantismo y catolicismo. Ambos tipos de confesión religiosa poseen un problema hermenéutico resuelto de antemano desde la perspectiva teológica⁴⁴, es decir, la creencia en Dios.

Sin embargo, y a pesar de que ambas poseen *locus* común del que parten y se justifican sus doctrinas, encontramos el problema de las dos tradiciones ya mencionadas con anterioridad: la conferida y la comprendida. De la comprensión

⁴⁴El teólogo alemán Karl Barth dice que la religión católica es una cosa y la fe cristiana con su obediencia es otra cosa “...la religión puede ser una cosa buena pero en lo que concierne a la cristiandad, éste no era en sí mismo como una religión sino la responsabilidad de una revelación...” *Ibid.*, Scharlemann, R., “Can religion be understood philosophically?” in *International journal for philosophy of religion*, Vol. 38, Spartanburg, Kluwer academics publishers, 1995, pp. 94-95

emanada de cada tradición se desprende un cuerpo de doctrina específico que en última instancia promueve la acción real de sus adeptos. Al igual como lo observé, Weber echa mano de lo que denominó el *tipo ideal* tanto del capitalismo como de las confesiones religiosas y sus seguidores; es decir, estamos tratando las cuestiones en condiciones ideales, en un saber práctico responsable, acorde con lo que se hace.

Del cuerpo de doctrina de la enseñanza católica Weber descubre un elemento crucial que manifiesta el sentido de lo que significa la práctica de esta confesión: el ascetismo contemplativo. Está referido a la acción de agradar a Dios en una forma de vida que, en el caso extremo, se aleja lo más posible de lo profano y mundano; el ejemplo paradigmático de esto, dentro del catolicismo, está referido a la práctica del celibato y la vida monástica. Dado que no todos los creyentes en el catolicismo llegan a este extremo, el promedio (típico ideal) genera este ascetismo contemplativo en sus prácticas para agradar a Dios, de tal forma, que se hace necesaria la representación de la divinidad a través de figuras, estatuillas, estampas y amuletos, para poder tener conciencia de su dios. El tiempo de culto se realiza de forma expresa frente a tales íconos, realizándose una “abstención del mundo” y en esencia es una práctica idolátrica.⁴⁵

En el protestantismo Weber hace un rastreo histórico y encuentra que también en esta confesión religiosa se halla un tipo de ascetismo contemplativo, como sería el caso del Luteranismo. De entrada, y tras un análisis al cuerpo doctrinal de esta visión, Weber niega que de ella se emane el tipo de conducta del empresario burgués del capitalismo maduro, pues condenaba, entre otras cosas, la usura que después fue el fundamento para que despegase la burguesía bancaria. Su *phronesis* no tenía el germen del capitalismo, sino que se hallaba en otra parte: el protestantismo calvinista.

El Calvinismo, como doctrina religiosa y tradición parcialmente comprendida, enfatizaba la enseñanza bíblica de la predestinación. Retomó del Luteranismo el problema de la *confesión* como un deber en el mundo, es decir, el llamado o la vocación que de parte de Dios cada uno tiene en este mundo, de tal suerte que aquel que quiera agradar a Dios debe por comenzar en aquellas situaciones prácticas en las que está inserto: como padre, hijo de familia, trabajador, estudiante, profesor, ama de casa, etc. Las situaciones prácticas enfrentan a una acción que se relaciona con el saber *phronético* (es obvio que Weber no lo trata de esta forma): la manera más evidente de que alguien esté en su caminar cristiano agradando a Dios es por su notoria responsabilidad. Así, Weber encuentra que del cuerpo de doctrina de este tipo de ascetismo que se denomina *intramundano*,

⁴⁵ Idolatría es la combinación etimológica de dos términos griegos: *eidos*, lo que se ve, y *latreo*, honrar, rendir culto, adorar; de tal suerte que idolatría significaría *honrar lo que se ve*. En este sentido se menciona que el catolicismo es esencialmente idolátrico.

(deberes en el mundo) se desprende una **ética** que aquí se ha relacionado con el saber *phronético*, y de la que también se le puede relacionar como uno -no el único- de los factores que determinaron el surgimiento del capitalismo. Lo que se sabe se aplica de una forma responsable (en condiciones ideales).

Invito al lector que a la luz de las consideraciones expuestas, identifique a los países eminentemente católicos y protestantes en occidente, sobre todo de principios de siglo, y haga una conexión causal de sentido con el grado de desarrollo económico alcanzado: es altamente probable que esté en relación con el tipo de confesión religiosa, pues de esta última se desprende una ética, como una segunda naturaleza que adquiere el hombre. Es conveniente aclarar que nunca el mensaje de Weber fue decir que el protestantismo es la única causa que engendró al moderno capitalismo de occidente o algo por el estilo, sino buscar dentro de la multiplicidad de motivos aquellos que ayudasen a desvelar el sentido oculto, tal como lo plantea el ejercicio hermenéutico. Al respecto tomaré nuevamente de Gadamer el siguiente argumento: “Desenmascarar un prejuicio supone anular su validez, ya que mientras siga dominándonos un prejuicio no lo conocemos ni repensamos como juicio. No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir suscitado, y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad”⁴⁶. Para que exista un auténtico diálogo se requiere la disposición de escuchar al otro, si existe manipulación por parte de alguno de los interlocutores, el diálogo se rompe. Juan Manuel Almarza-Meñica dice que interpretar un texto es un acto productivo en el que ante nuevas preguntas se dan nuevas respuestas, todo en el terreno de un horizonte que propicie una correcta interpretación: “Es precisamente el horizonte en el que se desenvuelven o se nos ponen las preguntas lo que nos hace descubrir nuevos datos. Si no es posible una determinación objetiva, definitiva, tal como sugiere un saber metódico, si es posible en cambio, una interpretación correcta, aunque limitada, en la medida en que no sometemos al texto a nuestros prejuicios sino que, manteniendo una actitud abierta ~~sobre~~ los mismos, nos dejamos decir algo por él, dejamos parecer su verdad lo mismo que está se va desvelando en el proceso de un diálogo”⁴⁷. Es así que se concluye este trabajo, cuya esencia radicó en dialogar con varios interlocutores, lo cual se da testimonio en esta reflexión. No se agota pues el tema, ya que el horizonte siempre es abierto y móvil para emprender otros diálogos.

⁴⁶ Gadamer, Hans, Georg, *Verdad y ...*, Vol. 2, p.69

⁴⁷ Almarza-Meñica, Juan Manuel, *op. cit.*, p.183

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Ed. FCE, 1983.

ABBAGNANO, N, y Visalberghi, A. *Historia de la pedagogía*, México, Ed. FCE, 1987.

ALMARZA-MENICA, Juan Manuel, "La praxis de la hermenéutica filosófica" en Rev. *Estudios filosóficos*, Valladolid, 1995, pp.149-183.

APEL, Karl, O., *La transformación de la filosofía. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Vol. I, Madrid, Ed. Taurus, 1985.

BARTH, Karl, *et.al, Comprender a Bultmann*, Madrid, STVDIVM ediciones, 1971.

BAUMANN, Zygmunt, *Hermeneutics and social science*, London, Hutchinson & Co. Publishers and Columbia University Press, 1978.

BELAVAL, Yvon, *La filosofía en el renacimiento*, México, Ed. Siglo XXI, 1982.

BLEICHER, Josef, *Contemporary hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980.

BUBNER, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Ed. Cátedra, 1984.

BRUN, Jean, *Los presocráticos*, Col. ¿Qué sé?, México, Ed. CNPA y Cruz, 1995.

CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, Ed. FCE, 1981.

CASTILLA DEL PINO, Carlos, *Introducción a la hermenéutica del lenguaje*, Barcelona, Ed. Península, 1975.

COPPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía. De Fichte a Nietzsche*, México, Ed. Ariel, 1987.

CORTINA, Orts, Adela "La hermenéutica crítica en Apel y Habermas" en *Estudios Filosóficos...*

CRUSIUS, Timothy, W., *A teacher's introduction to philosophical hermeneutics*, Illinois, NCTE editorial board, 1991.

D'ALEMBERT, Jean, "Discurso preliminar a la Enciclopedia" en Herrera, Alejandro (comp.) *Antología del Renacimiento a la Ilustración*, México, Ed. UNAM, 1972.

DELUMEAU, Jean, *Naissance et affirmation de la Réforme*, París, Presses universitaires de France, 1973.

DEPRUN, Jean, "Filosofía y problemática de las Luces" en Yvon Belaval, *Racionalismo, empirismo, ilustración*, México, Ed. Siglo XXI, 1982.

DILTHEY, Wilhelm., *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Ed, Península, 1986.

DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y la historia*, Prl. José Ortega y Gasset, Madrid, Ed. Alianza universidad, 1986.

DUQUE, Félix, *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, México, Ed. Universidad Autónoma de Chapingo, 1994.

ENGELS, Federico, *El cristianismo primitivo*, México, Ediciones Quinto sol, s/f, pp.83-110

- ESCOBAR ROHDE, Teresa, *Tiempo sagrado*, México, Ed. Planeta, 1990.
- FELLMAN, Ferdinand, *Fenomenología y expresionismo*, Barcelona, Ed. Alfa, 1984.
- FERRARIS, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, ed. Bompiani, 1992.
- FERRATER, José, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Alianza editorial, 1982.
- FINGERMANN, G., *Filosofía*, (15 ed.), México, Ed. El ateneo, 1994.
- FREUND, Julien, *Las teorías de las ciencias humanas*, Barcelona, Ed. Península, 1975.
- GADAMER, Hans Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Ed. Paidós, 1995.
- GADAMER, Hans, Georg, *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Barcelona, Ed. Península, 1993.
- GADAMER, Hans, Georg, *Verdad y Método*, Vol. I, Salamanca Ed. Sígueme, 1993.
- GADAMER, Hans, Georg, *Verdad y Método*, Vol. II, Salamanca Ed. Sígueme, 1992.
- GALDÓS, Romualdo, *Misterios de la vida de Cristo*, Madrid, La editorial católica, 1958.
- GARAGALZA, Luis, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1990.

GARCÍA PRADA, José María, "De la hermenéutica semiológica a la semántica. El camino de Paul Ricoeur" en *Estudios filosóficos...*

GIDDENS, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1987.

GIMÉNEZ, Gilberto "En torno a la crisis de la sociología" en *Rev. Sociológica. perspectivas y problemas teóricos de hoy.*, México, UAM-A, sep-dic 92, año 7, no. 20

GUIGNEBERT, Charles, *El cristianismo antiguo*, México, FCE, 1997.

GUTIÉRREZ, Raúl, *Historia de las doctrinas filosóficas*, 20 ed., México, Ed. Esfinge, 1989.

HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, México, Ed. Rei, 1993.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Barcelona, Ed. Planeta-Agostini, 1993.

HERRERA, María, "Hermenéutica y discurso" en Jitrik, Noé *Interrupción del discurso*, México, UNAM, Serie: Discurso y sociedad 2, 1990.

La Biblia Reina-Valera (1960) -Miami, Ed. Caribe, 1992.

LAMANNA, Paola, *Historia de la filosofía. La filosofía del siglo XIX* (Vol. 4), Buenos Aires, Ed. Hachette, 1969.

KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, 10ª re., México, Ed. FCE, 1993.

KUHN, Thomas S., *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, México, Ed. FCE, 1987.

- LUTERO, Martín, *Escritos políticos*, 2ª ed., Madrid, Ed. Tecnos, 1990.
- LYOTARD, Jean François, *La fenomenología*, Barcelona, Ed. Paidós, 1989.
- MARDONES, J. y URSÚA, N., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, México, Ed. Fontamara, 1994.
- MARÍAS, Julián (Traductor) "La idea de la vida en Dilthey" en Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, México, Alianza editorial mexicana, 1990.
- MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, México, Ed. Alianza universidad, 1989.
- MARTÍNEZ, José Francisco "La hermenéutica: de exégesis bíblica a lengua común de la cultura" en González, Moisés, *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 469-482.
- MAS TORRES, Salvador, "Surgimiento y primeros desarrollos de la filosofía: de los inicios a Aristóteles" en González, Moisés (Comp.) *Filosofía y cultura*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1992, pp.13-76.
- MONTERO, Fernando, *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1987.
- MOORHOUSE, A.C., *Historia del alfabeto*, México, Ed. FCE, 1993.
- MULLER, Kurt, "Hermeneutics and theology" in Mag. *The hermeneutics reader. Texts of the german tradition from the Enlightenment to the present*, New York, Vollmer ed., april-1995, p.241-255.
- NATOLI, Salvatore, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Ed. Feltrinelli, 1988.
-

Nuevo Testamento interlineal griego-español, Barcelona, Ed. Clie, 1990

OLVERA S., Margarita, "Hermenéutica y teoría social" en *Rev. Sociológica. Perspectivas y problemas teóricos de hoy*, México, UAM, año 7, número 20, sep-dic. 1992.

ORIOU Anguera, Antonio y ESPINOSA Hernández, Patricia, *Filosofía de la ciencia*, México, Ed. IPN, 1994.

ORTEGA Y GASSET, José, *Kant, Hegel, Scheler*, Madrid, Revista de occidente en Alianza Editorial, 1983.

ORTIZ-OSÉS, Andrés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón aziológica posmoderna*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1986.

ORTIZ-OSÉS, Andrés "El sentido, lo sublime y lo subliminal" en Verjat, Alain (ed.) *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989.

PALMER, Richard E., *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, 8ª print., USA, Northwestern University Press, 1988.

PAPINI, Giovanni, *Historia de Cristo*, Tomo II, Madrid, Ed. Voluntad, 1924.

PARENT, Jacquemin, Juan, M. (comp.), *Antología de fenomenología*, México, Ed. UAEM, 1993.

PERROT, Charles, *Jésus et l'histoire*, Paris, Ed. Gedit, 1979.

PUECH, Henri-Charles, *Las religiones antiguas*, Vol. II, México, Ed. Siglo XXI, 1970.

RATTEY, B. K., *Los hebreos*, México, FCE, 1975.

RANKE-HEINEMANN, Uta, *El protestantismo. Naturaleza y evolución*, Madrid, STVDIVM ediciones, 1971.

RENAN, Ernest, *Vida de Jesús. Estudios de historia religiosa*, Madrid, 1958.

RICOEUR, Paul, *Hermeneutics and the human science*, John Thompson (ed. y trad.), Cambridge University Press, 1985.

RICOEUR, Paul, *Ideología y utopía*, México, Ed. Gedisa, 1991.

ROBLETO, Adolfo, *Un vistazo a la doctrina romana*, 3ª ed., El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1984.

ROMANO, Ruggiero y TENENTI, Alberto, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, reforma y renacimiento*, 22 ed., México, Ed. Siglo XXI, 1992.

ROMERO, Francisco, *Historia de la filosofía moderna*, México, Ed. FCE, 1981.

SAN MARTÍN, Javier, "La fenomenología y la crisis de la cultura" en González, Moisés (Comp.) *Filosofía y cultura*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1992, pp. 403-451.

SANTIAGO GUERVOS, Luis E., "La hermenéutica metódica" en *Rev. Estudios filosóficos*, Valladolid, Instituto Superior de Filosofía, 1985.

SCHARLEMANN, Robert, "Can religion be understood philosophically?" in *International journal for philosophy of religion*, Vol. 38, Netherlands, Kluwer academic publishers, 1995, pp.93-101.

SCHLEIERMACHER, Friedrich, D. E., *Monólogos*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991.

SCHLEIERMACHER, F., *Sobre la religión*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990.

SCHÜLTZ, Alfred, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

SCHÜLTZ, Uwe, *La fiesta. De las saturnales a Woodstock*, México, Alianza Editorial, 1995.

SEZNEC, Jean, *Los dioses de la antigüedad en la edad media y renacimiento*, Madrid, Taurus, 1985.

SHAPIRO, Gary, and Sica, Alan, *Hermeneutics. Questions and prospects*, USA, The University of Massachussets Press, 1988.

VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México, Ed. Gedisa, 1986.

VATTIMO, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1993.

VERJAT, Alain, *et. al., El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Barcelona, Anthropos, 1989.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, CINAR ediciones, 1994.

WOLFF, Janet, *Hermeneutic philosophy and the sociology of art. An aproach to some of the epistemological problems of the sociology of knowledge and the sociology of art and literature*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1975.

WOODROW, Ralph, *Babilonia, misterio religioso. Antiguo y moderno*, California, Evangelistic Association, s/f.

WRIGHT, Georg, H, von, *Explicación y comprensión*, México, Ed. Alianza Universidad, 1986.

XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, 11ª ed., México, Ed. UNAM, 1995.

Consultas en el Webmuseum de París

<http://sunsite.unc.edu/wm/paint/auth/bellini>

<http://sunsite.unc.edu/wm/paint/auth/burne-jones>

<http://sunsite.unc.edu/wm/paint/auth/caravaggio>

<http://sunsite.unc.edu/wm/paint/auth/david>

<http://sunsite.unc.edu/wm/paint/auth/joos>

<http://sunsite.unc.edu/wm/paint/auth/memling>

<http://sunsite.unc.edu/wm/paint/auth/rembrandt>

<http://sunsite.unc.edu/wm/paint/auth/velázquez>

<http://sunsite.unc.edu/wm/paint/auth/vinci>
