

LA TRADICIÓN HERMENÉUTICA MODERNA SEGÚN PAUL RICOEUR

THE MODERN HERMENEUTICAL TRADITION ACCORDING
TO PAUL RICOEUR

Ariolfo Padilla Neira

Investigador independiente

Resumen: *Con este artículo, focalizado en la investigación intitulada La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey que se halla hoy en Du texte à l'action, essais d'herméneutique II, se busca responder adecuadamente a la pregunta: ¿cuáles son los conceptos básicos que Ricoeur subraya de la tradición hermenéutica moderna? Dicha búsqueda, que se lleva a cabo recreando la investigación mencionada, es necesariamente una interpretación; y si esta interpretación proyecta una luz en la comprensión del texto original del maestro francés, habremos alcanzado un objetivo importante.*

Palabras clave: *hermenéutica, interpretación, texto, ontología, epistemología.*

Abstract: *This article, focused on the investigation entitled La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey that is found today in Du texte à l'action, essais d'herméneutique II, seeks to adequately answer the question: what are the basic concepts that Ricoeur underlines from the modern hermeneutic tradition? This research, which is carried out by recreating the mentioned investigation, is necessarily an interpretation; and if this interpretation throws a light on the understanding of the original text of the French master, we will have achieved an important objective.*

Keywords: *hermeneutics, interpretation, text, ontology, epistemology.*

INTRODUCCIÓN

La investigación que el profesor Ricoeur hace de la tradición hermenéutica moderna es el tema de este artículo, tema que entraña su propia idea hermenéutica. Esta idea, si bien todavía no desarrollada del todo, se esconde y se muestra en los conceptos básicos de su investigación intitulada *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*¹, investigación más comúnmente conocida como: análisis de la tradición hermenéutica moderna, análisis que aquí reanudamos, representando su texto a manera de traducción, pero traducción “en sentido amplio como sinónimo de interpretación”², lo que supone escribir bajo la dualidad fidelidad-traición típica de toda interpretación³.

El objetivo de esta interpretación, configurada seriamente por la bibliografía posterior al texto original, es volver a expresar lo más claramente posible el susodicho análisis del hermeneuta francés, siguiendo por supuesto sus conceptos básicos implícitos en nuestra pregunta guía ya planteada. En ese análisis él no se limita a exponer aspectos teóricos de su propia convicción; presenta, también, los términos de un problema grave no resuelto. De hecho, él quiere llevar la hermenéutica hasta el punto en el que ella exija, por una aporía interna, una reorientación significativa de la misma, para discutir seriamente con las ciencias del texto, las ciencias que van de la semiología a la exégesis⁴.

La estructura de este trabajo queda definida por los pensadores más importantes que configuran la misma tradición hermenéutica moderna, los cuatro filósofos examinados por Ricoeur: Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, y Hans Georg Gadamer.

1. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER⁵

Este teólogo y filósofo alemán del siglo XVIII, según Ricoeur, conoció una filología dedicada especialmente a los textos antiguos grecolatinos y una exégesis muy atareada con las Sagradas Escrituras, pero una filología y una exégesis que interpretaban sus escritos en modo independiente y sin ninguna referencia a una hermenéutica general⁶. En los dos campos, el trabajo

¹ Cf. Paul RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 83-111 (TA) [trad. esp. de Pablo Corona, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, 2002, pp. 71-94].

² Paul RICOEUR, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2006, p. 21: “au sens large, comme synonyme de l'interprétation”.

³ Cf. B. Keith PUTT, “Traduire C'est Trahir –Peut-être. Ricoeur and Derrida on the (In)Fidelity of Translation”, en *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* 1 (2015) 7-24.

⁴ Cf. TA, pp. 83.153-178.

⁵ Véase fundamentalmente TA, pp. 86-89.

⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, GW, vol. 1, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990, pp. 177-188.

de interpretación cambiaba según los textos y esta anomalía percibida por Schleiermacher se debía precisamente a la falta de un centro, de una hermenéutica general capaz de mirar más allá de las exigencias particulares para identificar las operaciones comunes a las dos interpretaciones. El logro de tal hermenéutica implicaba superar los límites de carácter singular propios de los textos y de las reglas hasta entonces conquistados, e implicaba alzar el nivel de comprensión; “cada comprensión de la parte –decía Schleiermacher– es condicionada por una comprensión del todo”⁷. En otras palabras, alcanzar una hermenéutica general suponía elevar el nivel de comprensión, para discernir las operaciones comunes a los dos campos de interpretación⁸. Por lo tanto, el intento de llevar la filología y la exégesis a la categoría de tecnología (*Kunstlehre*) o, si se quiere, de “desplegar una verdadera doctrina del arte del comprender”⁹, que no puede reducirse a la escueta recopilación de elementos separados, determinó el nacimiento de la hermenéutica moderna¹⁰.

A la postre, según el profesor francés, el afán de sujetar las normas típicas de la filología y de la exégesis a una hermenéutica general, se puede comparar con el empeño de Kant, reflejado en su *Crítica*, de evaluar primero la capacidad del conocer, para luego penetrar en la naturaleza del ser¹¹. Este ambiente filosófico favoreció el proyecto de recoger la multiplicidad de interpretaciones en una central unificadora, independientemente de la conciencia que pudo tener Schleiermacher del alcance de su proyecto en el campo filológico y exegetico, tan importante como el de Kant en el campo de las ciencias de la naturaleza. Conciencia, por el contrario, clara en Dilthey, quien puso la filología y la exégesis en el terreno de la historia y desde este lugar la hermenéutica se presentará como respuesta global al vacío kantiano, ese vacío que desconoce cualquier relación entre la física y la ética en una filosofía crítica¹².

⁷ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, KGA., vol. II/4, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, p. 29: „Jedes Verstehen des Einzelnen ist bedingt durch ein Verstehen des Ganzen“.

⁸ Cf. Baruch SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 154s.

⁹ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 188: „eine wirkliche Kunstlehre des Verstehens zu entwickeln“.

¹⁰ Cf. Franz MUSSNER, *Geschichte der Hermeneutik Von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1970, pp. 4-7.

¹¹ Como, por una parte, lo hace en su *Crítica de la Razón pura*, donde examina la problemática del conocimiento y cuántos y cuáles son los juicios, para identificar después aquellos que son auténticamente típicos de la ciencia; y como, por otra, lo hace en su *Crítica de la Razón práctica*, donde establece que la razón humana no es tan solo razón teórica, que puede conocer; es también razón práctica, que puede fijar o reglar la voluntad y la acción moral (cf. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, KW, vol. 3, Berlin, Reimer, 1904, pp. 27-46; Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, KW, vol. 5, Berlin, Reimer, 1913, pp. 3-16; Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 2, Barcelona, Herder, 1988, pp. 732-760).

¹² Cf. Massimo MARASSI, *Introduzione*, en Friedrich SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica*, Milano, Rusconi, 1996, pp. 5-23.

Sin embargo, más que colmar el vacío kantiano, la hermenéutica ensancha la filosofía kantiana limitada por su modo de entender el sujeto que, en fondo, es simplemente un espíritu impersonal; y ensancha la filosofía kantiana sobre todo porque otorga al espíritu un carácter singular, el carácter personal propio del creador inconsciente que trabaja en cada producción genial. Así, el proyecto hermenéutico de Schleiermacher se muestra, por una parte, romántico, porque reclama una relación de vida en el proceso creativo; dicho en modo proverbial, lo romántico sería “comprender al escritor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo”¹³. Y tal proyecto se muestra, por otra parte, crítico, porque entraña el deseo de hacer leyes esenciales y comúnmente legítimas de la comprensión; dicho de otro modo, lo crítico sería batallar contra la malentendida comprensión bajo máximas como estas: “la hermenéutica se basa sobre el hecho de la no comprensión del discurso”¹⁴ o existe lisa y llanamente una hermenéutica cuando hay mala comprensión¹⁵. Diríase con Gadamer que, lo que Schleiermacher intenta, con los conceptos romántico y crítico, es fundamentalmente “reconstruir la determinación original de una obra en su comprensión”¹⁶.

De este proyecto hermenéutico de Schleiermacher, el pensador francés subraya también la problemática de la relación existente entre la interpretación *gramatical* y la interpretación *técnica*. La primera tiene como base aquellas señales del discurso que son típicas de una cultura; la segunda tiene, en cambio, como base la singularidad, la genialidad que transmite el mensaje del escritor. Las dos interpretaciones en cierto sentido se excluyen pues no se pueden emplear contemporáneamente; en efecto, usando la interpretación gramatical viene al centro la lengua común y el escritor queda en la periferia, utilizando la interpretación técnica, el escritor queda en el centro y la lengua común en la periferia. Así la interpretación gramatical es llamada *objetiva*, porque toca los caracteres lingüísticos del autor y, también, *negativa*, porque subraya los límites de la comprensión; la interpretación técnica, que implica una tecnología (*Kunstlehre*), es llamada *positiva* por su atención al acto mismo del pensamiento que genera el discurso¹⁷.

La interpretación técnica o psicológica, que Schleiermacher prefirió en sus últimas obras, entraña el carácter *adivinatorio*, carácter que subraya la

¹³ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, p. 34: „Vom den Schriftsteller besser verstehen als er selbst“. Esta misma idea se repite con nuevos términos en *Die allgemeine Hermeneutik* (1809/1810) II 44, p. 114; y se repite en *Hermeneutik* (1819) XIV 5, p. 133.

¹⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, p. 73: „Die Hermeneutik beruht auf dem Factum des Nichtverstehens der Rede“.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, nn. 15-16, pp. 134-136.

¹⁶ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 171: „die ursprüngliche Bestimmung eines Werkes im Verständnis wiederherzustellen“.

¹⁷ Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, p. 6; José María QUINTANA, *Pensamiento pedagógico en el idealismo alemán y en Schleiermacher*, Madrid, BAC, 2013, pp. 552-553.

dimensión psicológica sin limitarse a la problemática del autor, porque esta interpretación comprende elementos técnicos y discursivos, como la comparación del autor en cuestión con otros autores para agarrar su propia individualidad. Estas características opuestas de *adivinación y comparación*, características que se sobreponen a las también opuestas *gramática y técnica*, complicaron aún más el proyecto hermenéutico de Schleiermacher, como se nota en los *Discursos académicos* que revelan la elevada problemática afrontada por el pionero de la hermenéutica moderna¹⁸. Ricoeur mostrará en su estudio intitulado *La fonction herméneutique de la distanciation*¹⁹ la solución del problema, aprovechando ciertamente los aportes decisivos de Dilthey que, trasladando la hermenéutica al campo histórico, permitió más adelante su salto cualitativo, el salto desde el suelo epistemológico a la región radical de la ontología²⁰.

2. WILHELM DILTHEY²¹

Este filósofo e historiador alemán del siglo XIX, a tenor de Ricoeur, comprendió el salto cualitativo del descubrimiento de la historia como ciencia de primer rango y supo integrar en sus investigaciones esta nueva concepción con la hermenéutica; mejor dicho, plantó la problemática regional de la interpretación de los textos en el espléndido universo de la ciencia histórica²².

Bajo esta fuerte inclinación histórica, Dilthey pone como texto verídico de interpretación la realidad en sí misma y su fascinante *encadenamiento* (*Zusammenhang*); así la historia se convierte en el documento principal del hombre por su alta *expresión de vida*, expresión que se antepone al texto escrito. ¿Cómo se debe, en suma, comprender un texto que nos viene del pasado? y ¿cómo se debe, en fin, concebir un encadenamiento histórico? Estas cuestiones que podían solo surgir en ese ambiente cultural denominado *historicismo*²³ y que centralizan su atención en el encadenamiento histórico, manifiestan sencillamente más interés por la sucesión de hechos vitales que por las obras mismas. En efecto, cuando el contexto cultural cambió, dando más importancia al sistema que a la evolución, a la sincronía que a la diacronía, el historicismo

¹⁸ Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Abhandlungen gelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften*, SW, vol. 1, Leipzig, F. Meiner, 1910, pp. 347-531.

¹⁹ Cf. TA, pp. 113-131.

²⁰ Cf. Cf. Paul RICOEUR, *Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie*, Louvain, [ronéotypé], 1971-1972, pp. 69-80 (CH); Alain THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 120.

²¹ Véase principalmente TA, pp. 90-97.

²² Cf. Wilhelm DILTHEY, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, GS, vol. 5, Stuttgart, Teubner, 1957, p. 317.

²³ Cf. Ángel Gabilondo PUJOL, *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid, Cincel, 1988, pp. 46-62.

perdió importancia cayendo en desprestigio, como lo revela el sentido peyorativo que hoy damos a tal vocablo²⁴.

A más de lo dicho, Dilthey, frente al segundo hecho cultural fundamental, a saber, el ascenso del *positivismo*²⁵, advertía la solución de la inteligibilidad de las ciencias del espíritu en la epistemología más que en la ontología; por ello, intentó superar el problema reformando la epistemología, e intentó tal reforma en un entorno cultural positivista, convencido de que el modelo de explicación empírica propio de las ciencias naturales era el modelo absoluto de inteligibilidad. Se trataba, a la sazón, de dar a las ciencias del espíritu una dimensión científica semejante a la de las ciencias naturales, para justificar de este modo el conocimiento histórico. En este ambiente anti-hegeliano y de maximización del conocimiento empírico, Dilthey procuró armar las ciencias del espíritu con una metodología y una epistemología análogas a las de las ciencias de la naturaleza; así, le parecía aportar a las ciencias del espíritu su dimensión científica y consideraba también que contestaba adecuadamente al positivismo²⁶.

El maestro francés señala que, en este escenario cultural impregnado de historicismo y positivismo, Dilthey lanza su pregunta más radical: ¿cómo es posible el conocimiento histórico o las ciencias del espíritu? Esta pregunta radical, que nos pone, por decirlo de algún modo, en el mirador que permite ver todo el pensamiento del filósofo, muestra la contraposición dualística propia de su obra entre las ideas de la *explicación* de la naturaleza y la *comprensión* del espíritu²⁷; una contraposición que deja la hermenéutica en el campo de la intuición psicológica, campo realmente distante y distinto de la explicación naturalista²⁸.

Y es en este campo donde Dilthey investiga las características del comprender²⁹, porque *las ciencias del espíritu* presuponen la posibilidad de

²⁴ Pero ya al tiempo de Dilthey parece que el vocablo *historicismo* tenía una connotación peyorativa y él mismo lo usa en toda su obra una sola vez (cf. Jean-François SUTER, *Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le problème de l'historicisme*, Bale, Recht und Gesellschaft, 1960, n. 1, p. 109).

²⁵ Cf. Ángel Gabilondo PUJOL, *op. cit.*, pp. 63-76.

²⁶ Cf. Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, GS, vol. 1, Stuttgart, Teubner, 1959, pp. 386-408; *Id.*, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS, vol 7, Stuttgart, Teubner, 1958, pp. 191-291.

²⁷ Dilthey introduce la oposición entre “explicar y comprender”, oposición que distingue las dos grandes esferas del saber: esa de las ciencias de la naturaleza y esa de las ciencias del espíritu. Y la “comprensión” (*Verstehen*) será la que posteriormente, con Heidegger y Gadamer, se erigirá como fenómeno medular del conocimiento humano (cf. *TA*, pp. 97-98.159.201-202).

²⁸ Cf. Franco Díaz de CERIO, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, Barcelona, Flors, 1963, pp. 278-285.

²⁹ Cf. Wilhelm DILTHEY, *Die Geistige Welt*, p. 318.

encontrarse en la *vida psíquica* de los otros³⁰. Gracias a tal posibilidad el hombre puede conocer otro hombre, mientras que, en la esfera del conocimiento natural, el hombre agarra únicamente el fenómeno de la *cosa*, escapándosele su esencia fundamental. Esto revela, nada más y nada menos, que un estatuto verdaderamente distinto entre el espíritu y la cosa, con su correspondiente diferencia de estatuto entre *comprender* y *explicar*³¹. En efecto, el hombre puede comprender a otro hombre, pues por más lejano que éste se encuentre nunca será tan lejano como la cosa física, porque lo psíquico une la humanidad. Esta distancia y distinción de principio entre lo psíquico y lo físico es lo que ignora el positivismo. Pero el aspecto psíquico, de fuerte connotación individual, contrasta además con la visión hegeliana del espíritu objetivo, espíritu que engloba instituciones y culturas de imposible reducción a lo psíquico. Dilthey pone en torno al individuo las ciencias humanas, en torno a la psicología, ciencia del individuo, las ciencias del espíritu³²; de este modo, se aleja de Hegel para acercarse a Kant³³.

Pero Ricoeur nos recuerda que Kant no ofrece los conceptos necesarios para solucionar el problema de la crítica del conocimiento histórico, cuyo fenómeno de base es el *encadenamiento*, fenómeno mediante el cual el hombre comprende la vida del otro³⁴, vida que muestra sus sentimientos, sus comportamientos en una estructura primaria posible de leer³⁵. Esta estructura primaria, teleológica, permite el desarrollo de otros sistemas propios de la cultura, como la literatura, que son de segundo nivel. Dilthey y Max Weber vieron la necesidad de introducir conceptos conformes a la vida, cuya característica es ser constantemente fluctuante, algo que parece oponerse a la regularidad natural. Husserl, al establecer que la intencionalidad es la característica de lo psíquico (característica que se refiere a un sentido que puede ser identificado)

³⁰ Como en las denominadas operaciones lógicas primarias, que parecieran funcionar a modo de un pensamiento silencioso (*schweigende Denken*), dentro de cada uno de nosotros (cf. Francisco Fernández LABASTIDA, "Wilhelm Dilthey y las categorías de la vida: la metamorfosis historicista del apriorismo kantiano", en *Anuario Filosófico* 37/3 (2004) 878).

³¹ Para Dilthey *comprender* es el fenómeno que, en fondo, exige tanto la conciencia interior como la práctica hermenéutica; mientras que *explicar* es, más bien, seguir el método inductivo-deductivo para, con los datos de la experiencia y una lógica práctica, enunciar leyes generales (cf. Amedeo MARINOTTI, "Scienze dello spirito, ermeneutica e poesia nella ricerca di Dilthey", en *Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze (Nuova Serie)*, 14 (2008) 75; Paul RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, pp. 49-50).

³² Tal psicología será el cimiento de las ciencias del espíritu, del mismo modo que la matemática lo es para las ciencias de la naturaleza (cf. Ángel Gabilondo PUJOL, *op. cit.*, p. 117; Franco BIANCO, *Introduzione a Dilthey*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 62-102).

³³ Cf. Franco Díaz de CERIO, *op. cit.*, pp. 7-10.

³⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 224-226.

³⁵ Dilthey, como Kant, intenta fijar los conceptos que favorecen la posibilidad del conocimiento, pero lo hace desde una visión mucho más abierta de la que pueda permitir la visión empírico-racionalista, propia del trascendentalismo kantiano (cf. Francisco Fernández LABASTIDA, *op. cit.*, 869-883).

y al aportar el concepto de significación, permitirá a Dilthey de reforzar su noción de estructura psíquica y, por ende, su noción de encadenamiento o concatenación³⁶.

Esta componente psicológica, que concibe la comprensión como transposición en el otro, identifica las hermenéuticas de Schleiermacher y Dilthey. Ahora bien, pasando de la comprensión a la interpretación, que mira las expresiones de vida fijadas concretamente en la escritura, se constata que la hermenéutica completa la psicología comprensiva y que la psicología comprensiva otorga a la hermenéutica un acento o tono psicológico. La hermenéutica, fijándose especialmente en los signos de la escritura, no puede aferrar la vida psíquica de los otros en modo inmediato, debe reconstruir, debe re-producir (*Nachbilden*) dicha vida interpretando los signos objetivados. Así la filología es para los dos filósofos la etapa científica, el momento fundamental de la comprensión. Y el papel primordial de la hermenéutica –precisa Ricoeur citando a Dilthey– será: “establecer teóricamente, de cara a la intrusión constante de la arbitrariedad romántica y del subjetivismo escéptico [...], la validez universal de la interpretación, base de toda certeza histórica”³⁷.

Conforme a Ricoeur, este valor universal de la interpretación conlleva la problemática de la objetivación tan importante para Dilthey, que quiere responder al positivismo con una teoría científica de la comprensión. Por eso, Dilthey perfecciona su concepto de *reproducción* moldeándolo en modo apropiado a las exigencias de objetivación. La objetivación comienza según él con la interpretación de uno mismo, del sí mismo, que es un trabajo más difícil respecto a la interpretación del otro, porque el conocimiento de sí mismo comporta una retransmisión de indicaciones que el individuo ha dado a terceros. Para Dilthey la vida es esencialmente un dinamismo creador, semejante a la visión de la *filosofía de la vida* (*Lebensphilosophie*) de su tiempo, pero, a diferencia de esta, un dinamismo que para conocerse necesita interpretar sus signos y sus obras, un dinamismo que se autoestructura. Con esta visión, Dilthey generaliza el concepto de hermenéutica, introduciéndolo en el universo de una teleología de la vida. El hombre aprende a conocerse mediante la comprensión que implica la interpretación de sus signos y actos exteriorizados, con sus relativos efectos producidos en los otros. Y conoce, en fin, las objetivaciones de la vida depositadas en un saber duradero, un saber evocativo del espíritu objetivo de Hegel, que permite al individuo comprender las civilizaciones del

³⁶ Y sin duda su propia sensibilidad artística, su propia psique, explica sus predilecciones filosóficas, en contraste, verbigracia, con el positivismo de su época. “La música es todavía para mí el arte más querido” –decía–, “allí todo es luz y amor”. Dilthey amaba también la poesía, particularmente la de Hölderlin y Mörike (cf. Franco Díaz de CERIO, *op. cit.*, p. 4; Amedeo MARINOTTI, *op. cit.*, p. 72).

³⁷ Wilhelm DILTHEY, *Die Geistige Welt*, p. 331: „sie soll gegenüber dem beständigen Einbruch romantischer Willkür und skeptischer Subjektivität [...], die Allgemeingültigkeit der Interpretation theoretisch begründen, auf welcher alle Sicherheit der Geschichte beruht“. *TA*, p. 94.

pasado³⁸. Así la historia universal y la hermenéutica se identifican; y comprender la propia mismidad significa viajar por la grande memoria, donde se conserva todo aquello que ha sido verdaderamente importante para la humanidad. La hermenéutica, por tal razón, es nada menos que la universalización del individuo mismo, porque éste tiene finalmente acceso al saber de la historia universal³⁹.

En Dilthey, más que en Schleiermacher, se observa una hermenéutica centralizada en el individuo⁴⁰. En efecto, el fin último de la interpretación no es el mensaje del texto, *lo que* este dice, sino *quien* allí lo dice, el individuo que se expresa mediante el texto; y esto hace que su hermenéutica tenga un carácter psicológico⁴¹. El objeto de la hermenéutica se traslada del texto, de su significado y referencia, a la experiencia vivida que el texto expresa: “la vida misma, esta temporalidad en constante fluir, –como afirma Gadamer– está referida a la configuración de unidades de significado duraderas. La vida misma se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica”⁴². Ahora bien, que una hermenéutica de la vida sea una historia es ciertamente incomprensible, porque el paso de la comprensión psicológica a la comprensión histórica entraña un corte de la vida misma, que abre las puertas a la objetividad de la comprensión histórica. Pero la concepción de las objetivaciones de la vida denota sencillamente la presencia del idealismo hegeliano en la raíz misma de la vida y, de este modo, la hermenéutica es posible como filosofía gracias a Hegel⁴³, quien a propósito del espíritu (*Geist*) decía: “la vida aprehende aquí a la vida”⁴⁴.

El profesor francés asegura que, Dilthey se movió en la esencia del problema, intentando, por un lado, atrapar de la vida las unidades de sentido no limitadas por el vaivén histórico; investigando, por otro, la superación de la finitud, pero sin acudir al saber absoluto, que es precisamente la interpretación; y señalando, en fin, el camino mediante el cual el historicismo puede

³⁸ Cf. John B. THOMPSON, *Critical hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, University Press, 1981, p. 38.

³⁹ Pareciera acoger de Hegel todo lo que en él hay de significación universal, pues nada de lo que puede ser expresión de la vida se puede repeler (cf. Franco Díaz de CERIO, *op. cit.*, p. 240).

⁴⁰ Esta valoración del individuo, aspecto importante de su pensamiento, la recibió de la escuela histórica que conoció en Berlín, cuando era un joven universitario. Él mismo recuerda a Böckh, Ranke, Ritter y Trendelenburg (cf. *Ibid.*, p. 11; Amedeo MARINOTTI, *op. cit.*, p. 73).

⁴¹ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 226-228.

⁴² *Ibid.*, p. 230: „Das Leben selbst, diese fließende Zeitlichkeit, ist auf die Herausgestaltung von bleibenden Bedeutungseinheiten angelegt. Das Leben selbst legt sich aus. Er hat selbst hermeneutische Struktur“. Cf. Franz MUSSNER, *op. cit.*, pp. 7-9.

⁴³ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 230-235.

⁴⁴ Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, p. 136: “Leben erfaßt hier Leben“. Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 233; José ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, OC., vol. 6, Madrid, Alianza, 1989, pp. 165-214.

superarse, sin recurrir al saber absoluto⁴⁵. Estos aportes diltheyanos darán resultados importantes, si se renuncia a su modo de vincular lo hermenéutico con su singular noción psicológica y, si se explican los textos mirando especialmente su sentido inmanente y sus perspectivas inclusas: el mundo que él despliega, el mundo que él revela⁴⁶.

3. MARTIN HEIDEGGER⁴⁷

Con Heidegger –nos dice Ricoeur– la interpretación (*Auslegung*), que es algo distinto de la exégesis, entra en la región ontológica desde el inicio mismo de su famosa obra *Sein und Zeit*⁴⁸, donde se retoma la pregunta sobre el olvido del ser, pero teniendo presente que aquello sobre lo que verdaderamente nos interrogamos tiene que ver con la pregunta por el mismísimo *sentido* del ser. Su destacada noción, el ser ahí o el estar ahí que nosotros somos (*Dasein*)⁴⁹, no es un sujeto frente a un objeto, sino un ser en el ser, porque dicha noción indica básicamente el lugar donde surge la pregunta por el ser, el lugar de la manifestación. *Dasein*⁵⁰ es el ser que comprende el ser, es el ser que tiene en su estructura la *precomprensión* ontológica del ser⁵¹. Pues bien, desvelar esta estructura significa liberar su fundamento, constituir su fundación ontológica más que su fundamento epistemológico. La filosofía hermenéutica debe, entonces, desnudar este ente relativamente a su constitución de ser. Dicha operación supone estudiar a fondo la metodología de las ciencias del espíritu para encontrar sus fundamentos, supone clarificar la base ontológica donde pueden edificarse las ciencias del espíritu. De ahí la frase que el maestro francés estima clave para nosotros: en la hermenéutica, así entendida, se arraiga lo que debe llamarse *hermenéutica* en sentido derivado, o sea, la metodología de las ciencias históricas del espíritu⁵².

⁴⁵ Las normas que Ricoeur busca para la hermenéutica son sin duda alguna distintas de las de Dilthey, pero es importante destacar aquí la empatía de nuestro autor por la visión del filósofo alemán, de quien afirma que *se movió en la esencia del problema* (cf. Jean GRONDIN, “Ricoeur a-t-il d’abord introduit l’herméneutique comme une variante de la phénoménologie?”, en *Studia phænomenologica*, 13 (2013) 104-105).

⁴⁶ Cf. CH, pp. 81-98; Werner G. JEANROND, *Introduction à l’herméneutique théologique*, Paris, Cerf, 1995, pp. 101-106; Joselyn DUNPHY, *L’héritage de Dilthey*, en Jean GREISCH, Richard KEARNEY, Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 83-95.

⁴⁷ Véase básicamente TA, pp. 98-106.

⁴⁸ Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA., vol. 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 1-20 [trad. esp.: Jorge E. RIVERA, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2022, pp. 21-35].

⁴⁹ Cf. Jesús Adrián ESCUDERO, *Notas aclaratorias*, en Martin HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], Madrid, Trotta, 2002, pp. 89-90; Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 2, pp. 6-11 (trad. esp., pp. 25-29).

⁵⁰ Cf. Modesto BERCIANO, “¿Qué es realmente el ‘Dasein’ en la filosofía de Heidegger?”, en *Themata. Revista de filosofía* 10 (1992) 435-450.

⁵¹ Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 4, pp. 15-20 (trad. esp., pp. 32-35).

⁵² Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 258-269.

Pero, además de esta primera novedad que Heidegger introduce en *Sein und Zeit*, hay una segunda muy importante. Con Dilthey, la comprensión comportaba el otro y la posibilidad de alcanzar su psiquismo mediante una transferencia; con Heidegger, en cambio, la comprensión supone la relación del *Dasein* con el mundo y no con otro *Dasein*, y en este tipo de relación es donde se indagan los fundamentos del problema ontológico⁵³. Heidegger, habiendo leído a Nietzsche, sabe que el otro, tanto como yo mismo, me es paradójicamente más ignoto de lo que pueda serlo cualquier fenómeno de la naturaleza; y esto por causa de la disimulación, de la inautenticidad propia del *Dasein*. Por eso, su famoso capítulo sobre el ser-con (*Mitsein*) es sencilla y llanamente una discusión sobre el *se* o el *uno* (*das Man*), sobre el sí mismo (*Selbstein*), lugar predilecto de la disimulación⁵⁴; así pues, la ontología de la comprensión comienza insólitamente con una reflexión sobre el ser-en (*In-Sein*), lejos o en lugar del ser-con (*Mitsein*)⁵⁵. Y, de este modo, la problemática del otro, típica de Dilthey, es reemplazada por la del mundo; vale decir, que al mundanizar⁵⁶ así el comprender, Heidegger simplemente lo *despsicologiza*⁵⁷.

Llegados a este punto, el hermeneuta francés afirma que este desplazamiento ha sido prácticamente inadvertido por las interpretaciones existencialistas sobre Heidegger. De hecho, no se ha señalado adecuadamente que su análisis es ante todo una reflexión acerca de la mundanidad del mundo y, que dicho análisis pretende demoler la idea del sujeto cognoscente como medida de la objetividad. Contra tal idea, conviene recuperar aquella de la condición de *habitante* de este mundo, pues desde tal condición es desde donde se puede hablar de situación, comprensión e interpretación. Urge, pues, enraizar la teoría de la comprensión en el mundo, para fijar en él todo el sistema lingüístico, los libros, los textos; urge estar *allí* y, en cierto modo, *sentirse*, aun antes de orientarse; urge, en fin, retomar ciertos sentimientos como el miedo y la angustia, no para *hacer existencialismo*, sino para sentirnos esencialmente ligados al mundo, más que a la relación tradicional sujeto-objeto. Gracias al conocimiento, emplazamos los objetos frente a nosotros, pero el sentimiento de la situación precede tal conocimiento, ordenándonos a un mundo⁵⁸.

Tras este primer momento ontológico, el de la situación, viene entonces el segundo momento, el del comprender, que no es todavía algo relacionado con el lenguaje, la escritura o el texto, sino más bien con el fenómeno del *poder*

⁵³ Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 12-13, pp. 71-84 (trad. esp., pp. 74-84).

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, § 25-27, pp. 153-173 (trad. esp., pp. 135-149).

⁵⁵ Cf. Juan J. GARRIDO PERIÑÁN, "La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36, n.1 (2019) 175-200.

⁵⁶ Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 14, p. 86 (trad. esp., p. 86).

⁵⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 266-267.

⁵⁸ Cf. Italo D. CÁRCAMO, "El comprender y la mundaneidad del mundo", en *Revista de filosofía*, 30 (2018) 193-214.

ser, cuya función primordial es orientarnos en una situación. De este modo, el comprender apunta originariamente a la captura de una posibilidad de ser y posteriormente al lenguaje, al texto, donde la aplicación de esta categoría del comprender significaría fundamentalmente desplegar la posibilidad de ser que señala el texto. En definitiva, el comprender heideggeriano⁵⁹ es en esencia un *proyectar* o, paradójicamente hablando, un proyectar en y desde un *ser-arrojado* previamente, un proyectar en y desde un *ser en estado de yecto*, que es en última instancia el ser inherente al *Dasein*⁶⁰. *Dasein* que, en estado de yecto y *ya siempre* proyectado, permanece en proyecto mientras es; en otros términos, es en su estructura un *proyecto-arrojado* que explora su mundo circunstancial, las cosas del mundo, y que las explora como posible ser total y ser relativamente a la muerte⁶¹.

Tras este segundo momento ontológico, el del comprender o exégesis de las cosas, llega entonces el tercer momento, el de la interpretación o exégesis de los textos, que interesa directamente al exégeta; y así se completa la tríada: situación-comprensión-interpretación. Pues bien, la interpretación es en principio una explicitación o un *desarrollo* de la comprensión, en efecto “en la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo”⁶². Como se echa de ver, cualquier regreso a la teoría del conocimiento queda así prevenido; lo que se explicita es el *en cuanto (als)*, el *como*, que hace referencia a las articulaciones de la experiencia; pero “no es en [el enunciado] donde surge por vez primera el ‘en cuanto’, sino que en él tan sólo se expresa”⁶³.

Ricoeur estima que la Analítica del *Dasein*, más allá de los problemas de la exégesis, confiere un sentido a la epistemología aparentemente fracasada, cuando uno dicho aparente fracaso con una estructura ontológica excelente. Tal fracaso, mejor conocido como *círculo hermenéutico*, por la recíproca

⁵⁹ Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 32, p. 197 (trad. esp., p. 167): “El Dasein en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. Este comprensor *estar vuelto hacia posibilidades*, por la repercusión que tienen sobre el Dasein esas mismas posibilidades en tanto que abiertas, es también un poder-ser. El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación*” („Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende Sein zu Möglichkeiten ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen. Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*”).

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, § 38, pp. 233-239 (trad. esp., pp. 193-198).

⁶¹ Nociones distantes del pensamiento de Ricoeur. En efecto, desde el horizonte de *Temps et récit* la noción de totalidad es irreducible al ser-para-la-muerte (cf. *Ibid.*, §§ 45-53 pp. 307-354 (trad. esp., pp. 247-283); Samuel LELIÈVRE, “Être, temps, et récit. Ricoeur après et contre Heidegger”, en *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Etudies* 2 (2020) 45).

⁶² Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 32 p. 197 (trad. esp. 167): „In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst“.

⁶³ *Ibid.*, § 32, p. 198 (trad. esp., 168): „In dieser taucht das ‘Als’ nicht zuerst auf, sondern wird nur erst ausgesprochen“. Cf. Otto PÖGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, München, Karl Alber, 1983, pp. 264-272.

implicación viciosa que tienen en las ciencias del espíritu el sujeto y el objeto, es evidente cuando la ontología fundamental muestra el fenómeno de la *pre-comprensión* en el plano metodológico. En este plano, todavía epistemológico, el fenómeno de la precomprensión es negativo por el vicio persistente de la relación sujeto-objeto. Pero en una relación distinta, como puede ser la de una familiaridad originaria con las herramientas del mundo y un uso nuevo de las cosas, la precomprensión adquiere un aspecto positivo. En efecto, puede notarse el carácter de anticipación propio del ser que comprende históricamente; y es, pues, en los términos de la Analítica del *Dasein* que debe entenderse esta afirmación: “la interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa”⁶⁴. Como quiera que fuese, la precomprensión, juzgada negativamente como prejuicio en el campo de la teoría del conocimiento, es en el terreno de la ontología fundamental un prejuicio comprensible, gracias a la estructura de anticipación del comprender. En tal caso, el círculo hermenéutico en sede metodológica es meramente la sombra de la estructura de anticipación; así las cosas, “lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta”⁶⁵.

Como puede observarse, ni el discurso ni la escritura hacen parte del núcleo de esta especulación. La reflexión filosófica del lenguaje en *Sein und Zeit* aparece después de las meditaciones relativas a la situación, la comprensión y la interpretación. El lenguaje es concebido como una articulación de segundo grado, la articulación de la explicitación en los *enunciados* (*Aussage*)⁶⁶. Pero esta subordinación del enunciado respecto a la comprensión y la explicitación nos permite ver su función primordial, que no es tanto la comunicación con otro, cuanto: *el hacer-valer, la mostración, la manifestación*⁶⁷. Esta función eminente del lenguaje revela sencillamente que su estructura ontológica “tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del *Dasein*”⁶⁸. Así pues, para Heidegger “el discurso es la articulación *significante* de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo”⁶⁹.

El poder manifestativo del lenguaje aquí bosquejado abre el paso a la segunda filosofía de Heidegger que ignorará el *Dasein*. Pero ya en *Sein und Zeit*

⁶⁴ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 32, p. 200 (trad. esp., p. 169): „Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesenhaft durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert“.

⁶⁵ *Ibid.*, § 32, p. 203 (trad. esp., 171): „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen“. Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 270-276; Otto Pöggeler, *op. cit.*, pp. 272-277.312-334.

⁶⁶ Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 33, pp. 204-213 (trad. esp., pp. 172-179).

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, § 33, pp. 205-206 (trad. esp., pp. 173-174).

⁶⁸ *Ibid.*, § 34, p. 213 (trad. esp., p. 179): „[Daß dieses Phänomen] in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des *Daseins* seine Wurzeln hat“.

⁶⁹ *Ibid.*, § 34, p. 214 (trad. esp., p. 180): „Reden ist das *bedeutende* Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins“. Cf. *TA*, p. 212; P. RICOEUR, *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*, Fort Worth, Texas, Christian University Press, 1976, p. 96.

el *decir* (*reden*) es más importante que el *hablar* (*sprechen*), porque el *decir* manifiesta la constitución existencial, mientras que el *hablar* revela el matiz mundano, ese matiz que se hunde en la *empiría*; por ello, la primera especificación del *decir* no es el *hablar*, sino el *escuchar-callar*⁷⁰. Y, si comprender es escuchar, entonces, la recepción de la palabra es prioritaria respecto a su producción y el escuchar es necesariamente la parte esencial del discurso: “el escuchar es constitutivo del discurso”⁷¹. Esta precedencia de *la escucha* caracteriza la relación básica que tiene la palabra cuando se abre al mundo y al otro. Todo esto, según Ricoeur, tiene sus consecuencias metodológicas importantes: la lingüística, la semiología, la filosofía del lenguaje quedan en la zona del hablar y no del decir. En tal sentido, la ontología heideggeriana ni mejora la lingüística ni agrega algo a la exégesis. En breve, el decir remite a las cosas dichas, en cambio el hablar remite al hombre hablante⁷².

Dicho esto, nuestro afable pensador se pregunta críticamente: ¿por qué no proclamarnos heideggerianos? ¿Dónde está la famosa aporía anunciada? ¿No hemos anulado la aporía diltheyana implícita en su teoría de la comprensión, que se oponía a la explicación naturalista y al mismo tiempo rivalizaba con esta en objetividad y cientificidad? ¿No la hemos superado subordinando la epistemología a la ontología? Pues bien, según Ricoeur, la aporía no ha sido solucionada sino agravada, porque ahora no se halla *en* el campo epistemológico, el de las dos formas del conocer, sino más bien *entre* la epistemología y la ontología tomadas en conjunto. Heidegger lleva esta reflexión filosófica hasta sus causas primeras, pero no regresa de su ontología fundamental⁷³ a la aporía epistemológica que debe aclarar el estatuto de las ciencias del espíritu. Además, tan sólo regresando puede verificarse su pretensión de considerar las preguntas exegéticas y de crítica histórica como *derivadas*. Heidegger no resuelve esta pregunta: *¿Cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una hermenéutica fundamental?* Empero, la verificación de la afirmación de que el círculo hermenéutico se halla *fundado* en la estructura anticipatoria de la comprensión podría darse precisamente en el movimiento de regreso de su ontología a la epistemología, movimiento de retorno que

⁷⁰ Cf. Paloma MARTÍNEZ, “Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger”, en *Diánoia* 61 (2008) 111-147.

⁷¹ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 34, p. 217 (trad. esp., p. 182): „Das Hören ist für das Reden konstitutiv“. Cf. Eduardo SILVA ARÉVALO, “Poética del relato y poética teológica. Aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur en *Temps et Récit* para una hermenéutica teológica”, en *Anales de la facultad de teología* 51 (2000) 19, nota 22.

⁷² Cf. *Ibid.*, pp. 17-20.

⁷³ Una ontología que contrasta a punto fijo con la de Ricoeur, quien no la concibe como necesariamente previa a toda filosofía, sino como el último nivel viable o eventualmente accesible (cf. Samuel LELIÈVRE, *op. cit.*, p. 45).

parece innatural a la hermenéutica ontológica⁷⁴. En *Sein und Zeit* se abandona la pregunta, tan solo se la plantea: “en [el círculo del comprender] se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario”⁷⁵, si se evita que “la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares”⁷⁶ y, si, por el contrario, se asegura “el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas”⁷⁷.

Como bien puede advertirse, Heidegger distingue la anticipación según las cosas mismas de la anticipación que resultaría de las simples ocurrencias (*Einfälle*) y de las opiniones populares (*Volksbegriffe*). Pero, justamente, se pregunta Ricoeur: ¿cómo ir más lejos, si a renglón seguido se declara que “los supuestos ontológicos del conocimiento histórico trascienden fundamentalmente la idea del rigor de las ciencias más exactas”⁷⁸ y si también se elude el asunto del rigor típico de las ciencias históricas mismas? La consecuencia que deja este movimiento de radicalización del círculo, en una plataforma más profunda de la epistemología, es que se imposibilita *repetir la cuestión epistemológica después de la ontología*⁷⁹. Por mejor decir, lo que Ricoeur objeta a Heidegger es la elección de *la vía corta* como modo de fundamentar la hermenéutica en la fenomenología, por eso, propone *la vía larga*⁸⁰: “La ‘vía larga’ que yo propongo tiene también por ambición llevar la reflexión a los niveles de una ontología; pero lo hará por grados, siguiendo las demandas sucesivas de la semántica, luego de la reflexión”⁸¹.

⁷⁴ Cf. Marcelino Agís VILLAVERDE, “Paul Ricoeur: los caminos de la hermenéutica”, en *Agora* 25/2 (2006) 36-37.

⁷⁵ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 32, p. 203 (trad. esp., pp. 171-172): „In ihm [Zirkel des Verstehens] verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens“.

⁷⁶ *Ibid.*, § 32, p. 203 (trad. esp., p. 172): „Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen“.

⁷⁷ *Ibid.*, § 32, p. 203 (trad. esp., p. 172): „in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern“.

⁷⁸ *Ibid.*, § 32, p. 204 (trad. esp., p. 172): „übersteigen die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Idee der Strenge der exaktesten Wissenschaften“.

⁷⁹ ¿No es oportuno aquí subrayar el origen más diltheyano que heideggeriano de la hermenéutica de Ricoeur? (cf. Jean GRONDIN, “Ricoeur a-t-il d’abord introduit l’herméneutique comme une variante de la phénoménologie?”, p. 105; *CH*, pp. 99-119; Paul RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 222-232 (*CI*); pp. 222-232; Domenico JERVOLINO, *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica*, Napoli, Città del sole, 1996, pp. 219-239; François DOSSE, *Paul Ricoeur: Les sens d’une vie*, Paris, La Découverte, 1997, pp. 418ss.

⁸⁰ Cf. Domenico JERVOLINO, “Pensiero biblico e traduzione in Ricoeur”, en *Protestantesimo* 61 (2006) 337.

⁸¹ *CI*, p. 10: “La ‘voie longue’ que je propose a aussi pour ambition de porter la réflexion au niveaux d’une ontologie; mais elle le fera par degrés, en suivant les requêtes successives de la sémantique, puis de la réflexion”. Cf. *CI*, pp. 14-15.

4. HANS GEORG GADAMER⁸²

Según Ricoeur, la aporía epistemológica, dejada por Dilthey y agravada por Heidegger, deviene el problema central de la hermenéutica de Gadamer en *Wahrheit und Methode*⁸³. El filósofo de Marburgo reabre el debate de las ciencias del espíritu partiendo de la ontología heideggeriana, especialmente de esa ontología coloreada de poética filosófica. Gadamer organiza su obra entorno a la experiencia nuclear del *distanciamiento alienante* (*Verfremdung*), que parece ser el presupuesto de las ciencias humanas, en el que la hermenéutica podría reivindicar su universalidad. La alienación, en efecto, es la presuposición ontológica base de la conducta objetiva de tales ciencias. Estas suponen una metodología del distanciamiento que destruye la relación de pertenencia (*Zugehörigkeit*), la relación con el mundo histórico. Gadamer sostiene el debate entre distanciamiento alienante y experiencia de pertenencia en las tres zonas propias de la hermenéutica, a saber: la estética, la histórica y la lingüística. En la zona estética es posible el ejercicio crítico del juicio, tras sentirse uno poseído por el objeto. En la zona histórica es posible el ejercicio de una metodología histórica en el nivel de las ciencias humanas y sociales, gracias a la conciencia de ser soportado por tradiciones que le anteceden a uno. En la zona del lenguaje es posible el trato científico del mismo y la presunción de dominar las estructuras del texto actual cultural mediante técnicas objetivas, gracias a la copertenencia a las cosas dichas por las grandes voces creadoras de discursos. De este modo, la misma y única tesis surca las tres partes de *Verdad y Método*⁸⁴.

El maestro francés dice que la filosofía de Gadamer tiene un carácter sintético bien manifestado en la expresión *experiencia hermenéutica*, expresión que abraza el movimiento de la hermenéutica regional a la general y el movimiento de la epistemología a la ontología. Sostiene también que Gadamer inició el movimiento de regreso de la ontología a los problemas epistemológicos. Por otra parte, Ricoeur afirma que el mismo título *Wahrheit und Methode* señala un contraste entre el concepto heideggeriano de verdad y el concepto diltheyano de método; por ello, debería intitularse *Verdad o Método*, en vez de, *Verdad y Método*. Además, es muy significativo el trabajo histórico que Gadamer realiza antes de exponer sus propias ideas, porque esto atestigua que la filosofía hermenéutica debe recapitular sus propias polémicas: esa de la filosofía romántica contra la Ilustración, la de Dilthey contra el positivismo, la de Heidegger contra el neokantismo⁸⁵.

Dicho esto, nuestro afable pensador afirma que Gadamer evita involucrarse en el movimiento romántico, movimiento que solo ha realizado una

⁸² Véase particularmente *TA*, pp. 106-111.

⁸³ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 175-384.

⁸⁴ Cf. Otto Pöggeler, *op. cit.*, pp. 300-306.

⁸⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 177-201.222-246.258-269.

inversión de las tesis de la Ilustración (*Aufklärung*), sin lograr desplazar la problemática en sí misma ni cambiar el terreno del debate. En efecto, la filosofía romántica se esfuerza por rehabilitar el prejuicio y sigue dependiendo de una filosofía crítica. Así las cosas, es necesario aclarar si su hermenéutica, cuando habla de los límites que impone la tradición al hombre, supera el punto de inicio de la hermenéutica romántica. Por otra parte, a Dilthey se le recrimina haber sido un rehén tanto del conflicto de las dos metodologías como de la teoría tradicional del conocimiento⁸⁶. De hecho, la tesis de la conciencia de sí, dueña de sí misma, vale decir, su dimensión subjetiva, es sin duda alguna básica en su obra de perfil epistemológico, donde prevalece su criterio reflexivo sobre su conciencia histórica. Por tal motivo, Dilthey no pudo ver la historia como entidad anterior a nuestra reflexión, como entidad que se apropia de nosotros mismos antes que lo hagamos nosotros. “En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella”⁸⁷. En este punto, Gadamer sigue a Heidegger cuando anota que el prejuicio es la estructura anticipadora de la experiencia humana⁸⁸. Por ello, la interpretación filológica debe ser un modo derivado del comprender fundamental.

Con estas reflexiones, el filósofo de Marburgo confluye en la teoría de la conciencia histórica, cima de su reflexión sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu; teoría exactamente llamada la *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, la *conciencia-de-la-historia-de-los-efectos* o conciencia de la historia efectual⁸⁹. Esta categoría depende de la conciencia reflexiva de la misma metodología, conciencia de estar siempre expuesto frente a la historia, frente a su acción, sin que dicha acción pueda ser objetivada, porque ella aparece ínsita en el mismo fenómeno histórico. En los *Kleine Schriften* Gadamer escribe: “quiero decir con esto, ante todo, que no podemos extraernos del devenir histórico, apartarnos de él, de manera que el pasado sea para nosotros un objeto”⁹⁰; más adelante afirma que “estamos siempre situados en la historia”⁹¹; en fin, anota que nuestra conciencia, determinada por el devenir histórico, no tiene la libertad de situarse frente al pasado, pasado que en último término se nos impone con su propia verdad⁹².

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 222-246.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 281: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr“.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 281-282.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 307.

⁹⁰ Hans-Georg GADAMER, *Kleine Schriften I, Philosophie, Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1967, p. 158: „Was ich damit sagen will, ist zunächst, daß wir uns nicht aus dem Geschehen selber herausheben und sozusagen ihm gegenüberreten mit der Folge, daß etwa die Vergangenheit uns so zum Objekt würde“.

⁹¹ *Id.*, „Wir sind immer schon mitten in der Geschichte darin“.

⁹² Cf. *Id.*

Teniendo en cuenta este concepto de la eficiencia histórica, nuestro hermenauta francés se pregunta: *¿cómo es posible introducir una instancia crítica cualquiera en una conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo del distanciamiento?* Esto es posible, responde, a condición de que la conciencia histórica no se circunscriba al rechazo del distanciamiento, sino más bien combata por apropiárselo⁹³. A tal propósito, Gadamer ofrece tres sugerencias significativas que serán el punto de arranque de la misma reflexión de Ricoeur. Primera sugerencia: la conciencia de la historia eficiente entraña un elemento de *distancia* (*Abstand*), no obstante la oposición masiva entre pertenencia y distanciamiento alienante. Hay una especie de tracción entre lo remoto y lo personal que es de verdad esencial a la toma de conciencia histórica⁹⁴. Segunda sugerencia: el concepto de *fusión de horizontes* (*Horizontverchmelzung*)⁹⁵, es decir, el ejercicio de comunicación a distancia de dos conciencias diferentes que, en contextos diversos, miran juntas hacia lo lejano y hacia lo abierto; en otras palabras, la idea de fusión de horizontes revela que no estamos llamados a existir bajo perspectivas cerradas y solitarias, sino bajo el horizonte de lo próximo, lo lejano y lo abierto, esto es, bajo el horizonte de lo común⁹⁶. Tercera sugerencia: el rasgo universalmente *lingüístico* (*Sprachlichkeit*) de la humanidad; esto significa, en esencia, que mi pertenencia a una determinada tradición supone la interpretación de los signos, obras y textos establecidos como de mi herencia cultural; ellos se nos ofrecen gracias al lenguaje para ser descifrados⁹⁷. El lenguaje deja ver primordialmente el *diálogo que somos* en cuanto humanidad y es, por decirlo de alguna manera, ese acuerdo anticipado que nos soporta, que nos mantiene en la palabra. Ahora bien, la experiencia lingüística, subraya Ricoeur, es simplemente mediadora, porque en el diálogo las cosas dichas son las que van guiando, en cierto modo, a sus interlocutores. El poder de la cosa dicha es evidente en cualquier diálogo hablado, pero lo es más cuando el diálogo se lleva a cabo mediante el texto. ¿Dónde es más manifiesto este reinado de la cosa dicha sobre los interlocutores que cuando la *Sprachlichkeit* deviene *Schriftlichkeit*, o bien cuando la mediación por el lenguaje deviene mediación por el texto? Por consiguiente, es *la cosa del texto* que, siendo independiente del autor y del lector, consiente realmente la comunicación a distancia⁹⁸.

⁹³ Cf. Werner G. JEANROND, *op. cit.*, pp. 100-109; Jean GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, pp. 221-222; Barry D. SMITH, "Distanciation and Textual Interpretation", en *Laval théologique et philosophique* 43 (1987) 205-216.

⁹⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 296-305.

⁹⁵ Cf. Jean GRONDIN, "La fusión de horizontes ¿La versión gadameriana de la *adequatio rei et intellectus*?", en *Gadamer y las Humanidades*, vol. 1, México, UNAM, 2007, pp. 23-42; Alex C. GUENEL, "Historicidad y lingüisticidad: en torno al concepto fusión de horizontes en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer", en *Alpha* 51 (2020) 241-249.

⁹⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 305-312.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 392.

⁹⁸ Cf. TA, pp. 369-387; P. RICOEUR, "Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue", en *Philosophy Today*, 17, n.2 (1973), 153-165; Frank M. KIRKLAND, "Gadamer and Ricoeur: The

CONCLUSIÓN

Después de haber recreado la inolvidable investigación intitulada *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey* o análisis de la tradición hermenéutica moderna, tenemos ahora que volver a la pregunta primera y responder a ella de la manera más breve y adecuada posible: ¿cuáles son los conceptos básicos que Ricoeur subraya de la tradición hermenéutica moderna?

Respecto a Schleiermacher, Ricoeur subraya que él intentó crear una *hermenéutica general* de horizontes universales, con principios propios y distintos a los de las ciencias naturales; una hermenéutica general capaz de ofrecer un estatuto científico a las diferentes hermenéuticas del texto; una hermenéutica general que comprendiera entonces la filología de los textos antiguos greco-latinos y la exégesis de los textos de las Sagradas Escrituras. Este intento, que implicaba levantar el nivel de comprensión, puede compararse con el de Kant quien se adentró en la naturaleza del ser, evaluando primero la capacidad del conocer. Schleiermacher opone la interpretación gramatical a la interpretación técnica o psicológica, porque la primera se mueve objetivamente en la dimensión lingüística del autor, mientras que la segunda se mueve positivamente en la dimensión del pensamiento generado por el discurso del autor. En fin, el intento hermenéutico de Schleiermacher se enmaraña en sus últimas obras, con los nuevos caracteres opuestos de adivinación y comparación, caracteres que se superponen al primer par de opuestos, lo gramatical y lo opuesto⁹⁹.

Respecto a Dilthey, Ricoeur subraya que él puso la *hermenéutica en la historia*; en la región de la ciencia histórica, dimensión cardinal del hombre por su elevada *expresión de vida*, expresión que se antepone al texto escrito que la fija. Dilthey, en efecto, acomete la modificación de la epistemología para resolver la problemática de la inteligibilidad del dato histórico. De hecho, en medio del historicismo y positivismo propio de su tiempo, él quiso darles a las ciencias del espíritu un estatuto *metodológico y epistemológico* semejante al de las ciencias naturales. Por este sendero, encontró la diferencia básica entre el mundo psíquico y el mundo físico, concluyendo que lo psíquico permite al hombre conocer a otro hombre, mientras que lo físico permite solamente conocer el fenómeno de la cosa. Este estatuto diverso que hay entre lo psíquico/espíritu y la cosa, le permite a Dilthey afirmar que al espíritu le corresponde el *comprender*, que es precisamente lo propio de las ciencias humanas, mientras que a la cosa le atañe el *explicar*, que es justamente lo propio de las ciencias positivas. En tales circunstancias, la hermenéutica queda finalmente justificada

Paradigm of the Text", en *Graduate Faculty Philosophical Journal* 6 (1977) 131-144; Leonard LAWLOR, *The Dialectical Unity of Hermeneutics: on Ricoeur and Gadamer*, en Hugh J. SILVERMAN, ed., *Gadamer and Hermeneutics*, New York-London, Routledge, 1991, pp. 82-90.

⁹⁹ Cf. CH, pp. 69-80; François-Xavier AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la new Yale theology school*, Paris, Cerf, 2004, pp. 95-96.

en el fenómeno de la comprensión, esto es, en la capacidad de transportarse un yo en otro yo semejante; pero la hermenéutica, escrutando los signos de la escritura, no puede asir inmediatamente la vida psíquica de los otros, debe *reproducir* dicha vida interpretando los signos objetivados. Así las cosas, la filología será el terreno científico fundamental de la comprensión, pues ella facilitará la validez universal de la interpretación que conlleva la problemática de la objetivación. Dilthey, en fin, generaliza la noción de hermenéutica, encuadrándola en una teleología de la vida que supone la historia, donde el individuo puede acceder al saber universal¹⁰⁰.

Respecto a Heidegger, Ricoeur subraya que él instaló la *hermenéutica en la ontología*. En efecto, según *Sein und Zeit*, el ser que se interroga por el ser y que puede comprenderlo no es otro que el *Dasein*, cuya estructura supone la *precomprensión* ontológica del ser; por ello, la hermenéutica debe revelar la naturaleza de este ente. El *Dasein* es en esencia un ente en relación con el mundo, o sea, un *ser-en*, más que un *ser-con*; así, la problemática del *otro*, típica de Dilthey, queda suplantada por la del *mundo*; se trata pues de un habitante del mundo situado existencialmente allá. Tras esta situación ontológica primaria prosigue el segundo momento ontológico, el del *comprender*, que es de suyo un proyectar en y desde un ser-arrojado previamente; así el *Dasein* escruta los entes del mundo que lo rodean, esto es, va a la exégesis de las cosas mismas. En fin, tras este segundo momento, arriba el tercer momento ontológico, el de la *interpretación*, que es la exégesis de los textos; se trata en principio del desarrollo de la comprensión, desarrollo que a las claras interesa al exégeta; y de este modo se completa la tríada: situación-comprensión-interpretación. Dicho esto, es claro que esta ontología del ser, desde el comprender del *Dasein*, muestra una epistemología sin el vicio del círculo hermenéutico sujeto-objeto, propio de las ciencias del espíritu; y es claro también que ni el discurso ni la escritura son aspectos nucleares de esta reflexión inicial. En efecto, Heidegger concibe el lenguaje como una coyuntura secundaria propia de los *enunciados*, coyuntura subordinada a la comprensión y la explicitación; esto consiente observar su función original, a saber: *el hacer-valer, la mostración, la manifestación*; función original del lenguaje que a la postre se halla arraigada en la apertura del *Dasein*. Aquí se advierte, finalmente, que el *decir* es mucho más significativo que el *hablar*, dado que la primera especificación del decir no es el hablar, sino el *escuchar-callar*. De esta manera, Heidegger trajina el pensamiento filosófico hasta su núcleo ontológico, pero si se quiere dilucidar el estatuto justo de las ciencias del espíritu, se debe regresar desde tal ontología a la aporía epistemológica inicial¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. CH, pp. 81-98; François-Xavier AMHERDT, *op. cit.*, pp. 97-98.

¹⁰¹ Cf. CH, pp. 99-119; François-Xavier AMHERDT, *op. cit.*, pp. 98-100.

Respecto a Gadamer, Ricoeur subraya que él condensó en la dicción *experiencia hermenéutica* la síntesis de dos movimientos: el de las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general y el de la epistemología a la ontología. Gadamer enfrenta en *Wahrheit und Methode* la aporía epistemológica sobre el estatuto de las ciencias del espíritu, partiendo de la ontología de su maestro y amigo Heidegger. El filósofo de Marburgo nota en estas ciencias un presupuesto que llama *distanciamiento alienante*, donde la hermenéutica podría pretender su universalidad; nota, además, que dichas ciencias suponen una metodología del distanciamiento que destruye la relación de pertenencia, la relación con el mundo histórico. Por ello, examina este conflicto en las zonas estética, histórica y lingüística. Gadamer piensa que el hombre, y en consecuencia la comprensión, está determinado fundamentalmente por su pertenencia al devenir de la historia; así, llega a la teoría de la conciencia histórica, fundamento de las ciencias del espíritu, teoría que denomina textualmente como la *conciencia-de-la-historia-de-los-efectos* o conciencia de la historia efectiva. Este fundamento supone, por una parte, el elemento de la *distancia*; por otra, la *fusión de horizontes* que favorece la comunicación entre dos conciencias distantes en el tiempo; y supone, en fin, el rasgo *lingüístico* universal de la humanidad¹⁰². Ricoeur ve en estas sugerencias una conciencia histórica que se apropia de la distancia y ve una experiencia lingüística de diálogo, donde la cosa dicha tiene un poder particular entre los interlocutores; un poder que es todavía mucho más evidente en el *texto*, por su independencia que favorece una comunicación efectiva a distancia. Por ello, y no solo por ello, se adentrará en la idea de *la cosa del texto*¹⁰³.

Ariolfo Padilla Neira
Via Latina 407, 00179 Roma
ariolfopn@gmail.com

¹⁰² Cf. Paul RICOEUR, *La tâche de l'herméneutique*, en François Bovon, Grégoire Rouiller (eds.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1975, pp. 196-200; François-Xavier AMHERDT, *op. cit.*, pp. 101-103.

¹⁰³ Subsannando así la perspectiva negativa de Gadamer sobre el distanciamiento (cf. Barry D. SMITH, *op. cit.*, pp. 205-216; François DOSSE, *op. cit.*, pp. 402-406; Alain THOMASSET, *op. cit.*, p. 123).