

# Breves reflexiones en torno a la universalidad del problema hermenéutico

## *Brief reflections on the universality of the hermeneutical problem*

Julio Amador Bech\*

### Resumen

El presente artículo tiene como objetivo trazar unas líneas de análisis sobre la hermenéutica, y en particular en lo que el autor concibe como el problema hermenéutico que en su sentir queda situado de cara a la interpretación de los discursos. Y a partir de esta idea entabla un diálogo con varios teóricos sobre la tradición que implica la comprensión de las palabras y los conceptos que conlleva la vida del *ser* y su entorno. Por ello, el autor revisa la aportación que se ha hecho al vínculo entre tradición e interpretación para la construcción de referentes que dan sentido a la creación de conocimiento en los diversos ámbitos de las ciencias humanas.

**Palabras clave:** Hermenéutica, interpretación, conocimiento, filosofía, ser.

### Abstract

The present article aims to trace some lines of analysis on hermeneutics, and in particular on what the author conceives as the hermeneutic problem that in his feeling is placed in face of the interpretation of speeches. And from this idea engages a dialogue with several theorists on the tradition of the understanding of words and concepts that the life and environment of the being entails. For this reason, the author reviews the contribution to the link between tradition and interpretation for the construction of referents that give meaning to the creation of knowledge in the various domains of the human sciences.

**Keywords:** Hermeneutics, interpretation, knowledge, philosophy, human being

## El pluralismo de la tradición clásica

¿ Cuándo y dónde nace la conciencia hermenéutica en la filosofía de Occidente? En verdad no lo sabemos; no obstante, podemos proponer un hipotético origen a partir de lo que conocemos. Ya desde Heráclito está presente la inquietud, la necesidad del preguntarse sobre la comprensión;

*Recibido:* 15 de junio, 2017. *Aceptado:* 6 de noviembre, 2017.

\* Doctor en Estudios Arqueológicos en la línea de Arqueología de la Identidad por la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH, México. Profesor de Tiempo Completo adscrito al Centro de Estudios en Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Política y Sociales, UNAM.

para él, la correspondencia que sigue manteniéndose entre el lenguaje y el ser “no es ya una identidad inmediata sino mediada y, por así decirlo, oculta, pues se acepta que la reflexión sobre el ‘logos’ del lenguaje como un todo puede mostrar el ‘logos’ de la totalidad en devenir del cosmos” (Garagalza, 2006: 180). Para su filosofía:

La dicción particular es al mismo tiempo descubrimiento y encubrimiento, por lo que requiere interpretación, y tiene un sentido que va más allá de lo que propiamente dice, un sentido oculto a la visión directa y al que se accede transversalmente, por la interposición de la imagen y la metáfora (Garagalza, 2006: 180).

Tales ideas están contenidas en sus famosas sentencias: “A la naturaleza le gusta ocultarse” (Heráclito, 2011: 51) y “El Señor cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos” (Heráclito, 2011: 65).

Para Heráclito, alcanzar la sabiduría plantea dificultades: “Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras, tan profundo es su fundamento” (2011: 83 [22 B 45]). Por tal razón, aconsejará: “No hagamos conjeturas al azar acerca de las cosas supremas” (2011: 83 [22 B 47]). Para él: “Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas” (2011: 82 [22 B 41]). Las referidas sentencias nos encaminan hacia la necesidad de una comprensión más profunda de las cosas que nos permita ir más allá de lo evidente, para hallar lo que se oculta tras las cosas y los discursos, por eso afirma que “se equivocan los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas” (2011: 84 [22 B 56]); más aún: “La armonía invisible vale más que la visible” (2011: 84 [22 B 54]).

Otro autor que nos permite, desde la perspectiva actual, pensarlo como iniciador de las reflexiones que más tarde darán origen a la hermenéutica, es Parménides. Entre los hexámetros que parecen haberse recuperado de lo que él recitó y escribió, encontramos el siguiente: “Un solo camino narrable queda: que es. Y sobre este camino hay signos abundantes” (Parménides, 2011: 35 [32]). El enunciado nos conduce hacia la idea de *polisemia*, que proviene del griego: *πολυσημία*, es decir, *πολύ* (*poli*): muchos y *σημα* (*sema*): signo, señal; a lo anterior podemos agregar: *σημασία* (*semasia*) significación. La polisemia nos lleva, por sí misma, tanto a la pluralidad de signos con los cuales podemos referirnos a lo “que es” como, al mismo tiempo, a la pluralidad de significados que esos signos contienen, es decir, a la interpretación de su significado. Queda, así, planteado de raíz el problema hermenéutico, implícito en el *λόγος* (*logos*), en el decir, en el pensar: *λέγειν* (*legein*).

Al respecto, debemos referir una distinción, establecida por Parménides, entre dos tipos de discurso; Jean Grondin la pone de relieve en su *Introducción a la metafísica*:

El reino de las opiniones es aquel en que, escribe Parménides, “el ojo ciego, el oído sordo y la lengua (*glōssa*) todavía lo gobierna todo”. Lo que los mortales ven nacer y perecer no son sino apariencias suscitadas por el poder del lenguaje y de los nombres. El *Poema* distingue aquí dos tipos de discurso: de un lado el decir (*legein*) “lo que es”, esto es, el discurso verdadero que corresponde con lo pensado (*noein*) y del otro, el discurso vacío que se queda en el plano de entidades nominales (Frag. 8, 38: *onomasthai*) que depende de la charlatanería y de la glosolalia” (2006 [2004]: 47).

El *Poema* también dice así:

Y ahora es necesario que te enteres de todo:

por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda;

por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera (Parménides, 2011: 33 [28]).

Queda implícito, aquí también, el problema hermenéutico: saber distinguir entre discurso verdadero y discurso vacío. El problema hermenéutico queda situado de cara a la interpretación de los discursos. Al respecto, Gadamer afirma: “La lingüisticidad le es a nuestro pensamiento algo tan terriblemente cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser” (1999 [1960]: 457). Tal ocultación es la que da lugar a la interpretación, a la hermenéutica como disciplina sistemática de la interpretación. Grondin completa esta idea, comentando:

Desde la plena concepción del *ἔρμηνεύειν* [expresar, interpretar, traducir] parece claro que detrás de lo literalmente enunciado hay algo diferente, algo más, que requiere un mayor esfuerzo hermenéutico justamente porque el sentido inmediato y verbal resulta incomprensible (2002 [1994]: 50).

El destacado estudioso de la mitología griega, Carlos García Gual, relata que el primero en proponer una interpretación alegórica del mito fue Teágenes de Regio, “un sagaz comentador de Homero del siglo VI a.C.” (1989: 48). Teágenes salva a Homero de las críticas que se le hacen por presentar en la *Iliada* un comportamiento escandaloso de los dioses, contrario al canon ético griego de comportamiento cívico y cotidiano, argumentando que Homero hace uso de un modo críptico de expresión, valiéndose de un lenguaje poético que se refiere a verdades profundas, cuya literalidad contiene un sentido oculto, por referencia alegórica:

Con tal lenguaje alude y devela a los entendidos verdades profundas ocultas tras un velo de metáforas, tras un ropaje embellecido por imágenes plásticas [...] Así, el mito queda visto como un lenguaje cifrado que vela un saber profundo que hay que interpretar y descifrar (García Gual, 1989: 50).

De acuerdo con Grondin:

La práctica de la interpretación alegorizante de los mitos consistía, por tanto, en encontrar algo más profundo detrás del sentido literal escandaloso. Lo chocante o absurdo del sentido inmediato es justamente un indicio de que se refería a un sentido alegórico que el lector u oyente avisado tenía que descifrar.

Más adelante agrega: “La palabra enunciada no se basta a sí misma, sino que remite a algo diferente, de lo cual es signo” (2002: 50-51).

Grondin da cuenta de la manera en la cual tiene lugar esta etapa de la hermenéutica:

La necesidad de una reflexión explícita sobre la explicación, sobre el acontecer primario del lenguaje en tanto *interpretatio* o como reproducción del pensamiento, se debe –y no hay nada más humano que eso– a la experiencia de la incomprendibilidad.

Esta reflexión surgió sólo cuando el comprender se vio ante el desafío de pasajes y elementos de la tradición religiosa y mitológica que se habían convertido en oscuros o escandalosos (2002: 49).

Richard Buxton nos permite ver, a través de su obra *El imaginario griego*, que la sociedad griega se caracterizaba por el intercambio de narraciones entre las cuales, los relatos sobre los orígenes jugaban un papel fundamental y su carácter era *eminentemente dialógico y plural*: “las ficciones y los contextos sí tuvieron al menos una característica común: la pluralidad de la voz. En la sociedad de la polis arcaica y clásica, en una serie de ámbitos, la narración fue una empresa competitiva” (2000 [1994]: 24). Tal carácter provenía de su antigua tradición oral, anterior a la escritura. En referencia a ella, Eric Havelock señala que la literatura griega había sido poética porque la poesía había jugado la función social de preservar la tradición a partir de la cual los griegos vivían y eran instruidos en ella; lo que quería decir que la tradición era enseñada y memorizada oralmente (1986: 8). García Gual señala que “es la comunidad entera del pueblo quien guarda y alberga en su memoria esos relatos. Los mitos circulan por doquier. Las instituciones se apoyan en los mitos; se recurre a ellos para tomar decisiones; se interpretan hechos de acuerdo con ellos” (1989: 27). Kirk sostiene que: “Los mitos

tradicionales eran, a fin de cuentas, el hecho cultural dominante de la vida griega” (1992 [1974]: 92).

La narración mítica está presente en la educación de los niños, desde pequeños, en el ámbito doméstico; en la educación de los jóvenes, en un ámbito socialmente sancionado; en celebraciones públicas y privadas de ciudadanos, acompañadas del canto y la recitación y, especialmente, en Atenas. Tal como pensadores de la talla de Aristóteles, Hegel, Nietzsche, Heidegger y Gadamer, lo han destacado, adquiere una cualidad relevante en la tragedia (Buxton, 2000: 31-53; García Gual, 1989: 27-28, 37). Carlos García Gual, especialista en el tema, pone de relieve esta cuestión:

La épica y la tragedia –y también la lírica coral doria– fueron no sólo formas de arte, sino también instituciones sociales con valor educativo.

Los mitos hablaban de héroes y de dioses, que habían actuado en un tiempo remoto, pero en sus dramáticas escenas plantean conflictos de valores en los que se muestra paradigmáticamente la trágica condición del hombre. Ese cruce de dos tiempos –el del mito y el presente ciudadano– y la imbricación de lo humano en lo heroico, y viceversa, sirve a la educación mediante la reflexión y la purificación afectiva, que Aristóteles supo reconocer tan admirablemente (1987: 37).

De acuerdo con Paul Diel, el tema central de los mitos griegos, y en especial de la tragedia, es el de las transformaciones energéticas entre el deseo exaltado y su deseable orientación armónica. La satisfacción armoniosa de los deseos es el sentido último de la vida, su sentido espiritual (1991 [1966]). Sobre la tragedia, Buxton subraya algunas de sus características que me parecen sustantivas; por ejemplo, que cuando hacia finales del siglo VI a.C. surge la tragedia, ésta significa “una forma de narración mítica sin precedentes en cuanto a la participación de toda la polis” (2000: 43); la tragedia ateniense revela “una ciudad discutidora y obsesionada con la palabra” (2000: 43); “la tragedia formula preguntas molestas” (2000: 43), y concluye que: “A pesar de su intensa y fantástica exageración, pero también debido a ella, la tragedia demuestra, con fuerza sólo comparable al de la *Ilíada*, que los ‘simples relatos’ pueden despejar zonas de experiencia más extrañas y profundas que todas las indagadas por la cultura griega” (Buxton, 2000: 45).

Así, resulta que los sucesos presentados por el mito y la tragedia son profundos y trascendentes, en términos de la experiencia humana y, por eso, mueven las emociones, cuya catarsis deben provocar. Tragedia y mito tienen el mismo fin: que el hombre pueda conocer el *theos* divino que subyace y estructura al cosmos. Por lo cual, dirá Gadamer: “Frente al poder del destino el espectador se reconoce a sí mismo y a su propio ser finito” (1999: 178).

Se trata de “una especie de autoconocimiento del espectador, que retorna iluminado del cegamiento en el que vivía como cualquier otro” (1999: 179).

Coincidiendo con autores como Gadamer y Blumenberg, Buxton subraya que no existía una oposición radical entre *mythos* y *logos*: “en un nutrido conjunto de pasajes que se remontan incluso al periodo arcaico *mythos* y *logos* se emplean sin ninguna de las oposiciones mencionadas” (Buxton, 2000: 26). Lo que nos conduce a una descripción de ciertas características fundamentales de la interpretación del mito en la Grecia antigua, tal como Gadamer las expone en *Mito y razón*:

La religión griega no es la religión de la doctrina correcta. No tiene ningún libro sagrado cuya adecuada interpretación fuese el saber de los sacerdotes, y justo por eso lo que hace la ilustración griega, a saber, la crítica del mito, no es ninguna oposición real a la tradición religiosa. Sólo así se comprende que en la gran filosofía ática y, sobre todo, en Platón pudiesen entremezclarse la filosofía y la tradición religiosa (1997 [1981]: 17-18).

Josef Pieper comienza su libro *Sobre los mitos en Platón* señalando que:

Quien haya hojeado simplemente los diálogos de Platón sabe que están llenos de historias. Y, sobre todo, que cada uno de esos diálogos es por sí mismo una historia. En el campo de la expresión filosófica el hecho no deja de ser algo en cierto modo sorprendente. Y las cuestiones que ello plantea no son fáciles de responder (1984 [1965]: 11).

A la pregunta enunciada responde con otra pregunta:

¿No podría ocurrir además que la realidad con verdadero alcance para el hombre no posee la estructura del “contenido objetivo”, sino más bien el del suceso, y que en consecuencia no se pueda captar adecuadamente justo en una tesis, sino en una *praxeos mimesis*, en la “imitación de una acción”, para decirlo con el lenguaje de Aristóteles, o lo que es lo mismo, en una “historia”?

De esa índole y categoría son las cuestiones que hay que enfrentarse, cuando se investiga el sentido sobre todo de las historias *míticas*, que se encuentran en las obras de Platón (Pieper, 1984: 14-15).

He aquí claramente planteado un problema hermenéutico: ¿Qué clase de discurso es el más adecuado para transmitir lo que consideramos verdadero? A partir de un cuidadoso examen del problema, Gadamer concluye que en el contexto de la Grecia clásica no podía hablarse de la “oposición extrema entre mito y *logos* con que estamos familiarizados” (1997: 26). Coincidentemente,

para Lluís Duch, el ser humano es un ser que se encuentra en la búsqueda constante de un equilibrio, siempre precario, dentro de las estructuras de acogida; es un *complexio*, una *coincidentia oppositorum* de lo abstracto y lo concreto, del *mythos* y del *logos*, del cosmos y del caos. El *mythos* es imagen, intuición, narración, imaginación; el *logos* es concepto, crítica, explicación. Ambas son realidades que están co-implicadas íntimamente y que se condicionan mutuamente: “incesantemente, en el ser humano, mito y *logos*, imagen y concepto, procedimientos intuitivos y procedimientos inductivos y deductivos, se encuentran coimplicados” (Duch en Solares y Lavaniegos, 2008: 128). Para Duch, este problema se resuelve en el concepto de *logomítica* que mantiene la polivalencia del ser humano, de cara a los diversos reduccionismos:

No se trata, por consiguiente, del paso “del mito al *logos*”, tampoco del “*logos* al mito”, sino del mantenimiento del *logos en* el mito y del mito *en* el *logos*. En el ser humano, mito y *logos* no son dos realidades yuxtapuestas, independientes entre sí, ajenas la una a la otra, sino se trata de dos realidades íntimamente coimplicadas entre sí que se condicionan dialécticamente. Hay “lógica” en las narraciones míticas y “lo mítico” se encuentra presente en las explicaciones de carácter científico. Por eso me refiero al hombre como un ser *logomítico*, que desarrolla –tendría que desarrollar– en un mismo movimiento la *imaginación* y el arte de la *crítica*, la *kritiké tekhné* de los griegos, la cual siempre consiste en el “arte de buscar criterios” para el pensamiento y para la acción (2008b: 199-200).

Hans Blumenberg pone de relieve que, tal como lo había mostrado Nietzsche, a pesar de todos los intentos del monoteísmo sacerdotal por moldear nuestra comprensión de los griegos, a partir de sus propias concepciones de la fe, hoy en día podemos saber que los antiguos griegos vivieron sin una teología normativa y todo mundo tenía derecho a inventar y creer en lo que quisiese (Blumenberg, 2004 [2001]: 22). Desde su punto de vista, el dominio de una libre orientación poética en el acercamiento de los griegos a los dioses se debía a que, como afirmara Jakob Burckhardt, “no había custodios del acervo teológico” (Blumenberg, 2004: 19). Más aún: “La fascinación que ejercía el mito se debía precisamente a que era mera representación [mímesis], sólo necesitaba ser ‘creído’ momentáneamente, pero nunca devino norma o credo” (2004: 23). El mito, afirmaba Blumenberg, dominó la fantasía de los antiguos griegos y les produjo un gran placer.

Aquel pueblo tan excitable en sus sentimientos –dice Nietzsche–, tan impetuoso en sus deseos, tan excepcionalmente capacitado para el *sufrimiento*, ¿de qué otro modo hubiera podido soportar la existencia, si en sus dioses ésta no

se le hubiera mostrado circundada de una aureola superior? El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir el mundo olímpico, en el cual la “voluntad” helénica se puso delante de un espejo transfigurador. Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana –¡única teodicea satisfactoria! (Nietzsche, 1981 [1872]: 53).

Kirk subraya la gran libertad con la cual Píndaro se valía de los materiales míticos para la creación de su poesía, por lo cual: “No existe una única clave” para la comprensión de su obra (1992: 84).

Desde una perspectiva hermenéutica y contrariamente a lo que plantean los enfoques estructuralistas, las *paradojas* y *disyuntivas éticas* que enfrentan los personajes de la tragedia sólo se pueden resolver *en el campo de la existencia misma*, no se resuelven lógicamente, se resuelven *vivencialmente*, se resuelven en el campo de la *existencia temporal*, de la *diacronía* que une e hila, narrativamente, el *tiempo original* de los mitos; el *tiempo vivo* del mito y sus recitadores; el tiempo de la tragedia: de sus autores y espectadores; y el *tiempo hermenéutico* de las sucesivas interpretaciones, al interior de la tradición occidental, pues esas sucesivas interpretaciones constituyen *la sustancia de la propia historia cultural de Occidente*. En tal sentido, García Gual afirma que la mitología griega cuenta con una condición singular: la de presentarnos una tradición que podemos estudiar diacrónicamente (1989: 40-41). Esto nos permite llegar a una comprensión de los mitos clásicos, mediante un proceder hermenéutico que los emplaza *dentro* del despliegue de la tradición greco-latina occidental, entendida como una tradición creada, re-creada e interpretada *históricamente*, sigo en esto a Ricoeur (2003 [1969]).

En referencia a la continuidad de la tradición clásica en Occidente, particularmente por lo que se refiere al arte, Michel Greenhalgh afirma:

Tanto en la historia del arte como en la historia de la literatura, el clasicismo es una aproximación al medio de expresión basado en la imitación de la Antigüedad y en la apropiación de una serie de valores atribuidos a los antiguos. La importancia constante de la cultura antigua en muchas disciplinas, tales como el Derecho y la administración o la epigrafía y la poesía, se evidencia en la fusión de los sentidos de la palabra “clásico” en los términos *tradición clásica*, que denotan la retención y la elaboración de los valores clásicos en el arte a través de las generaciones (1987 [1978]: 11).

Acerca del modo en el cual se entendía lo que en la actualidad llamamos hermenéutica, dentro de la tradición clásica griega podemos concluir que:



El término interpretación viene del verbo griego *hermeneúein*, que posee dos significados importantes: designa a la vez el proceso de elocución (enunciar, decir, afirmar algo) y el de interpretación (o de traducción). En ambos casos se trata de una transmisión de significado, que puede 1) transcurrir del pensamiento al discurso, o bien 2) ascender del discurso al pensamiento. Hoy en día sólo hablamos de interpretación para caracterizar el segundo proceso, que asciende del discurso al pensamiento que lo sostiene, pero los griegos pensaban ya la elocución como un proceso “hermenéutico” de mediación de significados, que designa entonces la expresión o la traducción del pensamiento en palabras. El término *hermeneia* sirve, además, para nombrar el enunciado que afirma alguna cosa (Grondin, 2008 [2006]: 22).

### La hermenéutica como exégesis de textos sagrados

El problema inherente a la relación entre discurso y significado es algo que las hermenéuticas antiguas y medievales ya conocían y trabajaban; el asunto era ya muy claro y definido. Grondin señala que, en el caso de las hermenéuticas de estas épocas, “salvo raras excepciones, se trataba el proceso de interpretar como un problema especial del que se ocupaba una disciplina auxiliar dentro de las ciencias exegéticas” (2002: 43).

Resultan aquí pertinentes las observaciones de Ricoeur que abren la discusión en torno al problema hermenéutico, en su obra *El conflicto de las interpretaciones*:

No es inútil recordar que el problema hermenéutico se plantea ante todo dentro de los límites de la *exégesis*, es decir, en el marco de una disciplina que se propone comprender un texto, comprenderlo a partir de su intención, sobre la base de lo que quiere decir. Si la exégesis ha suscitado un problema hermenéutico, es decir, un problema de interpretación, es porque toda lectura de un texto por más ligada que esté al *quid*, a “aquello en vista de lo cual” fue escrito, se hace siempre dentro de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento viva, que desarrolla presupuestos y exigencias [...] (2003: 9).

A continuación, Ricoeur referirá ejemplos sobre las distintas posibilidades interpretativas de un mismo texto, como la particular interpretación de los mitos griegos por los estoicos o la interpretación rabínica de la Thorá, sumamente distinta de la que los apóstoles llevan a cabo del *Antiguo Testamento*.

Manuel Lavaniegos, en su reciente obra, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, plantea con claridad los problemas de comprensión e interpretación que son inherentes a la experiencia religiosa:

La religión, o mejor dicho, las diferentes religiones, históricamente determinadas, constituyen procesos de elaboración de los individuos y los grupos humanos a fin de constituir un horizonte de sentido para sus enigmas originarios y últimos, fundamentales o destinales [...] La propia acción religiosa implica de suyo una actividad interpretativa (una *hermeneia*) constante, es decir, una comunicación y una transformación de los símbolos sagrados en el seno de una tradición que preserva, transmite e intenta comprender su sentido o, mejor aún, el “excedente de sentido” consustancial a lo *santo*, a lo *divino*, que siempre conduce hacia un “más allá del más allá” (Ernst Bloch) y que siempre, inevitablemente, se repliega en el Misterio (2016: 14-15).

Mauricio Beuchot señala que en los términos de entender a la hermenéutica como interpretación de textos, “los medievales vieron como texto la realidad misma, el mundo como un texto cuyo autor es Dios. Decían que Dios había escrito dos textos: la *Biblia* y el Mundo, aunque, más que escrito, este último fuera también prolocución verbal, habla, pues la palabra de Dios actúa, hace, es acción significativa” (2015: 19).

Por lo que se refiere, en particular, a las hermenéuticas cristianas, la de san Agustín, por ejemplo, distingue entre el *sentido propio* y el *sentido transpuesto* y la de santo Tomás entre el *sentido literal* y el *sentido espiritual*. *Orígenes* hablará de tres niveles de sentido en el texto bíblico: el *literal*, el *moral* y el *alegórico* o *anagógico*. Como tendencia predominante dentro de la hermenéutica cristiana medieval, posterior a *Orígenes* y a inspiración suya, veremos “la coexistencia de un *sensus literalis*, histórico, con un *sensus spiritualis*, místico, dividido, a su vez, en alegórico, moral y anagógico” (Ferraris, 2002: 24).

Ricoeur pone de manifiesto las implicaciones que se desprenden de la pluralidad de sentidos, contenida en los textos:

¿En qué conciernen estos debates exegéticos a la filosofía? En que implican toda una teoría del signo y de la significación, como puede verse, por ejemplo, en *De Doctrina christiana* de san Agustín. Más precisamente, si un texto puede tener varios sentidos, por ejemplo, uno histórico y otro espiritual, es necesario recurrir a una noción de significación mucho más compleja que la de los llamados signos unívocos, requeridos por una lógica de la argumentación. Finalmente, el trabajo mismo de la interpretación revela un propósito profundo, el de vencer una distancia, un alejamiento cultural, acercar al lector un texto que se ha vuelto ajeno e incorporar así su sentido a la comprensión presente que un hombre puede darle por sí mismo (2003: 9-10).

Con el florecimiento del humanismo en el Renacimiento, el pensamiento de la Europa latina transita de un teocentrismo medieval a un humanismo

religioso, antropocéntrico, sustentado en los clásicos griegos y latinos (Lafaye, 2005). Giovanni Pico della Mirandola afirma que la sustancia del hombre acoge en sí, por esencia propia, las sustancias de todas las naturalezas y el conjunto del universo entero. Mientras que para su maestro, Marsilio Ficino, el alma humana es el centro de toda la armonía universal. A la *humanitas* de Cicerón que significa cultura, educación y pedagogía, propias del hombre libre, y con la cual están relacionadas todas las disciplinas que lo hacen propiamente humano, Petrarca le agrega la acepción de “amor hacia nuestros semejantes”. Los métodos de pensamiento e interpretación y los ideales del humanismo se extienden a múltiples ámbitos de la cultura europea, teniendo una fuerte influencia sobre la escolástica y la teología cristiana (Ferraris, 2002: 32). De cara al monolitismo dogmático de la teología oficial, en el Renacimiento prosperan todas las artes y todos los saberes que son dignos del hombre y se abre la posibilidad de múltiples interpretaciones.

En cuanto a la teología y la filosofía cristianas, Erasmo de Rotterdam será la figura más destacada de este periodo, se mantendrá dentro del “ejercicio perenne de la *Philosophia Christi*, y con la observancia de una inflexible seriedad moral” (Ferraris, 2002: 32). Siguiendo a Ebeling, Ferraris afirmará que la aportación de Erasmo a la interpretación de las *Escrituras* consiste en destacar la importancia de las implicaciones ético-religiosas para la filología y la aplicación más rigurosa de los métodos histórico-gramaticales. Inicialmente, tales aportaciones no entrarán en conflicto con la tradición exegética del catolicismo romano. Una nueva sofisticación filológica “adjudica al ‘*sensus literalis*’ una insospechada exactitud” (Ferraris, 2002: 32). Su defensa de la libertad de pensamiento, que buscó la inspiración en los autores clásicos griegos y latinos, se opuso tanto a los hábitos más rígidos y autoritarios de la institución eclesiástica como a muchas de las ideas convencionales de su época, basadas en la superstición. Señaló que el mal había que buscarlo en el formalismo, en el respeto ciego a la tradición y en el inmovilismo, destacando que la respuesta debía buscarse en la enseñanza de Cristo.

Erasmo fue consecuente en sus críticas a los poderes establecidos y a los abusos que los malos religiosos hacían de ellos. Debido a eso, todas las obras de Erasmo fueron censuradas e incluidas en el *Índice de Obras Prohibidas* por el Concilio de Trento. De manera similar fueron denunciadas por la mayoría de los pensadores protestantes. Su aportación a la hermenéutica bíblica fue fundamental. “La crítica filológica de las Sagradas letras, y las pullas de Erasmo contra los monjes ignorantes (*monachatus non est pietas* [la profesión monacal no es garantía de piedad] solía decir) han contribuido en gran medida a crear el clima propicio de la Reforma” (Lafaye, 2005: 90-91). Relata Lafaye que:

El mismo Erasmo había resumido en una especie de confesión jaculatoria el significado de toda su obra: “Intenté restaurar la teología decadente, sacarla de sus sofisticas argucias, volviendo a las fuentes y a la sencillez primitiva. Me esforcé por devolver su resplandor a los Sagrados Doctores de la Iglesia. A las bellas letras, antes casi paganas, les enseñé a hablar de Cristo. Colaboré con todas mis fuerzas al refloreamiento de las lenguas clásicas” (Lafaye, 2005: 91).

“De la acción del humanismo sobre el pensamiento y el sentimiento religiosos nació la Reforma protestante” (Guignebert, 1993 [1927]: 198). Esta nueva vitalidad de la filología que despierta el humanismo, enriquecerá, también, las interpretaciones de los reformadores.

Por otra parte, la filología se sustenta, en el medio alemán, de asuntos teológicos y de hermenéutica religiosa con una intensidad superior a la que pudo alcanzar en las culturas latinas, de modo que los estudios humanistas terminan por convertirse en el presupuesto y el órgano de una transformación religiosa (el centro principal de la Reforma, la universidad de Wittenberg, es también un centro filológico de primera importancia, en el cual se concede un valor preponderante al estudio de los clásicos en sus textos originales, y en consecuencia, al estudio de las lenguas sagradas –latín, griego y hebreo) (Ferraris, 2000: 33).

La Reforma eliminará la necesidad de la *mediación* de la Iglesia entre el creyente y el texto sagrado y liberará la posibilidad de la interpretación de la *Escritura* de la tutela eclesiástica. De tal suerte, Lutero afirmará que el creyente debe dirigirse a la *Escritura*, que es clara y comprensible y no a la jerarquía eclesiástica. Así, se dirá que “la Biblia es *intérprete de sí misma*, no tiene necesidad de la tradición para ser comprendida, sino al contrario, es la tradición la que debe medirse constantemente con la Escritura para verificar su validez propia” (Ferraris, 2000: 35; cursivas en el original). En función de esta perspectiva, los cánones de interpretación se vuelven decisivos. La mística alemana y la tradición platónica que adjudican una “inspiración divina” a los poetas, servirán de orientación a la hermenéutica bíblica reformadora para dotar al texto de la *Biblia* con el carácter de una inspiración divina (Ferraris, 2000: 34).

Aunque ingenuo, en cuanto a la idea de la claridad del texto bíblico en sí mismo, el punto de vista reformador será de gran trascendencia al abrir y multiplicar las posibilidades interpretativas de la *Escritura*, de cara al cerrado dogmatismo, autoritario e intolerante de la Iglesia romana. Esta última, obsesionada con ejercer un riguroso control doctrinal sobre los fieles. Obsesión acrecentada a partir de la Contrarreforma. Sin embargo, resulta importante destacar que “los protestantes no llegaron a emanciparse enteramente de

las tradiciones que, lógicamente, hubieran debido rechazar. Tampoco se liberaron completamente de la escolástica” (Guignebert, 1993: 208).

Sobre esta hermenéutica teológica o exégesis de los textos sagrados, Grondin hace referencia a la manera en la cual fue acuñado el término hermenéutica por primera vez; como se verá, alude, inmediatamente, al problema de interpretación que suscitan, de suyo, las *Escrituras sagradas*:

El término *hermenéutica* vio la luz por vez primera en el siglo XVII cuando el teólogo de Estrasburgo, Johann Conrad Dannhauer, lo inventó para denominar lo que anteriormente se llamaba *Auslegungslehre* (*Auslegekunst*) o arte de la interpretación. Dannhauer fue de ese modo el primero en utilizar el término en el título de una obra suya, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, de 1654, título que resume por sí solo el sentido clásico de la disciplina: hermenéutica sagrada, es decir, el *método* para interpretar (*exponere*: exponer, explicar) los textos sagrados. Si hay necesidad de recurrir a ese método, es porque el sentido de las Escrituras no goza siempre de la claridad de la luz del día (2008: 21).

La hermenéutica islámica medieval fue muy clara en definir los problemas de interpretación que plantea la lectura del *Corán*. Los estudiosos occidentales del Islam, Richard Bell y William Montgomery Watt, sostienen que su interpretación requiere “un estudio serio, porque no es en absoluto un libro fácil de entender. No es un tratado de teología, ni un código de leyes, ni una colección de sermones, sino que participa de los tres aspectos, junto a otros más” (1987 [1970]: 11). Siguiendo lo expresado por Ignaz Goldziher en su estudio sobre las exégesis del *Corán*, Bell y Watt señalan que cada obra sobre el texto envuelve una forma de interpretación y que esta idea se funde con la interpretación “tradicional”. “El *Corán* está lleno de alusiones, claras en el tiempo de su revelación, que se irían oscureciendo para las generaciones posteriores” (Bell y Watt, 1987: 163).

En lo que respecta a distinguir diferentes niveles de significado propios del libro sagrado del Islam, El *Corán*, se nos dice:

El libro de Dios –explica el VI Imán– comprende cuatro cosas: la expresión enunciada (*ibárat*); la intención alusiva (*isárat*); los sentidos ocultos, relativos al mundo suprasensible (*jatá´if*), y las supremas doctrinas espirituales (*hagá´iq*). La expresión literal está dirigida al común de los fieles (*awamm*). La intención alusiva concierne a la elite (*jawáss*). Los significados ocultos corresponden a los Amigos de Dios (*awliyá*), y las supremas doctrinas espirituales, a los profetas (*anbiya*, plural de *nabi*) (Corbin, 1977: 238).

La proposición se apoya en un *hadith* del Profeta que dice así: “El *Corán* tiene una apariencia externa y una profundidad oculta, un sentido exotérico y otro esotérico (cada nivel contiene otro nivel, a imagen de las Esferas celestes, embutidas unas en otras); y así sucesivamente hasta siete sentidos esotéricos (siete niveles de profundidad oculta)” (Corbin, 1977: 238). La estructura comprensiva se repite a lo largo de todas sus imágenes explicativas, muestra lo inagotable de su verdad en la pluralidad de los sentidos.

Tal como hemos podido ver, hasta ahora, desde la Antigüedad, la hermenéutica se planteó el problema de establecer las diversas dimensiones de significado de los textos sagrados. Ya sea desde una perspectiva clásica o una moderna, estamos frente a un *sistema semántico complejo*, en el cual el enunciado de un plano sirve de punto de partida para introducirse en el significado del nivel siguiente y, así, sucesivamente.

En particular sobre la tradición bíblica y su interpretación, Ricoeur pone de manifiesto el *carácter histórico* de la tradición hermenéutica (2003: 31-60). Para mostrar las bondades de una fenomenología hermenéutica, cuya primacía se sitúa en la dimensión *diacrónica* –en lo que Gadamer (1999) llamaría la *historicidad de la interpretación*– Ricoeur sigue la extraordinaria exégesis de Gerhard von Rad del *Antiguo Testamento* (2005 [1958]; demostrando que, en ese caso particular, es posible hablar de “una primacía de la historia” (2003: 47). “El trabajo teológico sobre estos acontecimientos [bíblicos] es, en efecto, una historia ordenada, una tradición que interpreta. Para cada generación, la reinterpretación del fondo de las tradiciones confiere un carácter histórico a esta comprensión de la historia, y suscita un desarrollo cuya unidad significativa es imposible de proyectar en un sistema” (2003: 47-48). Concluye:

Así se encadenan las tres historicidades: después de la historicidad de los acontecimientos fundadores –o *tiempo oculto*– y de la historicidad de la interpretación viva por parte de los escritores sagrados –que constituye la *tradición*–, tenemos ahora la historicidad de la comprensión, la *historicidad de la hermenéutica* (Ricoeur, 2003: 48).

Se hace referencia, así, a tres temporalidades: el tiempo originario, narrado en el texto de las *Escrituras*, el tiempo de los autores y compiladores de las *Escrituras* y, finalmente, el tiempo de las sucesivas interpretaciones de las *Escrituras*. Queda claro que la hermenéutica bíblica, junto con la tradición greco-latina, constituyen los pilares fundamentales de la tradición occidental y han suscitado una diversidad, sumamente variada y extensa, de interpretaciones posibles.

## La semiología de Roland Barthes y la interpretación del mito

Roland Barthes, en su estudio sobre las mitologías modernas, muestra la existencia de una doble estructura significativa en el mito, lo concibe como un *sistema semiológico segundo* (1980 [1957]: 205-206). Tenemos, desde su punto de vista, dos planos diferentes de significado del mito. El primero sería el del *lenguaje objeto*, que podemos identificar con el plano literal, correspondiente a la historia o suceso narrado: el acontecimiento en sí mismo. En este plano nos limitamos a la simple narración de la historia, nos ceñimos a los hechos relatados, por extraordinarios que éstos puedan parecer. Pero en el mito, como en la imagen poética o pictórica, el plano literal es sólo una figura metafórica que sirve de medio para transmitir un sentido o conocimiento “oculto”, un segundo plano de significado, que él llama *metalenguaje*. Es decir, el mito posee un *sentido implícito* diferente del *sentido explícito*, presente en su literalidad. El segundo sentido (*metalenguaje*), que podemos entender como plano conceptual, por oposición al primero, revela su sentido profundo. Se aborda, así, al mito, ya sea en su forma de texto o de imagen, en tanto estructura significativa que pide ser interpretada.

## Los niveles de significado en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur

Por su parte, y desde su perspectiva hermenéutica, Ricoeur muestra la distinción de niveles significantes como el *nudo semántico* de toda hermenéutica. Ya sea en la exégesis de los textos sagrados o en la interpretación de los fenómenos inconscientes que lleva a cabo el psicoanálisis, el elemento común es una cierta arquitectura del sentido que propone un “doble significado” o un “múltiple significado” (2003: 17). De tal suerte, Ricoeur definirá a la interpretación como el trabajo del pensamiento que consiste en “descifrar el significado oculto en el significado aparente”, desarrollando sus niveles, implicados en el plano literal (Ricoeur, 2003: 17). Si, a la manera de Ricoeur, se entiende al símbolo como una expresión polisémica y existencialmente caracterizada, la mera decodificación epistémica sería insuficiente, exigiéndose, así, una aproximación hermenéutica, es decir, ontológica; más aún, la hermenéutica encuentra su razón de ser en la interpretación de los símbolos:

*Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal, designa por añadidura otro sentido, indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprendido a través del primero. Esta circunspección de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico*

[...] *la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal* [...] Símbolo e interpretación se convierten en conceptos relativos. Hay interpretación allí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto (Ricoeur, 2003: 17 [en cursivas en el original]).

En años posteriores (1976), Ricoeur matizó su posición al respecto, ampliando el ámbito de la hermenéutica, para abarcar “el problema completo del discurso” (2006: 90).

Hace algunos años yo solía relacionar la tarea de la hermenéutica principalmente con el desciframiento de las diversas capas de sentido del lenguaje simbólico y metafórico. Sin embargo, en la actualidad pienso que el lenguaje simbólico y metafórico no es paradigmático para una teoría general de la hermenéutica. Esta teoría debe abarcar el problema completo del discurso, incluyendo la escritura y la composición literaria. Pero aún en este planteamiento se puede decir que la teoría de la metáfora y de las expresiones simbólicas permite que se prolongue decisivamente el campo de las expresiones significativas, al agregar la problemática del sentido múltiple al del sentido general (Ricoeur, 2006: 90).

Resulta pertinente incluir aquí la aclaración de Franz K. Mayr sobre las diferencias de enfoque de la hermenéutica, con respecto a la semiótica y al estructuralismo:

En la tradición hermenéutica, el lenguaje no se entiende primariamente como sistema de signos objetivable y susceptible de formalización matemática, sino como lenguaje materno, vinculado al tiempo, a la situación y a la tradición, y dotado de la fuerza expresiva del lenguaje cotidiano, que encuentra su culminación en el lenguaje poético, como mensaje lingüísticamente mediado por una experiencia global del mundo, dialógica e histórica. Aquí el lenguaje se concibe partiendo del acto de habla contextual y social-histórico, desde su apertura a las variaciones de sentido, y se le concede prioridad a la “función expresiva” sobre la “función representativa” (Mayr, 1994: 322-323).

### **Las ciencias del espíritu como campo propio de la hermenéutica**

A la hora de enfrentar el problema de la comprensión, implicada en todas las formas que reviste la comunicación humana, de sus múltiples expresiones en el discurso, en las imágenes, en los gestos y en las cosas fabricadas, nos



encontramos en el campo de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*); y en este terreno específico, que es el nuestro y el propio para plantear adecuadamente las preguntas acerca de la comprensión y de la interpretación, ocurre precisamente eso: por ser nuestro terreno, como seres humanos que somos, estamos inmersos en él, estamos inmersos en la *tradicón*, *estamos inmersos en la propia historia que queremos comprender*; de tal manera, el preguntar adquiere una forma particular. Gadamer ha desarrollado ya este asunto en todas sus consecuencias, mostrando que “en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un ‘objeto idéntico’ de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza” (1999: 353).

La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto al que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto. Es esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. Mientras que el objeto de las ciencias naturales puede determinarse *idealiter* como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia. Y por eso no es adecuado en último extremo hablar de un objeto en sí hacia el que se orientase esta investigación (Gadamer, 1999: 353).

Al comienzo de su magna obra *Verdad y Método*, Gadamer sostiene que: “El fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico” (1999: 23). Más adelante amplía su argumentación, afirmando que:

las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica (1999: 24).

Hacia finales del siglo XIX, en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y en franca confrontación con el positivismo de su tiempo, Wilhelm Dilthey fue el primero en establecer, desde una perspectiva hermenéutica, entendida en su primer sentido moderno, la distinción entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales: “Las ciencias del espíritu no constituyen un todo con una estructura lógica que sería análoga a la articulación que nos ofrece el conocimiento natural; su conexión se ha desarrollado de otra manera y es menester considerar cómo ha crecido históricamente” (1978:

32). Justo al comienzo de su exposición, Dilthey se distancia críticamente del positivismo:

Estos hechos espirituales que se han desarrollado en el hombre históricamente y a los que el uso común del lenguaje conoce con el nombre de ciencias del hombre, de la historia, de la sociedad, constituyen la realidad que nosotros tratamos, no de dominar, sino de comprender previamente. El método empírico exige que la cuestión del valor de los diversos procedimientos de que el pensamiento se sirve para resolver sus tareas, se decida histórico-críticamente dentro del cuerpo de esas mismas ciencias, y que se esclarezca mediante la consideración de ese gran proceso cuyo sujeto es la humanidad misma, la naturaleza del saber y el conocer en ese dominio. Semejante método se halla en oposición con otro que recientemente se practica con excesiva frecuencia por los llamados positivistas, y que consiste en deducir el concepto de ciencia de la determinación conceptual obtenida en el trabajo de las ciencias de la naturaleza, resolviendo luego con ese patrón qué actividades intelectuales merecen el nombre y rango de ciencia (1978: 13).

Más adelante expone con mayor precisión su punto de vista:

La fundación honda de la posición autónoma de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, posición que constituye el centro de la construcción de las ciencias del espíritu que ofrece esta obra, se lleva a cabo en ella paso a paso al verificarse el análisis de la vivencia total del mundo espiritual en su carácter incomparable con toda experiencia sensible acerca de la naturaleza. No hago más que aclarar un poco el problema al referirme al doble sentido en el cual se pueda afirmar la incompatibilidad de ambos grupos de hechos; y a este tenor, el concepto de los límites del conocimiento natural cobra también un significado doble (1978: 17).

En su *Historia de la hermenéutica*, Maurizio Ferraris sintetiza de manera muy lograda la argumentación de Dilthey:

Dilthey tematiza aquí la distinción entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, que se funda ya sobre la diferencia entre los objetos de estudio de los dos tipos de saber (las ciencias de la naturaleza se ocupan de fenómenos externos al hombre, mientras las ciencias del espíritu estudian un campo del cual el hombre forma parte) o sobre las diferentes modalidades cognoscitivas, por las cuales, mientras el saber de las ciencias naturales viene de la observación del mundo externo, el de las ciencias del espíritu es extraído de una vivencia (*Erlebnis*), en la cual el acto de conocer no es distinto del objeto conocido. Mientras

en las *Naturwissenschaften*, la observación del fenómeno se separa de las propiedades específicas del fenómeno mismo, en las *Geisteswissenschaften*, el conocimiento vital de un sentimiento interno se identifica con (o mejor es) aquel sentimiento. Asimismo, mientras las primeras se avalan con explicaciones causales, las segundas utilizan categorías axiológicas o teleológicas diferentes, tales como *significado*, *fin*, *valor* (y mientras la explicación causal no modifica la sustancia del fenómeno, la comprensión de los significados asume y transforma el “objeto” estudiado (Ferraris, 2002: 132; véase Dilthey, 1978: 13-120).

Faltaría, sin embargo, para matizar en profundidad la afirmación de Dilthey, desde un punto de vista hermenéutico, constatar que la perspectiva epistémica de las ciencias naturales *no puede pensarse fuera del tiempo, fuera de la historia, fuera del horizonte de pensamiento propio de su época*. Toda ciencia refleja el modo propio de pensar de una época, el cual, subrepticamente, se infiltra en su discurso. Es de esta manera que Heidegger lo muestra: “La situación de una ciencia en cada momento responde al estatuto concreto de las cosas. El mostrarse de éstas puede que resulte ser un aspecto tan asentado por la *tradición* que ni siquiera sea posible reconocer lo que de impropio tiene, y se lo tenga por verdadero” (Heidegger, 2000 [1988]: 99; véase también Dilthey, 1978: 333-384). De ahí que proponga: “Hay que desmontar la tradición. Sólo de esa manera resultará posible un planteamiento original del asunto” (Heidegger, 2000: 99).

Sobre el modo de darse de la interpretación científica, Lluís Duch desarrolla un planteamiento que es afín a los de Dilthey, Heidegger y Gadamer y, a su vez, crítico respecto de los positivismos y racionalismos ingenuos; afirma que:

La objetividad y la neutralidad absolutas no existen en las ciencias humanas (las *Geisteswissenschaften* de la terminología alemana) y muchos investigadores mantienen la opinión de que tampoco se encuentran al margen de la implicación del sujeto cognoscente en el objeto que se quiere conocer en las llamadas “ciencias duras” (*Naturwissenschaften*) (Duch, 2008a: 171).

Para completar la argumentación que permite distinguir a un tipo de ciencia de la otra, vuelvo a la reflexión de Gadamer sobre el asunto. Ahí, es claro que:

el verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda correctamente aprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales (1999: 32). Concluye:

Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única. Por mucho que opere en esto la experiencia general, el objetivo no es confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley de tipo de cómo se desarrollan los hombres, los pueblos, los estados, sino comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal estado, qué se ha hecho de él, o formulado muy generalmente: cómo ha podido ocurrir que sea así (Gadamer, 1999: 33).

En esta distinción entre las ciencias naturales y las del espíritu y, a su vez, especificación de lo que es propio de las últimas, desde la perspectiva de la antropología simbólica, Clifford Geertz coincide con los planteamientos de Dilthey, Heidegger y Gadamer cuando afirma que: “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido” y que “la cultura es esa urdimbre”, por lo cual, “el análisis de la cultura ha de ser [...] no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 1997 [1973]: 20). Diez años más tarde, Geertz afirmará que después de la obra de autores como Heidegger, Wittgenstein, Gadamer y Ricoeur, entre otros, resulta imposible volver al viejo paradigma de las ciencias sociales, fundado en el concepto de cientificidad de las ciencias naturales (Geertz, 2000 [1983]).

Nuestra exposición de este asunto puede completarse con una breve reflexión crítica sobre el positivismo y sus antecedentes cartesianos.

### **Heidegger y los fundamentos de la crítica del positivismo y el cartesianismo**

Auguste Comte buscaba la construcción de una filosofía positiva, *realista*, según él: una filosofía sustentada en la ciencia, en cuya base estarían las matemáticas y en cuya cúspide la sociología. Ya sostenía en su *Curso* que el carácter fundamental de la filosofía positiva radicaba en considerar a todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables y cuyo descubrimiento y reducción al menor número posible constituían su finalidad (Comte, 2004 [1842]: 30).

Ahora que el espíritu humano ha fundado la física celeste, la física terrestre mecánica o química, la física orgánica, vegetal o animal, le falta completar el sistema de las ciencias de la observación fundando la física social. Ésta es la más grande y apremiante necesidad de nuestra inteligencia (2004: 37).

La física social consume el proyecto de la filosofía positiva:

la constitución de la física social, completando al fin el sistema de las ciencias naturales, hace posible, e incluso necesario, poder resumir los diversos conocimientos adquiridos, alcanzando ahora un estado fijo y homogéneo, para coordinarlos, mostrándolos como ramas diversas de un sistema único (2004: 39).

Diremos, sin embargo, que el origen de una intención de científicidad como la de Comte puede rastrearse aún más atrás, la hallamos en la manera de concebir la *mathesis universalis* por René Descartes, esbozada en sus *Reglas para la dirección del espíritu* (Descartes, 1971 [1701]), así como en su célebre *Discurso del método* (Descartes, 1993 [1637]). Tal como queda enunciado con toda claridad en la segunda regla: “Debemos ocuparnos solamente de aquellos objetos que pueden ser conocidos por nuestro espíritu de un modo cierto e indubitable” (Descartes, 1971: 110). Para Descartes, este conocimiento radica, precisamente, en las matemáticas:

Por esta regla rechazamos los conocimientos probables y establecemos el principio de que sólo debemos aceptar los conocimientos ciertos y que no den lugar a la más pequeña duda [...] Si nuestro cálculo es exacto, de todas las ciencias conocidas, sólo el estudio de la aritmética y la geometría nos lleva a la observación de esta regla (Descartes, 1971: 111).

En relación con tales proposiciones, Gilbert Durand afirmará: “lo que instauro Descartes es, en verdad, el ‘reino’ del algoritmo matemático” (1971 [1964]: 27). Si entendemos que el algoritmo es un conjunto pre-escrito de instrucciones o reglas bien definidas, ordenadas y finitas que permite realizar una actividad mediante pasos sucesivos que no generen dudas a quien deba realizar dicha actividad, comprenderemos con claridad lo que Durand nos quiere decir.

Heidegger desarrollará el asunto en sus múltiples consecuencias; de acuerdo con él, en las *Reglas* de Descartes nos topamos con “una fundamentación de lo matemático para que se convierta en una norma para el espíritu investigador”; más aún, en una norma para todo pensar (2009 [1962]: 131). Agrega que en dicho texto “se acuña el concepto moderno de ‘ciencia’” (Heidegger, 2009: 131). La conclusión a la que llega es contundente: “Ponemos un título a este carácter fundamental de la actitud cognoscitiva moderna si decimos que la nueva pretensión de saber es la pretensión de saber *matemática*” (2009: 96-97).

Precisamente esto es lo que leemos en la *Regla IV*, donde Descartes afirma:

Reflexionando sobre esto más atentamente, descubro que debemos referir a las matemáticas todas las cosas en que se examina el orden o la medida, importando poco se trate de números, figuras, astros, sonidos o de cualquier otro objeto si se investiga esa medida u orden. Debe, pues, existir una ciencia general que explique todo lo que podemos conocer relativo al orden y a la medida sin aplicación a ninguna materia especial. La denominación de esta ciencia no consiste en un nombre extranjero, sino en el antiguo y usual de matemáticas universales [*mathesis universalis*], porque contiene todos los elementos que han hecho llamar a las otras ciencias, partes de las matemáticas (1971: 119).

Para poner de manifiesto el problema implicado en este asunto, Heidegger nos remonta a la etimología griega de la palabra:

Lo matemático viene, según la acuñación de la palabra, del griego τὰ μαθήματα [*ta matemata*], significa aprender, μάθεις [*mathesis*] la enseñanza, y ello, además, en un doble sentido: enseñanza como acudir a la enseñanza y aprender y, por otro lado, enseñanza como aquello que es enseñado (2009: 98).

De tal suerte, distingue las matemáticas de *lo matemático* y concluye que tomar conocimiento de las cosas es la esencia propia del aprender, de la μάθεις [*mathesis*].

Nuestra expresión “lo matemático” tiene siempre este doble sentido; mienta en primer lugar lo aprehensible en el modo caracterizado y sólo en él; y en segundo lugar, el modo mismo de aprender y proceder. Lo matemático es aquello abierto en las cosas en lo que ya nos movemos siempre y a partir del cual tenemos experiencia de ellas en general como cosas y como tales cosas. Lo matemático es aquella posición fundamental ante las cosas en la que nosotros tomamos previamente las cosas en relación con cómo nos son, necesitan ser y deben ser ya dadas. Lo matemático es por eso el presupuesto fundamental de las cosas (Heidegger, 2009: 104).

Así, entendemos que la *reducción* de lo matemático a las matemáticas es un producto de la metafísica moderna que se inicia con Descartes y, a la vez, de una larga y continuada tergiversación de la noción griega antigua. Heidegger aclara que: “su esencia no reside en el número como delimitación pura de la pura cantidad, sino a la inversa: sólo porque el número pertenece a tal esencia, pertenece también a lo aprehensible en el sentido de la μάθεις [*mathesis*]” (Heidegger, 2009: 104). Concluye: “Por lo dicho, esto no puede querer decir que la ciencia trabaje con la matemática, sino que, más bien, ha preguntado de un modo que tuvo *como consecuencia* que por primera

vez entrara en juego la matemática en sentido restringido” (Heidegger, 2009: 105 [cursivas en el original]).

En esta herencia cartesiana, podemos destacar el contraste entre dos puntos de vista, el de Comte y el de Heidegger. El primero lo entiende como la consolidación de un largo proceso que parte de Aristóteles y la Escuela de Alejandría, pasa por la introducción de las ciencias naturales por los árabes en la Europa occidental, durante la Edad Media, y continúa en la modernidad:

Sin embargo, por fijar un momento más preciso y evitar así las divagaciones, señalaré esta fecha, hace dos siglos, en que la acción combinada de los principios de Bacon, de las teorías de Descartes y de los descubrimientos de Galileo, hizo que el espíritu de la filosofía positiva comenzara a erigirse en el mundo en clara oposición al espíritu teológico y metafísico. A partir de ese momento, las concepciones positivas se separaron completamente de la alianza supersticiosa y escolástica que más o menos viciaba el auténtico carácter de todos los trabajos anteriores.

A partir de esa época gloriosa, el movimiento ascendente de la filosofía positiva y el descendente de la filosofía teológica y la metafísica, han sido extremadamente relevantes (Comte, 2004: 34-35).

El segundo punto de vista es el de Heidegger, quien, por su parte, mira el mismo proceso desde una perspectiva crítica:

Ahora bien, la ciencia moderna, a diferencia de las invenciones conceptuales meramente dialécticas de la ciencia medieval y la escolástica, debía fundarse en la experiencia. Y en vez de eso, coloca en primer plano un principio que refiere una cosa que no existe. Exige una representación fundamental de las cosas que contradice la representación común.

En esta pretensión se fundamenta lo matemático, es decir, la imposición de una determinación de la cosa que no está generada desde esta misma, de modo acorde a la experiencia y que, igualmente, subyace a todas las determinaciones de las cosas, las posibilita y les abre un espacio. Una tal concepción fundamental de las cosas no es arbitraria ni de suyo obvia. Por eso se precisó de una larga disputa para convertirla en la dominante. Fue necesaria una transformación de la manera de acceder a las cosas, junto con la forja de un nuevo modo de pensamiento (2009: 116).

Heidegger concluye con toda claridad que, desde la perspectiva cartesiana, no es la experiencia la que da validez al conocimiento científico, sino una entidad totalmente abstracta, como lo son las matemáticas, las

cuales no tienen una referencia directa y práctica con los fenómenos que se investigan, sino sólo una relación mediada. Por ello utiliza la frase “una cosa que no existe” para referirse a las abstracciones matemáticas. De tal suerte:

La ciencia moderna es experimental sobre el fundamento de la proyección matemática. El impulso experimental hacia las cosas es una consecuencia necesaria del propio sobrepasar matemático, que pasa por alto todos los hechos. Sin embargo, donde este sobrepasar en la proyección se clausura o se agota, los hechos son meramente constatados y surge el positivismo (Heidegger, 2009: 120).

Esto, además, da lugar a la hipóstasis de lo matemático por lo verdadero:

En la proyección matemática se consuma la vinculación a los principios exigidos por ella misma. Según esta tendencia interna de la liberación para una nueva libertad, lo matemático impulsa desde sí a poner su propia esencia como fundamento de sí mismo y, con ello, de todo saber” (Heidegger, 2009: 117).

De tal suerte, el modo reductivo de entender a las matemáticas se impone como paradigma de todo conocimiento “exacto y verdadero”.

Concluimos, así, que este reduccionismo matemático constituye, de suyo, el obstáculo fundamental que debe librar la comprensión profunda, en el ámbito de las ciencias del espíritu. Reduccionismo que, además, da pie a la degradación del modo de concebir al *logos*, entendido como pensamiento y discurso. Franz K. Mayr ha dado cuenta magistralmente de ello, mostrando de manera detallada y sistemática el proceso de degradación del concepto de lenguaje a lo largo de la historia de la filosofía y de las ciencias humanas, el cual culmina en el pobre concepto instrumental del lenguaje, propio de la semiótica, particularmente la estructuralista, cuyo ejemplo paradigmático es la obra de A. J. Greimas, así como la de los estructuralistas: Roman Jakobson y Claude Lévi-Strauss.

No obstante, cabe señalar que ya en la obra de Charles Sanders Peirce, la lógica es presentada, en su sentido general, con el nombre de semiótica, entendida esta última como la doctrina “cuasinecesaria, o formal” de los signos (Peirce 1965). Por cuasinecesaria entiende la observación de los signos por medio de la abstracción; la cual es, para él, un proceso muy parecido al razonamiento matemático, llevado a cabo por una inteligencia científica (Peirce, 1965). Quedan así sentadas las bases para la formalización del lenguaje y el uso de la lógica matemática para el análisis del mismo. Ahí están las coincidencias, no importa que la orientación filosófica de Peirce fuera pragmática y la de Greimas estructuralista.



¿De dónde viene ese concepto reductivo y degradado del lenguaje? De acuerdo con Mayr, mientras que con Heráclito el lenguaje humano “era concebido como adaptación mimética a la esencia de la cosa simbolizada, como presentación del mundo-logos”, con Platón –en contradicción con su propio genio poético– comienza a ser reducido a “un medio de expresión de un pensamiento independiente del lenguaje y su interpretación de la debilidad e insuficiencia del medio lingüístico de expresión” (1994: 319-320). “La teoría aristotélica del lenguaje, entendida como una reflexión última sobre la cultura decadente de la *polis*, ya había orientado la predicación humana (*kat-egoría*: acusación) hacia el intercambio de mercancías y la actuación judicial” (1994: 139). En una larga y penosa sucesión, nuevos pasos en ese sentido conducen a “la concepción de las *ideas* como presentación de la cosa”; “la pérdida creciente de los *símbolos* lingüísticos a favor de los signos precisos y formales”; “la fijación ahistórica del lenguaje en *formas estándar* que, desde el siglo XVII, llevan a cabo las Academias; y el lenguaje sígnico de las matemáticas” (1994: 341-342).

Greimas será quien, partiendo de esta concepción reductiva del lenguaje, concebirá una ciencia del lenguaje “profiláctica”, “neutral”, ahistórica. Una ciencia, en apariencia, libre de toda carga ideológica. En realidad, su ciencia es puro cientificismo, objetivismo, reduccionismo, es decir, *una filosofía del lenguaje reductiva, propia de su tiempo, inmersa en un horizonte de pensamiento positivista y cartesiano*. Su manera de pensar puede ser rastreada perfectamente dentro de la historia de las ideas, coincide, exactamente, con el racionalismo cartesiano del siglo XVII, “que en el plano lingüístico persigue el ideal de una ‘lengua de cálculo’ formal, según el proyecto de una *mathesis universalis*”, sustentado en “la idea de una objetividad del lenguaje” (Ferraris, 2002: 43-44). Le viene a Greimas como anillo al dedo la crítica que Gadamer lleva a cabo del racionalismo iluminista: “Esta ‘ciencia libre de prejuicios’ ¿no está compartiendo, mucho más de lo que ella misma cree, aquella recepción y reflexión ingenua en la que viven las tradiciones y en la que está presente el pasado?” (1999: 350).

La hermenéutica filosófica ha demostrado que, inevitablemente, a la hora de interpretar un discurso o cualquier fenómeno social o natural, todo intérprete proyecta sus categorías de pensamiento sobre lo interpretado; así, no existe ni puede existir un punto de vista “objetivo, neutral y desinteresado”. Heidegger ataca este prejuicio como el más pernicioso para la investigación, junto con el del encuadramiento sujeto-objeto, destaca que la pretensión de un observador exento de perspectiva

eleva la falta de crítica a principio, haciéndola figurar explícitamente entre las consignas de la en apariencia suprema idea de científicidad y objetividad, contri-

buyendo así a extender una ceguera radical [...] La configuración de la perspectiva es lo primero en el ser (2000: 106-107).

El ser humano es siempre un ser situado en un mundo de vida específico y orientado por un tipo de pensamiento particular que es propio de su horizonte cultural, construido social e históricamente.

## Bibliografía

- Barthes, Roland (1980), *Mitologías*, México, Siglo XXI Editores.
- Bell, R. y W. M. Watt (1987), *Introducción al Corán*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- Beuchot, Mauricio (2015), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Blumenberg, Hans (2004), *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder.
- Buxton, Richard (2000), *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Comte, August (2004), *Curso de filosofía positiva*, Buenos Aires, Ediciones Libertador.
- Corbin, Henri *et al.* (1977), "La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes", en Brice Paran (ed.), *Historia de la filosofía, Del mundo romano al Islam Medieval*, México, Siglo XXI Editores.
- Descartes, René (1971), *Reglas para la dirección del espíritu*, México, Editorial Porrúa.
- Descartes, René (1993), *Discurso del método*, Barcelona, Altaya.
- Diel, Paul (1991), *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Editorial Labor.
- Dilthey, Wilhelm (1978), *Introducción a las ciencias del espíritu, Obras Completas*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica.
- Duch, Lluís (2008a), "Hombre, tradición y modernidad", en Lluís Duch, Manuel Lavaniegos, Marcela Capdevila y Blanca Solares, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, México, UNAM-CRIM, pp. 169-185.
- Duch, Lluís (2008b), "Estructuras míticas e historia", en Lluís Duch, Manuel Lavaniegos, Marcela Capdevila y Blanca Solares, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, México, UNAM-CRIM, pp. 187-201.
- Durand, Gilbert (1971), *La imaginación simbólica*, Barcelona, Amorrortu.
- Ferraris, Maurizio (2002), *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI Editores.

- Gadamer, Hans-Georg (1997), *Mito y razón*, Barcelona, Paidós.
- Gadamer, Hans-Georg (1999), *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Garagalza, Luis (2006), "Hermenéutica filosófica", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- García Gual, Carlos (1989), *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, Montesinos Editor.
- Geertz, Clifford (1997), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Geertz, Clifford (2000), *Local Knowledge*, Lexington, Basic Books.
- Greenhalgh, Michel (1987), *La tradición clásica en el arte*, Madrid, Hermann Blume.
- Grondin, Jean (2002), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
- Grondin, Jean (2006), *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder.
- Grondin, Jean (2008), *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder.
- Guignebert, Charles (1993), *El cristianismo medieval y moderno*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Havelock, Erik (1986), *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven y Londres, Yale University Press.
- Heidegger, Martin (2000), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (2009), *La pregunta por la cosa*, Madrid, Palamedes Editorial.
- Heráclito (2011), *Los límites del alma. Fragmentos*, Madrid, Editorial Gredos.
- Kirk, Geoffrey S. (1992), *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Editorial Labor.
- Lafaye, Jacques (2005), *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XVI-XVII)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lavaniegos, Manuel (2016), *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mayr, Franz K. (1994), "Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica", en K. Kerényi, E. Neumann, G. Scholem y J. Hillman, *Arquetipos y símbolos colectivos, Círculo Eranos I*, Barcelona, Anthropos.
- Nietzsche, Friedrich (1981), *El Nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial.
- Parménides (2011), *El origen de las cosas. Fragmentos*, Madrid, Editorial Gredos.

Peirce, Charles Sanders (1965), *The Collected Works of Charles Sanders Peirce*, Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds.), Cambridge, Harvard University Press, vol. II, pp. 134-150.

Pieper, Josef (1984), *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Editorial Herder.

Ricoeur, Paul (1999), *Historia y narrativa*, Barcelona, Paidós.

Ricoeur, Paul (2003), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Ricoeur, Paul (2006), *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI Editores-Universidad Iberoamericana.

Solares, Blanca y Manuel Lavaniegos (2008), "Entrevista con Lluís Duch: *del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico*", en Lluís Duch, Manuel Lavaniegos, Marcela Capdevila y Blanca Solares, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, México, UNAM-CRIM, pp. 119-167.

Von Rad, Gerhard (2005), *From Genesis to Chronicles. Explorations in Old Testament Theology*, Minneapolis, Fortress Press.