

**BREVE HISTORIA  
DE LA  
HERMENÉUTICA**

Mauricio Beuchot



## **Comité científico**

Dr. Mario Magallón Anaya.  
Investigador CIALC-UNAM, México

Dr. Mauricio Beuchot Puente  
Investigador Emérito UNAM-SECHITI, México

Dr. Stefano Santasilia  
Universita Pegaso, Italia.

Dra. Edith Castañeda Mendoza  
Normal de Chalco

Dr. Juan de Dios Escalante Rodríguez  
Afrouniversidad Politécnica Intercultural, México



# BREVE HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA

Mauricio Beuchot

Edición a cargo de  
Juan de Dios Esclante Rodríguez y  
Edith Castañeda Mendoza



Red Iberoamericana  
de Cátedras  
Mauricio Beuchot y  
Hermenéutica Analógica



**EDITORIAL  
UPAEP**

*Breve historia de la Hermenéutica*

Mauricio Beuchot

Coedición:

Editorial Interpec

Editorial UPAEP

Primera edición 2025, Ciudad de México

ISBN: 978-607-99342-8-6

150 p. 13.97 x 21.59

109 - Tratamiento histórico y colectivo de la filosofía

<https://doi.org/10.32870/bhh2025>

Diseño de cubierta e interiores: Paco Velázquez

#### **UPAEP**

Emilio José Baños Ardavín, Rector.

José Antonio Llergo Victoria, Secretario general.

Jorge Medina Delgadillo, Vicerrector de Investigación.

Mariano Sánchez Cuevas, Vicerrector Académico.

Javier Taboada, Director Editorial.

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A.C. 21 Sur 1103, Barrio de Santiago, Puebla, Puebla, 72410. [editorial@upaep.mx](mailto:editorial@upaep.mx)

#### **Editorial Interpec, A.C.**

Director ejecutivo: Dr. Juan de Dios Escalante Rodríguez

Jefa de producción: Dra. Edith Castañeda Mendoza

Responsable de edición: Mtro. Francisco Tapia Velázquez

Vinculación y comunicación: Mtra. Bárbara Asela Flores Iturbe

[www.editorialinterpec.org](http://www.editorialinterpec.org)

# ÍNDICE

Prólogo.....	9
Presentación.....	11
Introducción.....	13
La hermenéutica entre los griegos.....	15
La hermenéutica en la Edad Media.....	31
La hermenéutica en la Edad Moderna.....	67
La hermenéutica reciente .....	89
Conclusión: caminar hacia una hermenéutica analógica .....	133



## **Prólogo**

Es difícil escribir un prólogo para la obra de un autor como el Dr. Mauricio Beuchot. Su nombre ya es una referencia en la filosofía actual, no sólo en México, sino en muchos otros espacios del pensamiento iberoamericano. En todo el sentido de la palabra, es un maestro: no por el prestigio que lo rodea —que lo tiene, con justicia—, sino por su capacidad de hacernos pensar con fidelidad, radicalidad y apertura.

El lector tiene en sus manos algo más que un manual de historia de la hermenéutica. Tiene una guía. Paso a paso, siglo a siglo, autor tras autor, Beuchot recorre las principales estaciones del pensamiento hermenéutico, desde los griegos hasta nuestros días. Lo hace con claridad, orden y sentido. No se limita a enumerar nombres o doctrinas, sino que entreteje los momentos, las escuelas, los contextos y las tensiones que han configurado esta disciplina que busca comprender el sentido de los textos.

Pero hay algo más. Mauricio Beuchot no sólo escribe sobre hermenéutica: él mismo ya forma parte de su historia. Su propuesta de una *Hermenéutica Analógica* (HA) es hoy reconocida como una de las contribuciones más significativas en este campo. No se trata simplemente de una síntesis entre extremos, sino de una vía propia: una interpretación que no se ahoga en el rigor de lo unívoco ni se disuelve en el caos de lo equívoco, sino que busca un equilibrio mesurado y prudente, fecundo en aplicaciones para la comunicación, la pedagogía, la ciencia política, la semiótica, el derecho y un largo etcétera.

Este libro es también, por raro que parezca, una hermenéutica de la hermenéutica: un ejercicio que muestra, con lucidez, las dos grandes tentaciones de la interpretación —el afán de exactitud total y el relativismo absoluto—, y que propone, como alternativa, la analogía. Una forma de leer la misma historia de la herme-

néutica y que reconoce así tanto continuidades como rupturas, pero sin renunciar a la búsqueda de lo común.

En este punto, es inevitable recordar a nuestro Octavio Paz, cuando en *Los hijos del limo* escribió que “la analogía vuelve habitable el mundo”, y páginas más adelante: “por la analogía, el paisaje confuso de la pluralidad y la heterogeneidad se ordena y se vuelve inteligible. La analogía no suprime las diferencias: las redime”. Si esto es cierto para el mundo, ¡cuánto más lo será para el propio arte de interpretar!

El capítulo final del libro nos deja una invitación: “Caminar hacia una hermenéutica analógica”. No es una conclusión, sino una apertura. Y ese es, quizá, uno de los mayores méritos de este texto: que no clausura el pensamiento, sino que impulsa un camino. Un camino que ya comenzó Mauricio Beuchot, pero que, al terminar estas páginas, también lo podrá continuar el lector.

Jorge Medina

## PRESENTACIÓN A BREVE HISTORIA DE LA HERMENEÚTICA

Con gran entusiasmo presentamos *Breve historia de la hermenéutica*, del Dr. Mauricio Beuchot, como la primera publicación oficial de la Red Iberoamericana de Cátedras Mauricio Beuchot y Hermenéutica Analógica. Esta obra, clara y rigurosa, ofrece un recorrido por los principales momentos de la hermenéutica occidental, desde sus orígenes hasta su consolidación contemporánea, y sirve como introducción a la propuesta filosófica de la hermenéutica analógica, formulada por el propio autor. Su publicación marca el inicio de un proyecto editorial colectivo orientado a fortalecer el diálogo filosófico en Iberoamérica y el mundo.

La Red de Cátedras de Hermenéutica Analógica está integrada por diversos espacios académicos e institucionales que comparten el compromiso de desarrollar y difundir el pensamiento hermenéutico desde una perspectiva analógica, plural y abierta. A través de esta red, las cátedras colaboran en la formación, la investigación y la producción editorial, con el objetivo de proyectar una filosofía que dialoga con las humanidades, los derechos humanos, la educación y la vida social contemporánea.

### **Las instituciones que conforman esta Red son:**

El Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, en España; la Universidad Anáhuac, en la Ciudad de México; la Academia de Lenguas Clásicas Alonso de la Vera Cruz, en Puebla; el Centro Interinstitucional de Hermenéutica Analógica, conformado por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) y la Universidad Intercontinental (UIC), en la Ciudad de México; el Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, en León, Guanajuato; el Centro de Estudios Contemporáneos, en la Ciudad de México; la Cátedra de Filosofía y Derechos Humanos Mauricio

Beuchot de la Universidad Autónoma de Chihuahua; la Cátedra de Filosofía y Derechos Humanos Mauricio Beuchot de la Universidad Pontificia de México; la Cátedra de Epistemología Analógica de la Universidad La Salle Noroeste; y la Cátedra de Filosofía Analógica Mauricio Beuchot Puente adscrita al Departamento de Filosofía, Arte y Letras de la Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia.

Con esta primera publicación, la Red inicia una etapa de trabajo editorial conjunto, guiado por el principio hermenéutico de la analogía: comprender, no desde la rigidez del univocismo, ni la disolución del equivocismo, sino desde una mediación comprensiva que abra posibilidades de sentido. Así, esta *Breve historia de la hermenéutica* es también una puerta de entrada a una comunidad de pensamiento que aspira a comprender, dialogar y construir juntos.

Juan de Dios Escalante Rodríguez  
Editorial interpec

## INTRODUCCIÓN

En estas páginas trataremos de ver qué es la hermenéutica, a través de su historia, de lo que ha sido hasta ahora. Para dar una breve noción digamos que la hermenéutica es la disciplina (ciencia y arte) de la interpretación de textos. La interpretación es un proceso de comprensión, y los textos son de muchas clases (escrito, hablado, actuado, etc.). Cada texto tiene un autor y un lector o intérprete. Lo ideal es que la intencionalidad del autor coincida con la del lector, pero muchas veces no sucede. Además, la comprensión de un intérprete no coincide con la de otro u otros, y es cuando se da la pugna entre ellos.<sup>1</sup>

En lo que sigue haremos un recorrido por los hitos más importantes de la historia de la hermenéutica. Ese conocimiento histórico de la misma nos capacitará para decir lo que ha sido hasta ahora, y de ahí inferir qué es. En filosofía sí es necesario acudir a su historia, porque de esa manera vemos la evolución de los conceptos, y podemos determinar, al menos aproximadamente, su naturaleza y su significado.<sup>2</sup>

En especial, contemplaremos la lucha entre hermenéuticas unívocas, rígidas, y equívocas, demasiado ambiguas, y cómo se necesita una hermenéutica intermedia, analógica, es decir, que no pretenda la completa exactitud (inalcanzable en la interpretación) ni se hunda en la completa inexactitud (pues así la interpretación no serviría). Será, al final de este trabajo, nuestra conclusión.

---

1 M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2013 (2a. reimpr.), pp. 32 ss.

2 M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México: Siglo XXI, 2002; M. Agís Villaverde, *Historia de la hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación*, Madrid: Editorial Sínderesis, 2020.



# **LA HERMENÉUTICA ENTRE LOS GRIEGOS**



## Introducción

La época antigua de Grecia, cuna de lo que hemos conocido como filosofía, fue rica en pensamiento hermenéutico. Éste se dio sobre todo a partir de Aristóteles, pero ya en los presocráticos se encuentran destellos. Éstos pasan a Platón, el cual los trasmite a Aristóteles, y de él los recogen los estoicos y los neoplatónicos.

De hecho, ya desde el comienzo se empieza a percibir esa polarización de la hermenéutica en posturas equivocistas y univocistas, que buscan una mediación analógica. Las univocistas pretenden un rigor extremo, y las equivocistas se derrumban en una apertura excesiva. Comienza aquí esa dialéctica, esta lucha en la que ya se nota la pugna entre los literalistas y los alegoristas, con algunos intentos de buscar una postura intermedia, que haga salir de ese callejón en el que las otras dos pelean inútilmente.

## Presocráticos

En la Grecia antigua, la hermenéutica surge ya desde los presocráticos. Ellos la aplicaban a la interpretación de la literatura homérica. Sobre todo, se presentó el problema de cuándo se la debía interpretar literalmente y cuándo alegóricamente.<sup>3</sup>

Ya tempranamente, el juego y rejuogo del sentido literal y el alegórico se ve en Teágenes de Regium. Puede considerarse que la lucha entre literalistas y alegoristas recorre la historia de la hermenéutica. El uso de la alegoría (y su teoría correspondiente) se encuentra ya en Teágenes.

En ese alegorismo sobresalen los sofistas, que toparon con el multiculturalismo, con los persas. La diferencia de costumbres

---

3 G. Naddaf, "La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la ilustración", en *Areté* (Lima, Perú), vol. XIX, n. 1 (2007), p. 59.

en las distintas culturas les hace tener una postura interpretativa, pero también un relativismo muy fuerte. Igualmente, al cultivar la gramática y la retórica (también a la poética), se dedican a las disciplinas del lenguaje. En la retórico-poética encuentran los instrumentos de la hermenéutica, sobre todo las teorías de los tropos o figuras literarias (metáfora, metonimia, etc.).

Los sofistas colaboraron a la teoría hermenéutica con sus estudios sobre el lenguaje. Estudios gramaticales, retóricos y poéticos, fueron base de investigaciones sobre los tropos o figuras literarias, como la metáfora. También contribuyeron con su experiencia del multiculturalismo, sobre todo por el contacto con los persas, aunque esto los condujo a un relativismo muy fuerte.

Gorgias, Protágoras y Calicles son algunos de los sofistas. En ellos se percibe el aprecio por la retórica, como en Gorgias, que da nombre al diálogo platónico sobre esa disciplina. También el relativismo, muy radical en Protágoras, pues en Calicles se da sobre todo en la política (la ley del más fuerte). Ello conduce a una hermenéutica muy relativista (equivocista).

Si el literalismo tiene el peligro del univocismo, el alegorismo lo tiene del equivocismo. Cuando se privilegia demasiado uno de esos polos extremos, se pone en peligro la interpretación. Por eso ha hecho falta un analogismo, que equilibre las dos tendencias.

## Platón

Una postura univocista es la de Platón, guiado por las ideas o formas subsistentes.<sup>4</sup> En la *República*,<sup>5</sup> se burla de los poetas, porque, al tratar con las imágenes de las cosas (que ya son de suyo sombras de las ideas), versan sobre sombras de sombras. Y en el *Ión* se burla de

4 M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, ed. cit., pp. 13-14.

5 Platón, *República*, II, 378d.

los rapsodas, o declamadores de los poetas, porque leen a Homero buscando alegorías. Los rapsodas eran, en ese tiempo, los hermeneutas, porque interpretaban a los homéridas, por eso Platón, en ese diálogo,<sup>6</sup> se burla de los hermeneutas y tiene mala opinión de la hermenéutica. Y en el *Epinomis*,<sup>7</sup> pone a la hermenéutica como una técnica, junto a la retórica; pero es una técnica de expresión, no de recepción. Por su desdén del sentido alegórico, se acerca mucho al sentido literal y a una hermenéutica unívoca. Aunque usa el mito, que es análogo, en él predomina el univocismo.

## Aristóteles

Con Aristóteles tenemos ya una hermenéutica analógica, esto es, basada en la analogía o proporción. Él trata de la hermenéutica sobre todo en el *De la interpretación (Peri hermeneias)* y en la *Retórica* (y algo más en la *Poética*).<sup>8</sup> En efecto, si en la primera obra, traducida como *Sobre la interpretación o Sobre la enunciación*, esto es, sobre la expresión, trata de los juicios, en la segunda estudia los tropos. Es notable por su teoría de la analogía, que redundaba en su teoría de la interpretación, por lo cual se muestra como una primera hermenéutica analógica.

La analogía consiste en aceptar que un signo (palabra, enunciado o texto) tiene muchos significados, a diferencia de la univocidad (que sólo tiene uno), pero todos ellos ordenados, a diferencia de la equivocidad (que tiene muchos, pero dispersos y hasta disparatados). Algunas cosas “se dicen de muchas maneras”, como lo expone en *Metafísica*, V. Pero esas muchas maneras siguen un cierto orden, de modo que se dicen respecto a una (*pros en, ad*

6 Platón, *Ión*, 534c-e.

7 Platón, *Epinomis*, 974c-975c.

8 M. Ferraris, *op. cit.*, pp. 14-15.

*unum*), que es la más propia (analogado principal), siendo las otras maneras referidas a ella (analogados secundarios).

En efecto, las ideas hermenéuticas de Aristóteles se encuentran en su *Peri hermeneias* o *De interpretatione* y, sobre todo, en su *Retórica*. La primera de esas obras fue traducida como *De la interpretación y De la enunciación*, pero no era vista como una teoría de la interpretación, sino de la enunciación, esto es, no de la decodificación, sino de la codificación. En cambio, en la *Retórica* (y también en la *Poética*) desarrolla su teoría de los tropos o figuras literarias (como la metáfora y la metonimia), las cuales sirven tanto para emitir (codificar) como para recibir (decodificar) discursos o textos. También se encuentran otros elementos hermenéuticos en otros trabajos suyos, como la teoría de la analogía, que se expone en la *Metafísica* y en la *Poética*.

Esto se debe a que la *Retórica* abarcaba tanto la emisión como la recepción de mensajes, esto es, el circuito comunicativo completo, aunque hoy en día la retórica se entiende como la encargada de la emisión o codificación, y la hermenéutica de la recepción o decodificación. Se reduce a la lectura, pero el Estagirita, aunque no tiene propiamente una teoría hermenéutica, propuso muchos elementos pertenecientes a ella.<sup>9</sup>

Mucho antes de que Heidegger pusiera la interpretación como una propiedad existencial (un existenciario) del hombre,<sup>10</sup> Aristóteles concebía al hombre como animal racional, teniendo un *logos* que era razón y lenguaje, como un animal que comprende.<sup>11</sup> El ser humano se centra en la comprensión, la cual se manifiesta lingüísticamente, en la conversación. Por eso necesita la retórica,

9 M. Beuchot, "Retórica y hermenéutica en Aristóteles", en *Nova Tellvs* (UNAM), 25/1 (2007), pp. 217 ss.

10 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 32, México: FCE, 1957, pp. 166 ss.

11 Aristóteles, *Pol.*, I, 2, 1253a 9-10 (en *Opera*, ed. de I. Bekker, rev. de O. Gigon, Berlín: Walter de Gruyter, 1961).

que le da la deliberación (y que también es parte o aspecto de la prudencia o *phrónesis*).

Ya el *De la interpretación (Peri hermeneias)* se ocupa de esa actividad lingüística y racional por excelencia que es el juicio. Éste se prepara desde los conceptos, y se apoya con argumentos. Así embona con la retórica, que enseña a argumentar. Pero es una argumentación que se hace con todo el hombre, desde todo el hombre y hacia todo el hombre, es decir, tanto con el intelecto como con el afecto, con la razón y con la pasión. Por eso es más humana que la lógica, que sólo abarca uno de esos aspectos. Además, la retórica se queda en lo verosímil (no exige verdad) y es tanto una lógica del entimema (silogismo breve o abreviado) como una psicología de las pasiones (psicagogia).

Hay una coincidencia entre la pragmática y la hermenéutica en estudiar el significado no en abstracto, sino como significado del hablante, o intencionalidad del emisor (o intención del autor), y esto lo enseña la retórica, pues toma muy en cuenta a quién va dirigido el mensaje (esto es, los oyentes o receptores) y, de la misma manera, de quién nos viene el mensaje, esto es, las características del hablante o del autor de un texto.

A diferencia de la sintaxis y la semántica, la pragmática toma muy en consideración a los usuarios y lo mismo hace la hermenéutica: atiende al autor y al lector, o emisor y receptor, hablante y oyente. Si se trata de dirigir el mensaje, hay que atender a las características del auditorio, de los oyentes, del público, o sencillamente del que escucha, y, si se trata de descifrar un mensaje, hay que atender a las características peculiares del que lo emite: su lenguaje, su cultura, su historia, etc. Por eso la retórica tenía que ver tan directamente con la praxis (la ética, la política, la vida cotidiana). Era útil sobre todo para llevar a la acción.<sup>12</sup>

---

12 Aristóteles, *Rhet.*, I, 1, 1355a 32-34 y 1355b 25-28.

A esta concepción de la retórica le subyace una filosofía del hombre o antropología filosófica, para la cual éste es libre, dialógico y puede ser persuadido no sólo a través del intelecto, sino también del afecto, y han de estudiarse en ambos registros los recursos de la persuasión. Esto se da en el diálogo, que tiene su retórica: la deliberación. Y es constitutiva de la hermenéutica. El diálogo no siempre es desapasionado y cerebral, y por ello tiene que ayudarse del ornato para la persuasión; tiene que acudir a los resortes pasionales para llegar a la convicción. Va más allá del *logos apofantikós*, que corresponde a la sintaxis y la semántica, y avanza hasta el *logos semantikós*, que más bien diríamos ahora que es la parte de la pragmática y la hermenéutica, porque va más a la comprensión que a la explicación, y, aunque es intelectual, no descuida lo volitivo, y atiende más a lo peculiar que a lo universal del hombre.

La retórica comparte con la hermenéutica la atención a los actores, tanto el autor como el lector. No busca el significado sin más (sintáctico o semántico), sino el de los hablantes (pragmático), esto es, tanto la intencionalidad del autor como la del lector. Además, es la teoría de los tropos, los cuales son necesarios para leer los textos (sobre todo los literarios).

Aristóteles desarrolla otra teoría interpretativa, que es la de la analogía. Los pitagóricos la introdujeron en la filosofía, proveniente de la matemática, como proporción o proporcionalidad; pero el Estagirita añade la analogía de atribución, o predicación *pros en*, que aplica un atributo o predicado a varios sujetos según jerarquía de apropiación. El más propio es el analogado principal y los demás son los analogados secundarios. Así, “sano” se atribuye al animal, como principal, pero también a la comida, la medicina, el clima, la orina, etc.<sup>13</sup> En orden descendente.

---

13 Aristóteles, *Cat.*, 5, 2b 5-6; *Eth. Nic.*, V, 3, 1131a 31-b 4.

La analogía es, en Aristóteles, el reconocimiento de la polisemia de ciertos términos, que son precisamente los más importantes en filosofía. Tal es el caso del *ente*, cosa que estudió acuciosamente Franz Brentano, en su disertación sobre el múltiple sentido del ser en Aristóteles,<sup>14</sup> que Heidegger leyó de joven y le marcó toda su filosofía (él se debatió, en toda su reflexión, entre la analogía y la univocidad, optando en definitiva por esta última).

La analogía abarca en su arco la metáfora y la metonimia, los tropos principales, que estudian la retórica y la poética. La analogía contiene un polo metonímico, que corresponde a la atribución y a la proporcionalidad propia, y un polo metafórico, que corresponde a la proporcionalidad impropia o metafórica,<sup>15</sup> y son los dos pilares del discurso humano, pues la metonimia se da sobre todo en el discurso prosaico y la metáfora en el lírico. Ambas se juntan en la analogía, son polos de la analogía misma.

Así, la analogía tiene una fuerza comprensiva, desde lo metonímico hasta lo metafórico, que resulta muy útil para la interpretación. Da la posibilidad de codificar retóricamente (sobre todo por el ejemplo, paradigma o analogía) y decodificar hermenéuticamente una amplia gama de significados, esto es, de textos. Alcanza una interpretación diferenciada, que escapa a la pretensión de univocidad (la cual se logra en pocos ámbitos), sin caer en la trampa de la equivocidad (que hunde en el caos).

Es una apertura hacia varias interpretaciones, pero no indiferenciada ni absoluta, sino limitada, acotada, diferenciada. Y con ello basta para alcanzar una comprensión suficiente. Asimismo, permite entender, por proporción con lo ya conocido, cosas desconocidas, significados extraños o extranjeros. Y, además,

---

14 F. Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, Madrid: Encuentro, 2007.

15 R. Jakobson, "Lingüística y poética", en sus *Ensayos de lingüística general*, México: Origen-Planeta, 1986, pp. 389 ss.

nos permite encontrar y señalar un analogado principal entre las interpretaciones que tenemos de un texto, y con ello jerarquizar las demás conforme al grado de aproximación a la verdad textual que alcanzan, y que aquélla dirige u orienta.

La analogía es polisemia: se dice de muchas maneras (*pollajós légetai*), pero es una polisemia proporcional y ordenada. No es univocidad, ciertamente, pero tampoco es pura equivocidad, implica una significación proporcionada, organizada según la propiedad de su atribución. Guarda una unidad proporcional, y una jerarquía de atribución (adecuada). Permite interpretar no de manera unívoca, pero tampoco equívoca, sino proporcional y jerárquica.

Aristóteles señala cuidadosamente que la analogía no se reduce a la mera homonimia o equivocidad, se queda en una homonimia o equivocidad deliberada, sistemática, controlada. La idea del Estagirita parece ser que la analogía es un tipo de equivocidad, pero no de equivocidad casual, que es irreductible, sino una equivocidad deliberada y que se puede salvar del caos, aunque nunca se llegue a la univocidad. Esto, en verdad, abre mucho la riqueza de la hermenéutica aristotélica que, al evitar la univocidad de los significados rígidos, no se desliza hacia la equivocidad de los significados caóticos, sino que se mantiene en una interpretación mesurada, equilibrada, tal como se requiere en la *phronesis* o prudencia aristotélica, que Gadamer pone como esquema y modelo de la hermenéutica.<sup>16</sup>

Con ello percibimos cómo la hermenéutica de Aristóteles está vinculada a su retórica, pues en ella se contiene la teoría de los tropos, que son los que ofrecen dificultad para ser interpretados. Enseña a proferir y a escuchar, a escribir y a leer, sobre todo los textos complejos. Y un punto nuclear de la hermenéutica aristotélica se halla en su doctrina de la analogía, a saber, de la polise-

---

16 H.-G. Gadamer, "Problemas de la razón práctica", en *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1994, p. 317.

mia proporcional y ordenada, que escapa a la mera univocidad y a la mera equivocidad. Es, por eso, una hermenéutica analógica, basada en la prudencia (*phrónesis*), que viene a ser, en definitiva, la virtud del hermeneuta, la que le da la sutileza para interpretar, de modo que abra la gama de las interpretaciones, pero sin que se le diluyan en la subjetividad.

## El helenismo

Dentro del helenismo, podemos decir que los epicúreos y los escépticos fueron relativistas, esto es, equivocistas. Y los estoicos, aunque usaron mucho de la alegoría, fueron univocistas, a causa de su logicismo, de su lógica tan fuerte y bastante platónica (con el *lektón*, “lo dicho”, o significado como entidad ideal). Y los neoplatónicos fueron analógicos, privilegiando esa analogía aristotélica *pros en*, que, al ser jerarquizadora, se perfila para cuadrar con su idea de un cosmos con diferentes grados de ser. El alegorismo tuvo su eclosión en esta época.<sup>17</sup>

Un poco antes del neoplatonismo, y como preparación para él, encontramos al notable Filón de Alejandría, judío helenista, que aplica en su exégesis bíblica el sentido alegórico. Junta Atenas y Jerusalén, pues pone en tensión ambos sentidos (el literal y el alegórico) al interpretar la Sagrada Escritura. Su alejamiento de la interpretación literal le atrajo cierto descrédito, sobre todo entre los judíos, en relación con la letra de la ley.<sup>18</sup>

Todas estas escuelas se hicieron presentes en dos grandes centros de interpretación, que fueron, a su vez, escuelas filoló-

17 J. Pépin, “Héllénisme et christianisme”, en F. Châtelet (dir.), *La philosophie*. T. I: *De Platon à St. Thomas*, Verviers (Belgique): Marabout, 1979, pp. 203 ss.

18 J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999, pp. 52-55.

gicas: la de Alejandría y la de Pérgamo. En ellas se dio la eterna pugna entre literalistas y alegoristas, que recorre y casi constituye la historia de la hermenéutica. Allí los estoicos pugnaron por la literalidad, aunque admitían el alegorismo. Los epicúreos eran más alegoristas que literalistas. Y los neoplatónicos trataron de armonizar esas fuerzas vectoriales para encontrar el equilibrio entre ambas. Así, los primeros tendieron al univocismo, los segundos al equivocismo, y los terceros al analogismo.

## **Alejandría y Pérgamo**

En efecto, durante la época helenística, la hermenéutica estuvo presente en la filología. En ella hubo una polarización, entre la escuela de Alejandría y la de Pérgamo.<sup>19</sup> Ambas tenían el problema central de la filología: la distancia histórica. Se plantea así: ¿Cómo conservar y preservar la tradición, una tradición que ya se está volviendo remota en el tiempo? En el caso concreto de la filología, ¿cómo restituir a su texto original los poemas de Homero? ¿Cómo encontrar la versión original, entre tantas extrapolaciones?

Se habían hecho una selva, un ramaje de manos de escritores, que desdibujaban al autor original, si es que lo hubo (como en el caso de Homero). Quedaba, por otra parte, el problema del helenismo, como tal, pues ya muchos de los pensadores llamados “griegos” solamente lo eran de lengua, pero muchos eran romanos, egipcios, fenicios y judíos, o sea, de otras culturas. La cultura griega ya les era ajena, y la recibían como una herencia un tanto extraña. No podían, pues, interpretarla literalmente, y lo hacían alegóricamente.

Cada una de esas escuelas fue una solución diferente y hasta

---

<sup>19</sup> M. Ferraris, *op. cit.*, pp. 16-17.

excesiva a esa circunstancia, a la recepción de esas fuentes. La escuela de Alejandría hizo una recepción y conservación límpida y pura de esos materiales. Tenía una inmensa biblioteca y una gran academia filológica, ambas en el museo alejandrino, instaurado por Tolomeo Filadelfo hacia el 280 a.C.<sup>20</sup> Poseía miles de códices, y eso dificultaba la elección de las lecturas.

Era obligado buscar los textos originales, evitar las interpolaciones, los añadidos, las corrupciones, etc. Se purificaban las ediciones, anticipándose a las ediciones críticas. Se tenían que corregir las lecturas malas, dudosas, etc. Esta escuela se afaná por lograr un univocismo lo más prístino y limpio. Su principal representante fue Aristarco de Samotracia (ca. 217- ca. 143 a.C.). Tal filólogo privilegió la búsqueda del sentido literal, la recuperación de la intención del autor, para defenderlo de todas las intromisiones que podía incluso hacerlo apócrifo.

Se utilizaba el método histórico-doctrinal, que pretendía quitar todo lo espurio y conservar lo auténtico. Este filólogo se distinguió por editar, entre otros muchos, a Homero. A él le aplicó el principio capital del método histórico-gramatical, que es usar como guía para la conservación y corrección de textos el *corpus* del autor, de suerte que Homero se explicara por Homero. Era, pues, una interpretación literal, unívoca. Se quería resolver el problema de la distancia temporal tratando de recuperar lo más fielmente posible el pasado, lo original, la pureza prístina de los textos.

En la otra escuela, la de Pérgamo, se adopta, al contrario, como criterio la interpretación alegórica y equívoca. Ella corría el peligro de adulterar o corromper los textos.<sup>21</sup> El alegorismo, que provenía sobre todo de los sofistas y los estoicos, era ético o moral, aplicado a los mitos griegos. Por ejemplo, Hércules era

20 W. Kroll, *Historia de la filología clásica*, Barcelona: Labor, 1928, pp. 20-42.

21 *Ibid.*, pp. 43-56.

visto como la virtud, que enfrentaba dificultades grandes y las vencía. No era propiamente un método conservativo, sino adaptativo; se atendía más a lo que el texto decía a los lectores, a los de la época del filólogo.

Pérgamo también tenía su biblioteca, fundada a principios del siglo III a.C. Para la lectura alegórica, esta escuela se inspiraba justamente en un estoico, Crates de Malo (ca. 200 – ca. 140 a.C.). Tal autor tenía dos principios, ambos racionalistas, pero uno de corte ético-moral: adaptar a una cultura y a una sensibilidad más moderna textos que ya eran antiguos, y otro de carácter pragmático: esos textos, a pesar de que eran antiguos, continuaban teniendo validez, por lo que había que justificarlos alegóricamente. Se hacía, por ejemplo, leyendo a los dioses y los héroes como fuerzas morales.

La respuesta al problema de la distancia temporal era, pues, equivocista. Ya no es posible recobrar el sentido original, pero no importa; es posible recobrar el sentido presente, el sentido que ese texto antiguo puede dar a los hombres contemporáneos. Y es que, en efecto, el sentido alegórico es el que da vida, el que llena de gozo el corazón del hombre, a diferencia del sentido literal, que es áspero y seco, a veces demasiado distante y distinto.

Cada una de estas dos escuelas tenía sus méritos, pero sus inconvenientes surgían de sus excesos. Los literalistas no parecían darse cuenta de que el sentido literal pleno es inalcanzable, en tanto que un sentido alegórico desmesurado hace inútil la interpretación, por sesgada y subjetiva. Había que llegar a un equilibrio, a una mediación. Si los literalistas pecaban de univocistas, los alegoristas lo hacían de equivocistas, y se echaba en falta una postura más analógica, que diera una proporción más equitativa entre esos dos extremos.

Por su parte, los neoplatónicos tuvieron mucha fuerza teórica en el campo de la hermenéutica. Usaron mucho el alegorismo,

en seguimiento de su antecesor, Filón de Alejandría. Por ejemplo, interpretaban a Homero en sentido simbólico. Así, tuvieron que estudiar a profundidad la metáfora y el símbolo; además, explotaron la analogía del hombre como microcosmos, pues veían la obra como un organismo, para lo cual interpretaban las partes en función del todo que componían (al modo como veían al mundo desde la unidad que formaba, hacia las partes que contenía). Los textos eran microcosmos con una estructura metafísica peculiar, como la del cosmos neoplatónico.<sup>22</sup>

Es decir, tuvieron una aguda sensibilidad para la unidad, eso que se construye con el conjunto de las partes, formando la totalidad; y así consideraban al texto, como una unidad en la cual confluían sus partes, es donde se daba la inteligibilidad. Al igual que el universo era visto por ellos como un todo diferenciado y jerárquico, con diversos estadios o niveles, así les resultaba también el texto, con diferentes estadios o niveles de significación y, por lo tanto, de profundización interpretativa.

Allí operaba su idea de que el cosmos era algo vivo, algo orgánico, y lo mismo el texto, que era el microcosmos literario.<sup>23</sup> Los neoplatónicos lograron equilibrar el sentido alegórico con el literal, que no se les escapaba, gracias a su búsqueda del texto como un todo, llegando así a una interpretación en la línea de la analogía.

## **Balance**

En esta primera etapa de la historia de la hermenéutica, encontramos la lucha entre las posturas unívocas, que suelen ser las literalistas, y las equívocas, que suelen ser las alegoristas. Se buscó una

22 J. A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden: E. J. Brill, 1976, pp. 68 ss.

23 *Ibid.*, p. 129.

salida analógica, que son las de los que logran equilibrar la letra y la alegoría. Tal es la polarización y la dialéctica que encontramos en este proceso histórico inicial.

Los sofistas tuvieron una hermenéutica equívoca, mientras que Platón la tuvo unívoca, y Aristóteles analógica. Luego los estoicos la tuvieron unívoca; los epicúreos, equívoca, y los neoplatónicos se acercaron a una hermenéutica analógica. Este balanceo que se encuentra en los orígenes se difundirá por la historia. La historia de la hermenéutica se perfila, ya, como la lucha entre las hermenéuticas unívocas, del sentido literal, y las hermenéuticas equívocas, del sentido alegórico, llegando en ocasiones a hermenéuticas analógicas, que tratan de equilibrar proporcionalmente ambos sentidos, en algo que podría llamarse literal-alegórico.

# **LA HERMENÉUTICA EN LA EDAD MEDIA**



## Introducción

Tal vez ninguna época ha sido tan hermenéutica como la Edad Media, aunque no se lo ha reconocido. Estaba llena de exégesis y comentarios, en muy diversas formas. Se buscaban numerosos sentidos en la Sagrada Escritura. Por eso debemos tratar de profundizar lo más posible en sus enseñanzas sobre la interpretación.

Suele ponerse la época Patrística, o de los Santos Padres, como preámbulo a la Edad Media, y ésta dividirse en Alta Edad Media, Edad Media Madura y Edad Media Tardía o decadente. Tanto la Patrística como la Alta Edad Media son vistas como la preparación de la escolástica, que se considera el núcleo del pensamiento medieval; la Edad Media Madura coincide con la madurez de la escolástica, y la Edad Media Tardía con la decadencia de ésta. Pero en la Patrística y en la Alta Edad Media predomina la hermenéutica de los monjes y en la Edad Media Madura y en la Edad Media Tardía la de los escolásticos. Ambas son muy diferentes.

## Época patrística inicial

Se llama patrística a la época que va desde los orígenes del cristianismo hasta más o menos el siglo VI. En ella campean la hermenéutica literal y la hermenéutica alegórica. Se caracteriza como literalista la escuela de Antioquía, con Luciano a la cabeza, y como alegorista la escuela de Alejandría, teniendo como cabeza a Orígenes.<sup>24</sup>

Así, pues, la hermenéutica alegórica se da sobre todo en la escuela alejandrina. A ella pertenece Clemente alejandrino (h. 145-215), que sigue a Filón. Atendió mucho a los simbolismos de la

---

24 M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2012 (2a. ed.), pp. 9 ss.

Biblia. Señala la riqueza que se esconde en esos símbolos.<sup>25</sup> Incluso apunta a varios niveles de alegoría o simbolicidad. Fue el fundador de esa escuela o *didaskalikon*.

Pero es sobre todo Orígenes (h. 185-235), sucesor de Clemente en la escuela, el que practica ese alegorismo. Tuvo problemas con su obispo, y éste lo desterró a Cesarea, donde fundó otra escuela. En su gran obra *Sobre los principios (De principiis)* dedica el libro IV a la interpretación de las Sagradas Escrituras, y expone tres sentidos: literal, moral y espiritual. Corresponden a las divisiones del hombre en el platonismo medio: cuerpo (*soma*), alma (*psijé*) y espíritu (*pneuma*); es decir, el literal es somático, el moral es psíquico, y el espiritual es neumático. El primero, o histórico, es para los hombres simples o rudos; el segundo, para los que alcanzan la gnosis, con la alegoría; y el tercero para los perfectos, y da la contemplación o *theoría*.<sup>26</sup> Elaboró escolios, comentarios y homilías.

Juan Casiano (360-434) fue abad en Marsella, pero había conocido la tradición del monacato oriental, sobre todo en Egipto. En sus *Colaciones* recoge charlas o conferencias de varios abades de esa tradición. En una de esas colaciones, la del abad Nesteros, se habla del conocimiento de la Sagrada Escritura, necesario para la contemplación de las cosas divinas. Se divide en dos partes: la interpretación histórica y la inteligencia espiritual. Y esta última tiene tres géneros: la tropología, la alegoría y la anagogía. La interpretación tropológica es moral; la alegórica habla de cosas pasadas que prefiguran otros misterios, como cosas del Antiguo Testamento que prefiguran el Nuevo; y la anagógica “se eleva de los misterios espirituales a los secretos del cielo”.<sup>27</sup> Algo interesante es que Casiano acude al sueño como instrumento para la

25 Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 9, en J. P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, t. 9, Paris: Granier-Migne, 1850.

26 Orígenes de Alejandría, *De princ.*, II, 11-17; PG 86, 246.

27 Juan Casiano, *Colaciones*, Madrid: Rialp, 1962, t. II, 95-96.

interpretación de la Escritura; y entonces el sueño se vuelve texto e intérprete, pues ayuda a interpretar la Escritura desde lo más profundo del alma.

El Pseudo-Dionisio, al que la crítica ha situado entre el 450 y el 520, era un monje, por su conocimiento de la Escritura, pero, también, conocedor del neoplatonismo. En una de sus obras, *De la jerarquía celeste*, incita a interpretar el texto bíblico según el sentido simbólico y el anagógico.<sup>28</sup> El sentido simbólico es el mismo que el alegórico, y el anagógico es el sumamente espiritual o místico.

Boecio (h. 480-525) nació en Roma, donde estudió; pero también en Atenas, por lo que fue buen traductor y comentarista de Aristóteles y Porfirio. Estuvo en Ravena, en la corte del rey ostrogodo Teodorico, quien lo acusó de conspirador, lo encerró en la cárcel (en la que escribió *La consolación por la filosofía*) y lo hizo ejecutar en Pavía. En sus comentarios, por ejemplo, al *De la interpretación (Peri hermeneias)*, sigue a otros comentaristas, como Aspasio, Herminio y Alejandro de Afrodisias. También comentó a Cicerón, los *Tópicos*. Ejerció, pues, la hermenéutica como traducción y comentario, muy literales. Es campeón del literalismo del texto aristotélico. Su traducción del Órganon tuvo varias versiones, que mejoraba constantemente. Era muy cuidadoso, y veía la traducción como interpretación (*interpretatio*). Tuvo que ser más literalista que los monjes, que podían aplicar la alegoría, dado el tipo de texto.

## San Agustín

La madurez de la patrística llega con San Agustín, nacido en Tagaste, África, en 354. Estudió retórica en Cartago, donde dejó el

---

28 Pseudo-Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Madrid: BAC, 1990, p. 120.

cristianismo de su madre, Mónica, y se hizo maniqueo. Enseñó su disciplina en Tagaste, Cartago, Roma y Milán. Profesó el escepticismo de la Nueva Academia, hasta que en esa última ciudad tuvo acceso a Plotino, que lo reorientó al cristianismo. Es ayudado por San Ambrosio, obispo de Milán, y en 387 es bautizado. En Tagaste es ordenado sacerdote, el año 391, y luego es obispo coadjutor del de Hipona, el cual muere al año siguiente y Agustín queda como titular. Allí escribe mucho, para orientar a sus feligreses. Muere en 430, cuando los vándalos asediaban su ciudad episcopal.

En su escrito *Sobre la doctrina cristiana* (*De doctrina christiana*), San Agustín distingue entre signos naturales e instituidos o intencionales. Estos últimos se dividen en propios y transpuestos o metafóricos. Estos últimos requieren más de la interpretación. Son los figurados. Por eso recibe, del neoplatonismo (Filón, Orígenes...) la exégesis alegórica, además de la literal. Los maniqueos pretendían un sentido literal en demasía, y acababan en una alegoría excesiva; eso le hizo desconfiar del solo sentido literal. No desecha la literalidad, pero busca más la alegoría, por ser el sentido profundo, espiritual. El sentido literal o histórico asegura el hecho, dado en la historia, y el sentido alegórico lo hace espiritual, historia de la salvación.

Agustín se inserta en una tradición, pero de modo creativo. Evita la herejía, pero yendo más allá. Sobre todo, si una expresión de la Escritura no favorece la caridad, es figurada; no se puede tomar en sentido literal.<sup>29</sup> Y si el sentido figurado aleja de la caridad, hay que sospechar de él. Así, la caridad, principal norma del cristianismo, es regla interpretativa. Todas las disciplinas de la filosofía ayudan a interpretar; pero, principalmente, las del trívium: la gramática, para entender o traducir; la dialéctica, para contextualizar; y la retórica, para los tropos.<sup>30</sup>

29 S. Agustín, *De doct. chr.*, III, 10, 14; en *Obras*, Madrid: BAC, 1957, t. XV, p. 210.

30 *Ibid.*, II, 37, 55; p. 180.

Los cuatro sentidos de la Escritura son: histórico, etiológico, analógico y alegórico. Son operaciones hermenéuticas sobre el sentido literal. El histórico, que coincide con el literal, fija un hecho. El etiológico busca la causa de ese acontecimiento. El analógico explica un texto por medio de otro. Y el alegórico busca lo más espiritual. Pero siempre hay un significado del autor (*sensus auctoris* o *intentio auctoris*), que hay que buscar y respetar.<sup>31</sup> Se acude a la retórica porque ella enseña los tropos, y éstos aparecen mucho en la Escritura.

De un hereje, el donatista Ticonio, Agustín sabe tomar siete reglas útiles.<sup>32</sup> De entre ellas sobresale una, que Agustín considera ingeniosa. La de la recapitulación, que mueve a interpretar el orden de los sucesos como si no tuviera exacta secuencia, sino simultaneidad o incluso anterioridad de algunos que se ponen como posteriores. Añade que Dios escribió dos libros: la Biblia y el mundo;<sup>33</sup> por eso Dios da el contexto, pues sólo ÉL no es texto.

## El Eriúgena

Después de la invasión de los bárbaros, tardó todavía algunos siglos la recuperación de la cultura antigua. En pleno siglo IX seguían en Irlanda esas invasiones (de vikingos y daneses), por lo que muchos monjes emigraron a Francia y a otros lugares de Europa. En Francia, Carlomagno había logrado cierto renacimiento de las letras. Después de él, Carlos el Calvo siguió favoreciendo los estudios, y a su corte llegó Juan Escoto Eriúgena, monje llamado así por su origen irlandés.

31 *Ibid.*, III, 27, 38; p. 235.

32 *Ibid.*, III, 30-37.

33 S. Agustín, *De Gen. ad lit.*, J. P. Migne (ed.), Patrologia Latina, Paris: Garnier-Migne, 1845, t. 32, 219.

Vivió entre 810 y 875. Tradujo del griego al Pseudo-Dionisio, comentó las Escrituras y redactó una obra muy compleja, el *Sobre la división de la naturaleza* (*Periphyseon* o *De divisione naturae*), hacia 866, que, siguiendo a Agustín y al Pseudo-Dionisio, es una interpretación de la realidad, del libro de la Naturaleza, donde la hermenéutica y la ontología coinciden.

Tuvo dos actividades hermenéuticas: la de traductor del Pseudo-Dionisio y la de comentador o exégeta bíblico. Pero siempre fue traductor-comentador, verdadero intérprete. Como traductor, estira el texto sin salirse de lo que aceptaría el Pseudo-Dionisio, y como comentarista, usa el comentario alegórico de la Escritura. Distingue una alegoría de hechos (*alegoria facti*), los actos que revelan misterios, como el relato de la cena eucarística; y una alegoría de palabras (*alegoria dicti*), como las parábolas, que nunca han ocurrido. Las alegorías de hechos son misterios, y las de palabras, símbolos.<sup>34</sup>

Al igual que San Agustín y el Pseudo-Dionisio, Eriúgena dice que la Biblia y el mundo son textos.<sup>35</sup> Con ello se universaliza la hermenéutica, y se la hace coincidir con la ontología. En su comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan coinciden la exégesis escrituraria y la filosofía platónica de las Ideas, pues alude a Juan como aquel que contempló el misterio del Verbo, el cual creó las cosas a partir de las Ideas ejemplares de las mismas, contenidas en la sabiduría divina, en el *Logos* o Verbo. Aquí la hermenéutica es iniciación en los misterios (mistagogía), pues la interpretación sirve como vía de entrada a los misterios divinos. Usa la teología negativa del Pseudo-Dionisio, vía que constituye todo un método hermenéutico por el que se interpretan las Escrituras, haciendo predominar el misterio sobre el conocimiento, lo figurado sobre lo literal.

34 Juan Escoto Eriúgena, *Expositio super Hyerarchiam caelestem*, I, 2; PL 122, 136c.

35 Juan Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, V, 3; PL 122, 865.

## San Anselmo

De Aosta (donde nació, hacia 1033) o de Canterbury (donde murió, en 1109). Fue monje benedictino en Bec, donde fue abad; luego pasó como obispo a Canterbury. Tiene obras filosóficas, como *Sobre el gramático* (*De grammatico*), *Monólogo* (*Monologion*) y *Discurso* (*Proslogion*) y obras teológicas, como *De la verdad*, *Del libre arbitrio*, *Por qué Dios se hizo hombre* y *De la caída del diablo*. Asume el dicho de San Agustín, y lo pone como “la fe en busca de la comprensión” (“fides quaerens intellectum”), esto es, que la fe consiga el entendimiento.<sup>36</sup> Su fin es eminentemente apolo-gético, y quiere usar solamente la razón; por eso aprecia tanto la dialéctica o lógica. La usa tanto en sus obras filosóficas como en las teológicas, en las que tiene aplicaciones de la exégesis, la cual no cultiva *ex professo*. Se le acusó de una exégesis racionalista, pero no sigue allí la sola razón, sino también la autoridad, sobre todo la de San Agustín.

Acepta la polisemia bíblica, y dice que en la Escritura hay varios sentidos y más de una interpretación probable.<sup>37</sup> Pero siempre hay una que está más apoyada por los argumentos. Así, la dialéctica es un método de interpretación, para captar la razón de la fe o *ratio fidei*. (Aquí ya se está pasando de la hermenéutica monacal, que se apoya en la retórica, a la escolástica, que se apoya en la dialéctica.) Usa el monólogo y el diálogo, como se ve en los títulos de sus dos principales obras filosóficas. Pero San Anselmo entiende la *ratio* en muchos sentidos: ontológico, lógico, episte-mológico y psicológico. Y, además, admite la fruición como la fina-lidad del conocimiento. Medita y dialoga, y comenta la Escritura, sobre todo en sentido literal, usando poco el alegórico, con lo cual

36 S. Anselmo, *Epistula de incarnatione Verbi*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1952, pp. 685-687.

37 S. Anselmo, *Cur Deus homo*, I. I, c. 18; pp. 791-799.

ya se le ve como iniciador de la escolástica. Tiene una mentalidad dialéctica, la lógica es su estructura mental (*forma mentis*). Es el antecedente principal de la escolástica, si no es que el primer escolástico él mismo.

### Del siglo IX al XII: las glosas

Las glosas a la Escritura comienzan a aparecer desde el siglo IX, pero proliferan sobre todo en el XII. Poco a poco se va formando la *Glosa Ordinaria*. Con cierta vaguedad se atribuían las glosas marginales a Walafrido Estrabón (h.809-849) y la interlineal a Anselmo de Laón (+1117). Había otras de Lanfranco, de Berengario y de Drogo, así como algunas anónimas. Había otras además de Estrabón, el cual sólo resumió a su maestro Rabano Mauro. También se usaba a San Isidoro.<sup>38</sup>

Anselmo de Laón pretendió glosar toda la Escritura, pero no pudo hacerlo. Sin embargo, hizo la de San Pablo y el Salterio, y tal vez la del Cuarto Evangelio. Su hermano Ralph compiló la *Glosa* a San Mateo, y su discípulo Gilberto el Universal compiló la del Pentateuco y los profetas mayores. La de los profetas menores es de dudosa atribución. El Universal, llamado así por su erudición y sabiduría, no es otro que Gilberto de la Porrée, discípulo de Anselmo de Laón. Expandió la obra de su maestro, y fue conocida como *Glosa mediana* (*Media Glosatura*). Pedro Lombardo la expandió aún más, y fue llamada *Mayor* o *Magna Glosatura* (entre 1135 y 1143). Éste usó su glosa en sus *Sentencias*, escritas en 1152. Luego se comentó la misma *Glosa*, como hizo Pedro Comestor, en sus lecciones sobre los evangelios (antes de 1168).

---

38 M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, ed. cit., pp. 69-72.

La glosa podía ser interlineal, marginal o continua. Las glosas pequeñas (*glosulae*) versaban sobre un punto específico, y se fueron convirtiendo en exégesis independientes. Un maestro en ellas fue el sajón Hugo, de la abadía de San Víctor, de canónigos regulares de San Agustín, en Francia. Lo destacaremos.

### **Hugo de San Víctor**

Nació hacia 1097 y murió en 1141. Perteneció a la Escuela de San Víctor. Esta escuela privilegió la exégesis alegórica y anagógica (o mística). La interpretación literal era el apoyo de la interpretación espiritual. Esta escuela trataba de conjuntar la razón y la pasión, con instrumentos neoplatónicos y agustinianos. Siguiendo a San Agustín, los victorinos veían en el lenguaje un exceso, una alegoría que superaba la literalidad. Recibían la influencia del Pseudo-Dionisio a través del Eriúgena. Tenían una hermenéutica de escuela, y no sólo individual. Era una dialéctica de innovación-conservación.

La *lectio* de los monjes y canónigos precede a la *lectio* de los escolásticos. La de los primeros es lectura divina (*lectio divina*), sagrada, con la *meditatio* y la *oratio*; la de los segundos es lección escolar, con la cuestión (*quaestio*) y la discusión (*disputatio*). Para los monjes y canónigos, la Escritura es un árbol prodigioso, de frutos inacabables. Se va a él no tanto de manera sintagmática, sino paradigmática. Por asociación, por cadenas de contigüidad. Los monjes tenían como objetivo las relaciones del alma con Dios, por eso comentaban tanto el *Cantar de los cantares*.

Los victorinos veían la alegoría en casi todos los lenguajes. Pero admitían un sentido literal, que hay que respetar. Sin este último, aquél corre el peligro de ser arbitrario. El lenguaje es, en el fondo, metafórico; pero cobra sentido por su relación con el senti-

do literal. El sentido alegórico se da por la doctrina. Por lo tanto, la metáfora y la alegoría sólo pueden ser interpretadas a la luz de la doctrina.

En una *Anotaciones acerca de las Escrituras y los escritores sagrados*, Hugo habla de un triple sentido (*triplex intelligentia*) en la Biblia. Es histórico y alegórico, el cual se divide en dos: alegórico propiamente dicho y anagógico (místico). El histórico es aquel “en el cual se considera la significación primera de las palabras en relación con las cosas mismas de las que trata”.<sup>39</sup> Dice que la Sagrada escritura tiene de particular y diferente de las otras el que significa ciertas cosas que, a su vez, son signos de otras cosas. El sentido alegórico se da “cuando por aquello que se propone como significado por la letra se significa algo distinto hecho en el pasado, o en el presente, o en el futuro”.<sup>40</sup> En efecto, *alegoría* significa, según él, “discurso ajeno”, porque se dice una cosa y se significa otra. Se subdivide en alegoría simple y anagogía. “Hay alegoría simple cuando por un hecho visible se significa otro hecho invisible. La anagogía, esto es, la conducción hacia arriba, [se da] cuando por un hecho visible se declara uno invisible”.<sup>41</sup> El sentido alegórico trasciende lo cotidiano, y da sentido, vida. Mucho más el anagógico, que es el de la vida superior, que no termina, la del cielo.

Veamos un ejemplo. Hugo aborda el comienzo del libro de Job, para interpretarlo: “Había un hombre de la tierra de Hus, que se llamaba Job, quien, habiendo sido primero rico, había llegado a tanta miseria, que, sentado en un estercolero, se rascaba el pus del cuerpo con un pedazo de teja’. El sentido de la historia es claro. Pasemos a la alegoría, de modo que por las cosas signifi-

---

39 Hugo de San Víctor, *De scripturis et scriptoribus Sacris praenotatiunculae*, PL 175, 11D-12A.

40 *Ibid.*, 12AB.

41 *Ibid.*, 12B.

cadadas por las voces consideremos que se significan otras cosas, y por un hecho otro hecho. Así, Job, que se traduce (*interpretatur*) como *doliente*, significa a Cristo, quien, primero en las riquezas de la gloria del Padre, co-igual a él, descendió hasta nuestra miseria, y se sentó humillado en el estercolero de este mundo, compartiendo todos nuestros defectos, excepto el pecado. Investiguemos qué se significa por este hecho que se haya de hacer, esto es, digno de hacerse. Job puede significar al justo o al alma arrepentida, que arregla en su memoria el estercolero de todos los pecados que hizo, y no en una hora, sino perseverantemente sentándose sobre éste y, meditando, no cesa de llorar. Y estas cosas hechas según la letra, que representan de este modo las espirituales, se llaman sacramentos”.<sup>42</sup> Es una glosa muy bella, hasta poética.

Se ve aquí una exégesis según las tres dimensiones de la hermenéutica bíblica. Hugo apenas se detiene en el sentido literal o histórico. Dice que es claro, y sigue de inmediato a la alegoría, deseoso de gustar el sentido profundo y oculto. Las cosas significadas en el texto significan otras cosas; los hechos significan otros hechos. En el nivel alegórico, el orden veterotestamentario significa el neotestamentario, con sus sacramentos; en el nivel anagógico, se significa el orden místico, y aun el reino futuro, o del cielo. Había que pasar de la estructura superficial a la estructura profunda, del eje sintagmático, o lineal horizontal, al paradigmático, o en profundidad vertical. Pasar la letra a la vida, no tomar la vida a la letra, y tomar la letra para la vida; engendrar vida, hacer comunidad, en la vinculación, en el vínculo, de la comunidad hermenéutica.

Hugo aclara que no se debe tratar de interpretar según los tres sentidos cualquier parte de la Escritura; a veces resulta imposible.<sup>43</sup> El sentido literal es necesario, pues sujeta el texto. Y es el

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 12BC.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 13A.

comienzo; después se puede pasar a los otros sentidos; primero al alegórico y después al anagógico, como en un proceso. Para no perderse. También divide la alegoría en alegoría propiamente dicha y moral; esta última, en la que una cosa significa lo que se ha de hacer, pasó a ser el cuarto sentido de la Escritura.<sup>44</sup>

En su magna obra, *Didascalicon*, cuyo subtítulo es *De studio legendi*, esto es, sobre el estudio, esfuerzo o dedicación a leer, Hugo señala tres pasos que hay que seguir: *littera*, *sensus*, *sententia*.<sup>45</sup> Primero la letra (*littera*), por la que hay que comenzar, al nivel gramatical o sintáctico. Luego el sentido (*sensus*), o las cosas significadas por las palabras, en la lógica del discurso, o semántica. Y por último el contenido o significado (*sententia*), que es la enseñanza oculta que debe extraerse a partir de la letra y del sentido, ya a un nivel pragmático, que es el mismo de la hermenéutica. Hugo vuelve a la idea del doble libro, la Biblia y el mundo; la creación como un texto.<sup>46</sup> Y, por ello, el hombre, como microcosmos, es el compendio del mundo, el resumen del texto del universo.

## Guillermo de Saint-Thierry

Nació en Lieja. Fue benedictino y, buscando mayor rigor, pasó a ser cisterciense en Signy. Fue abad del monasterio del que toma su nombre, de 1119 a 1135. Escribió tratados filosóficos, teológicos y místicos. Fue amigo de San Bernardo y enemigo de Abelardo. Murió en 1148. Sigue a San Agustín en la imagen trinitaria de las facultades: memoria, entendimiento y voluntad.

Guillermo escribe hacia 1145, una *Epístola a los hermanos de Mont-Dieu*, verdadero tratado sobre la vida monacal. Allí deja

44 *Ibid.*, 24A.

45 Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, VI, 4; PL 176, 804.

46 *Ibid.*, VIII, 2; PL 176, 814.

preciadas indicaciones sobre la interpretación de la Sagrada Escritura. Precisamente allí habla de la *lectio divina*, esencial para esa vida monástica. Como el monje está orientado hacia la contemplación de Dios, tiene que llamarlo a una interpretación profunda del texto bíblico. Coloca la *lectio divina* en una hermenéutica de connaturalidad, adquirida por la santificación progresiva. Dice: “En efecto, con el espíritu con el que fueron hechas las Escrituras, con ese espíritu desean ser leídas, y también con él han de ser entendidas. Nunca entrarás al sentido de San Pablo sino con el uso de la buena intención en su lectura, y te embeberás de su espíritu con la aplicación de la meditación asidua. Nunca entenderás a David, hasta que te revistas de la misma experiencia y los mismos afectos de los salmos. Y así en los demás. Y en toda escritura, tanto dista el estudio de la lectura, cuanto la amistad de la hospitalidad, el afecto comunitario del saludo fortuito. Pero también de la lectura diaria cada día hay que enviar algo al vientre de la memoria, para que se digiera más fielmente, y, llamado otra vez arriba, se rumie más frecuentemente; lo que convenga al propósito, lo que aproveche a la intención, lo que detenga el ánimo, para que no quiera pensar cosas ajenas”.<sup>47</sup> Los monjes llegaban a connaturalizarse con la Escritura.

Nuestro autor admite la interpretación alegórica o espiritual, y ve a los monjes como peregrinos, caminantes, al igual que Abraham. Hay que interpretar con recta intención. Hay que interpretar por el amor, más allá del conocimiento. De esta hermenéutica amorosa deja un ejemplo en su comentario del *Cantar de los cantares*, encargado por su amigo San Bernardo. Fue una “dulce labor”, que debió interrumpir, para luchar contra Abelardo, en 1138. Allí aplica la interpretación espiritual o mística, que tanto le gustaba.

---

47 Guillermo de Saint Thierry, *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad fratres de Monte-Dei*, ed. M.-M. Davy, Paris: Vrin, 1940, p. 105.

Dice centrarse en el sentido moral, común a todos, sin aspirar al místico,<sup>48</sup> pero también ofrece lo literal o histórico, y aun llega a lo anagógico o místico. En cuanto al sentido histórico, interpreta el relato como fábula o parábola. El rey Salomón toma por esposa a la hija del Faraón; pero, ya que de Egipto saca el color oscuro y costumbres paganas, la deja en el desierto hasta que cambia el color y las costumbres. Y, en cuanto al sentido espiritual, es el alma que se une al Verbo de Dios, que es purificada y adornada de virtudes. El alma convertida lucha por unirse a Cristo. Guillermo echa mano de las etimologías (a veces forzadas), pero todo con la finalidad de orientar la letra al espíritu, para que dé vida. Busca la comprensión plena de las Escrituras.

## Thierry de Chartres

Thierry, o Teodorico, perteneció a la Escuela de Chartres. Hermano menor de Bernardo de Chartres, fue maestrescuela de 1121 a 1134. Enseñó en París en 1140, pero volvió a Chartres al año siguiente y sucedió como canciller a Gilberto de la Porrée. Fue maestro de cuadrivio de Pedro Abelardo, y después lo combatió, señalándole tesis heréticas. Entre otras obras, Thierry compuso el *Escrito sobre los siete días (Eptateucon)*, escrito antes de 1156, de carácter enciclopédico y que, por su buena pedagogía, fue obra de enseñanza en el s. XII. Comentó, además, a Cicerón y a Boecio. Murió entre 1150 y 1155.

La escuela era de tendencia humanista y platonizante, como se ve en Thierry y en su discípulo Juan de Salisbury. Thierry dejó, entre sus comentarios a Cicerón, uno dedicado al *De la invención*

48 Guillermo de Saint Thierry, *Comentario al Cantar de los Cantares*, n. 5, trad. M. R. Suárez, Buenos Aires: Monasterio Trapense de Ntra. Sra. De los Ángeles – Eds. Claretianas (Colec. Padres Cistercienses, 6), 1979, p. 26.

y otro a una obra falsamente atribuida al orador latino, la *Retórica para Herenio*. Lo notable en ambos es que, junto a las doctrinas retóricas, contiene enseñanzas hermenéuticas. En el primero, habla de la duda sobre la intencionalidad del autor, qué quiso decir, lo cual es eminentemente hermenéutico.<sup>49</sup>

Habla de buscar el sentido literal del autor (el semántico), de encontrar el significado que corresponde a la voluntad del autor (el pragmático o hermenéutico). También hay dudas acerca de lo que dice una ley, de lo que quiso decir el legislador y de cómo se ha de aplicar a un caso difícil. Una cosa es el sentido literal y otra la intención del autor. Esta última enriquece el sentido literal. Todos ellos han de argumentarse, con lo cual tenemos el diálogo razonable.

La argumentación sirve para probar la intención del autor. “Por tanto, se prueba que en ese escrito la sentencia del escritor es absoluta, porque se muestra que no debemos apartarnos del escrito forzados por el caso relativo al tiempo, sino que se asevera que el escritor quiso esto de manera general y absoluta”.<sup>50</sup> Se puede usar el tópico de la costumbre, que determina el modo de interpretar algo, ya que la costumbre fuerza, y es la definición pragmática de los vocablos. También el tópico de la autoridad, tanto la de los clásicos como la del pueblo. Y se ha de buscar la voluntad o intención del autor, y no sólo el sentido literal. Es una hermenéutica psicológica de intenciones, dentro de una teoría de la acción, atenta a sus motivaciones. En caso de interpretaciones contrarias de una ley, hay que mostrar que la propia es más útil que la otra. Y debe usarse el escrito para mostrar no solamente qué hay en él, sino lo que se sigue de él. Es la lucha contra la ambigüedad.

49 Thierry de Chartres, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, ed. K. M. Fredborg, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988, p. 82.

50 *Ibid.*, p. 202.

## Joaquín de Fiore

Nació, entre 1130 y 1135, en Celico, Calabria, y murió en 1202. Estuvo al servicio del rey Guillermo I, de Sicilia, que lo envió a Constantinopla, donde firmó acuerdos con Manuel I Commeno. Luego fue a Tierra Santa. Después se hizo ermitaño en el Etna, en Sicilia. También anduvo en Calabria, como predicador independiente. Entre 1155 y 1160 entró como visitante en el convento de Sambucina. Hacia 1160 ingresó al convento benedictino de Corazzo, donde profesó y fue ordenado sacerdote. En 1177 fue abad. Hacia 1182 se retiró a la abadía de Casamari, donde se dedicó a escribir.

Sus principales obras se agrupan en una gran trilogía, comenzada en 1183, y que comprende el *Liber de la concordia del Nuevo Testamento con el Antiguo*, la *Exposición del Apocalipsis* y el *Salterio de diez cuerdas*. A pesar de que tres pontífices (Lucio III, Urbano III y Clemente III) hicieron examinar sus escritos, lo apoyaron para que siguiera escribiendo. En 1189, Joaquín fundó la primera comunidad de su nueva Orden Florense, en San Juan de Fiore. Fue declarado fugitivo de la orden cisterciense, pero el papa Celestino III le concedió la aprobación de su nueva orden. En 1200 redactó una carta o testamento en la que sometía todos sus escritos al dictamen de la Iglesia. Al morir, en 1202, Joaquín preparaba otra obra: *Tratados sobre los cuatro Evangelios*, que dejó incompleta. Quedan obras menores suyas e incluso se le han atribuido algunas espurias. En 1215 el IV Concilio de Letrán condenó sus doctrinas de la Trinidad, por considerarlo triteísta, es decir, que la veía como compuesta de tres dioses, en lugar de tres Perdonas Divinas; en 1263, el Concilio Provincial de Arlés condenó toda su obra. Fue bienintencionado, pero al final recayó sobre él el anatema de la Iglesia.

Joaquín conoce la exégesis tradicional, con sus cuatro sentidos: literal, alegórico, tipológico y anagógico. Su innovación fue

aplicar la exégesis bíblica al devenir histórico (una especie de hermenéutica de la facticidad histórica). Elaboró una teología de la historia. Su método exegetico tiene como base la inteligencia espiritual o alegórica y la inteligencia típica o tipológica, que tienen diversos grados. Usando la alegoría, construye su concepción de la historia del mundo, con tres edades, correspondientes a las tres divinas personas. Su interpretación más original es la de la misión del Espíritu Santo. No lo veía sólo como el que llevaba a plenitud las enseñanzas de Cristo, sino como quien traería, antes de que se acabaran los tiempos, la última forma de interpretación y de adoración contemplativa. Utiliza símbolos numéricos y geométricos, zoológicos y botánicos, para exponer y apoyar esa exégesis.

Ve la alegoría como la semejanza de una cosa pequeña con una grande, como el día con el año y la semana con la edad. Y la anagogía es semejanza de lo terreno con lo místico y celestial.<sup>51</sup> Ve tres épocas fundamentales: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo. Para Joaquín, la interpretación literal, que perteneció al Antiguo Testamento, era la del Padre; la alegórica, del Nuevo Testamento, era la del Hijo; y la anagógica o plenamente espiritual, será la del Espíritu Santo, la época de los monjes.

Joaquín divide la historia en otras etapas, más reducidas, pero llenas de arbitrariedad. Usa números cabalísticos, como el 6 y el 7, y señala varias generaciones, hasta Cristo, y luego hasta el fin de los tiempos. En el *Libro de la concordia*, apunta el tipo de vida que se llevará en la tercera edad. Será una vida espiritual de paz y contemplación, en seguimiento del Espíritu Santo, que guiará el nuevo orden. No dice claramente qué instituciones habrá, pero parece tratarse de una utopía de tipo monástico, con gran espiritualidad

---

51 Joaquín de Fiore, *Liber de concordia Novi ac Veteris Testamenti*, l. 2, p. 1, c. 3; ed. E. Randolph Daniel, Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983, p. 65.

y armonía. Los pueblos han pasado por una época primitiva, otra intermedia y otra perfecta, y lo mismo deben hacer los individuos. Joaquín multiplica los entendimientos de la Escritura en siete: el literal, el alegórico, el típico o tipológico, el moral, el tropológico o doctrinal, el contemplativo y el anagógico. Pero lo hace arbitrariamente, para que correspondan a ese número cabalístico.

Del sentido literal o histórico, de la Biblia, pasa al sentido espiritual de la historia; y allí es el Espíritu (como será en Hegel) el que avanza en la historia y el que la hace avanzar. Da esperanza, y orienta hacia una utopía, un estado de perfección que ilumina las interpretaciones. Pero se alejó demasiado de la jerarquía eclesiástica, de la autoridad interpretativa de la Iglesia, y fue colocado en la heterodoxia, en la herejía. Demasiado espíritu de libertad, olvidando que siempre la interpretación se hace dentro de una tradición o comunidad.

### **Transición del s. XII al XIII: las sumas**

Hasta el siglo XII predominó la hermenéutica alegórica, simbólica, espiritual, que era la de los monjes, la de las escuelas monacales y las escuelas catedrales. Cuando surge la universidad y la escolástica, la hermenéutica se hace literal, histórica. Primero una hermenéutica del sentido y luego otra de la referencia; una que se goza en las connotaciones múltiples prácticamente infinitas que encontraban los monjes, y otra que se disciplina para tocar la denotación adecuada. Ahora pasa a ser predominantemente literal, pero no se abandona la alegórica. En el siglo XIII, de la universidad, se pasa de la retórica a la dialéctica o lógica. Se mezclaba la glosa (espiritual) y la disputa (académica).<sup>52</sup>

---

52 M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, ed. cit., pp. 129 ss.

Los monjes tenían la *lectio divina*, meditación dirigida a la contemplación. Era más afectiva que racional. Era oración, por eso se prefería el sentido alegórico o espiritual. Se aprendía de memoria la Escritura, y se la rumiaba, hasta llegar a la iluminación. También se dialogaba con otros (*collatio*), para compartir los hallazgos en la interpretación. Esto fue predominante en el siglo XII. Pero, en el XIII, en que ya se da la universidad y la escolástica, predomina la cuestión (*quaestio*) y la discusión (*disputatio*). Pero sigue la *lectio divina*, trasminada.

En efecto, varios de los escolásticos comentaron el *Cantar*, al tiempo que componían Sumas Teológicas, como Tomás de Verce-lli. Lo mismo Gil de Roma, o Egidio Romano, discípulo de Santo Tomás; en su comentario combina retórica y dialéctica, comentario y cuestión. La misma *quaestio* se origina en la retórica. Como en la *lectio* surgían muchos problemas, se pasó a la *disputatio*. En las escuelas monacales y catedralicias se tenía la gramática y la retórica, para monjes y canónigos; en el *studium generale* y la universidad se añadió la dialéctica o lógica; de la lectura paradigmática se pasó a la sintagmática. En lo paradigmático predomina el recurso a la memoria colectiva; en el sintagmático, el contexto. La primera era una hermenéutica finalística, teleológica; la segunda, una hermenéutica operacional, como será todavía más la de la filología. En la Edad Media lograron combinarse. Por eso fue una hermenéutica operacional que, al fin y al cabo, se conectaba con la finalística o teleológica. Pudieron convenir y equilibrarse. Por eso hubo glosas y sumas.

## San Buenaventura

Un ejemplo de este equilibrio del sentido literal y el alegórico, del comentario y la disputa, se ve en San Buenaventura, francis-

cano, profesor en la universidad, y, por lo mismo, escolástico; pero también seguía a Hugo de San Víctor en la lectura simbólica. Nació en Bagnoreggio, cerca de Viterbo, hacia 1217-1218. Estudió en la Universidad de París, de 1236 a 1242. Ese último año ingresa en la orden franciscana. Se graduó de maestro en teología, y enseñó en dicha universidad, con algunas interrupciones por la oposición de algunos maestros seculares, pero en 1257 se le concedió de manera definitiva el cargo de profesor de teología. Sin embargo, ese mismo año fue elegido ministro general de su orden. También fue obispo cardenal en 1273, por lo que participó en los preparativos y en la realización del II Concilio de Lyon, pero murió en 1274, antes de que éste concluyera.

Dejó muchas obras, filosóficas y teológicas, pero es su *Itinerario de la mente hacia Dios* en el que se ve más a las claras el espíritu de su lectura. Era un itinerario de la mente por las creaturas, buscando la Mente divina. Tenía una hermenéutica ontológica a la vez que poética. A las cosas creadas correspondían ideas en la Mente del Creador. El Ser y el Sentido coinciden. Se parte de los entes hacia el Ser, y de los signos o símbolos hacia el Sentido.

Requiere en el hombre ciertas virtudes, como la humildad, la caridad, la admiración y la devoción.<sup>53</sup> Implica ir encarnando y realizando esa ontología que la hermenéutica busca. Dios se expresa y se comunica en su creación. Por eso se lee o se interpreta para buscarlo a Él. Todas las cosas son vestigios de Dios, huellas suyas. Son signos, del gran libro del mundo.<sup>54</sup> Son palabras de la Palabra, o Verbo, de Dios. Al interpretar el mundo, se capta su intencionalidad.

San Buenaventura exponer su andamiaje hermenéutico de la Biblia en varias partes, entre ellas la *Plática breve* (*Brevilo-*

53 S. Buenaventura, *Itinerario de la mente hacia Dios*, pról., n. 4; en *Obras*, Madrid: BAC, 1945, t. I, p. 560.

54 *Ibid.*, cap. II, nn. 11-12; p. 588.

quium) y las *Colaciones sobre el Hexaémeron*, o sobre los seis días de la creación. Dice: “Por último, tiene esta Escritura profundidad, la cual consiste en la multiplicidad de sentidos místicos. Porque además del sentido literal, en diversos lugares puede ser expuesta de tres maneras, a saber: alegórica, moral y anagógicamente. Hay alegoría cuando por un hecho se indica otro hecho que se ha de creer. La tropología o sentido moral existe cuando por algo que ha sido hecho se da a entender otra cosa que se ha de hacer. La anagogía, que es como si dijéramos la conducción hacia arriba, existe cuando se da a entender lo que se ha de desear, a saber, la eterna felicidad de los bienaventurados”.<sup>55</sup> Allí menciona la creación como un libro.

En las *Colaciones sobre el Hexaémeron*, también privilegia la exposición figurada de la Escritura. De los múltiples sentidos de la Escritura dice: “¿Quién puede conocer la infinidad de semillas, siendo que en una hay muchísimas selvas y luego infinitas semillas? Así de las Escrituras se pueden sacar infinitas teorías, las cuales nadie sino sólo Dios puede abarcar. Pues, así como de las plantas se originan nuevas semillas, así también de las Escrituras nuevas teorías y nuevos sentidos, y por eso se distingue la sagrada Escritura. De donde, como si una gota se extrajera del mar, así son todas las teorías que se sacan respecto de aquellas que se pueden sacar”.<sup>56</sup> Buenaventura sabe que la Escritura tiene infinitas interpretaciones, pero sólo Dios puede hacer esa interpretación infinita; el hombre no, y tiene que parar en algún punto. Para ello le sirve la comunidad en la cual y para la cual interpreta.

Las inteligencias o comprensiones dadas al hombre son los cuatro sentidos consabidos, como en la visión de Ezequiel, en la que aparecen cuatro vivientes, y cada uno tenía cuatro caras, una de hombre, otra de león, otra de buey y otra de águila, “y las cuatro

55 S. Buenaventura, *Breviloquio*, pról., 4, 1; *ibid.*, p. 183.

56 S. Buenaventura, *Colaciones sobre el hexaémeron*, n. 2; *ibid.*, 1947, t. III; p. 409.

caras son las cuatro inteligencias principales, a saber, literal, alegórica, moral, anagógica”.<sup>57</sup> Además del sentido literal, está el espiritual. “Y según esto continúa el santo, hay triple inteligencia espiritual: la alegoría, qué se ha de creer; la anagogía, qué se ha de esperar; la tropología, qué se ha de obrar, porque la caridad hace obrar.

La inteligencia literal es como la cara natural, es decir la del hombre; las otras son caras místicas: por el león, que tiene magnificencia, se significa la alegoría, o qué se ha de creer; por la cara del buey, que arrastra el arado y surca la tierra para fructificar, la tropología o moral; por el águila, que vuela a las alturas, la anagogía”.<sup>58</sup> Esta última es el *summum* de la interpretación, la hermenéutica más subida, porque “la anagogía es la que trata de las cosas celestiales; la alegoría, de las ya hechas; la tropología, de las que se han de hacer. La anagogía es también, según Hugo, parte de la alegoría, que trata de lo que hay que creer”.<sup>59</sup> Se refiere aquí a Hugo de San Víctor, el gran campeón del sentido espiritual de la Escritura.

Buenaventura tiene dos procedimientos metodológicos: la *reducción* y la *proporción*. La *reductio* es un método lógico, ya usado por Platón y perfeccionado por el Eriúgena. Es una de las partes de la dialéctica, la que va de lo concreto a lo abstracto, a diferencia de la *división*, que va de lo abstracto a lo concreto. La *reductio in medio* trata de mediar los extremos, de modo parecido a la dialéctica. Mas la *reductio* se basa en la semejanza o analogía. Por eso también usa la *proportio*, pues la analogía es proporción. Pero no es una analogía como la tomista, sino más en la línea anagógica, más dinámica y viva.

Sobre todo, la búsqueda de Dios, la recta intención, es la que hace interpretar correctamente, adecuadamente. Tiene que lograrse la plena concordancia entre el lector y el autor, aquí

57 *Ibid.*, n. 9; p. 413.

58 *Ibid.*, n. 11; p. 415.

59 *Ibid.*, n. 18; p. 419.

Dios. Incluso tiene que llegarse a cierta connaturalidad con Él. La competencia y la actuación hermenéuticas van a depender de la proximidad con Dios. Es una hermenéutica extática, en la que incluso el gozo sublime es criterio de adecuación. En el fondo, la lectura afortunada es recibida, regalada, revelada. Es un don.

### **Santo Tomás**

Nació en el castillo de Roccasecca, próximo a Aquino, Italia, en 1225. Estudió en Nápoles e ingresó a la orden dominicana. Siguió estudiando en París y Colonia. Enseñó en París, en dos ocasiones (raro privilegio) y en la corte papal. Murió camino del II Concilio de Lyon, en 1274. Escribió comentarios a Aristóteles, a la Sagrada Escritura, a Pedro Lombardo y a otros. También obras propias muy notables, como la *Suma contra los gentiles* y la *Suma de Teología*.

En una oración que se le atribuye, pide a Dios la sutileza para interpretar (*interpretandi subtilitas*), que es la virtud del hermenauta (según Gadamer). Comienza por el sentido literal, buscándolo con afán, y pasa a los otros sentidos ocultos o figurados. En sus comentarios a Aristóteles procura el sentido literal, a través de la intencionalidad del autor (*intentio auctoris*), y en la Sagrada Escritura, además el figurado o espiritual.

Por lo que hace a sus comentarios bíblicos, ya en la *Suma de Teología* se pregunta si la teología puede usar metáforas y si una letra puede tener varios sentidos.<sup>60</sup> Acepta el uso de metáforas, pues hablan de lo espiritual por su semejanza con lo corporal. Y acepta varios sentidos en la Escritura, pues, siendo Dios su autor, puede hacer que no sólo las voces signifiquen, sino también las

---

60 Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 1, aa. 9 y 10.

cosas. “Por lo tanto dice Tomás, esa primera significación, por la que las voces significan las cosas, pertenece al primer sentido, que es el sentido histórico o literal. Mas la significación por la que las cosas significadas por las voces significan a su vez otras cosas, se llama sentido espiritual, el cual se funda en el literal, y lo supone”.<sup>61</sup> Entonces divide el sentido espiritual en tres: (i) alegórico, según el cual las cosas del Antiguo Testamento son figura del Nuevo; (ii) moral, según el cual las cosas que hace Cristo son signo de lo que debemos hacer nosotros; y (iii) anagógico, según el cual las cosas del Nuevo Testamento son figura de las que se dan en la gloria eterna. Con el literal, estos tres sentidos espirituales configuran los cuatro sentidos de la Escritura.

El Aquinate se preocupa por el sentido literal, que es el que corresponde a la intención del autor (“es lo que el autor intentó”: “est quem auctor intendit”); pero añade que Dios es el autor de la Escritura, y Él comprende todo con su intelecto, por eso puede haber varios sentidos en ella. Añade que no hay en ello peligro de equivocidad, pues no es ambigua, por cuanto “estos sentidos no se multiplican porque una voz signifique muchas cosas, sino porque las mismas cosas significadas por las voces pueden ser signos de otras cosas. Y así tampoco se sigue ninguna confusión en la Sagrada Escritura, ya que todos los sentidos se fundan en uno, a saber, el literal; y sólo de él se puede sacar argumento, pero no de aquellas cosas que se dicen según la alegoría”.<sup>62</sup> Tiene que ser posible argumentar, y de esta manera se puede.

Tomás se topa con el tema de los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura: histórico, etiológico, analógico y alegórico. Para él, el histórico, el etiológico y el analógico pertenecen a un mismo sentido literal, pues la historia es la simple narración de algo, la etimología es la asignación de la causa de eso, y la analogía se da

---

61 *Ibid.*, a. 10, c.

62 *Ibid.*, ad 1m.

cuando se hace ver que la verdad de un pasaje de la Escritura no repugna a la verdad de otro. “Solamente la alegoría, de entre esos cuatro, se pone en lugar de los tres sentidos espirituales. Como también Hugo de San Víctor comprende bajo el sentido alegórico el anagógico, poniendo en el tercero de sus *Sentencias* [*De Scripturis et Scriptoribus sacris*, c. 3, ML 175, 11] el histórico, el alegórico y el tropológico”.<sup>63</sup>

También se plantea Tomás la objeción de que entre los sentidos mencionados no se pone el parabólico. A lo cual responde que se contiene en el literal. En efecto, el sentido literal es figurado por el parabólico, como cuando se habla del brazo de Dios, no se alude a ningún miembro corporal, sino a su virtud operativa. “En lo cual se ve concluye Tomás que al sentido literal de la Sagrada Escritura no le puede subyacer la falsedad”.<sup>64</sup>

Prefiere interpretar un pasaje oscuro de un escritor sagrado con otros pasajes claros e incluso por el pensamiento teológico global de ese autor. Busca primeramente el sentido literal, es decir, privilegia la tensión hacia la literalidad. Le interesa lo doctrinal, por eso tampoco se queda en lo histórico y positivo, sino que busca la intención del autor. Como se acostumbraba en la Universidad de París, hace la *división* del texto, luego una declaración del *sentido*, primero del literal y luego del espiritual, basándose en autoridades, pero de manera crítica. Y procura guiarse por alguna idea dominante del texto, por lo cual también habla de una intención del libro (*intentio libri*) anticipándose a la *intención* de la *obra*, de Umberto Eco<sup>65</sup> (aunque esa expresión aparece ya en el Maestro Eckhart, como lo veremos un poco más adelante).

Aunque no puede haber dos sentidos literales en un texto, éste puede ser indeterminado, y dos interpretaciones serán

63 *Ibid.*, ad 2m.

64 *Ibid.*, ad 3m.

65 U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992, p. 29.

compatibles con él. Pero también Tomás da cabida al sentido espiritual, como se ve en su *Comentario al Evangelio de San Juan*, en el que insiste mucho en esa profundización.

En sus comentarios a las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, el gran manual de teología hace la *división del texto* y luego la *exposición del texto*, consciente de que ya dividir o clasificar es interpretar, y mucho más exponer. Pero es tan genial, que su comentario llega a ser una construcción independiente; era creativo, pero de manera equilibrada.

Sus comentarios a Aristóteles tenían que procurar, aún más, el sentido literal. Sin embargo, no era literalista; buscaba la *intención de Aristóteles*, más allá de las *palabras de Aristóteles*. Para ello recurre a la investigación textual y a la confrontación de los textos paralelos. Eso le lleva al método literal, pues aquí no puede buscar sentidos simbólicos; emplea una exégesis minuciosa, casi palabra por palabra. Para ello estudia no sólo las palabras del texto aristotélico, sino también su contexto.

Es decir, se basa en los *principios de Aristóteles*. Relacionaba un texto con toda la obra del Estagirita. Está en la línea de muchas glosas que llegaron a hacerse sobre el texto de Aristóteles. Pero la innovación de Tomás se ve en sus comentarios propiamente dichos; allí critica no sólo a Aristóteles, sino a comentaristas suyos, como Averroes, y va más allá de ellos. Así, procede por la *división del texto*, la *exposición del texto* y las *dudas acerca de la letra*, siempre con *Aristóteles intérprete de sí mismo*. Deja, sobre todo, hablar al autor, recupera su intención, y luego añade alguna observación o reflexión propia, con mucha mesura.

Tomás seguía el método medieval. Primero la lectura (*lectio*), luego la meditación (*meditatio*) y finalmente la cuestión (*quaestio*). Las cuestiones se trataban en forma de glosas (interlinear o marginal) o de exposición. La exposición podía ser corta y de paso (*cursoria*), o más detenida (*ordinaria*). Se empezaba con la letra

(*littera*), se pasaba al sentido (*sensus*), para terminar en el contenido (*sententia*). La sentencia era el sentido profundo, la verdadera comprensión del texto (esto se parece al trivio: gramática, dialéctica y retórica; o la semiótica: sintaxis, semántica y pragmática).

Las cuestiones nacían de una palabra ambigua, de dos comentarios contrarios o de la oposición de dos autoridades. La *cuestión* dio lugar a la *disputación*, a las *cuestiones disputadas*, a la polémica. Por eso Tomás divide el texto aristotélico en *lecciones*, y luego reservará los problemas principales para las *cuestiones*, sobre todo para las *cuestiones disputadas*. Y en todo investigaba el contexto (*circumstantia litterae*). Usaba también mucho la distinción (*distinctio*); pues las distinciones aclaraban el significado de los textos, y esto es una aplicación connotada de su doctrina de la analogía, que era semejanza, pero, predominantemente, diferencia.

## **El maestro Eckhart**

Nace en Hochheim ( Turingia, Alemania), alrededor de 1260. Ingres a la Orden de Predicadores hacia 1276, en el convento de Erfurt. Estudia en Estrasburgo y se ordena en 1285. Perfecciona sus estudios de teología en Colonia, de 1286 a 1288, fecha en que se pierde su rastro. Se lo encuentra de nuevo en 1298, como prior de Erfurt y vicario de Turingia. En 1299 ó 1300 explican en la Universidad de París las *Sentencias*, de Pedro Lombardo. En 1302 recibe el grado de Maestro en sagrada Teología, título con el que es tradicionalmente conocido. Después de ocupar algunos cargos en su orden, en 1311 vuelve a enseñar en París. Luego pasa, en 1314, a Estrasburgo, donde comienza su fama como predicador.

En 1320 enseña en Colonia, donde tiene como discípulo al Beato Enrique Susón, otro gran místico. Vuelve a predicar, pero tiene un proceso por herejía y se retracta públicamente

en Colonia. Marcha a Aviñón, donde estaba a la sazón la corte pontificia, para que una comisión papal examine sus obras. Murió antes del fallo final, y su muerte se coloca, con alguna imprecisión, entre 1327 y 1328. De acuerdo con esa comisión, el Papa Juan XXII condenó 28 proposiciones suyas en 1329. La crítica reciente ha mostrado que, más que heréticas, son ambiguas y extrañas por su forma.

Además de su comentario a las *Sentencias* y sus *Cuestiones disputadas*, tiene una *Obra tripartita*, con exégesis bíblicas y elucubraciones teológicas. Pero éstas se dan propiamente en sus *Discursos de la distinción*, *El libro del consuelo divino* y sus sermones.

Eckhart tiene una teología muy marcada por el neoplatonismo, a través del Pseudo-Dionisio y el Eriúgena, con el descenso de las creaturas a partir de Dios y el ascenso de ellas hacia Él, sobre todo el hombre, que tiende a unir su alma con la Trinidad Santa. Dios es absolutamente trascendente al mundo, por eso a veces Eckhart adopta un lenguaje oscurecido de teología negativa o *apofática*, pero también usa discurso afirmativo analógico, de la teología *katafática* o positiva. En la base de su teología, pues, hay una metafísica muy poética. Usaba la analogía de atribución, a veces fuertemente metafórica, por ejemplo, cuando dice que Dios es como la substancia y las creaturas como los accidentes (lo cual suena a Spinoza, con su idea de que todas las cosas son modos de la substancia divina). Por eso recayó sobre él la acusación de panteísta. La analogía la recibe de santo Tomás de Aquino (a quien llamaba hermano: *frater Thomas*). Lo que quería hacer era marcar mucho la distinción o diferencia entre Dios y las creaturas. Era el Totalmente Otro. Y para acercarse a él había que practicar el anonadamiento, la perfecta humildad.

Al escribir su comentario al *Evangelio* de San Juan, Eckhart habla de una doble intencionalidad: la del autor (*intentio auctoris*),

que es él mismo, y la de la obra (*intentio operis*),<sup>66</sup> que es que es su propio texto y, por ende, él mismo como si fueran dos intenciones coincidentes. También hay una intención del que hace la obra (*intentio operantis*), que es el intérprete, y todas se unen en la de lo operado (*intentio operati*), que es la acción textual efectuada en la interpretación.

Y declara que la intención del autor (él) es “exponer, por las razones de los filósofos, las afirmaciones de la santa fe cristiana y de la Escritura en ambos testamentos”.<sup>67</sup> Además, la intención de la obra (*intentio operis*) es “mostrar cómo las verdades de los principios, de las conclusiones y de las propiedades de las cosas de la naturaleza son claramente indicadas ‘¡quien tenga oídos para oír [que oiga]!’ en esas mismas palabras de la Sagrada Escritura que se interpretan por esas cosas naturales. También se pondrán algunas interpretaciones morales”.<sup>68</sup> Y también usa la metáfora y, por tanto, la analogía. Lo mismo el sentido alegórico y el anagógico.

Formado en la escuela de San Alberto Magno, de Colonia, así como Santo Tomás hereda el aristotelismo de este pensador, Eckhart hereda su neoplatonismo y lo amplía. Rebaso la idea de que el mundo es un libro, de que la creación es un texto, pues llega a decir que cada cosa es un libro, “pues toda creatura está llena de Dios y es un libro”.<sup>69</sup> Sobre todo, cada hombre es un libro, el que él mismo escribe, frente a Dios, que lo deja escribirse, construirse, cuidarse. Es el cuidado de sí (*epimeleia*), la escritura de sí, la hermenéutica de sí mismo, de la que tanto hablarán después Foucault y Ricoeur.

66 Como dije un poco más arriba, aquí encontramos la expresión *intentio operis*, antes que en Umberto Eco.

67 Juan Eckhart, *Le commentaire de l'évangile selon Jean. Le prologue (chap. 1, 1-18)*, ed. A. de Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn, en *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*, Paris: Éds. du Cerf, 1989, n. 2.

68 *Ibid.*, n. 3.

69 Juan Eckhart, sermón “Quasi stella matutina”, en *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Barcelona: Edhasa, 1983, p. 343.

## Raimundo Lulio

Nació en Palma de Mallorca en 1233 y murió en el trayecto de Bugía a las playas mallorquinas, martirizado por predicar en tierras musulmanas en 1316. Usaba un arte combinatoria, que dice haber recibido por revelación, cuando estaba de ermitaño en el monte de Randa. Sin embargo, se han encontrado antecedentes árabes y judíos de esa arte. En ella se encontraba un método de lectura basado en la combinatoria, que eso era su arte magna. Contenía las reglas generales de la combinatoria de ideas, para lograr con ellas un cuadro completo y agotar las combinaciones posibles.

Con esta lógica combinatoria, Lulio, aun cuando sostenía una metafísica platónica, precisamente de esas ideas ejemplares, se muestra en la misma línea de la lógica formal o formalista que después mantendrán los nominalistas, como Ockham (o quizá el creer en ideas ejemplares le hacía pensar que se podían hipostasiar como elementos de un cálculo combinatorio). Esta arte combinatoria la aplicaba también a la interpretación, a la hermenéutica. Se ve en su retórica, que era igualmente aleatoria. De los orientales recoge el uso del cuento o parábola, pues no solamente es un recurso pedagógico, es también un instrumento interpretativo. Es una interpretación parabólica, simbólica y alegórica.

Destaca 16 dignidades divinas, predicados o propiedades principales de Dios, siguiendo una numerología de estilo cabalístico. Va combinando estos atributos, y obteniendo contenidos por combinación. Tal se ve en su novela *Libro de Evast y Blanquerna*. Allí Blanquerna, personaje que llega a papa, usa el método luliano para meditar los misterios del cristianismo y para interpretar la Sagrada Escritura. Esta combinatoria la aplica también Lulio en su método de exponer por parábolas, como se ve en su libro *Félix de las maravillas*. Este personaje, Félix, va a recorrer mundo, y a admirarse de las cosas prodigiosas que encuentra, y se expresa en apólogos.

Los apólogos, cuentos o parábolas, sirven a Lulio para interpretar y exponer lo que se da en los acontecimientos, como leyendo ese orden de Dios en el libro de las creaturas. La misma realidad se le presenta como una gran parábola de Dios, que tiene que interpretar. Y lo mismo le sirve su exégesis o hermenéutica combinatoria para leer las cosas y los textos, sobre todo el de las Sagradas Escrituras. Encuentra la realidad, el orden de Dios, en medio de muy enmarañadas combinaciones de tipo cabalístico.

### **Juan Gerson**

Jean Charlier de Gerson (1363-1429) era conocido en la literatura medieval y medievalista como el canciller Gerson, porque ocupó ese puesto en la Universidad de París durante mucho tiempo (1395-1429), después de su maestro, Pedro de Ailly o Alliaco, notable nominalista. El mismo Gerson suele pasar entre los nominalistas, pero esto no es correcto. Veneró a su maestro nominalista, y aun a Ockham, y defendió algunas tesis atribuidas a esa escuela o corriente, pero también a Santo Tomás y, sobre todo, a San Buenaventura, que eran realistas. Fue, antes que nada, escritor ascético-místico, pero también buen filósofo, lógico-semántico. Critica tanto a los realistas, sobre todo a los escotistas, como a los nominalistas o terministas, por su logicismo, y a veces trata de concor-darlos. Así, mezcla diversas corrientes y resulta complejo.

De entre sus escritos filosóficos sobresale *Cincuenta proposiciones sobre los modos de significar* (*De modis significandi propositiones quinquaginta*), el cual manifiesta su interés por la filosofía del lenguaje. De entre sus trabajos místicos, se distingue su obra *Sobre la elucidación escolástica de la teología mística* (*De elucidatione scholastica theologiae mysticae*); éste nos habla de su deseo de conjugar mística y escolástica. En su labor exegética, llama la

atención su comentario al *Cantar de los cantares*, con lo cual es un escolástico que todavía sigue con la exégesis monástica. Tiene también unas notas hermenéuticas al Pseudo-Dionisio, que muestran su actitud interpretativa. Con cierto desencanto y hasta escepticismo de los logicismos nominalistas, se refugia en una actitud mística, que nos hace compararlo con Wittgenstein.

Gerson se coloca en la corriente mística de la devoción moderna (*devotio moderna*), movimiento renovador que prelude la Reforma. Además, usa mucho a San Buenaventura (el *Itinerario*), y es evidente su aprecio por el Pseudo-Dionisio: comenta su obra *De la jerarquía celeste*, a la que pone unas notas exegéticas. Allí practica la lectura alegórica y anagógica, estudiando incluso la naturaleza del simbolismo. También aprecia mucho a Ricardo de San Víctor. Conjunta el comentario monástico y el escolástico. Sigue a Ockham y se aparta de San Alberto, por ejemplo, al interpretar la noción de idea divina: “Nótese la triple opinión sobre la idea. Alberto dice que supone por la esencia, connotando las cosas como creadas por ella. Ockham coincide, a no ser que dice que supone por las cosas y connota la esencia divina, en cuanto las conoce y puede producirlas”.<sup>70</sup>

Aplicando la alegoría, Gerson compara, metafóricamente, los grados del cielo con los grados de la inteligencia. Los tres cielos concuerdan con los grados de la contemplación. Así combina lo escolástico con lo monástico. Es un universitario y, por lo tanto, escolástico; pero recupera la hermenéutica simbólica de los monjes. Incluso incorpora lo anagógico. Concuerda lo intelectual y lo afectivo. “El espejo se hace de vidrio licuefacto y limpio, al cual se le opone la obscuridad del plomo para que no pasen los rayos. Moralmente, el alma por el fervor de la caridad se licúa para que fácilmente tome toda figura como el espejo divino: la obscuridad

70 Juan Gerson, *Notulae super quaedam verba Dionisij De Celesti Ierarchia*, en A. Combes, *Jean Gerson, commentateur dionysien*, Paris: Vrin, 1940, pp. 201-202.

del plomo es el olvido de todas las otras cosas; porque, si los rayos pasaran a las exteriores de inmediato, se esparcirían”.<sup>71</sup> Sigue a San Agustín al ver la sabiduría como algo relacionado con la caridad, con el amor, con la moral.

Roza la teología negativa, pero acepta el conocimiento positivo de Dios, aunque no como es en Sí mismo. Las cosas divinas se conocen por analogía: “Ciertas producciones se dicen equívocamente, otras unívocamente, y otras analógicamente. En las primeras, la causa y el efecto difieren del todo específicamente; en las segundas, convienen específicamente; en las terceras, ni difieren simplemente ni convienen simplemente, sino que se dan de tal manera que una conviene tanto a la causa como al efecto, pero de manera primaria y más principal a la causa, como ‘hombre’ se dice del hombre pintado y del verdadero analógicamente, y así el pintor pinta al hombre. Este tercer modo conviene a la producción divina respecto de las creaturas, según la opinión más auténtica”.<sup>72</sup> Así, abarca todos los sentidos que desplegaba la exégesis medieval, comprendiéndolos en su totalidad. Y todo ello por la interpretación analógica.

## **Balance**

La Edad Media fue hiper-textual. Hasta el mundo es texto, a fuer de creación de Dios. Sus dos libros son el mundo y la Biblia. Sólo Dios no es parte de ese texto, pues Él lo escribió, es suyo. Él es el autor. El hombre es, a la vez, parte de ese texto y lector de éste: texto y lector, situación de privilegio. Y usaba cuatro sentidos: el literal, el alegórico, el ético o analógico y el místico o anagógico. En Cristo sucede algo muy extraño, muy especial, porque, en cuanto

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 266-267.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 326.

Dios, es autor del texto del mundo y de la Biblia, pero, en cuanto hombre, es parte del texto y lector de éste. Es el compendio de escritura y lectura, es la hermenéutica en sí misma, en su ciclo completo, es el verdadero microcosmos. Es el análogo y el ícono, pues es la imagen de Dios, pero también es la imagen del hombre, el ideal de éste, el modelo. En cuanto Hijo de Dios, Verbo del Padre, contiene en sí mismo las Ideas ejemplares, pero en cuando hijo del hombre, plasma en sí mismo, de manera perfecta, la idea de hombre; es el paradigma o modelo, el arquetipo o prototipo, otra vez, el ícono o el análogo.

Pues bien, en la etapa patrística y altomedieval, la hermenéutica monástica fue preponderante, y fue preponderantemente alegorista; en cambio, en la madurez medieval y en su decadencia, la escolástica fue preponderante, y preponderantemente literalista. Pero muchos las combinaron, llegaron a excelentes equilibrios. Y en ello tomó parte activa la analogía, la interpretación analogista, la hermenéutica analógica. De esta manera, en el periplo medieval, en todos sus momentos, se fue dando la presencia de una hermenéutica analógica, basada en la analogía y la iconicidad, la cual se fue logrando en determinados momentos. Allí están, como paradigmas y ejemplos, San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino y el Maestro Eckhart. Todos ellos son parte de ese esfuerzo por ir más allá del univocismo y el equivocismo, y alcanzar el analogismo.

**LA HERMENÉUTICA  
EN LA EDAD  
MODERNA**



## **Introducción**

La modernidad se inicia con el Renacimiento, cobra fuerza con el barroco y culmina en la Ilustración. En efecto, el racionalismo y el empirismo llegan a su culminación en la Ilustración. Impera el cientificismo y decae la hermenéutica. La ciencia, la filosofía clara y distinta, el sentido literal y la metonimia son los que ganan. Mas la Ilustración pare dos hijos, gemelos, pero enemigos, uno por reacción a ella y otro por eclosión e hipertrofia de ella misma, que son el romanticismo y el positivismo. El romanticismo se opone al cientificismo de la Ilustración, y resucita el significado alegórico, pone muy de relieve los símbolos, estudia los mitos, se interesa en las religiones, lo misterioso, etc. Allí resurge la hermenéutica. En cambio, el positivismo, que es una especie de clímax de la Ilustración, se centra en lo literal, lo metonímico, lo científico. Sin embargo, a pesar de que la hermenéutica llega casi a desaparecer, encuentra salidas para hacerse presente, como la del pragmatismo.

## **La hermenéutica renacentista**

En el Renacimiento, los humanistas retoman la hermenéutica en la filología, tanto aplicada a la Biblia como a los textos profanos. Se estudia con mucho afán a los clásicos, haciendo de ellos cuidadosas ediciones, ajustadas traducciones y comentarios eruditos. Filólogos como Erasmo y Vives son testimonio de esta actitud. Decae la interpretación alegórica, y se erige la literal, que es preferida por los reformadores religiosos: Lutero, Melancthon, Calvino...

Es muy claro este rechazo del sentido alegórico en Lutero, que llevaba a la *Escritura sola*. Aunque de joven se había permitido la

interpretación alegórica, después sólo permitió el sentido literal.<sup>73</sup> Se le ve en la línea del *verbo interior* de San Agustín, ese verbo o palabra interior que nos hace llegar a una comprensión única. Un seguidor suyo, Matthias Flacius Illyricus (1520-1575), en su obra de 1567 sobre la interpretación de la Sagrada Escritura, se enfrenta al gran problema de los pasajes oscuros, y los atribuye a la falta de gramática de los lectores.<sup>74</sup> Por lo demás, el humanismo usa poco de lo simbólico, y más bien en secreto y en el ocultismo, por ejemplo, en el hermetismo, que fue más extendido en esa época de lo que se supone.

## La hermenéutica barroca

En el barroco vuelve con fuerza la alegoría y el símbolo se recupera, no sólo en el hermetismo, donde ya venía larvado, sino de manera explícita y pública. Convive con la ciencia, y así lo vemos en Kircher, que muestra ambas actitudes, la hermética y la científica, esta última todavía muy incipiente. Así, en el barroco vemos igualmente a Galileo y a Newton, que fue alquimista, “el último de los magos”, aunque ciertamente Galileo fue ya el primero de los científicos. También encontramos a Spinoza y a Leibniz, que son racionalistas y místicos a la vez. Spinoza fue un espíritu deductivo más fuerte quizá que Descartes, pero también escribió sobre teología y, en concreto, sobre la interpretación de la Sagrada Escritura. Leibniz fue, asimismo, consumado lógico, pero con igual fuerza perteneció a la tradición luliana.

En la literatura barroca, sobre todo en la poesía, se da la extraña pugna y síntesis de la metáfora y la metonimia, que eran usadas de manera muy diferente en el conceptismo y en el culteranismo.

73 J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, ed. cit., pp. 71-72.

74 *Ibid.*, p. 74.

Los símbolos, los enigmas, los jeroglíficos y los emblemas son muy usados, como se ve en Quevedo y Góngora, por ejemplo, o en la genial Sor Juana Inés de la Cruz. Todo eso obligaba a una hermenéutica muy compleja, por lo cual el barroco fue un tiempo muy propicio para la teoría de la interpretación.

Johann Conrad Danhauer (1603-1666), teólogo de Estrasburgo, es el introductor del neologismo “hermenéutica”, en su *Hermenéutica sacra* (1654), donde veía esta disciplina como una propedéutica a todas las ciencias. Es una primera idea de una hermenéutica universal. En los pasajes problemáticos, antes de decidir la verdad fáctica, hay que establecer la verdad interpretativa. Se basaba en el *scopus* o intención del autor.<sup>75</sup>

Giambattista Vico (1668-1744) es puesto a caballo del Barroco y la Ilustración. Más parece barroco que ilustrado, sobre todo por sus ideas acerca del lenguaje, que repercuten en la hermenéutica. En efecto, es el paladín del origen metafórico de las lenguas (antes de Herder y Nietzsche), y el que da un papel muy importante a la metáfora, incluso en el conocimiento, en forma de universales fantásticos o poéticos. Su hermenéutica está, como la clásica, del lado de la retórica, que le da los instrumentos para interpretar los tropos, principalmente el metafórico.<sup>76</sup>

## La hermenéutica ilustrada

En la Ilustración, la hermenéutica decrece, por el cientificismo, tanto racionalista como empirista, de los *philosophes* (como se llamaba a los filósofos ilustrados). La ilusión del progreso era tanta

75 *Ibid.*, pp. 84-85.

76 M. Beuchot, “Aspectos de la retórica de Giambattista Vico”, en H. Beristáin – G. Ramírez Vidal (comps.), *Ensayos sobre la tradición retórica*, México: UNAM, 2009, pp. 327 ss.

que hasta en la consecución plena del sentido literal se esperaba. Pero, dentro de esta línea ilustrada y enciclopedista, continuaron las hermenéuticas universales. Al igual que las gramáticas universales, prosperaron las hermenéuticas universales.

Una de ellas fue la de Johann Martin Chladenius (1710-1759), que en una obra de 1742 sobre la correcta interpretación de textos científicos separa la hermenéutica de la lógica (todavía Danhauer la incluía como parte de la lógica). La coloca como una rama principal del saber humano. Contenía una parte crítica, pues Chladenius decía que las oscuridades de los textos provenían muchas veces de las deficiencias en la edición, también de falta de gramática o de falta de penetración. Pero añade una fuente de ambigüedad que es propiamente hermenéutica: la falta de conocimientos del trasfondo o contexto.<sup>77</sup>

Otra hermenéutica universal fue la de Georg Friedrich Meier (1718-1777), en un *Ensayo de un arte general de la interpretación*, de 1757, pues en su universalismo llega a decir que se interpreta no sólo la escritura, sino todo tipo de signos, incluso los naturales. Se basa en la *característica universal* de Leibniz, intento de semiótica universal, que quedó sólo en proyecto. Pero la idea ahí estaba, y animó esas búsquedas que pertenecen al ámbito de la lógica, y no sólo a la filosofía del lenguaje.

Dado que la modernidad iba más bien por el camino de la crítica, tenemos a Kant, que no se ocupó directamente de la interpretación, pero inspiró principios de ésta. Sobre todo, humilló la razón, e hizo superar el racionalismo. Así influyó en otros, como en su alumno Herder, que ya se acerca al romanticismo, o pertenece a él.

---

77 J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, ed. cit., p. 89.

## La hermenéutica romántica

En la hermenéutica romántica tenemos varios autores connotados, como Ast y Schlegel, pero sobre todo a Schleiermacher. Friedrich Ast, discípulo de Schelling, publica en 1805 una obra intitulada *Líneas fundamentales de la gramática, la hermenéutica y la crítica*, en la que propone algo que es la primera formulación del círculo hermenéutico, a saber, la colocación de lo particular en lo universal, esto es, del texto en su contexto, hay que buscar el espíritu del todo, y esto se logra por intuición.<sup>78</sup>

Por su parte, Friedrich Schlegel dejó unos apuntes de hermenéutica en escritos filológicos de 1796-1797. Aunque esos apuntes se editaron hasta el siglo XX, es factible que Schleiermacher los conociera, pues vivía en la misma casa que Schlegel. El interés de este último se ubicaba en la filología, la cual dividía en gramática, crítica y hermenéutica. Adjuntaba la hermenéutica a la historia; por ejemplo, para comprender los textos antiguos hay que conocer la historia de la antigüedad. Es una hermenéutica filosófica, y también universal. Toma el modelo de la antigüedad, pero se da cuenta de que el interpretar, a pesar de que es cierto comprender, es también un no comprender.<sup>79</sup> Es lo que Schleiermacher retomará como la universalidad del malentendido. Y, sin duda, este último es el principal representante de la hermenéutica romántica.

## Schleiermacher

Este autor fue un hito muy importante en la historia de la hermenéutica. La concibe todavía como un arte de lectura, de comprensión; pero la lleva a ser algo más. Es una característica

---

78 *Ibid.*, p. 106.

79 *Ibid.*, p. 108.

fundamental del conocer humano. Dado que universaliza el peligro del malentendido, también universaliza la hermenéutica, la necesidad de la interpretación. Inscrito en el romanticismo, va más allá del intelectualismo kantiano y adopta el sentimiento como medio principal del conocer, como en la religión. Pide entender al autor mejor de lo que él se entendió, pero con esto pone también de manifiesto el círculo hermenéutico de lo individual en lo universal, que nos hace interpretar lo que ya estábamos predispuestos a hacer.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher nació en 1768, en Breslau.<sup>80</sup> Perteneció a una familia pietista, y se educó en dos colegios de los hermanos moravos: el *Paedagogium* de Niesky y el seminario de Barby. En 1787 entró a estudiar teología en la Universidad de Halle. En 1796 trabajó como vicario en Berlín, donde conoció a F. Schlegel. Escribió sus discursos sobre la religión, en cuyas tres ediciones fue mitigando su panteísmo. En sus monólogos, de 1800, se ve la influencia de Fichte. Sus cartas en defensa del sensualismo de la novela *Lucinda*, de su amigo Schlegel, le valieron la animadversión del clero y tuvo que salir de Berlín, para estar, de 1801 a 1804, en Stolpe. Allí trabajó en una clásica traducción de Platón, que lo consagraría como filólogo. En 1804 se le nombró profesor de la Universidad de Halle. Dejó esa docencia por las guerras napoleónicas y, en 1807, fue a Berlín, donde organizó, con Fichte, el movimiento nacional. Participó en la creación de la universidad de Berlín, y en ella fue profesor de teología desde 1810 (junto a Fichte y Hegel) hasta 1834, en que murió.

Sus obras principales son: *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Berlín, 1799; *Monólogos*, Berlín, 1800; *Líneas principales de una crítica de la doctrina moral hasta ahora*, Berlín, 1803; Introducción y traducción de los *Diálogos* de

---

80 W. Dilthey, "Schleiermacher", en *Hegel y el idealismo*, México: FCE, 1944, pp. 305 ss.

Platón, Berlín, 1804, 1809, 1828; *Fe cristiana según los principios de la Iglesia Evangélica*, 2 vols., Berlín, 1821-1822. Póstumamente se publicaron sus cursos filosóficos, entre los cuales se cuentan la *Dialéctica*, la *Estética*, la *Historia de la filosofía*, *Fundamentos de la ética filosófica*, *Doctrina del estado* y *Doctrina de la educación*.

Schleiermacher pertenece al movimiento romántico, amante de la libertad y la imaginación.<sup>81</sup> Es, ante todo, un pensador religioso, un filósofo de la religión. Para él, la religión, la moral y la metafísica tienen como objeto la relación del hombre con el universo.<sup>82</sup> Pero son diferentes. La metafísica lo hace a través del conocimiento, la moral a través del deber. Y la religión a través del sentimiento de dependencia. Se le puede llamar intuición, pero no intelectual. Trasciende las distinciones y las oposiciones de la razón. Es la experiencia del infinito. De Fichte y Schelling toma la idea del infinito como la unión de los contrarios. Retoma a Spinoza, y se resiste a ver a Dios como personal. Es vida infinita. Sin embargo, negó ser panteísta (aunque lo fue, al menos al principio).

Para Schleiermacher, las religiones positivas componen, entre todas, la religión infinita.<sup>83</sup> Todas reflejan y encarnan el sentimiento religioso. En la historia dialéctica de las religiones, hay una primera fase impersonal, de fetiche y destino; hay una segunda, de politeísmo; y una tercera, de monoteísmo y panteísmo. El judaísmo y el cristianismo son las religiones superiores.

La intuición fundamental del cristianismo es la de la oposición entre lo finito y el todo, reconciliados por la divinidad. Jesús es precisamente el que reconcilia lo finito y lo infinito. La divinidad de Jesús consiste en la conciencia que tiene de ella (no en sus milagros y ni siquiera en su resurrección). En cuanto a la inmorta-

81 F. D. E. Schleiermacher, *Monólogos*, trad. R. Castilla, Buenos Aires: Aguilar, 1974 (4a. ed.), pp. 79-81.

82 F. D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid: Tecnos, 1990, p. 29.

83 *Ibid.*, pp. 155 ss.

lidad, nuestro autor la vio primero como fusión en el todo, y luego como algo personal. Aunque el cristianismo es la religión más perfecta, no ha de absorber a todas las demás, y ni siquiera quedar como la única. Debe haber un pluralismo religioso. Aunque Cristo es persona, el Dios al que nos une como mediador no necesariamente es personal.

En su curso acerca de la *Dialéctica*, de 1822, Schleiermacher se basa en Platón y ataca a Hegel. De manera platónica, entiende la dialéctica como el arte de conducir el discurso hacia la verdad. Se basa en el sentimiento religioso de la totalidad, y trata de dar coherencia a los opuestos y unificación a lo fragmentario. La dialéctica tiene dos partes: la trascendental, que contiene el saber originario y dirige la construcción del conocimiento, y la formal, que estudia las operaciones con que se hace dicha construcción. Pero el saber originario es doble: subjetivo y objetivo; por eso se requiere la identidad de sujeto y objeto en una unidad superior.

El sentimiento da esa unidad entre el pensar y el querer, lo real y lo ideal. Es sentimiento de dependencia de un fundamento. Tal fundamento tiene un valor real, en cuanto idea del mundo, y uno simbólico, en cuanto expresa la idea de Dios, pero nunca adecuadamente. Sin embargo, no existe Dios sin el mundo ni el mundo sin Dios, así es que ambas ideas se implican dialécticamente. Dios es la unidad con exclusión de toda oposición y el mundo es la unidad con inclusión de toda oposición. Son no dos realidades, sino dos momentos de una evolución. La dialéctica formal tiene dos partes: la *construcción* de pensamientos y la *combinación* de pensamientos, mediante la *heurística* y la *arquitectónica*. La heurística combina los pensamientos exteriormente; la arquitectónica los combina en el interior, o los reduce a la unidad.

En los *Monólogos* y en los *Fundamentos de la ética filosófica*,

Schleiermacher elabora una ética individualista.<sup>84</sup> En la primera obra, con exaltación romántica, sigue a Fichte. En la segunda sigue a Kant, que separa ser espiritual y ser natural, pero supera esa separación con Fichte. Todo es, a la vez, necesario y libre. La ética se da en esa superación de necesidad y libertad. El amor, que es equivalente al sentimiento religioso, reúne el impulso natural y la voluntad ética. Divide la ética en doctrina del bien, doctrina de la virtud y doctrina del deber. Trata de superar el formalismo kantiano con este nuevo imperativo: “Obra de tal modo que todas las virtudes actúen en ti en función de todos los bienes”. Es decir, reúne dialécticamente el bien, la virtud y el deber.

Un tema principal de Schleiermacher es la hermenéutica. Solamente publicó su discurso “Sobre el concepto de hermenéutica con referencia a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, en 1829.<sup>85</sup> Wolf y Ast fueron sus maestros de filología, y los critica. Su doctrina se conoce más bien por los apuntes de su alumno F. Lücke, publicados como *Hermenéutica y crítica con referencia especial al Nuevo Testamento* (1838). Hacia 1805, Schleiermacher enseñó hermenéutica bíblica, siguiendo el manual de Ernesti; pero a partir de 1809 enseñaba hermenéutica general. Trató de elaborar un tratado, pero nunca lo terminó; tal vez, como buen romántico, se quedaba en lo fragmentario.

La hermenéutica es el arte de comprender el discurso del otro.<sup>86</sup> Lleva a la comprensión, y comprender es captar lo que el hablante quiso decir. Su objeto es el lenguaje, el sentido de lo que se dice. Hay un lado gramatical, que ve la sintaxis. Es la parte

84 F. D. E. Schleiermacher, *Monólogos*, ed. cit., pp. 26-28.

85 F. D. E. Schleiermacher, “Sobre el concepto de hermenéutica en relación con las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast”, en *Los discursos sobre hermenéutica*, trad. L. Flamarique, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, pp. 48 ss.

86 F. D. E. Schleiermacher, *Herménétique*, trad. M. Simon, Genève: Labor et Fides, 1987, p. 75.

general. Pero el habla es un acto individual, y no todos dicen lo mismo. Es el lado técnico, en el sentido de buscar el arte con el que se habla, y es también el lado psicológico, que va a lo personal.<sup>87</sup>

La hermenéutica es un arte. Enseña, en primer lugar, a evitar el malentendido. Pero es algo más que desentrañar el sentido de los pasajes oscuros; abarca toda la actividad de comprensión, porque el malentendido es lo obvio, y la comprensión es lo que se pretende como finalidad. En la concepción antigua e ingenua de la hermenéutica, el comprender era lo habitual y el malentendido lo extraordinario. Para él, el malentendido se da como peligro constante; por eso universaliza el malentendido. La razón kantiana, que era indubitable, se ha vuelto, en los románticos, perspectivista e hipotética. Siempre hay posibilidad de malentender.<sup>88</sup>

Por eso, la interpretación o comprensión es en realidad una reconstrucción.<sup>89</sup> Hay que reconstruir un texto como si fuéramos el autor de éste. Hay que rescatar el sentido del autor, no el nuestro. Y hay que entender el texto como el autor e incluso mejor que él.<sup>90</sup> Es un imperativo que toma de Kant, y que él pondera mucho; pero, ya que es imposible cumplirlo a satisfacción, nos lleva a la interpretación como una tarea infinita. Con todo, es una invitación, un estímulo para ir en contra del malentendido universal.

Aunque dio algunas reglas, sobre todo para la parte gramatical, Schleiermacher sostiene que la hermenéutica no puede tener propiamente reglas. Para la parte técnico-psicológica, prefiere hablar de *adivinación*. En muchos casos sólo queda tratar de adivinar lo que el autor quiso decir. Y es que supone que detrás de cada expresión hay otra cosa, oculta, que hay que desentrañar. De hecho, la parte más importante de su hermenéutica fue siendo

---

87 *Ibid.*, p. 76.

88 *Ibid.*, pp. 111-112.

89 *Ibid.*, p. 113.

90 *Ibid.*, p. 114.

la psicológica. La parte gramatical es bastante pobre; lo que más interesa es el trasfondo psicológico de los textos. Lo que quiere decir el autor, su intencionalidad, eso es lo que importa. Es el pensamiento interior, que suele estar encubierto por el lenguaje exterior.<sup>91</sup>

Pero es que su hermenéutica está supeditada a la dialéctica, que entiende, al igual que Platón, como el arte del diálogo, de hacerse comprender mutuamente. Existe siempre la posibilidad de la discordia. Lo único que nos puede sacar del malentendido es el diálogo. No hay fundamento metafísico, sino dialéctico. Hay que dialogar con el texto, plantearle preguntas y que él nos las plantee; eso es tanto como dialogar con el autor y su contexto; pero también con otros intérpretes, para reducir la incompreensión.

Schleiermacher retoma la cuestión del círculo hermenéutico, ya planteada por Ast.<sup>92</sup> Hay que pasar del análisis gramatical, u objetivo, al psicológico, o subjetivo; y en este último se busca al autor, al individuo; pero él está en un contexto, en un todo histórico más amplio, que es su propia vida. Sin embargo, ese contexto de una vida es insuficiente, y nos encierra en un círculo.

Schleiermacher aporta a la hermenéutica el dejar de ser un arte o técnica, esto es, un método. La eleva a algo más constitutivo del ser humano, por eso no puede tener reglas precisas. Parte de la universalización del malentendido, con lo cual empieza, también, la universalización de la hermenéutica. Pero también pide luchar por superar el malentendido llegando a un conocimiento del autor mejor del que él mismo tiene de sí. Y con ello se le plantea el arduo problema del círculo hermenéutico, esto es, de la circularidad de toda interpretación, pues está constreñida a los presupuestos de los que partimos para interpretar, que nos condicionan para ir a la interpretación con la comprensión predeterminada.

---

91 *Ibid.*, pp. 131-133.

92 *Ibid.*, pp. 115-118.

Éste es un problema que otros autores acogerán con denuedo, como Heidegger y Gadamer. Schleiermacher influirá mucho sobre Dilthey, éste sobre Heidegger y éste sobre su discípulo Gadamer. Hasta allá llega su influencia, por lo que es uno de los principales adalides de la historia de la hermenéutica.

### **La hermenéutica positivista y la pragmatista**

El positivismo tuvo como iniciador a Comte y como cultores connotados a Spencer y Mill. Este último es el que sirve mejor como ejemplo y paradigma de lo que podría ser una hermenéutica positivista. Y digo que podría, porque en rigor no es hermenéutica, ya que se encierra en un univocismo desmedido, al admitir sólo una interpretación de un texto. Como si pudiera alcanzarse la interpretación definitiva, y no fuera un mero ideal.

Pues bien, John Stuart Mill (1806-1873), que fue un consumado lógico, en su obra *Sistema de lógica*, dice que hay que definir todo término que introduzcamos en el discurso, y hay que probar todo enunciado de éste. Con ello entendía que se iba a lograr una precisión y un rigor decisivos, y en ese sentido se encerraba en un univocismo excesivo, típico de los positivismos.

En cambio, el pragmatismo surge como reacción contra el positivismo. Fue iniciado por Charles Sanders Peirce (1839-1914), pero quien más lo divulgó fue su amigo William James (1842-1910) y después John Dewey (1859-1952)). Me parece que el mejor ejemplo es Peirce, ya que, al analizar el fenómeno de semiosis, deja lugar para la interpretación (inclusive todo conocimiento es, para él, interpretación). Divide la semiótica en gramática pura, lógica pura y retórica pura, lo que después se llamará sintaxis, semántica y pragmática, siendo esta última

coincidente con la hermenéutica (ambas buscan el significado del hablante o autor).<sup>93</sup>

Además, el signo, que es el objeto de la semiótica, produce en la mente del intérprete un *interpretante*, que puede ser un concepto, una acción o un hábito. Hay un interpretante ideal, pero tenemos que contentarnos con interpretantes efectivos u objetivos. En principio, la interpretación es infinita, pero hemos de conformarnos con un pequeño grupo de éstas, ya que nuestra mente es finita. El cierre de la cadena interpretativa nos lo da la comunidad de intérpretes.

Peirce da cabida a la analogía en su semiótica y, por lo tanto, en la hermenéutica que se deriva de ella.<sup>94</sup> Para él la analogía es la iconicidad. En efecto, divide el signo en tres: índice, ícono y símbolo. El índice es el signo natural, completamente unívoco, como la huella en el lodo o las nubes en el cielo. El símbolo es el signo artificial o convencional, completamente equívoco, como los lenguajes, en los cuales las cosas se dicen de manera diversa. Y el ícono es el signo intermedio, analógico, el cual se divide, a su turno, en tres: imagen, diagrama y metáfora. Esto nos da la posibilidad de conectar en una hermenéutica analógica, el polo metafórico con el polo metonímico, y tener la analogía como iconicidad.

## Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche fue oriundo de Rocken, cerca de Leipzig, donde nació en 1844.<sup>95</sup> Hizo en Naumburg sus estudios primarios

93 M. Beuchot, *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México: FCE, 2022 (8a. reimpr.), pp. 130 ss.

94 M. Beuchot, "Peirce y el concepto de analogía", en E. Sandoval (comp.), *Semiótica, lógica y conocimiento. Homenaje a Charles Sanders Peirce*, México: UACM, 2006, pp. 55 ss.; "Analogía e iconicidad en Peirce, para la hermenéutica", en *Studium* (Tucumán, Argentina), XII/23 (2009), pp. 29 ss.

95 Biografía muy completa en C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche*, Madrid: Alianza, 1987, 4 vols.

y secundarios. En 1856 le comenzaron dolores de cabeza muy fuertes, que nunca lo dejarán. Fue becado en la escuela Pforta, donde cursó las humanidades. En 1864 estudió filología clásica y teología en Bonn. En 1865 tuvo un agudo reumatismo, resultado tal vez de meningitis o de sífilis. Para ser mejor atendido, pasó a Leipzig donde siguió sus estudios filológicos, con Ritschl. Nacionalizado suizo y recomendado por este último, enseñó filología en Basilea, de 1869 a 1878, en que tuvo que jubilarse, por enfermedad. En esa etapa conoce a Jakob Burckhardt, al teólogo protestante Franz Overbeck y a Richard Wagner (1868).

Participó en la guerra franco-prusiana en 1870-1871. En 1871 escribió un libro sobre el origen de la tragedia griega, en conexión con la música de Wagner, su amigo; pero a su tesis se opusieron los principales filólogos de su época, especialmente Wilamowitz-Möllendorf. Leyó con afán a Schopenhauer y lo siguió mucho. Pero después rompió con él y con Wagner y los criticó acerbamente. En 1878, gravemente enfermo ya, comienza una vida errante y solitaria. En 1881 queda encantado con Spinoza y con la ópera *Carmen*, de Bizet. En 1882 conoce a Lou Andreas Salomé, de la que se enamora sin éxito, pero que será muy importante para él. Escribe mucho, a pesar de sus dolores. Apenas brilla un poco su fama, por unas conferencias que dicta en 1888 G. Brandes, profesor en la Universidad de Copenhague sobre su obra, cuando en 1889 Nietzsche cayó en la locura, en Turín, y así estuvo, cuidado por su madre y luego por su hermana, hasta su muerte, en Weimar, el año de 1900.

Entre otras varias obras suyas, pueden contarse: *El origen de la tragedia* (1871), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1872), *Consideraciones intempestivas* (1873-1876), *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881), *La gaya ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra* (1883-1885), *Más allá del bien y del mal* (1886), *Genealogía de la moral* (1887), *El crepúsculo de los ídolos*, *El Anti-*

*cristo* (1888) y *Ecce homo* (póstumo, 1908). También *La voluntad de poder*, fragmentos que recopiló su hermana, y numerosas cartas.

El pensamiento de Nietzsche es poco sistemático y muy cambiante, pasando del romanticismo al positivismo y de éste a un casi antirracionalismo. Pero, incluso en sus paradojas y contradicciones, hay un hilo conductor. Algunos comentaristas, como Gilles Deleuze, dicen que hay que tomar el pensamiento nietzscheano en su totalidad, incluyendo los pensamientos de la época de la locura, porque todos ocupan un lugar en ese cosmos que su construcción teórica.<sup>96</sup>

El trabajo de Nietzsche más importante para la hermenéutica es su libro *El origen de la tragedia*, en el que trata de explicar cómo los griegos vivían en el placer, mientras les llegaba la muerte. Asignaba el origen de la tragedia griega al coro que acompañaba los ritos conmemorativos de Dioniso, descuartizado por los titanes, y que trataban de reunir sus trozos. El hermano de Dioniso era Apolo. Dioniso representaba el devenir, el cambio incesante, mientras que Apolo representaba lo estático y firme. Aunque eran hermanos, había que reconciliarlos, y en eso consistía el arte griego. Pues bien, quien más se opuso a esa interpretación que hizo Nietzsche de la tragedia y del arte griegos fue Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, filólogo clásico, que se colocaba en una corriente más científicista.

El conflicto entre Wilamowitz y Nietzsche se daba, en el fondo, entre la filología y la filosofía. La perspectiva filológica y la perspectiva filosófica son bastante diferentes. Y lo que Nietzsche privilegia era la filosofía, y lo que privilegia Wilamowitz era la filología. La crisis que vemos de la filología es que, debiendo acercar los textos a los lectores, los alejan de ellos y se quedan, como decía Nietzsche, “dormitando en las bibliotecas, sin que nadie los lea”. Y

---

96 G. Deleuze, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona: Labor, 1974, p. 231.

la crisis de la filosofía es que cada vez carecía más y más de sostén, de criterios y de paradigmas para lograr la objetividad. Nuestra lectura debe ser mixta: filológica y filosófica.

Séneca decía: “La filología ha llegado a ser lo que antes era la filosofía”. Y Nietzsche lo subvierte (como buen subvertidor que era): “La filosofía ha llegado a ser lo que antes era la filología”. Hay una visión senequista y una visión nietzscheana del asunto. El senequismo coloca la filología como la desembocadura de la filosofía. Las características de la filología: el cuidado, la meticulosidad, la objetividad, pero también el silencio, la mera pasividad y la adoración de lo anterior, se vuelven características de la filosofía: se estudian los textos, los autores; en definitiva, lo que otros han dicho, y no lo que uno dice.

El nietzscheanismo coloca la filosofía como la desembocadura de la filología. Después de callar y escuchar, o leer, después de masticar e incubar, decir, hablar, reaccionar frente al texto con eso que después Gadamer llamará “aplicación” del texto mismo, es decir, atreverse a criticar, a fundamentar, a proponer y defender nuestras interpretaciones. Privilegiar la feracidad, la fertilidad, por encima de la retención, o conservación o escrutinio devoto de los textos filosóficos que analizamos.

Nietzsche, en su época juvenil de *El origen de la tragedia*, se colocaba en el romanticismo, por su cercanía, entonces, con Wagner; inclusive, se decía filósofo dionisiaco, se acercaba al equivocismo, pero no cayó en él. Fue analógico. En cambio, claramente Wilamowitz se ubicaba en el univocismo apolíneo del positivismo. El romanticismo se deslizaba hacia el equivocismo, con su actitud dionisiaca, como la de Schlegel y Bachofen. Ya Müller y Burkhardt, de extracción romántica,<sup>97</sup> decían que la tragedia provenía del coro de faunos, dionisiaco. A primera vista, parece-

---

97 Ambos son colocados en el ala romántica por J. Thyssen, *Historia de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1954, pp. 133 y 147.

ría que Nietzsche se coloca en el ala romántica, equivocista, puramente dionisiaca. Pero no. En trabajos como “La visión dionisiaca del mundo”,<sup>98</sup> ya anticipa y hasta plantea decididamente esa tesis que será la central de *El origen de la tragedia*. Es decir, no sostiene una interpretación dionisiaca de la tragedia, sino que precisamente se distingue por plantear esa concordia entre Apolo y Dioniso, como cuadra a dos hermanos: los hermanos en verdad, pues, si atendemos a que eran hermanos, los hermanos suelen pelearse, pero también reconciliarse.

Nietzsche ejerció como filólogo antes que como filósofo. Tal es su origen, *su genealogía*, y esto lo dejó marcado. La filología se aplica al estudio de los textos, por lo que la hermenéutica ocupa una parte importantísima en su desempeño. En efecto, la hermenéutica es precisamente la disciplina de la interpretación de textos; y la filología, además de preparar ediciones de textos, en lo cual ya efectúa cierta interpretación, realiza traducciones, en las que indudablemente practica la hermenéutica, y, sobre todo, lo hace en el comentario a los textos que ofrece, para acercarlos al lector y acercar al lector a ellos.

La hermenéutica se ejerce donde hay múltiple sentido, plurivocidad. Así, la univocidad, que es la aceptación de un solo sentido o una sola interpretación posible de un texto, resulta un reduccionismo. Pero en el seno de la misma plurivocidad hay que distinguir entre equivocidad y analogía. La equivocidad acepta un sinnúmero de sentidos o interpretaciones con el mismo rango de validez, mientras que la analogía acepta varias interpretaciones (en lo que se distingue de la univocidad), pero diferenciadas y jerarquizadas, de manera que se pueda decir cuáles se acercan más a la verdad textual y cuáles ya no corresponden a ella (en lo que se distingue de la equivocidad).

---

98 Incluido por Andrés Sánchez Pascual en su traducción de F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, México: Alianza, 1989 (reimpr.), pp. 230-256.

Así como el univocismo propicia el reduccionismo, el equívocismo lleva al relativismo; en cambio, la analogía puede conducir a un equilibrio que permita al mismo tiempo respetar las diferencias subjetivas de los intérpretes y lograr la objetividad en la aproximación a la intencionalidad del autor. Trataré de mostrar a Nietzsche como hermeneuta analógico en su trabajo filológico.

Una hermenéutica analógica se esforzará por penetrar lo más posible en el sentido literal de un texto, pero también y sobre todo intentará captar su riqueza alegórica o simbólica. Es decir, nos procurará la recuperación científica de la intención (o significado) del autor, pero también nos abrirá la posibilidad de reconocernos en el texto como en una especie de espejo, de recibir sentido de él, de captar *nuestro* sentido por medio de su estimulación luminosa. Eso nos permitirá señalar también la intención (o significado) del lector frente al texto y al autor.

Es ver lo que el texto antiguo tiene de propio y de lejano, como también es ver lo que tiene de universal y cercano, porque comunicamos con él en lo que tiene de común, de respuesta a la naturaleza humana, de prototipo o arquetipo suyo. Es un momento de iconicidad, en el que la analogía se explicita y aflora recurriendo a algo particular, como el texto (un poema, un drama, etc.), que, sin embargo, engancha con nosotros por lo que tiene de susceptible de ser compartido por todos, lo que nos muestra resonancias comunes, y esto sólo puede ser detectado mediante nuestra atención a la iconicidad que posea.

Ése es el aspecto de paradigma que lo anima, y tal es un aspecto de universalización. La hermenéutica analógica nos hará respetar la diferencia del texto en sí mismo, pero también captar su conveniencia, identificación o semejanza universalizante con nosotros mismos.<sup>99</sup>

---

99 Sobre esta posibilidad de universalización válida pero diferenciada, ver M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, ed. cit., pp. 87 ss.

## Wilhelm Dilthey

Wilhelm Dilthey. Éste fue uno de los que en ese siglo potenciaron más la hermenéutica. La recuperó a través de sus estudios sobre Schleiermacher, al que dedicó un erudito libro.<sup>100</sup> Pero no se quedó allí, sino que orientó su filosofar estructurándolo desde la hermenéutica y la puso como fundamento (en lugar de la ontología o la metafísica) de las ciencias del espíritu, es decir, las ciencias sociales o humanidades, sobre todo la historia. A ellas les contrapuso las ciencias de la naturaleza. Éstas explicaban, mientras que las otras sólo comprendían. De esta manera selló la lucha que se ha dado desde entonces entre esos dos tipos de disciplinas. En esa línea, dio a la hermenéutica un giro contrario al de la ciencia, viéndola más como arte, y así la legó al mundo histórico, a la compleja labor de los historiadores, que requieren mucho de la interpretación.

## Balance

En la modernidad, encontramos la hermenéutica equívoca representada por los humanistas hermetistas y por los barrocos. Sin embargo, entre los barrocos hubo hermenéutica analógica, por ejemplo, en Quevedo, Gracián y Sor Juana. Después, la hermenéutica unívoca se encontró entre los ilustrados. Luego vino un brote grande de hermenéutica equívoca, sobre todo en los románticos. Paradigmático resulta Schleiermacher, que llegó a un relativismo interpretativo muy fuerte. La hermenéutica unívoca volvió por sus fueros en los positivistas. Modélico se nos muestra de eso Stuart Mill, que aplicaba la lógica, deductiva e inductiva, con demasiada rigidez.

---

100 W. Dilthey, *Orígenes de la hermenéutica*, en *Obras*, t. VII, México: FCE, 1978 (1a. reimpr.), p. 321 ss.

Frente a ellos se erige, como hermeneuta analógico, Peirce, a pesar de que James e incluso Dewey se acercaron demasiado a la equivocidad. Peirce nos da lugar para una hermenéutica analógica, e incluso analógico-icónica, pues enriquece la noción de analogía con la de iconicidad; es el signo icónico, que él trabajó tan bien, y que da tanta riqueza a la interpretación, para que pueda oscilar entre el polo metonímico y el metafórico.

# **LA HERMENÉUTICA RECIENTE**



## Introducción

En la actualidad se ha posicionado mucho la corriente de la hermenéutica, ésta que se ha dado en la filosofía contemporánea. Ha habido otros movimientos, como el fenomenológico, el existencialista, el positivista y analítico, etc. Pero el giro hermenéutico ha sido importante en ella, y la ha marcado con más o menos profundidad. Lo ha querido cooptar la filosofía posmoderna, pero eso no tiene por qué ser así.

Se ha dicho que la hermenéutica es la *episteme* o modo de conocer propio de la actualidad, la *koiné* o lenguaje común de la tardomodernidad o posmodernidad. Es la disciplina de la interpretación de textos, los cuales pueden ser escritos, hablados, actuados e incluso de otras formas. La hermenéutica ha llegado a cobrar mucha importancia, por eso aquí intentaré describir el estado en que se encuentra. Lo haré siguiendo el hilo de sus principales cultivadores en la época actual: Gadamer, Ricoeur, Apel, Habermas, Rorty y Vattimo. Ciertamente la hermenéutica ha tenido más practicantes en la historia, y aun en un pasado no tan remoto, como Schleiermacher, Dilthey y Heidegger; pero aquéllos son los que nos tocan más recientemente como los avatares de la hermenéutica.<sup>101</sup> Ellos nos servirán de modelos o paradigmas del quehacer interpretativo.

Trataré de mostrar que la hermenéutica se ha ganado un lugar entre los instrumentos cognoscitivos, aun cuando se resiste a ser considerada como método en el sentido fuerte que le daba el cientificismo positivista, y sólo aspira a ser una *episteme* o forma de conocimiento. Pero ha probado ser aplicable a muchas de las ciencias, sobre todo ciencias humanas o sociales además de que se ha querido ver la universalidad y omnipresencia de la hermenéutica en las

---

101 M. Agís Villaverde, *Historia de la hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación*, ed. cit., pp. 223 ss.

ciencias, como hizo Gadamer. Se ha hablado del “giro hermenéutico”; en todo caso, es un paradigma de mucha actualidad. A pesar de que tiene una larga historia, es ahora cuando se ha impuesto con mucha fuerza; por eso examinaremos esta historia reciente, ya que es esta última la que nos podrá presentar el estado de la cuestión y nos podrá poner en el camino de sus desarrollos futuros.

Por eso procuraré hacer ver, además, cómo la marcha de la hermenéutica reciente conduce a captar la necesidad de una hermenéutica analógica. Es decir, una que se coloque entre los dos extremos que se disputan la hermenéutica actual, a saber, el univocismo reduccionista de los científicismos y el equivocismo irreductible de los relativismos.<sup>102</sup> Sobre todo por la captación de la tensión entre los extremos del objetivismo y el subjetivismo. Esto nos dará una idea del panorama de la hermenéutica en la actualidad.<sup>103</sup> Y, sobre todo, al final nos hará comprender mejor el resumen que presentaremos de lo que es la hermenéutica analógica, en qué consiste en sus rasgos esenciales.

## Martin Heidegger

Este pensador alemán (1887-1976) puede verse ya sólo como antecesor del movimiento hermenéutico. Sin embargo, tuvo un papel muy importante en la recuperación de la hermenéutica, a través de Wilhelm Dilthey, al que combinó con la fenomenología de su maestro Edmund Husserl. La fenomenología estaba centrada en

---

102 M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, ed. cit., donde se marca la historia de la hermenéutica como pidiendo este tipo de modelo interpretativo. Ver, además, M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 2025 (7a. ed.).

103 M. Maceiras–J. Trebolle, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid: Cincel, 1990, pp. 23 ss.; J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, ed. cit., pp. 137 ss.

la descripción de los objetos de conocimiento; pero él le añadió la hermenéutica, que interpretaba textos, de toda clase.

Ya en 1922 había redactado un curso con el título de *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, es decir, interpretaba la realidad y de ese modo hacía metafísica. Lo cual cuajó de modo especial en su gran libro *Ser y tiempo* (1927), en el que hace ontología con la fenomenología y la hermenéutica;<sup>104</sup> de modo que puede decirse que hizo la “hermeneutización” del método fenomenológico.<sup>105</sup>

Heidegger tuvo una segunda época en la que trató de volver a los orígenes de la filosofía, en los pensadores griegos presocráticos, y también atendió a Nietzsche, a los poetas (como a Hölderlin y Rilke) y a los místicos (como Eckhart). Por eso dejó la hermenéutica, pero fue recogida por seguidores suyos. De todas maneras, inició la recuperación de esta disciplina de la interpretación.

## Hans-Georg Gadamer

Uno de estos discípulos de Heidegger, el que acogió y recuperó más la hermenéutica, fue el alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Lo hizo, también, a través de Dilthey (quien lo había hecho desde Schleiermacher). El historicismo de Dilthey había concientizado a Heidegger de la temporalidad del ser, que introdujo en la fenomenología de su maestro Husserl. Gadamer toma de Heidegger el carácter ontológico de la hermenéutica (como un existenciaro o característica cuasi-esencial del ser humano), y no sólo como arte de interpretar textos. Por eso, todo es objeto de la hermenéutica, la universaliza.<sup>106</sup>

104 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 32, ed. cit., pp. 166 ss.

105 R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos, 1997, pp. 101 ss.

106 L. E. de Santiago Guervós, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, Málaga: Universidad de Málaga, 1987, pp. 109 ss.

Dentro de la línea fenomenológica y hermenéutica de su maestro Heidegger, Gadamer asume la hermenéutica de la facticidad; pero, formado también en la tarea filológica, le da una orientación más humanista. Después de estudiar a Platón y de hacer ejercicios interpretativos sobre Hegel y la poesía, Gadamer trata de reconstruir su experiencia hermenéutica, y, a la edad de sesenta años, en 1960, publica *Verdad y método*.<sup>107</sup> Ésta ha sido su obra principal, y la mayor parte de sus otros escritos giran en torno a ella, aportando ampliaciones, esclarecimientos o profundizaciones. Por eso nos centraremos en ella.

Como su nombre lo dice, dicha obra está dedicada al método y su función de adquirir la verdad, que son los problemas principales de la hermenéutica en la actualidad. Lo del método se debe a que los científicismos (el positivismo y el neokantismo), que estaban en auge, privilegiaban el método de las ciencias formales y naturales, en detrimento de las ciencias humanas.<sup>108</sup>

Gadamer es el que plantea la hermenéutica como disciplina filosófica. Lo vemos en el subtítulo de su gran obra *Verdad y Método*, a saber: “Hacia una hermenéutica filosófica”. Entiende la interpretación, en seguimiento de su maestro Heidegger, como comprensión, pero, a diferencia de él, la ve como lingüística, es decir, se da en la lingüística.<sup>109</sup>

Esta obra principal de Gadamer consta de tres partes: la primera, dedicada al esclarecimiento de la verdad a través de la experiencia del arte; la segunda, consagrada a la ampliación y transportación de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu, especialmente la historia; y la tercera, que aborda al lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica.

---

107 H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977.

108 J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, pp. 46 ss.

109 L. E. de Santiago Guervós, “Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H.-G. Gadamer”, en *La Ciudad de Dios*, 199 (1986), pp. 197-208.

La primera parte, que versa sobre la verdad según la experiencia estética, trata de rescatar la verdad de las posturas epistemologicistas y metodologicistas, tanto del positivismo como del neokantismo, para salvar la ontología de tantas negaciones, para reivindicarla ahora mediante la estética, que parecería la más débil de las ramas de la filosofía. En su adoración del método, las filosofías de la ciencia al uso habían caído en el metodologicismo.

Contra eso, Gadamer resalta la idea de Heidegger de que el conocimiento (o el comprender) es algo originario y constitutivo. En lugar de verlo desde la lógica o la metodología (que no es más que lógica aplicada), lo ve desde la ontología. Es un existencial, algo ontológico en el hombre. Por eso, en lugar de aprender métodos, lo que debe hacer el hombre intérprete es formarse, adquirir esa excelencia que proviene de la construcción de la virtud en sí mismo.

Ante la adoración objetivista del método, Gadamer busca la formación de virtudes para el conocimiento; es decir, desde la subjetividad, pero alcanzando cierta objetividad. Para ello acude al humanismo, que enfatizaba la noción de formación, la cual se daba en el seno de un entorno común de opiniones, como el *sensus communis* de Vico,<sup>110</sup> relacionado con la discreción de Gracián (heredera de la prudencia grecolatina) y con la capacidad de juicio de gusto, según se da en la estética, como lo hizo ver Kant.

Pero, aunque no es objetivista, quiere superar el subjetivismo que Kant atribuye a la estética, por estar basada en el juicio de gusto, el cual, a pesar de que alcanza universalidad, es subjetivo. La auténtica universalidad la daría el genio, como lo vemos en los clásicos, que perduran. Pero, como el genio es raro, Gadamer prefiere el concepto de formación, como el de los humanistas y Schiller.<sup>111</sup> De la estética, sobre todo romántica, resalta el concepto

110 H.-G. Gadamer, *Verdad y método...*, ed. cit., pp. 48-61.

111 *Ibid.*, pp. 92 ss.

de vivencia, pero ve el peligro del subjetivismo otra vez. Una de las muestras de ello es la rehabilitación de la alegoría, que llevó a excesos subjetivistas.

Así, pues, además de la noción de formación, Gadamer toma de los humanistas el concepto de sentido común. Es el sentido de lo universal, de lo que puede aceptarse genéricamente, es decir, con objetividad. Se refiere a los lugares comunes de la retórica, aquellas cosas que pueden usarse al argumentar porque son aceptadas por todos. Y, así, no hace falta fundamentarlas. Es la lucha de Vico por defender la tópica retórica contra la crítica de Descartes. Es como el gusto estético, una capacidad de juzgar (y no sólo en estética, sino también en ética y en otras cosas). No puede enseñarse, pero puede formarse. Es como la sabiduría práctica de Aristóteles, concretamente la *phrónesis* o prudencia. Versa sobre lo particular y concreto, y no tiene método, pero se va formando con la experiencia en esa actividad. Y ayuda a trascender lo particular y a alcanzar lo universal.

Por eso se recupera la búsqueda de la verdad en el arte.<sup>112</sup> Gadamer vuelve los ojos al arte porque es lo que nos enseña a universalizar desde lo muy concreto, en cuanto enseña a conocer lo que perdura, lo esencial, a través de lo clásico. Eso hace que se encuentren aspectos cuestionables de la formación estética, como el concepto de realidad artística. También critica la abstracción de la conciencia estética, pues cree que se puede lograr la universalidad, pero sin perder la concreción. Es un poco la idea de Hegel, del universal concreto, que es lo que, por lo demás, puede alcanzarse en la estética.

Aquí es donde se plantea el significado hermenéutico de la ontología de la obra de arte.<sup>113</sup> Para Gadamer, la obra de arte es una

112 *Ibid.*, pp. 121 ss.

113 *Ibid.*, pp. 143 ss. Ver M. A. González-Valerio, "Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer", en M. A. González-Valerio – G. Rivara Kamaji – P.

representación de la realidad que, al mismo tiempo, la transforma. Se convierte en su verdadero ser, ya que el ser anterior de lo representado era nada. Por eso la obra de arte es un buen acceso a la ontología, para recuperarla frente a su negación por los cientificismos, a saber, desde algo que era visto como tan precario científica y metodológicamente como el arte y la estética.

Capital para la ontología estética es la noción de juego. No se trata de estetizar la ontología, o de reducir la ontología a estética, sino de ontologizar la estética, esto es, hacer que la estética dé lugar a la ontología. Por eso aquí la noción de juego es seria y ontológica. Esto se ve en las conclusiones que de esto se sacan para la hermenéutica: resarcir la valencia óptica de la imagen, una iconicidad que se enfatiza; hacer ver que hay un fundamento ontológico para lo ocasional y lo decorativo; asimismo, el señalamiento de límites a la literatura; de allí resulta la importancia hermenéutica de dos actividades, a saber, la reconstrucción y la integración. En efecto, la reconstrucción recupera y conserva los textos y sus contenidos, y la integración nos permite llevarlos a nuestras vidas.

En cuanto a la segunda parte de la obra de Gadamer, la tocante a la cuestión de la verdad en las ciencias del espíritu, allí es donde entra claramente el problema de la hermenéutica en sí misma, o en cuanto tal, ya que es donde más se aplica, por ejemplo, en la historia. Gadamer sitúa los antecedentes de la hermenéutica en la Ilustración y el Romanticismo.<sup>114</sup> De ahí la figura de Schleiermacher, que fue quien trató de sistematizar la hermenéutica, incluso como cercana a la ciencia.<sup>115</sup> Una hermenéutica universal, casi con un método científico. A eso opone Gadamer una renuncia al método y una adhesión a cosas como la formación, el sentido común y la *phrónesis*.

Rivero Weber (coords.), *Entre hermenéuticas*, México: UNAM, 2004, pp. 93-104.  
 114 H.-G. Gadamer, *Verdad y método...*, ed. cit., pp. 225 ss.  
 115 *Ibid.*, pp. 237-252. Ver M. Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, México: Fontamara, 1998, pp. 134-139.

Por lo que hace a la historia, Gadamer señala un doble exceso. Por un lado, la historiografía romántica incurre en un fuerte relativismo; y, por otro, la de positivistas como Ranke tiene pretensiones de una historia completamente objetiva, hasta el nivel de la historia universal. Por eso trata de mediar, examinando la conexión que hace Droysen de la historiografía con la hermenéutica.<sup>116</sup>

Gadamer topa también con el historicismo de Dilthey.<sup>117</sup> Este autor distinguía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Las primeras explican y las segundas comprenden; eso hace que tengan un estatuto diferente. Pero Gadamer ve en esta contraposición restos de positivismo, o una concesión al cientificismo. Por eso lo que trata de hacer es limitar el historicismo de Dilthey, y la filosofía de la vida, que corre riesgo de subjetivismo, pero que puede superarlo y alcanzar objetividad.

Para esto se vale de la fenomenología, que le hará superar el subjetivismo, y precisamente con la aplicación de ésta al mundo de la vida, como lo hicieron Dilthey, el conde York y Husserl.<sup>118</sup> Claro está que, así como la utilización de Dilthey era problemática, así también lo es la de Husserl; por eso Gadamer alude a la hermeneutización de la fenomenología realizada por su maestro Heidegger, en forma de fenomenología hermenéutica.

Después, Gadamer emprende un análisis de la experiencia hermenéutica.<sup>119</sup> Será la mejor base para sacar una teoría de la hermenéutica misma. Algo que, a la luz de lo anterior, se ilumina es el carácter histórico de la interpretación; y, así, surge la historicidad de la hermenéutica como principio interpretativo. La interpretación no sólo está situada en la historia, sino que está sujeta a ser superada históricamente; está llamada a quedar atrás, en el

116 H.-G. Gadamer, *Verdad y método...*, ed. cit., pp. 253 ss.

117 *Ibid.*, pp. 277 ss. Ver L. E. de Santiago Guervós, *Tradicón, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, ed. cit., pp. 122 ss.

118 H.-G. Gadamer, *Verdad y método...*, ed. cit., p. 315.

119 *Ibid.*, pp. 331 ss.

proceso histórico de la serie de las interpretaciones (p. ej. cada interpretación de un clásico, como Platón, va a ser superada por las que vengan en la historia), lo cual muestra la caducidad de nuestras interpretaciones.

Esto puede decirse de la manera siguiente: estamos en una tradición, interpretamos desde ella.<sup>120</sup> Hay toda una serie de pre-juicios, entendidos como pre-conocimientos (según lo desarrollado por Heidegger en su análisis del conocer), que nos vienen de nuestra tradición. Pues bien, esa presencia de los prejuicios puede llevar a un menosprecio como el que tuvo hacia ellos la Ilustración, pero se le puede oponer la conciencia de los románticos acerca de la inmersión en la tradición, y balancearla, para ver que no es algo peyorativo. Por el lenguaje, estamos en una tradición. Con ella dialogamos, con sus clásicos. Y nos da prejuicios, pre-conocimientos.

Eso hace que en la interpretación haya una circularidad; por eso Gadamer avanza hacia el problema del círculo hermenéutico señalado por Heidegger, y desde antes por otros, según el cual hay una circularidad en el comprender; pues, si hay pre-juicios que nos vienen de nuestra tradición, eso puede determinar nuestra interpretación y viciarla. Interpretamos desde nuestra tradición, desde nuestros prejuicios, por lo que ya la interpretación está sesgada, es circular. Pero Gadamer, al igual que su maestro, dice que no se trata de un círculo vicioso, sino, por así decir, de un círculo “virtuoso”, en el sentido de que es una circularidad inevitable, pero, además, superable o, por lo menos, controlable, de modo que no vicie ni eche a perder la interpretación.

Es nuestro horizonte, pero tenemos que ampliarlo, expandirlo. Eso nos permitirá entender a otros, lo cual es fusión de horizontes. Y, mientras más ampliemos nuestros horizontes, más

---

120 *Ibid.*, pp. 344 ss.

capacidad tendremos de fusionarlos con los de otros, es decir, más capacidad de comprensión para con los demás, incluso los más alejados culturalmente. Extender es entender.

La tradición y los prejuicios son, pues, inevitables. No podemos tener una posición neutra, sino ubicada, contextualizada. Pero eso no implica subjetivismo ni relativismo; hay manera de superar eso, por las nociones de autoridad y de clásicos, que se dan en toda tradición. Precisamente el clásico es el que trasciende su propia situación particular, y logra la universalidad y la objetividad. Lo realiza por un proceso peculiar, a saber, la realización de lo universal en lo mismo particular o individual que hace.

En esta misma línea de la historia, se llega a dos problemas: el de la distancia en el tiempo, que dificulta la interpretación; y el de la historia efectual,<sup>121</sup> esto es, de los efectos concretos que producen las acciones en el devenir histórico, y que las más de las veces son impredecibles. Es decir, hay una historia efectual, que produce efectos; pero no podemos estar seguros de que un acontecimiento epocal vaya a producir tal o cual efecto importante. Y nuestra interpretación es perecedera, llamada a ser superada. (Más aún, tenemos que ayudar a que lo sea.)

Eso hace que se apunte al problema hermenéutico fundamental, que es el de la aplicación.<sup>122</sup> A pesar de la distancia en el tiempo, a pesar de los efectos aleatorios de la historia, hay que interpretar los textos buscando aplicarlos a nuestro tiempo y a nuestra situación concreta. Por esa necesidad de aplicación, toda interpretación es, en el fondo, auto-interpretación.

Aquí resulta de gran importancia el saber de la aplicación de lo universal a lo particular, que es lo que se da en la *phrónesis* aris-

---

121 *Ibid.*, pp. 370-377. Ver A. Domingo Moratalla, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, pp. 229 ss.

122 H.-G. Gadamer, *Verdad y método...*, ed. cit., pp. 378 ss.

totélica y, asimismo, en la filosofía aristotélica de la praxis o filosofía práctica, lo cual nos manifiesta la gran actualidad y vigencia de Aristóteles para la hermenéutica.<sup>123</sup> Con esto, Gadamer reivindica la filosofía práctica del Estagirita, sobre todo la *phrónesis*, que es un saber de lo concreto, movedizo, contingente y particular. En contra del subjetivismo idealista y en contra del objetivismo positivista, se plantea una cosa distinta: la *phrónesis*. Ella nos da el modelo de la interpretación.

Asimismo, algo semejante se da en la interpretación jurídica, que tiene que aplicar, con equidad (*epiqueya*) la ley al caso, y eso es algo sumamente hermenéutico. Es lo que ha visto, por ejemplo, Emilio Betti, con su hermenéutica general y, sobre todo, jurídica.

Se aborda, en seguida, el análisis de la conciencia de la historia efectual, para superar las dificultades anotadas que surgían de ese tipo de historia. Una de las cosas que Gadamer se esfuerza por hacer es señalar los límites de la filosofía de la reflexión.<sup>124</sup> Así se refiere a la filosofía racionalista y científicista de cuño cartesiano, lo que Vico llamaba la crítica, contrapuesta a la tópica, que está más en la línea de la retórica. Es de alguna manera reivindicar el diálogo, pues la crítica y la reflexión son monológicas, y, en cambio, la tópica dialéctica y la retórica son, aunque no siempre, dialógicas.<sup>125</sup>

Es el modelo de la dialéctica platónica, que procede por preguntas y respuestas, en la conversación. Aquí se da una dialéctica de aproximación y distanciamiento. El lenguaje es el que nos hace tener textos. Y con el lenguaje tenemos también conversación. Por ello la hermenéutica de Gadamer es dialógica, se asienta en el diálogo. Y eso, además, recupera la noción de experiencia, a través de la experiencia hermenéutica.

---

123 *Ibid.*, pp. 383-396.

124 *Ibid.*, pp. 415 ss.

125 *Ibid.*, pp. 438 ss. Ver M. Beuchot, "Hermenéutica y retórica en Hans-Georg Gadamer", en *Semiosis*, 18 (1987), pp. 141-148.

Sin ser historicista, Gadamer supedita, pues, el entender a la historicidad, a la historia. Más allá del texto, llama la atención hacia el contexto y la finalidad del texto mismo. Nuestro entender está situado históricamente. Esto es lo que trata en esta segunda parte de su obra, y que podríamos decir que es la principal. Estamos dentro de la historia, en una tradición, que nos dota con ciertos pre-juicios. Es un horizonte. Pero, lejos de caer en el relativismo, esto significa para Gadamer un llamado a la universalidad.

En efecto, siempre tenemos que ampliar más y más nuestros horizontes, de modo que podamos comprender a otros. Hay que ampliar nuestros horizontes. Para que se dé esa fusión de horizontes que es el comprender. Asimismo, una idea muy importante de la hermenéutica de Gadamer es la de aplicación. No solamente comprendemos un texto en su contexto histórico, sino que lo aplicamos al nuestro, en el que es comprendido por nosotros. Nos lo aplicamos. Eso requiere conocernos. Por eso, toda interpretación es una auto-interpretación. Al idealismo le opone la facticidad, *nuestra* facticidad.

La tercera parte de *Verdad y Método* versa sobre el lenguaje. El comprender tiene un carácter lingüístico.<sup>126</sup> La fusión de horizontes se hace mediante el lenguaje. Inclusive, el ser que se conoce se da en el lenguaje: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”.<sup>127</sup> El ser habla un lenguaje, y debe ser oído para entenderlo. Esto no es relativismo, incluso puede decirse que Gadamer tiene cierta idea de la verdad como adecuación, porque admite cierta verificación para la interpretación. No vale cualquier cosa. Aunque se opone al objetivismo de las ciencias y la técnica, no se opone a la objetividad; postula cierto control.<sup>128</sup>

126 H.-G. Gadamer, *Verdad y método...*, ed. cit., pp. 461 ss.

127 *Ibid.*, p. 567.

128 *Ibid.*, p. 585. Ver M. Beuchot, “La búsqueda de la ontología en Gadamer”, en *Intersticios* (UIC, México), 6/14-15 (2001), pp. 25-39.

De esta manera, vemos que Gadamer universaliza la hermenéutica (cosa que atribuye a Nietzsche). De hecho, dice que Heidegger es un exponente paradigmático o ejemplar de la hermenéutica nietzscheana. De él la toma, aunque no (ni mucho menos) con la misma fuerza que aquél. Además, a pesar de que parece retomar la interpretación infinita nietzscheana, trata de reducirla, transformándola en una red de preguntas y respuestas.

A diferencia de Heidegger, para quien la interpretación es ontológica, Gadamer la pone como lingüística o de-tipo-lenguaje. Y además es finita e incompleta, no agota el sentido de un texto. El basamento ontológico de la interpretación es, para Gadamer, y como lo dice la experiencia hermenéutica, la explicitación de la comprensión según decía ya Heidegger, la cual es una condición ontológica del hombre, un existenciario.

Gadamer nos hace ver, así, que la hermenéutica utiliza la *phrónesis*; pues bien, ésta utiliza la analogía; de varias maneras señaladas. Una de ellas es la evitación que procura de los extremos, en este caso el univocismo de lo claro y distinto, que corresponde al objetivismo que Gadamer se empeñó tanto en evitar, como también el equivocismo de lo irreductible e inconmensurable, que corresponde al relativismo. Para ello se necesita distinguir atinadamente los sentidos de un texto, con el fin de admitir interpretaciones diferentes, y, sobre todo, para encontrar las que resuelven o, por lo menos, disuelven los dilemas interpretativos, dentro del conflicto de las interpretaciones. Al menos para ser capaces de encontrar con fineza cuándo se pueden conectar las interpretaciones y acercarse, mediante una intermedia que logre integrarlas o, quizá, acercarlas. Esto corresponde a la sutileza, que es vista por Gadamer como la virtud primordial del hermeneuta.

La *phrónesis* misma tiene una estructura analógica. Es donde se cumple mejor la cláusula que Aristóteles aplica a los principales

conceptos filosóficos: “se dice de muchas maneras” (*pollajos lége-tai*). La hermenéutica, pues, con la *phrónesis*, moldea en nosotros una mentalidad analógica, prudencial, que lucha agonísticamente contra los extremos del objetivismo o univocidad y el subjetivismo o equivocidad, el primero propiciado por el reduccionismo de los distintos positivismos y el segundo por el irreductibilismo de los distintos relativismos.

El recurso a la *phrónesis* tiene como parte esencial la deliberación o consejo, que lleva al juicio prudencial (parecido al juicio reflexionante de Kant), la cual consiste sobre todo en matizar, diferenciar, contextualizar, actividades profundamente ligadas con el manejo de la distinción, de la analogía, en la cual, como decían los viejos pitagóricos, predomina la diferencia. Sabe propiciar la diferencia lo más que se pueda, en la medida en que no se pierda completamente todo contacto con la identidad.

Tal vez lo que más nos enseña la *phrónesis* es a poner énfasis a nuestras interpretaciones. La mayor parte de los avances en la interpretación de los clásicos se deben a cambios de énfasis, a encontrar el énfasis que hacía falta, que mejora interpretaciones implausibles, o abre a una interpretación más rica y fructífera. Es donde la *phrónesis* es propiamente deliberación, sobre todo en el diálogo; tiene un momento dialógico muy importante, un diálogo analógico, vinculado por el mismo Aristóteles a la retórica, que, aunque decía que era antistrofa de la dialéctica, tiene una condición de mayor analogicidad, o, si se prefiere, debilidad, pues no aspira ni siquiera a la verdad, sino tan sólo a la verosimilitud, a aquello que es análogo a la verdad, sólo vero-símil, que vive de esa analogicidad dinámica que tiene la verdad misma, al igual que el ente y que la unidad, la identidad; y esto es ya algo muy olvidado.

## Paul Ricoeur

El filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005) plasmó la hermenéutica como teoría del texto y del lenguaje.<sup>129</sup> Se puso como objeto de estudio no la razón, sino la voluntad. Y no sólo la voluntad, sino lo involuntario (en su obra *Lo voluntario y lo involuntario*, de 1950). Pero lo involuntario refleja nuestra falibilidad, y la falta se dice indirectamente: en mitos o símbolos (*La simbólica del mal*, de 1960). Comenzó en la escuela de la filosofía reflexiva, luego se pasó a la fenomenología, y además usó el estructuralismo, pero se dio cuenta de que necesitaba la hermenéutica, sobre todo al estudiar los símbolos religiosos y el símbolo onírico, propio del psicoanálisis.

Por eso estudia el símbolo, por ejemplo, el onírico, el del inconsciente (*Freud, una interpretación de la cultura*, de 1965), y ve que el símbolo tiene la estructura de la metáfora (*La metáfora viva*, de 1975).<sup>130</sup> Después pone como texto la obra, la narración. Ésta abarca tanto el relato histórico como el de ficción (*Tiempo y narración*, de 1983-1985). Sostiene el yo narrativo, frente a la narratología (Derrida), que mata al yo (*Si mismo como otro*, de 1990). Si la metáfora es analogía, el conocimiento del yo es, también, analógico.

Tiene otros libros más, como *La memoria, la historia, el olvido* (2000) y *Caminos del reconocimiento* (2004); pero lo que hemos visto anteriormente nos da una idea de su amplia trayectoria. Es uno de los que más han promovido la hermenéutica.

Iniciado en la fenomenología, Ricoeur recurre a la hermenéutica para la interpretación de los símbolos.<sup>131</sup> En efecto, como

129 C. E. Gende, *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2004, pp. 33 ss.

130 P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI – UIA, 1995, pp. 58 ss.

131 P. Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997, p. 72 ss.; F. Ewald, "Paul Ricoeur: un recorrido filosófico", en *Morphé* (UAP), 14-15 (2002), pp. 121-139.

ya está muy estudiada la razón, estudia la voluntad: quiere hacer un análisis de lo voluntario, en su *Filosofía de la voluntad*, cuyo primer fascículo es *Lo voluntario y lo involuntario* (1950); pero todavía más le interesa lo involuntario, pues es el lado oscuro de la voluntad. Y se encuentra con que lo principalmente involuntario es el mal, el pecado; y trata de analizarlo, en *Finitud y culpabilidad*, que desdobra en *El hombre lábil* (1959) y *La simbólica del mal* (1960). El hecho es que el mal, el pecado, se dice siempre indirectamente, a través de símbolos (mitos de la mancha, de la culpa, etc.). Sin embargo, el símbolo es muy complejo y polisémico; por lo pronto, tiene un significado aparente y otro oculto. Por ello Ricoeur tiene que acudir a la hermenéutica. Como el símbolo es tan rico en significado, se da cuenta de algo: el símbolo da que pensar.<sup>132</sup>

El símbolo puede estudiarse desde muchas disciplinas, como la antropología, la historia de las religiones, etc.; pero Ricoeur se percata de que una de esas disciplinas que lo estudian es el psicoanálisis. Por eso, al estudiar a Freud, que es uno de los filósofos de la sospecha (junto con Marx y Nietzsche), Ricoeur señala que el psicoanálisis es un arte de interpretación, una hermenéutica; pero una hermenéutica que busca el significado de los símbolos en el inconsciente, en lo más arcaico; así, es una hermenéutica arqueológica. Pero añade Ricoeur, la hermenéutica no puede buscar sólo una arqueología, sino que también necesita llegar a una teleología o escatología. Es lo que trata de hacer en *Freud. Una interpretación de la cultura* (1965). El psicoanálisis es un instrumento de interpretación, una hermenéutica; más concretamente, una hermenéutica de la sospecha.<sup>133</sup> Pero, más allá de la herme-

132 M. Agís Villaverde, "Paul Ricoeur: una filosofía del discurso filosófico", en el mismo (ed.), *Horizontes de la hermenéutica*, Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 45-64.

133 Para una exposición del diálogo de Ricoeur con el psicoanálisis, ver M. Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla: UAP, 1989, pp. 13-27.

néutica de la sospecha, está la hermenéutica de la recolección del sentido.<sup>134</sup>

En su interpretación de los símbolos, Ricoeur utiliza igualmente el estructuralismo; pero también a él le encuentra muchas dificultades y callejones sin salida. Fue célebre por haber realizado discusiones muy serias contra muchas de sus tesis, como la separación de lo sincrónico y lo diacrónico, ya que, como él decía, siempre la palabra acompaña a un acontecimiento, se vincula con la historia, según se ve en *El conflicto de las interpretaciones* (1969). Se dedica, pues, a interpretar los símbolos, en este caso los mitos, en los que ve una estructura compleja. Tienen un doble significado, uno explícito y otro implícito, atemático, oculto.<sup>135</sup>

Es como el significado metafórico. Por eso Ricoeur se interesa mucho en la metáfora, que tiene dos polos que interactúan: un lado literal y un lado figurado o tropológico (y viven el uno del otro). Dice que la hermenéutica tiene como modelo la interpretación de las metáforas, que son la *crux* o máxima dificultad de esta disciplina. Es lo que aborda en *La metáfora viva* (1975).<sup>136</sup> La metáfora es el modelo del texto, y la interpretación de las metáforas es el modelo hermenéutico. (Se trata, pues, de una hermenéutica metafórica.) Pero después Ricoeur pasa de la metáfora al texto mismo, al texto como obra (incluso de arte).

Así como recuperaba la referencia de la metáfora, así recoge sentido y referencia en los textos. Y, sobre todo, además del texto escrito, de la tradición, y del texto como diálogo, de Gadamer, ve

134 M. Beuchot, "Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricoeur", en T. Calvo Martínez-R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Barcelona: Ánthropos, 1991, pp. 193-212. Puede verse la respuesta de Ricoeur a esa ponencia, *ibid.*, pp. 213-218.

135 A. da Silva Estanqueiro Rocha, "Da função semiológica à semântica: Lévi-Strauss e Ricoeur", en M. Agís Villaverde (ed.), *op. cit.*, pp. 105-119.

136 También en P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, ed. cit., pp. 58 ss.

el texto como acción significativa. Por eso estudia la semántica de los actos, cómo ellos plasman el deseo, muy en la línea de la intencionalidad, que conoce por su formación fenomenológica, pero también aprovechando los instrumentos lógico-lingüísticos de la filosofía analítica, en *El discurso de la acción* (1977). La acción, y la intencionalidad que la origina, impulsa y guía, son objeto de la hermenéutica, ya que es, por dicha intencionalidad, una acción significativa.<sup>137</sup>

Pasa después al texto como relato, como narración, en *Tiempo y narración* (1983), que divide en tres fascículos: *Configuración del tiempo en el relato histórico*, *Configuración del tiempo en el relato de ficción* y *Experiencia del tiempo en la narración*. Allí estudia el relato histórico y el relato de ficción. Primero intenta destacar las peculiaridades de cada uno, y luego conectarlas entre sí. En efecto, trata de ver, sobre todo, qué pasaría si el texto del relato histórico es leído como el de ficción, lo cual es tanto como decir que hay que leerlo no sólo ni tanto en sentido literal, sino también y además en sentido alegórico-simbólico.

En el último tomo de esa obra, se refiere al *Sofista*, de Platón, donde habla de los tres géneros supremos: la identidad, la diferencia y la analogía, y es esta última la que recoge a las otras dos.<sup>138</sup> Es una interpretación de lo narratológico, de la historia, centrada en la trama de los relatos, pero también en la analogía: “La imaginación del historiador no sólo es reproductiva, sino también productiva en tanto opera, afirma [Ricoeur], precisando una aguda observación de [Hayden] White, como ‘metáfora proporcional’, esto es, como signo de lo que Aristóteles llamó ‘análogo’: reactiva el curso de los fenómenos históricos analógicamente”.<sup>139</sup> La analogicidad

137 P. Ricoeur, *El discurso de la acción*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 29 ss.

138 P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI, 1997, vol. III, p. 792. Ver también, P. Ricoeur, *Relato: historia y ficción*, México: Dosfilos, 1994, pp. 95 ss.

139 M. R. Palazón Mayoral, “Paul Ricoeur y los problemas de la historia”, en M. A. González-Valerio – G. Rivara Kamaji – P. Rivero Weber (coords.), *op. cit.*, p. 114.

entra en la hermenéutica para mediar entre el objetivismo del sentido literal y el subjetivismo del sentido figurado, así como para asegurar una referencia no rígida pero tampoco volátil.

En *Sí mismo como otro* (1990), la interpretación tiene que ver con la identidad. Se trata de una identidad narrativa, histórica, por lo que tiene como expresión principal la atestación.<sup>140</sup> Asimismo, se aborda el problema de la acción. Allí, Ricoeur dice que, así como se ha tratado de la analogía del ser, habría que tratar de la analogía del actuar; de esta manera se vería que hay muy distintas clases de acción. Para evitar la noción de sujeto, tan criticada en estos tiempos, usa la noción de sí mismo, y establece que se dice de muchas maneras, *i.e.* que es analógica: como agente de acción, personaje de narración, sujeto de imputación, etc.<sup>141</sup> Se trata, en todo caso, de un sujeto inocuo, no susceptible de endurecerse como el sujeto epistémico cartesiano, sino que es un sujeto narrativo, narratológico, o histórico: sujeto de una narración o de una historia.

Entonces, aquí la hermenéutica se encuentra polarizada hacia la historicidad, hacia la narración de lo que nos acontece. Por eso Ricoeur da tanta importancia a la interpretación de la historia, o la autointerpretación dentro de ella. Y en *La memoria, la historia, el olvido* (2000), la interpretación se da como una especie de recuerdo (*anamnesis*) platónico.<sup>142</sup> La hermenéutica vuelve a sus orígenes, como recuerdo de sí mismo, es decir, como autointerpretación desde la cual se hace la interpretación, como encuentro de uno mismo en el otro, o del otro en uno mismo, analógicamente.

---

140 L. Samonà, "Ermeneutica e attestazione in Paul Ricoeur", en M. Agís Villaverde (ed.), *op. cit.*, pp. 89-103.

141 P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996, p. 185.

142 P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 391 ss.

Con ello, Ricoeur nos hace ver, indirectamente, cómo resulta pertinente una hermenéutica analógica. En *Tiempo y narración*, hablando del *Sofista* de Platón, menciona los “tres géneros supremos”, que son la identidad, la diferencia y la analogía. Dice que la analogía no es ni pura identidad ni pura diferencia, sino algo intermedio. Y es precisamente lo que permite “revivir”, para comprender, los hechos pasados, tan ajenos a veces a nosotros. No tenemos, como lo señala Ricoeur, otra manera de comprender sino a partir de nosotros mismos; pero, así como podemos vernos a nosotros mismos como otros, también podemos entender a los otros como a nosotros mismos. Y para ello es necesaria la analogía, pues nunca lograremos una identificación plena con el otro, pero una completa diferencia tampoco nos sirve de nada. De ahí puede extraerse la conveniencia de una hermenéutica analógica en la línea misma de Ricoeur.

Trata también según vimos Ricoeur de la analogía a propósito de la acción, en *Sí mismo como otro*. Porque hay diversas acciones que se le pueden predicar al sí. De diversos modos el hombre actúa y sufre o padece (acción-pasión) y esto se conoce por la atestación, alternativa a la certeza del *cogito* cartesiano y a la sospecha del *anti-cogito* nietzscheano. Es una postura intermedia o mediadora, esto es, analógica, en la que Ricoeur dice apartarse tanto de Husserl (que aquí representaría el univocismo) como de Lévinas (que representaría aquí cierto equivocismo). Eso abre, otra vez, a la posibilidad y oportunidad de una hermenéutica analógica.

## Karl-Otto Apel

Este filósofo alemán (1922-2017) tuvo una época hermenéutica, pero la dejó para pasarse a la pragmática, en la línea del pragmatismo estadounidense, como el de Peirce, y el de la escuela analíti-

ca, por ejemplo, la del segundo Wittgenstein y de John L. Austin.<sup>143</sup> Apel ha sido el que más explícitamente ha reconocido su momento hermenéutico, en la época de su gran obra *La transformación de la filosofía* (1972).

En la mencionada obra de Apel, el primer tomo lleva como subtítulo “Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica”, es decir, allí se encuentra presente explícitamente la teoría de la interpretación. En ese tomo hace, en primer lugar, una oposición entre la filosofía analítica y la hermenéutica, señalando que ambas posiciones no son incompatibles, y que no se sigue la reducción de todo al lenguaje por parte de la filosofía analítica.<sup>144</sup>

Trata en ese tomo también de la hermenéutica en relación con la crítica del sentido. Explora la hermenéutica del lenguaje en Heidegger y se opone a las críticas del positivismo lógico, con su criterio empirista del significado; lo mitiga con las consideraciones provenientes de la hermenéutica, que dan sentido al discurso de Heidegger.<sup>145</sup>

Igualmente, enlaza a Wittgenstein con la comprensión hermenéutica, volviendo a la carga en que se puede acercar la filosofía analítica a la hermenéutica en su trabajo sobre el lenguaje. Encuentra como mediación entre la filosofía analítica y la hermenéutica esa rama de la semiótica que se denomina pragmática. También halla en el primer Wittgenstein una semántica trascendental, ya que éste había hablado del carácter kantiano del *Tractatus*,<sup>146</sup> y tal parece que, siguiendo ese modelo, Apel planteará su pragmática trascendental y luego toda una semiótica trascendental.

También en el segundo volumen de esa obra, Apel retoma la hermenéutica, y la opone al cientificismo, como ya había hecho

143 A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*, Salamanca: Sígueme, 1988 (2a. ed.), pp. 85 ss.

144 K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985, t. I, p. 188.

145 *Ibid.*, p. 301.

146 *Ibid.*, pp. 337-338.

Gadamer. Habla de una hermenéutica trascendental, en relación con la semiótica de esa índole. Trata del pragmatismo de Peirce como el que hace pasar del cientificismo del positivismo lógico a la hermenéutica, pero a una hermenéutica trascendental, ya que la actitud del propio Peirce fue la de trascendentalizar kantianamente la semiótica, dándole por sujeto una comunidad de investigadores prácticamente infinita.

Apel cree que lo mismo se puede hacer con la hermenéutica, pues se podría hablar de una hermenéutica trascendental referida a una comunidad de interpretación en diálogo.<sup>147</sup> Insiste, en fin, en la trascendentalización de la hermenéutica, y vuelve a encontrarla en Peirce, así como en Wittgenstein.<sup>148</sup> Eso es lo que le hará superar la filosofía de la conciencia hacia una filosofía de la comunicación y el diálogo. Pero también marca el camino que Apel tomará después, separándose de la hermenéutica hacia la filosofía pragmática, en un pragmatismo muy en la línea de Peirce.

Aunque Apel y Habermas son ahora contados entre los principales filósofos pragmatistas, tuvieron su época hermenéutica, que hay que señalar. Apel ha sido el que más explícitamente lo ha reconocido, en la época de su gran obra *La transformación de la filosofía* (1972). Habermas lo ha hecho en su época de *Conocimiento e interés* (1968). En las dos décadas de los 70 y los 80, estudiaron la hermenéutica, y después pasaron a la pragmática, a una postura pragmatista.<sup>149</sup>

En la mencionada obra de Apel, el primer tomo lleva como subtítulo “Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica”, es decir, allí se encuentra presente explícitamente la teoría de la interpretación. En ese tomo hace, en primer lugar, una oposición entre la filosofía analítica y la hermenéutica, en el capítulo “Lenguaje y orden: análisis

147 *Ibid.*, t. II, p. 188 ss.

148 *Ibid.*, p. 338.

149 A. Cortina, *Crítica y utopía. La Escuela de Fráncfort*, Madrid: Cincel, 1986 (2a. ed.), pp. 152 ss.; *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, ed. cit., pp. 85 ss.

del lenguaje *versus* hermenéutica del lenguaje”, donde muestra que ambas posiciones no son incompatibles, y que no se sigue la reducción de todo al lenguaje por parte de la filosofía analítica.<sup>150</sup>

Trata en ese tomo también de la hermenéutica en relación con la crítica del sentido. En uno de los capítulos habla de “La radicalización de la ‘hermenéutica’ en Heidegger y la pregunta por el ‘criterio del sentido’ del lenguaje”, es decir, afronta la crítica del positivismo lógico, con su criterio empirista del significado, y lo mitiga con las consideraciones provenientes de la hermenéutica, que dan sentido al discurso de Heidegger.<sup>151</sup>

Igualmente, tiene un capítulo sobre “Wittgenstein y la comprensión hermenéutica”, donde se vuelve a ver ese empeño de acercar la filosofía analítica y la hermenéutica en su trabajo sobre el lenguaje. Allí empieza a aparecer que lo que encuentra como mediación entre la filosofía analítica y la hermenéutica es esa rama de la semiótica que se denomina pragmática. También halla en el primer Wittgenstein una semántica trascendental, ya que éste había hablado del carácter kantiano del *Tractatus*,<sup>152</sup> y tal parece que, siguiendo ese modelo, Apel planteará su pragmática trascendental y luego una semiótica trascendental.

También en el segundo volumen de esa obra, Apel retoma la hermenéutica, esta vez oponiéndola al cientificismo, como ya había hecho Gadamer. Hay un capítulo que lleva por título “¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo”, donde es otra vez el pragmatismo de Peirce el que hace pasar del cientificismo del positivismo lógico a la hermenéutica, pero a

150 K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, ed. cit., t. I, p. 188.

151 *Ibid.*, p. 301.

152 *Ibid.*, pp. 337-338. Ver M. Beuchot, “La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel”, en S. Arriarán-J. R. Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México: UIA, 1995, pp. 55-66. Véase la respuesta de Apel a esa ponencia, *ibid.*, pp. 67-71.

una hermenéutica trascendental, ya que la actitud del propio Peirce fue la de trascendentalizar kantianamente la semiótica, dándole por sujeto una comunidad de investigadores o comunidad de investigación prácticamente infinita; y, por lo tanto, también se ha de trascendentalizar la pragmática, la cual tiene el mismo cometido y función que la hermenéutica, y por ello también cabría hablar de una hermenéutica trascendental referirnos a una comunidad de interpretación como comunidad de interacción.<sup>153</sup>

Y en ese volumen hay, por fin, otro capítulo de tema hermenéutico: “El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje”, en el que vuelve a encontrarse la trascendentalización de la hermenéutica, y Apel vuelve a encontrarla en Peirce, así como en Wittgenstein.<sup>154</sup> Eso es lo que le hará superar la filosofía de la conciencia hacia una filosofía de la comunicación y el diálogo. Pero también marca el camino que Apel tomará después, separándose de la hermenéutica hacia la filosofía pragmática, en un pragmatismo muy en la línea de Peirce. Apel hablará de una semiótica trascendental y, por lo tanto, de una pragmática trascendental, mientras que Habermas insistirá más en una pragmática formal o universal.

Por eso también aquí creemos que se nos manifiesta la necesidad de añadir una perspectiva analógica o analogista a la hermenéutica, que evite los dos escollos, tan presentes en la hermenéutica actual, del univocismo cientificista y el relativismo equivocista. Eso podrá darlo una teoría de la interpretación analógica que sirva a la crítica de las instituciones, de la cultura, de la economía, de la política y de la moral o ética, que es lo que se percibe en la propuesta de una hermenéutica analógico-crítica, hecha por el Prof. Arenas-Dolz.

153 K.-O. Apel, *op. cit.*, t. II, p. 188 ss.

154 *Ibid.*, p. 338. Ver M. Beuchot, “Significado y verdad en Apel”, en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 27/79 (1994), pp. 35-50.

## Jürgen Habermas

Por su parte, este otro filósofo alemán (1929-), en su primera época, que se extiende de 1961 a 1971, escribe mucho sobre temas de hermenéutica, sin ser propiamente hermeneuta, pero dentro de su proyecto de esclarecer la acción comunicativa para superar el contexto social de la dominación y depurar al marxismo. En la época de 1971 a 1981 escribe sobre una hermenéutica dialéctica, vinculada con la crítica de las ideologías.<sup>155</sup> Reconoce su época hermenéutica, aunque, al igual que Apel, se pasó a una postura pragmática o pragmatista, sólo que a una pragmática formal, no trascendental.<sup>156</sup>

Así, Habermas menciona temas hermenéuticos en sus primeras obras, como *Teoría y praxis* (1963) e *Historia y crítica de la opinión pública* (1967). En *Conocimiento e interés* (1968) aborda el tema del intérprete y las condiciones que se dan para la interpretación, sobre todo los intereses que lo mueven. Allí tiene un lugar importante el psicoanálisis como instrumento interpretativo, una especie de metahermenéutica.<sup>157</sup> En *La lógica de las ciencias sociales* (1970), Habermas opuso, principalmente a Gadamer, pero también se aplicaba a Ricoeur, la objeción de que la hermenéutica llega al extremo de querer universalizarse, lo cual es excesivo; y, además, de que no se centra suficientemente en la crítica de las ideologías, con lo cual peca de ingenua. Por lo demás, el artículo de Habermas “Teorías de la verdad” (1973) levantó muchas polémicas y se le acusó de un consensualismo demasiado fuerte.

En su trabajo “¿Qué significa una pragmática universal?” (1976) ya se inicia el interés de Habermas por la pragmática, y por ella dejará posteriormente a la hermenéutica. En 1981 aparecen

155 Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos, 2013 (5a. ed.), pp. 19 ss.

156 M. Urrea Carrillo, *De la referencia objetiva a la verdad lógico-lingüística. Pragmática formal en Jürgen Habermas*, México: UPM, 2001, pp. 61-73.

157 J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1992, pp. 215 ss., 252 ss.

los dos volúmenes de *Teoría de la acción comunicativa*: 1) *Racionalidad de la acción y racionalización social* y 2) *Crítica de la razón funcionalista*. En ellos aborda temas hermenéuticos como la interpretación, el diálogo, el consenso, etc.

Después de eso, poco a poco, se fue yendo a la pragmática. Por eso, a partir de 1982, se sitúa su tercera época, la ya propiamente pragmatista, con trabajos como *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), *Pensamiento posmetafísico* (1988), *Facticidad y valor* (1992) y *Valores y normas* (2000).

Ya en su primera época, que se extiende de 1961 a 1971, Habermas escribe mucho sobre temas de hermenéutica, sin ser propiamente hermeneuta, pero dentro de su proyecto de esclarecer la acción comunicativa para superar el contexto social de la dominación y depurar al marxismo. En la época de 1971 a 1981 escribe sobre una hermenéutica dialéctica, vinculada con la crítica de las ideologías.<sup>158</sup> Así, menciona temas hermenéuticos en sus primeras obras, como *Teoría y praxis* (1963) e *Historia y crítica de la opinión pública* (1967).

En *Conocimiento e interés* (1968) aborda el tema del intérprete, las condiciones que tiene para la interpretación, sobre todo los intereses que lo mueven. Allí tiene un lugar importante el psicoanálisis como instrumento interpretativo, una especie de metahermenéutica.<sup>159</sup> En *La lógica de las ciencias sociales* (1970), Habermas opuso, principalmente a Gadamer, pero también se aplicaba a Ricoeur, la objeción de que la hermenéutica llega al extremo de querer universalizarse, lo cual es excesivo; y, además, de que no se centra suficientemente en la crítica de las ideologías, con lo cual peca de ingenua.<sup>160</sup>

158 N. H. Esquivel Estrada, *La racionalidad de la ciencia y de la ética. En torno al pensamiento de Jürgen Habermas*, Toluca: UAEM, 1995, pp. 121-128; M. Urrea Carrillo, *op. cit.*, pp. 61-73.

159 J. Habermas, *Conocimiento e interés*, ed. cit., pp. 215 ss., 252 ss.

160 A. Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, México: UNAM-Acatlán, 2000, pp. 88-92.

El artículo “Teorías de la verdad” (1973) levantó muchas polémicas y se le acusó de un consensualismo demasiado fuerte. En “¿Qué significa una pragmática universal?” (1976) ya se inicia su interés por la pragmática, por la que dejará posteriormente a la hermenéutica. En 1981 aparecen los dos volúmenes de *Teoría de la acción comunicativa*: 1) *Racionalidad de la acción y racionalización social* y 2) *Crítica de la razón funcionalista*. En ellos aborda temas hermenéuticos como la interpretación, el diálogo, el consenso, etc.

Después de eso, poco a poco, se fue orillando a la pragmática. Por eso, a partir de 1982 se sitúa su tercera época, la ya propiamente pragmatista, con trabajos como *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), *Pensamiento posmetafísico* (1988), *Facticidad y valor* (1992)<sup>161</sup> y *Valores y normas* (2000).

En esta línea de Apel y Habermas se coloca la hermenéutica crítica que han desarrollado Adela Cortina y Jesús Conill, de la Universidad de Valencia.<sup>162</sup> La teoría crítica confía demasiado en la argumentación discursiva; pero, en realidad, más que usar el camino directo de la discusión, vamos por los círculos hermenéuticos, que tienen muchas vueltas y revueltas. Por eso estos pensadores prefieren hablar, no tanto de una teoría crítica, sino una hermenéutica crítica. En ella se realiza la crítica de las instituciones, de modo que sirva a una ética o filosofía moral y a una filosofía política que ayuden a construir la sociedad, o a reconstruirla de una manera mejor. Es verdad que ya Apel y Habermas tenían una hermenéutica crítica, pero quienes la han retomado y desarrollado han sido los dos profesores valencianos.

---

161 J. M. Mardones, “Teorías de la legitimación del poder hoy. J. Habermas y la teoría del discurso”, en *Sistema*, n. 120 (1994), pp. 39-58.

162 A. Cortina, “La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?”, en *Estudios Filosóficos*, XXXIV/95 (1985), pp. 83-114 y “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, en *Isegoría*, 13 (1996), pp. 119-134; J. Conill, “Aspectos éticos de la globalización. Justicia, solidaridad y esperanza frente a la globalización”, en *Documentación social*, n. 125 (2001), 225-242.

Además, en seguimiento de la teoría crítica de Apel y Habermas, así como de la hermenéutica crítica de Cortina y Conill, vuelve a presentarse la vigencia y oportunidad de una hermenéutica analógica para este momento. En efecto, dado que la hermenéutica, por crítica que sea, puede caer en los desvíos del univocismo y el equivocismo, el Prof. Francisco Arenas-Dolz, de la Universidad de Valencia, ha trabajado en una hermenéutica analógico-crítica.<sup>163</sup> Con ella se preserva el intento hermenéutico-crítico de Cortina y Conill, pero evitando esos extremos que se encuentran en la hermenéutica de hoy en día, sobre todo del equivocismo o relativismo extremo.<sup>164</sup>

## Richard Rorty

El estadounidense Richard Rorty (1931-2007)<sup>165</sup> militó en las filas de la filosofía analítica, aunque pronto comenzó a hablar de post-analítica, ya en la introducción a su célebre antología *El giro lingüístico* (1967). Se refirió a la crisis de la epistemología analítica, hasta derivar a la hermenéutica y el concepto de conversación edificante (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 1980). Estudió el pragmatismo, y se dirigió hacia esa vertiente, según se ve en su obra *Consecuencias del pragmatismo* (1982), en la que se profesa neopragmatista, en la línea de William James.

Del pragmatismo de James obtiene un nominalismo muy fuerte, que expone en *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989),

---

163 F. Arenas-Dolz, *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, México: Cuaderno especial de Analogía, n. 12, 2003, pp. 36 ss.

164 F. Arenas-Dolz, "Retorética. Actualidad de la hermenéutica analógico-crítica", en I. Murillo (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca – Ediciones Diálogo Filosófico, 2004, pp. 625-634.

165 G. Calder, *Rorty*, Madrid: Alianza, 2005, pp. 31 ss.

donde su pragmatismo desemboca en la importancia de la solidaridad, para que la sociedad perdure, al menos con filosofía práctica. También estudió a filósofos continentales como Heidegger y Derrida, lo cual se plasma en *Ensayos sobre Heidegger y otros* (1991). Pero, asimismo, se ha dedicado a resaltar la necesidad de la democracia en la sociedad, es decir, de producir más filosofía práctica, pues la teórica se enredó en problemas insolubles, como los de la verdad y la objetividad. Tal se ve en sus exposiciones *Objetividad, relativismo y verdad* (1991), *Verdad y progreso* (1998) y *Filosofía y futuro* (2000). Allí se centró todavía más en problemas sociopolíticos, llegando a decir que debe prevalecer la democracia, aunque para ello tenga que perecer la filosofía.

Rorty, después de un tiempo pasado en la filosofía analítica, llega a la hermenéutica.<sup>166</sup> Ya en la introducción a su antología *El giro lingüístico*, de 1967, habla de un agotamiento de la filosofía analítica e incluso habla de post-analítica.<sup>167</sup> Pero es sobre todo en otra de sus obras, *El espejo de la naturaleza*, de 1979, donde menciona la bancarrota de la epistemología o filosofía de la ciencia, por lo que se pasa a la hermenéutica. Todo se ha vuelto interpretación.

Luego pasará a la pragmática, como se ve ya en su libro siguiente, con el título de *Consecuencias del pragmatismo*, de 1982, lo cual reaparece en diversos textos sucesivos, como *Contingencia, ironía y solidaridad* (1988), *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (1991), *Ensayos sobre Heidegger y otros. Escritos filosóficos II* (1991), *Verdad y progreso. Escritos filosóficos III* (1998) y otros más recientes.

---

166 R. J. Bernstein, *Perfiles filosóficos*, México: Siglo XXI, 1991, pp. 34 ss.; M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la postmodernidad*, México: Ed. Torres Asociados, 2004, el capítulo sobre Rorty, pp. 149-160.

167 R. Rorty, "Introduction. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", en el mismo (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1970 (reimpr.), pp. 38-39.

Por ello, profesa un particularismo y un contingentismo muy fuertes. Igual que su pragmatismo, su hermenéutica excluye la metafísica. Hay que evitar la violencia teórica, como la llamaba Nietzsche. Esto es, hay que tolerar y aun reconocer la diferencia, en esta sociedad donde todo se homogeneiza y despersonaliza. Además, según él, hay que politizar la hermenéutica, y buscar condiciones de justicia, de democracia, es decir, igualdad ante la ley y las oportunidades, pero con aceptación de las diferencias en las concepciones de la vida, especialmente de la vida buena. Pero todo ello en la línea de la interpretación del lenguaje.<sup>168</sup>

Así, pues, Rorty deja la filosofía analítica, y se considera post-analítico. Es cuando adopta la hermenéutica, en lugar de la epistemología, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Allí se da cuenta de la crisis por la que atraviesa la epistemología o filosofía de la ciencia, sobre todo la de corte analítico. Busca la hermenéutica para no tener una armazón rígida, sino algo que permita la conversación. Kuhn había llamado la atención sobre la inconmensurabilidad de muchos lenguajes, o teorías. Y esto sirve a Rorty para desembarazarse de la epistemología y la ontología.

La hermenéutica simplemente ve los discursos inconmensurables como capaces de entrar en conversación, sin exigir léxicos y reglas comunes, o fundamentos sólidos, etc.<sup>169</sup> Así, la verdad y la objetividad dejan la correspondencia y pasan al acuerdo. La hermenéutica ayuda a hacer confluir ambas cosas, como hace que confluayan la explicación y la comprensión. Por eso la hermenéutica es edificadora: “El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura

---

168 R. Rorty, *Filosofía y futuro*, Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 121 ss.

169 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983, p. 289.

o periodo histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable”.<sup>170</sup>

Su pensamiento es, pues, antiesencialista y anti-representacionista; las esencias y su representación no son el objeto y el cometido de la filosofía. Por ello tampoco es sistemática la filosofía, sino edificante, en el sentido descrito. La filosofía es sencillamente algo que pertenece a la conversación de los seres humanos, y lo importante es que esta conversación no se acabe, sino que continúe; para lo cual la hermenéutica sirve como un instrumento de comprensión.

Con todo, Rorty abandona también esta postura post-analítica, que se refugiaba en la hermenéutica, y entra de lleno en el ámbito del pragmatismo, en lo que él llama una postura neo-pragmatista. Toma muy en cuenta a James y a Dewey, lee a Heidegger, a Lyotard y a Derrida, y adopta muchas cosas de éstos. Cuestiona aún más radicalmente los conceptos clásicos de la verdad y la realidad. Lo que importa dice, muy pragmáticamente es lo que deseamos ser, lo que nos interesa vivir, y de acuerdo con ello interpretamos.

Sigue siendo importante la interpretación, porque vamos comprendiendo empujados por el lenguaje explicativo de la época, que se va imponiendo a pesar de nuestros esfuerzos filosóficos. Si no se habla de la verdad ya, ni de la realidad, es por algo muy pragmático y pragmatista: ellas han dejado de interesar, han dejado de ser significativas. Así, lo que importa al hombre en cada época se va imponiendo en el mismo lenguaje que corrientemente se usa. Ahora no se niegan esos conceptos mencionados, sino que se habla de otras cosas, como del poder o la utilidad, porque interesan más.

En una línea completamente pragmatista o pragmática, Rorty, en una polémica con Umberto Eco, salta más allá de la

---

170 *Ibid.*, p. 325.

hermenéutica, y llega a decir en el colmo del pragmatismo que los textos no se interpretan, se usan.<sup>171</sup> Ya a estas alturas ha dialogado con filósofos europeos continentales, como Gadamer y los posmodernos, y toma muchas cosas de ellos. De esa manera ha integrado a su pragmática la posmodernidad y la deconstrucción. Resulta de ello una postura que incorpora la deconstrucción de la metafísica, además del pensamiento pragmatista.

Estas dos últimas fuerzas (deconstrucción y pragmatismo) radicalizan su antimetafísica. Su hermenéutica bebe en fuentes antimetafísicas muy drásticas. Recientemente, ha usado la pragmática para plantear y defender la democracia. Ha defendido los derechos humanos de manera no fundacionista, sino pragmatista, de modo que se sostengan de manera pragmática, por su utilidad y en el consenso. Lo mismo hace con el estado de derecho, la libertad o las libertades que caben en la democracia. Por eso la filosofía no se distingue de la literatura.

Últimamente, en un homenaje a Gadamer, adopta el lema de éste (o de Heidegger, repetido por éste): “El ser que comprendemos es el que se da en el lenguaje”, para aprovecharlo (o usarlo) en sentido anti-metafísico, y en sentido hermenéutico-pragmático.<sup>172</sup> Es la misma idea de que no se necesita fundamento alguno (ontológico) para interpretar. Es la eclosión de una hermenéutica anti-ontológica, anti-metafísica. En ella, se interpreta sin llegar a una verdad, sin un referente, en una especie de deriva sin fin muy semejante a la de Derrida.

Por ese carácter tan drástico del pragmatismo de Rorty, que va más allá de la hermenéutica en su lucha antimetafísica y deconstructiva, se ve la necesidad de una postura intermedia en

171 R. Rorty, “El progreso del pragmatista”, en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 100-101.

172 R. Rorty, “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, en Varios, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Síntesis, 2003, pp. 41-57.

la hermenéutica, una hermenéutica que evite el equivocismo en el que Rorty está cayendo cada vez más. Se requiere una hermenéutica que tampoco vaya al univocismo que él combate, a saber, el que adjudica a positivistas lógicos como Wilfrid Sellars. Aunque siempre rechaza la carga de relativismo, Rorty claramente va hacia allá. Por eso se necesita una hermenéutica analógica, que evite el giro relativista que el propio Rorty ha impreso en un buen sector de la filosofía, al menos norteamericana.

Ya de hecho se ha señalado una búsqueda de alguna mediación y equilibrio en autores norteamericanos, como John Rawls, que, en su última época, dio amplia cabida a la hermenéutica, en forma de interpretación de las realidades sociales, para lograr un equilibrio como el que intentaba Aristóteles en la justicia distributiva, y buscaba en lo que él llamaba el equilibrio reflexivo lo que el Estagirita pretendía para la *phrónesis* o prudencia.<sup>173</sup>

Otro tanto puede decirse de Robert Nozick, quien centraba en la búsqueda de la utilidad simbólica del ser humano y en el seguimiento de principios éticos ese papel que tenía la *phrónesis* aristotélica.<sup>174</sup> Eso mismo ha llevado a la advertencia de que se necesita una hermenéutica analógica en la filosofía política y en la filosofía de la cultura.<sup>175</sup> Allí puede ejercer una crítica que haga salir la discusión de la ya muy entrampada lucha entre univocistas o universalistas liberales y equivocistas o relativistas comunitaristas.

---

173 G. Warnke, *Justice and Interpretation*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993, pp. 1-12; D. E. García González, *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, México: Plaza y Valdés, 2002, pp. 93 ss.

174 L. Naranjo Gálvez, "Phrónesis y mecanismos teleológicos: lo que va de Aristóteles a Nozick", en *Dáimon*, n. 28 (ene.-abr. 2003), pp. 16 ss.

175 D. E. García González, *Hermenéutica analógica, política y cultura*, México: Ed. Ducere, 2001.

## Gianni Vattimo

Gianni Vattimo (1936-2023), nacido en Turín y profesor en la universidad de esa ciudad, fue allí discípulo de Pareyson y, en Heidelberg, de Gadamer. Se ha caracterizado por impulsar la hermenéutica hacia un sentido débil de la misma. Es uno de los principales filósofos posmodernos, y piensa que la modernidad sostuvo un concepto monolítico de razón, prepotente e impositivo. Fue un ideal muy fuerte de razón, por lo cual ahora debe sostenerse un concepto débil de la misma. Es por eso que la propuesta fundamental de Vattimo ha sido el pensamiento débil (*pensiero debole*).<sup>176</sup> Este pensamiento débil se opone a las cosificaciones que hizo la metafísica occidental, y busca solamente una metafísica débil, u ontología débil, que no se fundamente en estructuras rígidas, tales como esencias, naturalezas ni causas.

Las grandes influencias de Vattimo han sido Nietzsche, Heidegger y Gadamer. Ya se ha conseguido un puesto de importancia como estudioso de Nietzsche y Heidegger, sobre todo de su última época.<sup>177</sup> En cuanto a Gadamer, fue alumno suyo y tradujo al italiano su gran obra *Verdad y método*. Ha sido atento al llamado de estos tres autores hacia la estética, hacia el arte y la poesía, para desviarse un poco del camino de la metafísica.

Esto sucede en *Poesía y ontología* (1968). Allí se encarga de resaltar que Nietzsche haya proclamado la necesidad de una “metafísica de artista”, que Heidegger haya renunciado a buscar el ser en la metafísica o la ontología, para hacerlo en la poesía, y que Gadamer haya comenzado su gran libro *Verdad y método* con una ontología de la obra de arte. El propio Vattimo se ha esforzado por conectar la ontología con la poesía, lo cual es una manera de reali-

---

176 G. Vattimo, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en el mismo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 18-42.

177 G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 115 ss.

zar ese debilitamiento de la ontología o metafísica, aquí en aras de la estética, el arte y la poesía.<sup>178</sup>

Vattimo tiene un lugar connotado en los estudios nietzscheanos. De ahí su convicción de que Nietzsche ha administrado a la hermenéutica una inyección de nihilismo, la ha dotado con una vocación nihilista. De acuerdo con ello, la hermenéutica se tiene que ir despojando de la metafísica u ontología, paulatinamente y siguiendo un proceso semejante al de la destrucción de la ontología que ya había señalado Heidegger. Esto lo sostiene en *El sujeto y la máscara* (1974) y en *Más allá del sujeto* (1981).

Es la época de la posmodernidad, el tiempo del nihilismo, que acompaña a la hermenéutica, según lo dice en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (1985) y en *La sociedad transparente* (1989). Como lo expresa en *Más allá de la interpretación* (1994), según Vattimo, caminamos hacia la aniquilación del ser, por muerte lenta; estamos en el proceso de debilitamiento del ser, y por eso mismo la hermenéutica tiene que concebirse y comprenderse como hermenéutica débil.<sup>179</sup> Poco a poco se ha ido adentrando en un pensamiento religioso (*Crear que se cree*, de 1996, y *Después de la cristiandad, por un cristianismo no religioso*, de 2002). Lo combina con ideales socialistas.

Vattimo llama la atención para tomar conciencia de que estamos en la época de la hermenéutica; ella es la *koiné* o lenguaje común de la época actual, de la era tardomoderna o posmoderna. Vattimo es discípulo y traductor de Gadamer, pero también es estudioso de Schleiermacher, Nietzsche y Heidegger.<sup>180</sup> Como estudioso de Nietzsche, con el que conecta fuertemente la hermenéutica, dice que la hermenéutica tiene una vocación nihilista

178 G. Vattimo, *Poesía y ontología*, Valencia: Universidad de Valencia, 1993, p. 102.

179 G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 37 ss.

180 G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Milano: Mursia, 1968; *Introduzione a Heidegger*, Bari: Laterza, 1971; *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari: Laterza, 1985.

innegable; da a la metafísica una inyección de nihilismo, que la va debilitando hasta hacerla desaparecer.<sup>181</sup>

De acuerdo con sus ideas, la metafísica ha sido violenta, en la línea de Heidegger y de Adorno, pues ha llevado a la ciencia y a la técnica, pero, sobre todo, a los totalitarismos violentos, que han hecho las guerras y los etnocidios. No es una crítica teórica, sino práctica, ética.<sup>182</sup>

Lo que nos queda es una ontología débil, un pensamiento que se desea no violento. Frente a la violencia de la metafísica, Vattimo establece una hermenéutica que la debilita, la va aniquilando. En la línea de Heidegger, ve la destrucción de la metafísica, la muerte lenta del ser, por agotamiento, en un largo adiós, que nos habla de una superación de la metafísica no como negación de ésta, sino como se acostumbra uno a una vieja herida o a una vieja enfermedad, y la supera, por no hacerle tanto caso, por debilitarla lo más que se pueda. Es una ontología crepuscular, de monumento, de pasado.<sup>183</sup>

La hermenéutica representa a la sociedad actual, como una sociedad transparente, la cual se ha quedado como sujeto sin máscara.<sup>184</sup> Su condición se transparenta, se ve, se detecta. Vattimo quiere incluso ir más allá de la interpretación, a una especie de superación (*Aufhebung*) hegeliana de la hermenéutica.<sup>185</sup> Es una hermenéutica que supera toda violencia. Esto lo encuentra Vattimo en el cristianismo.<sup>186</sup>

181 G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Altaya, 1999, pp. 8-9, 122 ss., 170-173; *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.), pp. 44-45, 56-57; *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 122-125.

182 G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 155 ss.

183 G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, ed. cit., pp. 165-184.

184 G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990, pp. 79 ss.

185 G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, ed. cit., pp. 50-51, 157-161.

186 G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1996, pp. 24-29 y 76 ss.; *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti, 2002, pp. 119 ss. Ver M. Beuchot, "Gianni Vattimo y la religión", en *Anámnesis*, XI/2 (2001), pp. 163-173.

Uno de esos aspectos es la superación, en el cristianismo, de la religiosidad violenta del Antiguo Testamento, en la que se daba un Dios que pedía sacrificios, sangriento, insaciable. En cambio, en el Nuevo Testamento el mismo Dios se abaja y se hace hombre, y es llevado a la muerte, al sacrificio. Entrega al Hijo, que se abajó, incluso hasta la muerte. Ese abatimiento, en el que habló al hombre, es el acto más hermenéutico. Da un kerigma o mensaje.

Otro aspecto lo ve en el ejemplo paradigmático de Joaquín de Fiore, el exegeta medieval que habló de un mundo mejor, en el que no se necesitaría una estructura eclesíastica tan pesada. Se ve, así, la secularización como un debilitamiento del poder eclesial, de la violencia religiosa. Con la secularización como aniquilamiento, o más bien, debilitamiento de lo religioso, concretamente de la Iglesia, ya que es el reino del Espíritu (Santo).

Desde el cristianismo como pensamiento débil, Vattimo llega a interpretar a Nietzsche, y ve al superhombre como el hombre cristiano, que, sin colocarse como pequeño e inferior, tiene la caridad, con lo cual es débil y carente, pero levantado.<sup>187</sup> Eso ha llamado la atención. Pero todo parece indicar que Vattimo se adentra más en el cristianismo. En su libro sobre la religiosidad se ve la hermenéutica como un debilitamiento de los dogmas, y, sobre todo, de la moral. Sin embargo, siempre insiste en que no es relativista.

De esta manera vemos el llamado que hace Vattimo a un pensamiento débil, que rebaje las pretensiones de verdad (univo-

---

187 G. Vattimo, "¿Qué permanece del pensamiento de Nietzsche? ¿Qué hacemos con Nietzsche hoy?", en M. Rujana Quintero (comp.), *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad. El diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores – Universidad Libre, Cátedra Gerardo Molina, 2002. En p. 225, Vattimo dice: "Creo que incluso algunos pasajes bíblicos que no he podido citar para no suscitar sentimientos violentos, se pueden conectar con la idea de un superhombre nietzscheano, que hace constar que su superioridad está verdaderamente basada en una opción nihilista que también implica la caridad".

cistas) de la metafísica u ontología tradicional, precisamente por obra de la hermenéutica; pero creo que esto debe ser de tal manera que la hermenéutica no nos haga caer en un pensamiento relativista y disolvente (como lo sería si es equivocista). Para evitar esos polos extremos del univocismo reduccionista y del equivocismo irreductible, se presenta como necesaria una hermenéutica analógica, esto es, que supere las deficiencias de ambas posturas y llegue a una mediación conveniente.

En este sentido una hermenéutica analógica sería el verdadero y auténtico pensamiento débil, una instancia que aminore la dureza y rigidez de la filosofía de la modernidad, pero sin deslizarse e incurrir en ciertos excesos posmodernos. Ésta será una hermenéutica que abra camino en lo que se desea para la filosofía en la actualidad. No tendrá la rigidez univocista de la hermenéutica moderna, pero tampoco la apertura desmedida y sin freno de muchas hermenéuticas posmodernas, francamente equivocistas; tratará de llegar a un equilibrio prudencial o de *phrónesis*. Y esto solamente lo podrá dar una hermenéutica que se aplique en una línea trazada ya por Gadamer la *phrónesis* aristotélica, la cual es eminentemente analógica.

## Jean Grondin

Este filósofo canadiense (1955-) estudió en las universidades de Montreal, Heidelberg y Tubinga. En Heidelberg fue discípulo de Hans-Georg Gadamer, a quien dedica varios estudios, autorizados por el propio maestro. De 1982 a 1990 enseñó en las universidades de Laval (Québec) y de Ottawa. A partir de 1991 es profesor titular de filosofía en la Universidad de Montreal.

Grondin ha traducido al francés los libros más importantes de Gadamer. Asimismo, entre sus libros se cuentan los

siguientes. *¿Verdad hermenéutica? Sobre el concepto de verdad de Hans-Georg Gadamer* (1982); *Introducción a la hermenéutica filosófica* (1991); *La universalidad de la hermenéutica* (1993); *El horizonte hermenéutico del pensamiento contemporáneo* (1993); *El sentido para la hermenéutica* (1994); *Introducción a Gadamer* (2000); *El giro hermenéutico de la fenomenología* (2003), y *La hermenéutica* (2006).

Algo que me ha parecido importante en Grondin es su defensa de cierto realismo en Gadamer, de una noción de verdad cercana a la de Aristóteles, que se concibe como correspondentista. Esto lo hace desde su primer trabajo sobre la noción de verdad en Gadamer, libro de 1982. También en un artículo reciente, de manera muy sugestiva, interpreta la fusión de horizontes como un apego realista a las cosas; es la idea aristotélica de la verdad como correspondencia, pero aplicada a la hermenéutica.<sup>188</sup>

En su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, de 1991, que lleva un prólogo de Gadamer, Grondin hace una historia sumamente detallada del pensamiento hermenéutico. Desde los griegos, pasando por Filón, Orígenes, San Agustín, Lutero y Flacius, llega a los modernos y después pasa a los románticos, donde señala de manera especial a Schleiermacher. De los historicistas resalta a Droysen y a Dilthey. En seguida aborda la hermenéutica en Heidegger, en el seno de su ontología fundamental; pero luego accede a la universalización de la hermenéutica por obra de Gadamer. También expone a Emilio Betti, a Habermas y a Derrida. De la discusión entre Gadamer y Derrida, Grondin saca la lección de que no se puede sostener un relativismo extremo en la hermenéutica, so pena de acabar con ella misma.<sup>189</sup> Recientemente escribe sobre metafísica.

188 J. Grondin, "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus*?", en *Archives de philosophie*, 68 (2005), pp. 413 ss.

189 J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, ed. cit., pp. 197-200.

## Maurizio Ferraris

Este filósofo italiano (1956-), nacido en Turín, estudió con Gianni Vattimo en la universidad de esa ciudad. Actualmente es profesor de estética en la Universidad de Trieste. Ha escrito, entre otras cosas, *Hermenéutica de Proust* (1987); *Historia de la hermenéutica* (1988); *Nietzsche y la filosofía del Novecientos* (1989), *Apostillas a Derrida* (1992) y *La hermenéutica* (1998).

El propio Ferraris se declara heredero del Hans Georg Gadamer de *Verdad y método*, pero aclarando que, a diferencia de él, atenúa la antítesis (heredada de Heidegger) entre hermenéutica y epistemología.<sup>190</sup> Se percibe en él la influencia de Umberto Eco, para ciertos aspectos de la semiótica, y la de Luigi Pareyson, sobre algunos rasgos de la concepción de la interpretación. Pero, sobre todo, se ve el influjo de Vattimo, a quien dedica su historia de la hermenéutica, con quien escribe la introducción a algunos volúmenes de la *Biblioteca di Cultura Moderna*,<sup>191</sup> y cuya producción utiliza ampliamente. Lo mismo puede decirse de Foucault, de Lyotard y de otros “postmodernos”, pero, sobre todo, de Jacques Derrida. Sin embargo, recientemente se ha opuesto a ellos, y propone un nuevo realismo, que implica a la hermenéutica.

En cuanto a los rasgos más propios de su pensamiento hermenéutico, hay tres trabajos suyos que me parecen altamente representativos, porque nos hablan de su concepción misma de la teoría filosófica de la interpretación. Uno de ellos aborda la concepción del método, sobre todo ante el fenómeno del pensamiento desconstruccionista.<sup>192</sup> Allí nuestro autor marca los lími-

190 M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México: Siglo XXI, 2002, p. 1.

191 G. Vattimo–M. Ferraris, “Introduzione”, en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '91*, Roma-Bari: Laterza, 1992, pp. V-VIII; y *Filosofia '93*, Roma-Bari: Laterza, 1994.

192 M. Ferraris, “Notas sobre desconstrucción y método”, en *Ánthropos*, 93 (número dedicado a Derrida, 1989), pp. 37-39.

tes de la desconstrucción, como método de interpretación. De hecho, en unas entrevistas a Derrida, Ferraris le hace reconocer que buscaba un cierto realismo.<sup>193</sup>

Otro de los trabajos de Ferraris traza la trayectoria de la hermenéutica desde Ricoeur y Gadamer hasta Derrida y Rorty.<sup>194</sup> En este ensayo Ferraris habla de la superación de los filósofos de la sospecha junto con la hermenéutica que propiciaron por tener en el fondo una metafísica igual a la que tratan de desenmascarar. El nihilismo y el dogmatismo se refuerzan mutuamente. Por eso Ferraris, separándose de su maestro Vattimo y de su amigo Derrida, clama por una hermenéutica realista.<sup>195</sup> Sostiene que hay que recuperar el realismo y reinterpretar la ontología o metafísica. Así, este hermeneuta italiano abandona la posmodernidad y rescata el realismo, inclusive una ontología y una epistemología fuertes, como en su *Manifiesto del nuevo realismo* (2012).

Ha habido hermenéutica en otros autores, sobre todo posmodernos, como Michel Foucault y Jacques Derrida, pero no ha sido su principal orientación, como se ve en otros autores. Por ejemplo, Foucault, al final de su vida, habló de la hermenéutica de sí, es decir, la interpretación de uno mismo, y fue una gran aportación; pero su labor se centró más bien en la historia de las formas de subjetivación. Y Derrida hizo más por la desconstrucción de los metarrelatos. Además, al final de su vida, dio un giro completo, y decía que había sido mal comprendido, pues tenía una intención realista, no subjetivista ni relativista. De esto ha dado testimonio Maurizio Ferraris, quien trabajó con Derrida en los últimos años de éste; sobre todo en unas entrevistas que le hizo.<sup>196</sup>

---

193 J. Derrida y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, pp. 135 ss.

194 M. Ferraris, "Envejecimiento de la 'escuela de la sospecha'", en G. Vattimo-P. A. Rovatti (eds.), *op. cit.*, pp. 169-191.

195 M. Ferraris, *La hermenéutica*, México: Taurus, 1999, pp. 38 ss.

196 Se hallan en J. Derrida y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, obra ya citada.

## Otros hermeneutas recientes. Las filósofas

Por otra parte, en España han sobresalido en la hermenéutica Adela Cortina, Jesús Conill y Marcelino Agís Villaverde, entre muchos otros. En México, Ambrosio Velasco, Raúl Alcalá, Manuel Lavaniegos y varios más. Pero son demasiados los que han trabajado en ella y los que están realizando ahora mismo su labor. Sería muy prolijo enumerar a todos. A ellos mi reconocimiento.

De entre las filósofas, quiero destacar a Mariflor Aguilar, Greta Rivara, Paulina Rivero y María Antonia González Valerio. La primera ha dedicado su interés a Gadamer y Habermas.<sup>197</sup> Las otras tres han estudiado a Nietzsche, a Heidegger y a Gadamer y han hecho un trabajo muy grande en favor de nuestra disciplina.<sup>198</sup> Lo mismo Blanca Solares, Dora Elvira García González, Diana Alcalá y Myriam García Piedras lo han hecho en pro de la hermenéutica y la ética social. Éstas han sido excelentes.

## Balance

Las tendencias de la hermenéutica reciente han sido la univocidad, con corrientes ligadas al positivismo, como algunos sectores de la filosofía analítica, y la equivocidad, con varios pensadores del posmodernismo. Se han hecho búsquedas de algo intermedio, y por eso ha sido conveniente postular una hermenéutica analógica, que ocupe esa mediación. Es decir, dado que, según hemos visto, la hermenéutica se ha polarizado en posturas unívocas y equívocas, se ha hecho necesaria una intermedia, basada en la analogía, a la que pasaré para terminar.

197 M. Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, México: Fontamara, 1998.

198 M. A. González-Valerio – G. Rivara Kamaji – P. Rivero Weber (coords.), *Entre hermenéuticas*, México: UNAM, 2004.

# Conclusión



## **Caminar hacia una hermenéutica analógica**

En síntesis y conclusión, el recorrido que hemos hecho por la historia de la hermenéutica, desde sus orígenes hasta su situación reciente, nos muestra una trayectoria del pensamiento interpretativo que busca la mediación, la comunicación, la comprensión. Tiene que escapar de las hermenéuticas univocistas y equivocistas, para llegar a ser una hermenéutica analógica.

Gadamer insiste en la necesidad de la conversación o diálogo. Ricoeur le añade la urgencia de rescatar la memoria del tiempo. Apel y Habermas insisten en el diálogo, de modo que la filosofía misma sea discursiva, argumentativa. Adela Cortina y Jesús Conill tratan de encontrar esta mediación aplicando la hermenéutica a la ética discursiva apeliano-habermasiana, para que tenga un modo más humano de llevarse a cabo.

En la línea posmoderna, Rorty rescata el aspecto de conversación que debe tener la filosofía, de modo que sea edificante y no sistemática. Vattimo recalca el aspecto de comprensión, de aceptación y de inclusión que se ha de tener respecto de la diferencia. Ortiz-Osés insiste en la necesidad de la mediación, que él encuentra en forma de implicación o co-implicación de los opuestos.<sup>199</sup> Él da una gran importancia al símbolo, ya que éste es factor de unión, fuerza cohesionadora, que puede llevar a los extremos a su conciliación y reconciliación.

Algo parecido hacen otros autores que se colocan en la línea de una hermenéutica mediadora, tales como Charles Taylor, más centrado en la filosofía política.<sup>200</sup> Taylor aboga por un reconocimiento moderado del sujeto, para no caer en el endiosamiento de

---

199 A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona: Anthropos, 2003, pp. 99 ss.

200 Ch. Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", en *Review of Metaphysics*, 25 (1971), pp. 38 ss.

éste que se hizo en la modernidad, pero para no quedarnos sin esa fuente de la acción moral y de la historia.

Pero no deja de verse en esta historia de la hermenéutica, en su parte reciente, el peligro que se cierne sobre ella de caer en los extremos del cientificismo (univocista) y del irracionalismo (equivocista), que se yerguen ante ella como amenazadoras rocas de Escila y Caribdis. Para sortearlas, para superarlas incluso, es necesario buscar una vía media, que no es mediocridad sino mediación, la cual se presenta y se ofrece en la analogicidad, que media y supera la univocidad y la equivocidad mencionadas, que rondan a la hermenéutica continuamente, tratando de devorarla.

Por eso es por lo que hablo de la oportunidad y pertinencia de una hermenéutica analógica, que sea capaz de dar una salida distinta a este impasse que ya agobia y cansa en la actualidad.<sup>201</sup> Esto es, una teoría de la interpretación basada en la antigua noción de analogía, que sea capaz de superar esos inconvenientes que llevarían a la hermenéutica misma a su muerte, o por rigidización esclerótica o por atomización evaporadora.

El año 1993 me impulsaron a proponer una hermenéutica así dos filósofas mexicanas muy connotadas: Graciela Hierro y Mariflor Aguilar. Captaron la necesidad que hay de hacer esto, y me animaron a presentarla en el Congreso de la Asociación Filosófica de México de ese año. En honor a ellas, trataré de exponerla muy brevemente. Como se verá, es una teoría de la interpretación que incorpora el concepto de la analogía, el cual viene de los pitagóricos, pasa a Platón, de él a Aristóteles, atraviesa la Edad Media, y llega hasta la actualidad. Veamos en qué consiste.

Una hermenéutica analógica, pues, tratará de mediar la interpretación entre el univocismo y el equivocismo. La interpretación unívoca es la que se pretende clara y distinta, totalmente objetiva y

---

201 M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca: Ed. San Esteban, 2003, pp. 46 ss.

*Conclusión: Caminar hacia una hermenéutica analógica*

rigurosa. Es algo en verdad inalcanzable. En cambio, la interpretación equívoca es la que se manifiesta como todo lo contrario: una interpretación confusa, sin objetividad, sin ningún rigor. La interpretación analógica será una que, sabiendo que no puede alcanzar el significado de un texto de manera exhaustiva, totalmente clara y objetiva, sin embargo, no se hunde en la depresión de los que ya renunciaron a toda objetividad y a toda exigencia.

Vemos hermenéuticas unívocas en el positivismo, el cientificismo, etc., y hermenéuticas equívocas en muchos pensadores posmodernos, aunque no se puede sostener que todos ellos las promuevan. Y hace falta, se echa de menos, una hermenéutica analógica, intermedia entre las dos, aunque, como es condición de la analogía misma, en ella predominará la inclinación hacia la equivocidad más que hacia la univocidad, ya que, en la semejanza, aunque es intermedia entre la identidad y la diferencia, predomina la diferencia sobre la identidad.

Además, para una hermenéutica univocista, sólo hay una interpretación válida, todas las demás resultan falsas. Por otra parte, la hermenéutica equívoca corre el peligro de admitir como válidas a todas las interpretaciones, ya que siempre admite como tales a la mayoría de ellas; pero con ello todas serían verdaderas y ninguna falsa, o casi, ya que esa situación extrema de hecho es inexistente (por insostenible). En cambio, para la hermenéutica analógica, no hay una única interpretación válida, ni tampoco todas lo son, sino que se puede delimitar un conjunto de interpretaciones válidas, pero jerarquizadas, de modo que habrá alguna que sea la principal (*analogatum princeps*) y otras que serán secundarias, escalonadas hasta que llegue un momento en que ya se hundan en la falsedad, a partir de lo cual se cierra ese conjunto de las interpretaciones válidas.

Igualmente, como según Jakobson la analogía abarca como extremos la metonimia y la metáfora, puede oscilar entre el senti-

do literal (que ciertamente es inalcanzable) y el sentido alegórico-simbólico, que se presta más a la metáfora. Cuando se trate de un texto que requiera más un extremo o un texto que requiera más el otro, podrá aplicar la lectura metonímica o metafórica, según convenga. Tal parece que eso ha servido bien.<sup>202</sup>

Y, así como la analogía puede ser de atribución y de proporcionalidad, una hermenéutica analógica tendrá la capacidad para jerarquizar los significados y las interpretaciones, como lo requiere la atribución (según Aristóteles, el *pròs hen*), y tendrá también la capacidad de equilibrar o ponderar los significados y las interpretaciones, como lo requiere la proporción o proporcionalidad. Integrará diferentes significados o diferentes interpretaciones en una unidad sólo proporcional, pero suficiente para manifestar la riqueza de significados que puedan tener los textos.

Otra aportación más de la hermenéutica analógica es que podrá oscilar entre una interpretación sintágmática y una paradigmática. La sintágmática procede por oposiciones, es horizontal y superficial, mientras que la paradigmática procede por asociaciones, es vertical y cala en profundidad, se basa mucho en la repetición, y eso ayuda a que se profundice en un texto; incluso hay textos que sólo pueden leerse en ese registro paradigmático (como el del inconsciente).

También tiene un componente icónico la hermenéutica analógica. Para Peirce, la analogía es iconicidad, o la iconicidad es analógica. Divide el signo icónico en imagen, diagrama y metáfora, en donde vemos ya el juego de lo metonímico y lo metafórico. Pero, además, la imagen nunca es unívoca, es analógica, no es vil copia. Asimismo, el diagrama puede abarcar desde una fórmula algebraica hasta una buena metáfora. Y la metáfora es

---

202 M. Agís Villaverde, "La hermenéutica analógica: M. Beuchot", en *Historia de la hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación*, ed. cit., pp. 332-340.

*Conclusión: Caminar hacia una hermenéutica analógica*

el otro polo, que hace juego con el metonímico (el polo metafórico de la analogía). De modo que una interpretación analógica o icónica será a veces una imagen del texto, a veces un diagrama suyo y a veces una metáfora de éste. Esto permite una gran apertura sin perder los límites.

Una hermenéutica analógica, además, requiere del diálogo, para poder aplicarse; porque entre todos contrastamos la analogización que hacemos. Más aún, el diálogo mismo requiere analogicidad, ya que un diálogo unívoco es mera imposición, y un diálogo equívoco es una atomización de los sentidos; en ambos casos, un diálogo de sordos o monólogos compartidos.

Una hermenéutica analógica será la más adecuada para interpretar los símbolos, pues, frente a ellos, se coloca de manera intermedia entre las hermenéuticas univocistas, que casi quieren traducir los símbolos a lenguaje científico o filosófico, y las hermenéuticas equívocas, para las cuales los símbolos ni siquiera se pueden interpretar, sólo pueden ser vivenciados por aquellos que los comparten culturalmente desde su nacimiento, desde sus orígenes. En cambio, una hermenéutica analógica, reconociendo la riqueza polisémica del símbolo, y que puede tener, en principio, una interpretación infinita, sabe recoger, sin embargo, el significado suficiente para comprender el símbolo y dejar que impulse la vida, que oriente en la dimensión del sentido a los individuos y a los grupos.

Por consiguiente, una hermenéutica analógica puede distraer el diálogo filosófico en el ámbito de las hermenéuticas. Y, evitando las pretensiones de las hermenéuticas unívocas, evitará también los excesos de las hermenéuticas equívocas, llevando a una mediación equilibrada, armónica, proporcional.

Sobre ella han trabajado muchos filósofos: Napoleón Conde, Luis Eduardo Primero, Diana Alcalá, Dora Elvira García González y varios más. Asimismo, cabe decir que se ha extendido a toda

Latinoamérica y a algunas partes de Europa. Y sigue extendiéndose más.

Por ello, somos un grupo o movimiento, el de la hermenéutica analógica, y deseamos contribuir a la salida de la crisis en la que se dice que se encuentra hoy la filosofía. Hay que renovarla, y creemos que un instrumento interpretativo de esa índole podrá ayudar a hacerlo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agís Villaverde, M., “Paul Ricoeur: una filosofía del discurso filosófico”, en el mismo (ed.), *Horizontes de la hermenéutica*, Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 45-64.
- Agís Villaverde, M., *Historia de la hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación*, Madrid: Editorial Sínderesis, 2020.
- Aguilar Rivero, M., *Confrontación, crítica y hermenéutica*, México: Fontamara, 1998.
- Agustín, San, *Obras*, Madrid: BAC, 1957.
- Anselmo, San, *Obras completas*, Madrid: BAC, 1952.
- Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985.
- Arenas-Dolz, F., *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, México: Cuaderno especial de Analogía, n. 12, 2003.
- Arenas-Dolz, F., “Retórica. Actualidad de la hermenéutica analógico-crítica”, en I. Murillo (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca – Ediciones Diálogo Filosófico, 2004, pp. 625-634.
- Aristóteles, *Opera*, ed. de I. Bekker, rev. de O. Gigon, Berlín: Walter de Gruyter, 1961.
- Bernstein, R. J., *Perfiles filosóficos*, México: Siglo XXI, 1991.
- Beuchot, M., “Hermenéutica y retórica en Hans-Georg Gadamer”, en *Semiosis*, 18 (1987), pp. 141-148.
- Beuchot, M., *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla: UAP, 1989.
- Beuchot, M., “Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricoeur”, en T. Calvo Martínez-R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Barcelona: Ánthropos, 1991, pp. 193-212.

- Beuchot, M., “Significado y verdad en Apel”, en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 27/79 (1994), pp. 35-50.
- Beuchot, M., “La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel”, en S. Arriarán–J. R. Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México: UIA, 1995, pp. 55-66.
- Beuchot, M., “La búsqueda de la ontología en Gadamer”, en *Intersitios* (UIC, México), 6/14-15 (2001), pp. 25-39.
- Beuchot, M., “Gianni Vattimo y la religión”, en *Anámnesis*, XI/2 (2001), pp. 163-173.
- Beuchot, M., *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca: Ed. San Esteban, 2003.
- Beuchot, M., *Historia de la filosofía en la postmodernidad*, México: Ed. Torres Asociados, 2004.
- Beuchot, M., “Peirce y el concepto de analogía”, en E. Sandoval (comp.), *Semiótica, lógica y conocimiento. Homenaje a Charles Sanders Peirce*, México: UACM, 2006, pp. 55 ss.
- Beuchot, M., “Retórica y hermenéutica en Aristóteles”, en *Nova Tellvs* (UNAM), 25/1 (2007), pp. 217-234.
- Beuchot, M., “Aspectos de la retórica de Giambattista Vico”, en H. Beristáin – G. Ramírez Vidal (comps.), *Ensayos sobre la tradición retórica*, México: UNAM, 2009, pp. 327-334.
- Beuchot, M., “Analogía e iconicidad en Peirce, para la hermenéutica”, en *Studium* (Tucumán, Argentina), XII/23 (2009), pp. 29-39.
- Beuchot, M., *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2012 (2a. ed.).
- Beuchot, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2013 (2a. reimpr.).
- Beuchot, M., *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México: FCE, 2022 (8a. reimpr.).
- Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 2025 (7a. ed.).

## Bibliografía

- Brentano, F., *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, Madrid: Encuentro, 2007.
- Buenaventura, San, *Obras*, Madrid: BAC, 1945 ss.
- Calder, G., *Rorty*, Madrid: Alianza, 2005.
- Clemente de Alejandría, *Stromata*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, t. 9, Paris: Granier-Migne, 1850.
- Conill, J., “Aspectos éticos de la globalización. Justicia, solidaridad y esperanza frente a la globalización”, en *Documentación social*, n. 125 (2001), 225-242.
- Cortina, A., “La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?”, en *Estudios Filosóficos*, XXXIV/95 (1985), pp. 83-114.
- Cortina, A., *Crítica y utopía. La Escuela de Fráncfort*, Madrid: Cincel, 1986 (2a. ed.).
- Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*, Salamanca: Sígueme, 1988 (2a. ed.).
- Cortina, A., “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, en *Isegoría*, 13 (1996), pp. 119-134.
- Coulter, J. A., *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Deleuze, G., *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona: Labor, 1974.
- Derrida, J. y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Dilthey, W., *Obras*, México: FCE, 1944 ss.
- Domingo Moratalla, A., *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- Eco, U., *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992.
- Esquivel Estrada, N. H., *La racionalidad de la ciencia y de la ética. En torno al pensamiento de Jürgen Habermas*, Toluca: UAEM, 1995.

- Ewald, F., “Paul Ricoeur: un recorrido filosófico”, en *Morphé* (UAP), 14-15 (2002), pp. 121-139.
- Ferraris, M., “Envejecimiento de la ‘escuela de la sospecha’”, en G. Vattimo–P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 169-191.
- Ferraris, M., “Notas sobre desconstrucción y método”, en *Ánthropos*, 93 (número dedicado a Derrida, 1989), pp. 37-39.
- Ferraris, M., *La hermenéutica*, México: Taurus, 1999.
- Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, México: Siglo XXI, 2002.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1994.
- García González, D. E., *Hermenéutica analógica, política y cultura*, México: Ed. Ducere, 2001.
- García González, D. E., *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, México: Plaza y Valdés, 2002.
- Gende, C. E., *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2004.
- González-Valerio, M. A., “Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer”, en M. A. González-Valerio – G. Rivara Kamaji – P. Rivero Weber (coords.), *Entre hermenéuticas*, México: UNAM, 2004, pp. 93-104.
- Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999.
- Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003.
- Grondin, J., “La fusion des horizons. La version gadamérienne de l’*adaequatio rei et intellectus?*”, en *Archives de philosophie*, 68 (2005), pp. 413 ss.
- Guillermo de Saint Thierry, *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad fratres de Monte-Dei*, ed. M.-M. Davy, Paris: Vrin, 1940.

## Bibliografía

- Guillermo de Saint Thierry, *Comentario al Cantar de los Cantares*, n. 5, trad. M. R. Suárez, Buenos Aires: Monasterio Trapense de Ntra. Sra. De los Ángeles – Eds. Claretianas (Colec. Padres Cistercienses, 6), 1979.
- Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1992.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1957.
- Hugo de San Víctor, *De scripturis et scriptoribus Sacris praenotatiunculae*, PL 175.
- Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, PL 176.
- Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche*, Madrid: Alianza, 1987, 4 vols.
- Joaquín de Fiore, *Liber de concordia Novi ac Veteris Testamenti*, ed. E. Randolph Daniel, Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983.
- Juan Casiano, *Colaciones*, Madrid: Rialp, 1962, t. II.
- Juan Eckhart, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Barcelona: Edhasa, 1983.
- Juan Eckhart, *Le commentaire de l'évangile selon Jean. Le prologue (chap. 1, 1-18)*, ed. A. de Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn, en *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*, Paris: Éds. du Cerf, 1989.
- Juan Escoto Eriúgena, *Opera*, PL 122.
- Juan Gerson, *Notulae super quaedam verba Dionisij De Celesti Ierarchia*, en A. Combes, *Jean Gerson, commentateur dionysien*, Paris: Vrin, 1940.
- Jakobson, R., *Ensayos de lingüística general*, México: Origen-Planeta, 1986.
- Kroll, W., *Historia de la filología clásica*, Barcelona: Labor, 1928.
- Maceiras, M. – J. Treballe, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid: Cincel, 1990.
- Mardones, J. M., “Teorías de la legitimación del poder hoy. J. Habermas y la teoría del discurso”, en *Sistema*, n. 120 (1994), pp. 39-58.

- McCarthy, Th., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos, 2013 (5a. ed.).
- Naddaf, G., “La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la ilustración”, en *Areté* (Lima, Perú), vol. XIX, n. 1 (2007), pp. 41-86.
- Naranjo Gálvez, L., “*Phrónesis* y mecanismos teleológicos: lo que va de Aristóteles a Nozick”, en *Dáimon*, n. 28 (ene.-abr. 2003), pp. 7-23.
- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, México: Alianza, 1989 (reimpr.).
- Orígenes de Alejandría, *De princ.*, PG 86.
- Ortiz-Osés, A., *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona: Ánthropos, 2003.
- Palazón Mayoral, M. R., “Paul Ricoeur y los problemas de la historia”, en M. A. González-Valerio – G. Rivara Kamaji – P. Rivero Weber (coords.), *Entre hermenéuticas*, México: UNAM, 2004, pp. 114-125.
- Pépin, J., “Héllenisme et christianisme”, en F. Châtelet (dir.), *La philosophie*. T. I: *De Platon à St. Thomas*, Verviers (Belgique): Marabout, 1979, pp. 175-218+.
- Platón, *Obras*, Madrid: Gredos, 2008.
- Pseudo-Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Madrid: BAC, 1990.
- Ricoeur, P., *El discurso de la acción*, Madrid: Cátedra, 1988.
- Ricoeur, P., *Relato: historia y ficción*, México: Dosfilos, 1994.
- Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI – UIA, 1995.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI, 1997, vol. III.
- Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta, 2003.

## Bibliografía

- Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos, 1997.
- Rorty, R. (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1970 (reimpr.).
- Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983.
- Rorty, R., “El progreso del pragmatista”, en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 96-118.
- Rorty, R., *Filosofía y futuro*, Barcelona: Gedisa, 2002.
- Rorty, R., “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, en Varios, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Síntesis, 2003, pp. 41-57.
- Samonà, L., “Ermeneutica e attestazione in Paul Ricoeur”, en M. Agís Villaverde (ed.), *Horizontes de la hermenéutica*, Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 89-103.
- Santiago Guervós, L. E. de, “Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H.-G. Gadamer”, en *La Ciudad de Dios*, 199 (1986), pp. 197-208.
- Santiago Guervós, L. E. de, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, Málaga: Universidad de Málaga, 1987.
- Schleiermacher, F. D. E., *Monólogos*, trad. R. Castilla, Buenos Aires: Aguilar, 1974 (4a. ed.).
- Schleiermacher, F. D. E., *Herménéutique*, trad. M. Simon, Genève: Labor et Fides, 1987.
- Schleiermacher, F. D. E., *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*, Madrid: Tecnos, 1990.

- Schleiermacher, F. D. E., *Los discursos sobre hermenéutica*, trad. L. Flamarique, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.
- Taylor, Ch., "Interpretation and the Sciences of Man", en *Review of Metaphysics*, 25 (1971), pp. 3-51.
- Thierry de Chartres, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, ed. K. M. Fredborg, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.
- Thyssen, J., *Historia de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1954.
- Tomás, Sto., *Opera*, Taurini-Romae: Marietti, 1951 ss.
- Urrea Carrillo, M., *De la referencia objetiva a la verdad lógico-lingüística. Pragmática formal en Jürgen Habermas*, México: UPM, 2001.
- Vattimo, G., *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Milano: Mursia, 1968.
- Vattimo, G., *Introduzione a Heidegger*, Bari: Laterza, 1971.
- Vattimo, G., *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari: Laterza, 1985.
- Vattimo, G., "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en el mismo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 18-42.
- Vattimo, G., *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990.
- Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Vattimo, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.).
- Vattimo, G., *Poesía y ontología*, Valencia: Universidad de Valencia, 1993.
- Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1995.
- Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1996.
- Vattimo, G., *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1996.
- Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Altaya, 1999.

## Bibliografía

- Vattimo, G., *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona: Paidós, 2002.
- Vattimo, G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti, 2002.
- Vattimo, G., “¿Qué permanece del pensamiento de Nietzsche? ¿Qué hacemos con Nietzsche hoy?”, en M. Rujana Quintero (comp.), *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad. El diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores – Universidad Libre, Cátedra Gerardo Molina, 2002, pp. 211-224.
- Vattimo, G.-M. Ferraris, “Introduzione”, en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '91*, Roma-Bari: Laterza, 1992, pp. V-VIII.
- Vattimo, G.-M. ferraris, *Filosofia '93*, Roma-Bari: Laterza, 1994.
- Velasco Gómez, A., *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, México: UNAM-Acatlán, 2000.
- Warnke, G., *Justice and Interpretation*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993.

