

INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA¹

Pedro Alzuru

A la idea contemporánea de hermenéutica, en particular la monumental reconstrucción de Gadamer en *Verdad y método* (1960), Ferraris (*Storia dell'Hermeneutica*, 1988) aporta dos variantes: la extensión del ámbito de la exposición historiográfica (Gadamer se ocupa sólo de la hermenéutica romántica); y, la atenuación de la antítesis entre hermenéutica y epistemología (que Gadamer hereda de Heidegger).

La hermenéutica, como ejercicio transformador y comunicador, se opone a la teoría como contemplación de esencias eternas. No tiene ninguna relación lingüístico-semántica con Hermes. Boeckh 1886, vertió *Hermenéia* por *elocutio* (elocución), por *verständlich machen* (hacer comprensible), se excedió cuando la equiparó con *exéghesis*, la explicación de las cosas sagradas. Se trata de un pronunciar, de una función de la lengua, es la eficacia de la expresión lingüística. Por eso Heidegger y Gadamer la conectan al universo del lenguaje y del *logos* como *verbum* y como *sermo*, lo que confirma el uso de "interpretación" en el lenguaje ordinario: hacerse intérprete de un sentimiento, hacer de intérprete entre personas, interpretar una sonata, interpretar un libro, interpretar un sueño.

Resuena sobre todo la duplicidad de interpretación como comprensión o expresión de un significado. Expresar es ya una función hermenéutica, no hay comprensión tácita, comprender sólo se realiza cuando el sentido entendido se traduce en *logos*-lenguaje. En Ebeling (1959), toma tres direcciones: afirmar, interpretar y traducir, modificaciones del significado de "llevar a la comprensión", sobre todo de los textos que tienen valor canónico (religiosos, jurídicos, literarios). La interpretación se ejerce donde se interpone un velo a la comprensión de un mensaje. Hasta finales del s XVIII, esto no se limitaba a textos en sentido restringido, se interpretaba todo tipo de signos, incluidos los naturales. Pero la universalidad de la hermenéutica contemporánea se separa de la tradición exegética de la teología, del derecho y de la filología, aunque conserva lo que ellas habían conquistado, interpretar tiene que ver con decisiones históricas y existenciales de sujetos y comunidades, no interpretación de textos filosóficos sino la interpretación como cuestión fundamental de la filosofía (Ferraris 1988:11).

¹ Ponencia en Ciclo de Conferencias: Discusión onto-epistemológica del Método, Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad de los Andes, Mérida, 3-4/07/2014.

En Platón y Aristóteles, la hermenéutica, antes que interpretar, es anuncio y expresión, hacer presente que lleva al conocimiento porque oye un mensaje, lo que ha sido dicho por los poetas, quienes “son mensajeros de los dioses” (Sócrates en Ferraris, *Ídem*). No nace como metodología de la interpretación sino como la experiencia de llevar mensajes, tampoco como teoría de la recepción sino como práctica de la transmisión y de la mediación. Así entiende Platón la hermenéutica y por eso la menosprecia, el intérprete lleva anuncios cuyo sentido no necesariamente ha comprendido y, por ello, no controla. La hermenéutica como *téchne* se subordina totalmente a la *episteme* (en Ferraris, *Ídem*).

Técnica secundaria y marginal que sólo recientemente, a partir del Romanticismo, adquiere cualificación filosófica; pero esto es sólo una parte de la verdad. La Hermenéutica adquiere dignidad filosófica en el marco de un agotamiento de las pretensiones de verdad, en sentido epistemológico, de la filosofía. Las artes, la retórica y la hermenéutica resultan rehabilitadas cuando la dialéctica y el discurso verdadero declinan, pero este declinar se realiza también a través de un largo proceso de revaloración de las pretensiones de verdad de la retórica, la hermenéutica y la estética. Este proceso se identifica con la totalidad de la historia del problema hermenéutico.

Aristóteles apunta a una teoría de la expresión, es una función que media entre los pensamientos del alma y su expresión lingüística. Por otro lado, se opone a la teoría del sentido múltívoco, pueden reconocerse significados estables y, por ello, comunicables. En Aristóteles, el significado de la hermenéutica está más alejado del nuestro de lo que está el platónico, aunque en ambos comparte el descrédito: “es una parte de la gramática lógica, se ocupa del *logos* apofántico (del juicio), y de todas esas otras partes del *logos* en las que todavía no está en cuestión la verdad” (Gadamer 1974: 1062).

Esta situación de la hermenéutica en la Antigüedad se debe a que los atributos que se le dieron en la Modernidad se refieren a la retórica, éstas no se contraponen como técnica de comprensión de los discursos (hermenéutica) y técnica de producción de los discursos (retórica). La retórica antigua extendió su campo de acción hasta disputarle el terreno a la filosofía. Los ámbitos atribuidos a la hermenéutica en la Modernidad estaban sometidos en la Antigüedad a la retórica. La Universalidad del problema hermenéutica tiene pues un antecedente en la universalidad de la retórica antigua.

Y esto depende del carácter del concepto de Modernidad. Para Jauss (1964), el concepto de Modernidad nace en el s V d.C., para designar la conciencia que tenían los cristianos de venir después del mundo pagano, que les parecía como antiguo; es un sentimiento de novedad, de distancia respecto a lo que es ya lo Antiguo. La hermenéutica surge entonces de la conciencia de una ruptura con el pasado, es una consecuencia de la disolución de los lazos con la tradición y el intento de conservar y elevar a la conciencia lo que está en vías de desaparición (Gadamer, en Apel et al. 1971: 74-76).

Por esto encontramos antecedentes más significativos de la hermenéutica en el surgir de la filología en la época helenística que en los sistemas filosóficos de la época clásica, con la decadencia de la *polis* y la extensión de la cultura griega sobre Semitas y Latinos, se presentan problemas que se asociarán a la sensibilidad hermenéutica de la Europa moderna: la necesidad de conservar el patrimonio, de hacerlo comprensible, de adaptar los mitos a una sociedad más avanzada.

En Alejandría (280 a.C.), la necesidad de reunir y enmendar los manuscritos, de determinar la versión originaria, excluyendo interpolaciones y corrupciones, llevará al refinamiento del método histórico-gramatical cuyo principio base es que la mejor guía en el uso y en la corrección de los textos transmitidos de un autor es el *corpus* de sus propios escritos. En Pérgamo (en torno al 525 a.C.), prevalece, en cambio, la interpretación alegórica, ésta tiene sus orígenes en la sofística, en el estoicismo, trata de adaptar a la mentalidad de una época más evolucionada los textos de la tradición, para justificar el comportamiento lujurioso e irascible de los dioses antiguos. Los textos que se tienen por relevantes y autorizados son justificados a través de un procedimiento racional.

Pero todavía la distancia temporal no supone filosofía de la historia: el carácter ahistórico (en el sentido de la actual conciencia de la historicidad del conocimiento) inherente a la antigua hermenéutica es un hecho digno de atención ya que la hermenéutica está ligada a la historicidad (Szondi 1975: 17). El método histórico-gramatical (“histórico” sólo en analogía con las reformulaciones modernas) apunta a la determinación crítica del *sensus litteralis*, le falta la noción de filosofía de la historia, por esto se convierte en un problema solo de transformación de usos lingüísticos. El hermeneuta hace comprensible lo no comprendido, aquello que ya no se llega a entender, pero no el específico carácter histórico de la obra y de la lengua homéricas, por ejemplo, la distancia histórica se elude, se soslaya a través de un intento

actualizante. Las generaciones de copistas acumulan los errores hasta que el texto original se hace imposible de reconocer.

Aún más patente es el intento actualizante del método alegórico, la interpretación se inflama al contacto con los ásperos signos, a los cuales asigna unos significados que no derivan de las ideas del texto sino de las ideas del exégeta (*Ídem*. 21). Los modernos consideran el método histórico-gramatical como más adecuado y racional que el alegórico para el conocimiento del pasado. Así lo cree Dilthey, los intentos de la filología serían científicos mientras que la alegoresis estaría orientada por lo dogmático. Sin embargo en la alegoresis opera una secularización mayor, la autoridad del mito se subordina al presente y a la *intentio lectoris*, sin cronología, siguiendo las impostaciones del método histórico-gramatical. Alegoresis y filología no son fases de un desarrollo histórico-científico (mitos-logos-episteme) más bien ilustran la anulación de la distancia histórica entre texto y lector.

La cultura hebraica se impondrá pronto, pero los problemas suscitados por la interpretación de la Biblia eran distintos de los que provocaba la lectura de los clásicos, un texto que por dogma ha sido dado por Dios y cuyo valor de verdad y no solo cultural es superior al de la tradición literaria. La interpretación parte de un sentido literal e histórico para llegar a un significado unívoco que, sin embargo, es alegórico y sólo resulta accesible para un creyente, su sentido último, teológico, sólo resulta de un acto de fe.

Con el cristianismo también se imponen problemas hermenéuticos nuevos, sobre todo la ruptura introducida por el Nuevo Testamento, se trataría de extender el método alegórico al propio Nuevo Testamento, que se entiende como narración de la vida de Cristo y como legitimación de la Iglesia y de la jerarquía eclesiástica, y como anuncio del destino de la humanidad. Si además el Antiguo Testamento se interpreta a través del Nuevo, es para preguntarse qué queda de interpretación: "aquí surge con extraordinaria agudeza y con importancia históricamente única, el problema de la diferencia entre el texto y la situación de quien lo comprende" (Ebeling 1959: 54).

En los primeros siglos d.C. se repropone la alternativa método histórico-gramatical/método alegórico. Alejandría se alinea ahora en favor de la alegoresis, los representantes del método histórico-gramatical se reúnen en torno a la escuela de Antioquia. La nueva escuela de Alejandría se debatía entre la necesidad de ver en la Biblia una alegoría que justificase la venida de Cristo y la de proponer cánones de alegoresis que impidiesen una hermenéutica

ilimitada. Se buscan más niveles de sentido en la Biblia (literal, moral, alegórico), a los cuales corresponderían la realidad física, psíquica y espiritual. Orígenes (185-253 d.C.), aplica esta partición a la escritura misma, la escritura tendría un cuerpo, un alma y un espíritu a los que remiten la historia, la moral y la alegoría. La hermenéutica se alía con la ontología, interpretar es definir los modos de ser y la sustancia de la realidad.

La escuela de Antioquia, Diodoro de Tarso 330-395 d.C., perseguía en cambio una interpretación exclusivamente histórica de la Biblia, si la alegoresis podía desembocar en posiciones libres y heréticas, la posición histórico-gramatical, abocaba a significados que contrastaban con el sentido común eclesiástico. Sólo con San Agustín (334-430) se asistirá a la confluencia entre las tendencias histórico-gramaticales y las perspectivas alegóricas y neoplatónicas de los alejandrinos, su hermenéutica se entrelaza con una teoría del conocimiento fundada en una semiótica. Hermenéutica y semiótica se habían desarrollado paralelamente, en una tradición que se remonta a Heráclito, continuada por Aristóteles y los estoicos.

Para Agustín las palabras son signos, no los únicos, se basa en la omnipotencia e infalibilidad del Verbum-Dios, minusvalora la palabra externa respecto a la interior, la “verdadera” palabra, de sus manifestaciones en las diversas lenguas (Gadamer 1960: 504). No es el diálogo, la palabra externa, sino el *verbum cordis*, la garantía de nuestro entendimiento. Agustín esboza la primera filosofía de la historia, diferencia entre la concepción pagana del tiempo como retorno circular del mismo y la concepción cristiana, desarrollo lineal del tiempo que tiene un inicio en la Creación y un fin en la Resurrección. Ahora, “la cosmología griega es teóricamente irrefutable partiendo de la fe cristiana” (Lowith 1949: 216), el desarrollo providencial no se apoya en una evidencia sensible, se basa en la fe. Esperanza y fe están ligados al futuro, no tienen sentido en un ciclo sin fin. Inventando el futuro, el cristianismo inventa también el pasado, un horizonte conceptual para lo que los antiguos no tematizaron: el disiparse del pasado, la incomprendibilidad de sus testimonios literarios y monumentales.

La estabilidad de la exegética antigua en el Medioevo quizá confirma la hipótesis de que la hermenéutica adquiere actualidad en las transiciones culturales. La coexistencia de un *sensus litteralis*, histórico, con un *sensus spiritualis*, místico, repartido a su vez en alegórico, moral y anagógico; extensión teológica de la experiencia de la canonicidad de los textos registrada en la cultura clásica. La canonicidad del texto le da un valor normativo, implícitamente religioso

ya en la cultura clásica, el cristianismo -o el hebraísmo helenizado- explicita sus dimensiones teológicas. La interpretación de la Escritura se convierte en una *paideia* total, la exploración de un texto es la exploración de los misterios, todos los conocimientos son Revelados, el estudio de la escritura tiene valor Enciclopédico, se hace una analogía entre el Mundo y el Libro, subordinando el primero al segundo. La interpretación es acreditada por la fe, esto vale para toda la cultura medieval, incluido el pensamiento hebraico, teológico o místico.

Cassirer (1923), reconoce en la perspectiva humanística una anticipación de problemáticas epistemológicas propias de la filosofía moderna. Para Heidegger (1947: 24): “Todo humanismo sigue siendo metafísico...no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano...impide esa pregunta...no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico”. Grassi (1983: 17), concluye que el prejuicio contra la tradición latina, caracterizada por la primacía de los intereses teórico prácticos sobre los especulativos, comprende el Humanismo como pura elocuencia y como reduccionismo antropológico.

Pero en la condena heideggeriana se dan igualmente los elementos para una revalorización hermenéutica del Humanismo, justamente entendiendo el Humanismo como mediación entre la filosofía griega y la filosofía clásica alemana, Gadamer (1960: 47-48) efectúa una rehabilitación de la tradición humanística como momento de revitalización de la cultura y de la *paideia* clásicas, antecedente necesario del desarrollo de las ciencias románticas del espíritu. “Lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna...El resurgir de las lenguas clásicas trajo consigo una nueva estimación de la retórica, esgrimida contra la ciencia escolástica, y que servía a un ideal de sabiduría humana que no se alcanzaba en la “escuela”...las ciencias del espíritu del XIX extraen su vida de la pervivencia de la idea humanista de la formación, aunque no lo reconozcan”.

Reconocer en la cultura humanística el antecedente de las ciencias románticas del espíritu, como la rehabilitación de la retórica y de la elocuencia civil, en contra de la dialéctica y la logística de la Escolástica tardía, y antes, desde el siglo XII “algo, que es preciso denominar las Letras, se separa de la filosofía...oposición que tendrá una gran fortuna (todavía subsiste); la de lo concreto y lo abstracto: las Letras, retórica, serán concretas; la filosofía, dialéctica, será abstracta”(Barthes 1970:113). Sobre la base de esta oposición, se ha podido devaluar el alcance filosófico del Humanismo. Y sin embargo, esta apología de lo concreto, lo retórico y lo

literario, pone las bases ideológicas para la reivindicación del autónomo y específico papel cognoscitivo de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza.

El renacimiento de los estudios literarios señala una transformación profunda, dictada por necesidades históricas y políticas como la cultura ciudadana, la autonomía política y administrativa que, desde el punto de vista práctico, requieren la formación de cancilleres, jueces y oradores, y en el plano cultural, establecen la analogía entre la realidad de las ciudades y la memoria de las *póleis* griegas y de la república romana. Esta es la cultura humanística, una mediación entre la situación histórica presente y las formas político-culturales de la antigüedad. La gestión civil de las disputas políticas, los lazos con la tradición, son intereses de la hermenéutica y de las ciencias del espíritu románticas, son también ámbitos de la actividad profesional que exigen prudencia práctica (Habermas 1968: 183).

Petrarca, Salutati, Bocaccio redescubren los clásicos porque parten de la conciencia de la distancia lingüística y temporal, esta es la esencia del Humanismo, una conciencia histórica bien definida, no admiración o afecto sino comprensión que no evade la distancia: "ideal hermenéutico que seguirá siendo normativo hasta Schleiermacher, Ranke y Dilthey. Sólo lo pondrá seriamente en cuestión la elaboración existencial analítica de la temporalidad e historicidad del "sujeto" que comprende" (Apel 1963: 233).

Puede reconocerse en el nexo poesía-filología el filón más hermenéuticamente vital y antimetafísico del Humanismo. Pero el nexo filosofía-filología-poesía está expuesto al riesgo de endurecimientos, devenir puro método y técnica, imitación de cánones clásicos, formalismo, ya no la determinación crítica de la cosa sino el reconocimiento formal de la palabra. Los métodos y los ideales humanísticos permearon progresivamente la entera cultura europea, en las propias plazas fuertes tradicionales de la Escolástica.

Erasmus está libre de la involución observada en el Humanismo tardío italiano, la filología no se desprende de la filosofía, está conectada con "el ejercicio de la *Philosophia Christi* y la observancia de una inflexible seriedad moral" (Vasoli 1964: 50). La filología se sustancia, en el ámbito alemán, con una intensidad superior a todo cuanto hubiese acontecido en las culturas latinas, los estudios humanísticos terminaron por convertirse en presupuesto y órgano de una transformación religiosa. El centro principal de la Reforma es la universidad de Wittenberg, donde se atribuye un valor preponderante al estudio de los clásicos en los textos originales, y, por ende, al estudio de las lenguas sagradas, latín, griego y hebreo.

La Reforma pone en contacto el filón de la mística alemana con la tradición filológica del Humanismo, secularizando al primero y sacralizando a la segunda. Lutero (1483-1546), con las 95 tesis expuestas en Wittenberg en 1517, pone las bases para la desautorización de la jerarquía católica: no es posible sustituir la fe con las obras, porque éstas nacen de aquella y no al revés, carece de fundamento su pretensión de instituirse en vicaria de la autoridad divina, es ilegítima su pretensión, correlativa, de integrar con el rito y con la tradición el contenido de la Biblia, todo creyente debe volverse a la Escritura, clara y comprensible, depositaria de las verdades de fe, y no a la jerarquía eclesial.

Problema hermenéutico: si se le revoca a la jerarquía católica la tarea de interpretar el sentido de la Biblia, se debe poner en claro los cánones y los métodos con los que todo hombre puede comprender autónomamente el sentido de la Escritura. Lutero pone al servicio de la Reforma las conquistas filológicas del Humanismo pero no acepta sus perspectivas teológicas, aunque la apelación a la Biblia contra la jerarquía estaba difundida en la Edad Media. La novedad está en la forma de interpretar la Escritura, pueden ser oscuras ciertas palabras, pero la *res*, la materia religiosa es clara, habida cuenta de que es claro su contenido, la Revelación. La Biblia es intérprete de sí misma, no necesita la tradición, es la tradición la que debe medirse con la Escritura.

En Trento (1545-1563), la Iglesia romana se opone al principio escriturístico, lucha contra la exclusión luterana de la autoridad eclesial y contra las formas de interpretación alegórico-figural difundidas en los ambientes neoplatónicos, en la época humanística y renacentista. En Trento tuvo formulación definitiva la doctrina católica de la relación entre Escritura y tradición en el sentido más rígidamente antiprottestante. Escritura y tradición debían aceptarse “*pari pietatis affectus*”; derivan del mismo espíritu: ¿cómo podría haber contradicción entre ellas en un punto cualquiera de la doctrina?

Además de la literaria y la religiosa debemos considerar la tradición de la hermenéutica jurídica. El nexo hermenéutica-jurisprudencia, se establece ya en el carácter práctico del interpretar, su primer momento de “modernidad” es la misma conciencia de una distancia temporal, de aquí la publicación del *Corpus iuris* (diciembre del 533, Justiniano). La distancia temporal que separaba la romanidad tardía de las fuentes clásicas impuso la explicación de reglas hermenéuticas, proporcionando los lineamientos fundamentales de la hermenéutica jurídica “doctrinal”.

La intersección entre jurisprudencia y problemáticas humanísticas, es el segundo elemento que justifica la centralidad de la hermenéutica jurídica, la recuperación tardía de la tradición humanística en Vico, su apología de la *scientia civilis* contra la *mathesis universalis* (racionalístico-cartesiana). La conexión entre *oratores* e *iudices* en el cuadro de la apología global de un saber humanístico-hermenéutico, hilo conductor para la comprensión de la hermenéutica jurídica y para la aportación de ésta a la hermenéutica filosófica.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI hay una progresiva debilitación de la ideología humanística, desvanecimiento de la consideración dogmática de la tradición, declinar de la ideología filológica acerca de la insuperabilidad de los modelos clásicos. El topos humanístico de la dignidad del hombre se utiliza para una reivindicación opuesta a los ideales del Humanismo, de la autonomía de la razón natural frente a la tradición, se abre un período que durará hasta el Romanticismo, en el que las cuestiones interpretativas de textos transmitidos, justamente porque contradicen el ideal de una razón carente de presupuestos, pasan a segundo plano, del problema de la relación con la tradición pasamos al ámbito de los ideales epistemológicos influyentes.

La Hermenéutica bíblica en el *Tractatus theologico-politicus* 1670 de Spinoza (1632-1677), marca la alianza entre espíritu racionalista y exégesis histórico-filológica, polemiza contra la exégesis rabínica de la Escritura, que sobrepone glosas y comentarios a la letra del texto sagrado, es solidario con cuanto había sostenido Lutero siglo y medio antes.

Desarrolla los criterios de una recta interpretación, su racionalismo da la mano a la filología y a la comprensión histórica, la exégesis bíblica debe ponerse en una condición de inmanencia respecto al propio objeto, proceder de la Escritura misma, del mismo modo que procede de la naturaleza la ciencia de la naturaleza (Spinoza 1670: 113), no se debe atribuir a la Escritura algo que no resulte, y con la máxima evidencia, de sus historias.

Nuestra razón está capacitada, más allá de la distancia temporal, para comprender el sentido de los diez mandamientos, u otras cuestiones de tipo moral que se encuentran en la Biblia, tienen para nosotros una evidencia meta-histórica que no es distinta de la de la geometría.

La exégesis bíblica de las primeras décadas del s XVIII presenta una hermenéutica caracterizada por la influencia del pietismo, un movimiento religioso nacido en el seno del luteranismo y que no se opone al planteamiento racional (Kant), pero reivindicaba la necesidad de un cristianismo animado por el fervor moral (la *pietas*). Esta actitud no contrasta

con el racionalismo del siglo precedente, y ni siquiera con la Ilustración que dentro de poco se desarrollará, dejamos de dirigirnos a la Escritura para encontrar informaciones científicas y positivas.

Con la Ilustración se radicaliza el proceso de secularización de la Sagrada Escritura emprendido por la Reforma y proseguido por el racionalismo del s XVII. Ebeling (1959: 63) señala la diferencia entre Biblia y palabra de Dios, la autonomía de la exégesis frente a la normativa dogmática, la equiparación sustancial de la Biblia con la restante literatura, ya que sus límites son inmanentes a la propia idea ilustrada de razón, parte del influyente prejuicio ilustrado según el cual los modernos son superiores a los antiguos, y la razón es más eficaz y autónoma, la tradición resulta devaluada.

Dilthey (1900), observa como comienzan a entrar en el horizonte alemán, junto a los intérpretes de los Países Bajos, los librepensadores ingleses y los exégetas del Antiguo Testamento a base de la etnografía. Las hermenéuticas clásica y bíblica serían aplicaciones de una hermenéutica general, un arte interpretativo general, en el marco del concepto de ciencia con toda la generalidad posible, con las reglas que hay que observar en toda interpretación de signos. Pero el propósito de una universalidad hermenéutica precede al objetivo confluir histórico de las hermenéuticas sacras y profanas hacia una forma general que caracterizaría la secularización dieciochesca. La universalidad es un ideal regulativo que precede a las posibilidades empíricas de su propia realización.

La ironía de la hermenéutica del Romanticismo es que la necesidad de reestablecer una relación con la tradición, dispersa o diluida tras la fractura revolucionaria, acentúa el problema de la distancia temporal y la necesidad de la comprensión del pasado. El propio pasado comienza a extenderse más allá de Homero y la Biblia. El conocimiento de aquello que era desconocido puede ahora apoyarse en las categorías del espíritu y de la reflexión elaboradas por el idealismo trascendental, que subordina lo positivo a lo especulativo, la ciencia a su doctrina. Esto es lo que Hegel reprochará a Kant -que no se puede conocer antes de haber conocido.

El debilitamiento de las instancias especulativas y enciclopédicas de la época del idealismo trascendental determinará la transición de la teoría especulativa del conocimiento a su opuesto, es decir, la teoría positivista de la ciencia, marco positivista en el cual las ciencias del espíritu se esforzarán por distinguirse de las ciencias de la naturaleza, confirmando su

dependencia de ellas. Lo positivo, que en el Romanticismo era la sombra de lo especulativo, se transformará en criterio último de la realidad. La ironía del positivismo es que sacará su justificación de un argumento especulativo e idealista, una filosofía de la historia según la cual la humanidad entrará, tras un estadio teológico y un estadio metafísico, en la edad de la ciencia.

La sociología, con Comte, representa la reducción extrema de las ciencias del espíritu al positivismo. Una ulterior formulación positivista se encuentra en Durkheim (1858-1917). Simmel 1858-1918 y Weber 1864-1920, constituyen el intento de redefinir la autonomía metodológica de las ciencias sociales respecto al positivismo y al historicismo. En Simmel, en la intercepción entre psicología, ciencias sociales e historiografía; las categorías sociológicas no constituyen a priori epistemológico ni axiológico. Inscribiéndose en la filosofía de la vida, Simmel radicaliza su relativismo, no reivindica sólo la mutabilidad de los valores, explicita también la autonomía metodológica de la sociología (Simmel 1908: 469).

Weber individualiza en la sociología no un momento abstracto en la investigación historiográfica, sino la ciencia que estudia las uniformidades de la conducta humana, independientemente de sus determinaciones históricas. Los presupuestos de su objetividad arraigan en la neutralidad y en la explicación causal. Éstas satisfacen la función fundamental de la ciencia, la claridad, que responde al interés cognoscitivo. No excluyen, sin embargo, el papel de los valores, la neutralidad quiere diferenciar las ciencias sociales de la política y constituye el presupuesto de una ciencia que pueda tener un papel cognoscitivo incluso para aquellos que no comparten nuestros valores, debe reconocerse como justa, debe aspirar en todo caso a esa finalidad. La exclusión del juicio de valor no comporta el rechazo de una relación a los valores (Weber 1904: 565).

El punto de llegada de la autorreflexión metodológica de las ciencias del espíritu en el s. XIX es el papel hermenéutico del sujeto en el conocimiento de los "objetos". El sujeto modifica hermenéuticamente los objetos conocidos, ¿la subjetividad es un "dato" o debemos someterla a una crítica semejante a la que ha sido sometida la objetividad? Éste es el tema de la "escuela de la sospecha".

Paul Ricoeur (1965: 32 ss), desarrolla las implicaciones hermenéuticas de la reflexión de Nietzsche, de Freud y de Marx: la fórmula negativa bajo la cual se podría colocar a estos tres ejercicios de la sospecha sería "de la verdad como mentira", su intención común es considerar

la conciencia en su conjunto como conciencia “falsa”. Retoman, cada uno a su forma, el problema de la duda cartesiana, para llevarlo al corazón mismo de la fortaleza cartesiana: el cartesiano sabe que las cosas son dudosas pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde ellos, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia.

Habermas, también ha avizorado una integración de la hermenéutica de la tradición con las instancias de la crítica de la ideología adelantadas por Nietzsche, Marx y Freud, que harían valer frente a aquella, las razones de la emancipación, frente a la tradición y frente a la autocomprensión distorsionada del sujeto. La hermenéutica de la sospecha introduciría la crítica ausente en la tradición. Ya no apunta a reanudar los hilos con el pasado rotos por la distancia temporal y la revolución, ni a tender un puente entre el intérprete y su interlocutor, apunta a poner en duda el sentido y el alcance de la tradición -así como a tematizar las razones del malentendido entre los interlocutores, e incluso en su interior, en sus conciencias, que se supera por un proceso emancipatorio-.

La hermenéutica de la sospecha sería la primera auténtica formulación de una hermenéutica filosófica, promovería la universalidad del problema hermenéutico con una amplitud que desconocieron sus aplicaciones regionales y su formulación como sistemática de las ciencias del espíritu (Dilthey) y antes de que Heidegger tematizase la hermenéutica de lo hermenéutico.

Esta hermenéutica parte de dos presupuestos: 1) la comprensión debe proponerse un *télos* emancipatorio, prosiguiendo las intenciones de las filosofías radicales, y 2) si en Marx el ejercicio de la sospecha apunta a una práctica reconstructiva, a un restablecimiento de la comunicación en Freud la comprensión no coincide con la emancipación, sino con la aceptación de las limitaciones antropológicas de los destinos individuales, tampoco hipotetiza una comprensión plena. Esto vale con mayor razón para Nietzsche, la voluntad de enmascarar la herencia de la tradición y las ficciones del conocimiento no aparecen vinculadas con una finalidad constructivo-reflexiva. Para Habermas se trata de una reflexión que se radicaliza hasta desconocerse a sí misma como tal.

En estos términos: resulta problemático sostener que “despejan el horizonte...para un nuevo reinado de la Verdad, no solo por medio de una crítica “destructora” sino mediante la invención de un arte de interpretar” (Ricoeur 1965: 33).

La hermenéutica de la sospecha no pretende restablecer el sentido y la conciencia sino más bien su disolución, Gadamer excluye la posibilidad de integrarla en la historia de la hermenéutica. Esto vale paradigmáticamente para Nietzsche, que con la noción de voluntad de potencia, con la transición de la hermenéutica a la energética, habría intentado poner en duda cualquier proyecto hermenéutico, constitutivamente comprometido con las falacias de la conciencia, del sentido y de la verdad. Ya no está en juego el significado manifiesto, sino la función del texto y de su intérprete en la preservación de la vida.

Jacques Derrida, ha podido ver en la escuela de la sospecha el camino a seguir para superar los límites humanistas, ideología tradicional de la hermenéutica. La crítica del sujeto (Freud y Nietzsche) minaría los presupuestos de la teoría de la interpretación. El sujeto, no es más que una superestructura cuyas determinaciones profundas son de tipo energético, el entendimiento entre sujetos que dialogan, constituye una ideología hermenéutica, una hermenéutica de la sospecha supone deconstruir los presupuestos concienenciales del dialogo. Vale el mismo argumento en las relaciones con la tradición, la radical historicidad del comprender hace imposible cualquier hermenéutica de la tradición.

El modelo de integración hermenéutica-epistemología presentado por Ricoeur, parece sellado por una aporía insoslayable. La comprensión es la fase final de una dialéctica entre *Erklären* y *Verstehen*, en el momento en que el texto, explicado epistemológicamente y considerado como un objeto, se hace disponible para una apropiación existencial por parte del intérprete. Pero en la tradición Heidegger-Gadamer, la comprensión es anterior a la explicación, de forma que la epistemología resulta subordinada al *Verstehen* hermenéutico-existencial.

Ricoeur, en la medida en que le otorga un papel autónomo a la explicación, nunca le dice adiós a un secreto positivismo, por el crédito indiscutido otorgado a la teoría y a la metodología de la ciencia. Pero ¿sobre qué base puede cuestionarse esta autonomización? La apelación al comprender como origen y como *télos* de la hermenéutica, en Gadamer, no parece cortar los puentes con el vitalismo de la hermenéutica romántica, de Schleiermacher a Dilthey, de Yorck a Heidegger.

Y ni siquiera Habermas escapa a este horizonte. La idea de *Lebenswelt* cumple el papel que en la hermenéutica de Heidegger y Gadamer cumple la precomprensión. Pero no solamente el *arché*, sino también el *télos* de la crítica de la ideología son seguramente vitalistas, en cuanto apuntan a una *vita vera* garantizada por una comunicación sin límites ni constricciones.

¿Vitalismo o cientismo?, la teoría del texto desarrollada por Derrida parece prometer una superación de esta antítesis, relativiza el recurso a la epistemología como instancia autónoma de referencia; pero la finalidad de la interpretación no es restituirle un logos viviente a las letras muertas, los textos nos constituyen y orientan nuestros prejuicios, pero no hay garantía de que en un acto de interpretación vitalístico-genial sea capaz de devolverles la vida, de hacerlos presentes. Aquí, el texto adquiere una autonomía particular, no se pone como mediación entre psiquismos, entre una vida extinta y un espíritu actual, la tradición es un texto sin voz.

Bibliografía

- H.G. Gadamer (1960) *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
 1974 "Hermeneutik", en J. Ritter ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea-Stuttgart, Schwabe & Co., vol.III, coll. 1061-1073.
- M. Ferraris (1988) *Historia de la Hermenéutica*, Akal, Madrid, 2000.
- A. Boeckh (1886) *La filología como ciencia histórica. Enciclopedia e metodologie delle scienze filologiche*, Guida, Nápoles, 1987.
- G. Ebeling (1959) "Hermeneutik", en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Tübinga, cols. 242-62.
- H.R. Jauss 1964 *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der "Querelle des Anciens et des Modernes"*, Fink, Munich.
- K.O. Apel 1963 *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn.
- K.O. Apel et al. 1971 *Hermeneutik und Ideologiekritik*, M. Suhrkamp, Frankfurt.
- P. Szondi 1975 *Einführung in die literarische Hermeneutik*, M. Suhrkamp, Frankfurt.
- W. Dilthey (1900) *Die Entstehung der Hermeneutik*, en *Gesammelte Schriften*, vol. V, Teubner, Stuttgart, 1957.
- K. Lowith 1949 *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago.
- E. Cassirer (1923) *Philosophie der symbolischen Formen*, Bruno Cassirer, Berlin, 3 vols.
- M. Heidegger (1947) "Brief über den Humanismus", en *id.*, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke, Berna.
- E. Grassi (1983) *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Binghamton, N.Y.
- R. Barthes (1970) "L'ancienne rhétorique", en *L'aventure sémiotique*, Seuil, Paris, 1985.
- J. Habermas 1968 *Erkenntnis und Interesse*, M. Suhrkamp, Frankfurt.
- C. Vasoli 1964 "Il problema dei rapporti tra filosofia e filologia", en *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, vol.XI.
- B. Spinoza (1670) *Tractatus theologico-politicus*, ed. cast. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986.
- W. Dilthey (1900) "Orígenes de la Hermenéutica", en *Obras de W. Dilthey*, vol. VII, FCE, México, 1944.
- G. Simmel (1908) *Sociología*, 2 vol. Alianza, Madrid, 1986.
- M. Weber (1904) "L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica", 1977.
- P. Ricoeur (1965) *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris.
- J. Derrida (1967) *De la grammatologie*, Minuit, Paris.